

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



**SECULARIZACIÓN Y NACIONALISMO
UN ANÁLISIS COMPARADO DE LOS NACIONALISMOS
VASCO Y QUEBEQUENSE**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Antonio Santiago García

Bajo la dirección del doctor
Ramón Ramos Torre

Madrid, 2005

ISBN: 84-669-2648-8

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIOLOGIA

SECULARIZACIÓN Y NACIONALISMO

**UN ANÁLISIS COMPARADO DE LOS NACIONALISMOS
VASCO Y QUEBEQUENSE**

DIRIGIDA POR

RAMÓN RAMOS TORRE

PRESENTADA POR

JOSÉ ANTONIO SANTIAGO GARCÍA

2004

*A la luz del amanecer,
a la memoria de mi madre, Aurora.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
PARTE I: UNA RELECTURA CRÍTICA DEL PROCESO DE SECULARIZACIÓN A LA LUZ DE LA TRADICIÓN SOCIOLOGICA	
<i>CAPÍTULO I: DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO Y POLITEÍSMO DE LOS VALORES. UNA RELECTURA CRÍTICA DE LA SOCIOLOGÍA WEBERIANA DE LA RELIGIÓN</i>	15
1. <i>Relegere, regulare y religare: La concepción weberiana de la religión</i>	20
2. <i>Del “jardín encantado” a la “jaula de hierro”. La interpretación weberiana del proceso de secularización</i>	33
2.1. <i>La secularización como proceso de desencantamiento del mundo</i>	36
2.2. <i>La secularización como proceso de diferenciación</i>	67
3. <i>Los límites de la interpretación weberiana de la secularización</i>	73
<i>CAPÍTULO II: LA IMPOSIBLE SECULARIZACIÓN DEL MUNDO. UNA RELECTURA CRÍTICA DE LA SOCIOLOGÍA DURKHEIMIANA DE LA RELIGIÓN</i>	87
1. <i>La definición durkheimiana de religión: ¿Una cuestión teórica?</i>	94
2. <i>Lo sagrado en la teoría de Durkheim: ¿Explanans o explanandum?</i>	103
3. <i>El proceso de secularización según Durkheim</i>	113
4. <i>Durkheim contra sí mismo o de cómo pensar la secularización hoy</i>	119
<i>CAPÍTULO III: DE LA DIFERENCIACIÓN A LA RELIGIÓN CIVIL. UNA RELECTURA DEL PROCESO DE SECULARIZACIÓN A LA LUZ DE LA SOCIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA DE LA RELIGIÓN</i>	145
1. <i>El lugar de la religión en el proceso de diferenciación</i>	150
1.1. <i>La tesis del declive de la religión</i>	151
1.1.1. <i>El pluralismo religioso y el problema de la plausibilidad de la religión tradicional. La obra de P. Berger</i>	151
1.1.2. <i>El declinar de la práctica religiosa como indicador de secularización. La obra de B. Wilson</i>	154
1.2. <i>Diferenciación y privatización de la esfera religiosa</i>	155
1.2.1. <i>La Religión Invisible. La obra de T. Luckmann</i>	155
1.2.2. <i>La religión como subsistema sin capacidad integradora. La obra de N. Luhmann</i>	159
1.3. <i>El proceso de diferenciación y el papel de la religión y de lo sagrado como mecanismos de integración social</i>	161
1.3.1. <i>La lingüistización de lo sacro. La obra de J. Habermas</i>	162
1.3.2. <i>La secularización en la obra de T. Parsons</i>	165
1.3.3. <i>El retorno de la religión a la esfera pública. La tesis de J. Casanova</i>	166

2. <i>Las religiones seculares como formas modernas de religión</i>	169
2.1. Las nuevas religiones de salvación: de la privatización a las religiones políticas	170
2.2. La integración social y la religión civil	174
2.2.1. <i>Antecedentes históricos y teóricos</i>	175
2.2.2. <i>La religión civil a partir de la obra de R. N. Bellah</i>	177
2.2.3. <i>Objeto y ámbito de la religión civil</i>	178
3. <i>Para una relectura crítica del proceso de secularización</i>	181
3.1. Las rupturas epistemológicas con el objeto “religión” y sus límites: ¿Una definición funcional, sustantiva o basada en la “modalidad del creer”?	182
3.2. La secularización como proceso multidimensional	195

PARTE II: SECULARIZACIÓN Y NACIONALISMO

CAPÍTULO IV: EL NACIONALISMO: ¿LA RELIGIÓN DE LA MODERNIDAD? 211

1. <i>El origen sociológico de la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad</i>	212
1.1. La Revolución francesa como modelo: de la secularización a la religión de la patria	212
1.2. El patriotismo como objeto de la religión civil en la obra de E. Durkheim	217
2. <i>La tesis del nacionalismo como religión de la modernidad</i>	224
2.1. El nacionalismo como religión: un cliché para la explicación del nacionalismo	224
2.2. El nacionalismo y la integración social	230
2.2.1. <i>El ritual político nacional(ista) como cemento integrador de las sociedades modernas</i>	230
2.2.2. <i>El nacionalismo como religión de la modernización</i>	231
2.2.3. <i>Dos interpretaciones de la relación entre el nacionalismo, la cohesión social y lo sagrado: C.C. O’ Brien y E. Gellner</i>	235
2.2.4. <i>El nacionalismo como equivalente funcional de la religión en la era de la industrialización. La obra de E. Gellner</i>	238
2.3. El nacionalismo y la teodicea	246
2.3.1. <i>El nacionalismo como (equivalente funcional de la) religión de salvación</i>	246
2.3.2. <i>El nacionalismo como religión sacrificial</i>	249
3. <i>Revisión crítica y replanteamiento de la cuestión</i>	254

CAPÍTULO V: EL VÍNCULO COMUNITARIO Y SU SACRALIZACIÓN NACIONAL(ISTA)	271
1. <i>¿Qué es una nación?: La sacralización del vínculo comunitario nacional</i>	275
1.1. El vínculo nacional: ¿Un vínculo político?	275
1.2. El vínculo nacional: ¿Un vínculo inventado?	281
1.3. El vínculo nacional: ¿Un vínculo imaginado?	287
1.4. El vínculo nacional: ¿Un vínculo primordial?	290
2. <i>Las fronteras étnicas de la nación, lo sagrado y las religiones</i>	294
2.1. Las fronteras étnicas de la comunidad nacional y lo sagrado	294
2.2. La “misión” cultural del nacionalismo como reivindicación de la dignidad	301
2.3. La influencia de las religiones en la formación de etnias y naciones	308
3. <i>La comunidad nacional, la crítica moderna y lo sagrado</i>	316
CAPÍTULO VI: EL ESPACIO-TIEMPO DE UNA COMUNIDAD TRANSCENDENTE: MEMORIA Y TERRITORIO NACIONALES	323
1. <i>La creencia en la continuidad de la comunidad</i>	325
1.1. La secularización como declive de la tradición y de la memoria colectiva	325
1.2. De la memoria étnico-nacional a la “etno-historia nacionalista”	330
2. <i>El tiempo sagrado de la nación</i>	335
2.1. La nación: ¿Una entidad “perenne”?	335
2.2. Los tiempos de la nación	342
2.3. La sacralización de la etno-historia nacional	347
3. <i>El espacio sagrado de la nación</i>	352
3.1. Territorialidad, primordialismo y sacralidad	352
3.2. La lógica del Estado-nación y la sacralización del territorio nacional	355
3.3. La nación como territorialización de la etno-historia nacionalista: el territorio como metonimia de la nación	358
4. <i>La “forma nación”: Un híbrido sagrado</i>	363
PARTE III: LOS CASOS DE ESTUDIO: SECULARIZACIÓN Y NACIONALISMO EN QUÉBEC Y EL PAÍS VASCO. UN ANÁLISIS COMPARADO	
CAPÍTULO VII: NACIONALISMO Y SECULARIZACIÓN EN EL PAÍS VASCO Y QUEBEC. DEL NACIONALISMO RELIGIOSO AL NACIONALISMO SECULAR	371
1. <i>Los casos de estudio: los nacionalismos vasco y quebequense. Un análisis comparado</i>	375
2. <i>Nación y catolicismo en el nacionalismo tradicional</i>	381
2.1. “Católicos por encima de todo”: El nacionalismo francocanadiense	381
2.2. “Nosotros para Euskadi. Euskadi para Dios”: El nacionalismo sabiniano	388
2.3. Las “Iglesias nacionales” en Quebec y el País Vasco	395
3. <i>La secularización del nacionalismo</i>	400
3.1. De la Iglesia francocanadiense al Estado quebequense. La Revolución tranquila y la secularización del nacionalismo	400

3.2. El nacionalismo vasco secular	403
<i>4. Secularización, transferencia de sacralidad y el nacionalismo como sustituto de la religión</i>	406
4.1. El nacionalismo: ¿Un sustituto de la religión?	406
4.2. Secularización institucional, transferencia de sacralidad y génesis del nuevo nacionalismo	412
4.3. El actual Movimiento de Liberación Nacional Vasco: ¿Una religión de sustitución?	427
<i>CAPÍTULO VIII: LA NACIÓN SAGRADA Y SUS INTERDICTOS: LA CUESTIÓN NACIONAL EN QUEBEC Y EL PAÍS VASCO.</i>	435
<i>1. Imaginario de continuidad y sacralización de la historia</i>	437
1.1. El “tiempo viejo” en el nacionalismo tradicional vasco y francocanadiense	437
1.2. Rupturas y continuidades de los “nuevos” nacionalismos	441
<i>2. Territorialidad, sacralidad y soberanía</i>	447
2.1. La representación del territorio nacional. Autodelimitación territorial y autodeterminación nacional	448
2.2. Territorios sagrados y autodeterminación	454
<i>3. La comunidad nacional, la violencia nacionalista y lo sagrado</i>	459
<i>4. Nación, nacionalismo e integración simbólica</i>	467
4.1. El Estado y su papel en la integración simbólica de la sociedad vasca y quebequense	469
4.2. Las casillas clasificatorias de lo étnico “versus” lo cívico	473
4.3. Integración simbólica, ciudadanía y nacionalidad	479
CONCLUSIÓN	489
BIBLIOGRAFÍA	513

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Esta tesis encuentra su origen en el campo de la sociología de la religión y más en concreto en el “debate sobre la secularización” que surge en los años sesenta y llega hasta nuestros días. Tras unas décadas de hegemonía de la llamada *sociología religiosa*, escasamente informada teóricamente y al servicio de las instituciones eclesásticas, desde los años sesenta la sociología postclásica de la religión ha venido reconsiderando el diagnóstico sobre el proceso de secularización, negando que la religión sea un hecho social incompatible con la modernidad. Más bien se afirma todo lo contrario: la religión es un hecho concomitante con el mundo moderno. Muy pocos son los autores que actualmente defiendan la teoría de la secularización. Incluso sociólogos que en su día dieron lugar a las formulaciones más profundas y sistemáticas de esta teoría, en la actualidad niegan su virtualidad. El caso más significativo a este respecto es P. Berger, quien recientemente afirmaba que “la idea según la cual vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo, de hoy, con algunas excepciones (...) es tan furiosamente religioso como siempre ha sido; e incluso más en ciertos sentidos” (Berger, 2001: 15). Se critica la teoría de la secularización e incluso se aboga por su necesaria “desacralización”, tal y como defendía J. Hadden. La religión no ha desaparecido, sino que se ha transformado adoptando nuevas formas y ocupando otros lugares sociales. Así los sociólogos de la religión hablan de *religiones invisibles, difusas, civiles, políticas, seculares, narcisistas*, etc. En las últimas décadas se ha asistido a un incremento muy notable de obras que ponen en entredicho el proceso de secularización apelando a la aparición de estas *formas modernas de religión*. De este cuestionamiento del proceso de secularización no sólo participan los sociólogos de la religión.

En paralelo al debate sobre la secularización que tiene lugar en la sociología de la religión, empieza a desarrollarse uno de los campos de estudio que más ha crecido en las últimas décadas. Me refiero a la teoría social sobre el nacionalismo. La creación de nuevos Estados en África y en Asia tras la descolonización, planteaba la cuestión de

cómo integrar a poblaciones de diferentes etnias bajo los nuevos Estados. Los teóricos funcionalistas creyeron encontrar en el nacionalismo a la nueva religión modernizadora que permitía la integración de estas sociedades. De esta manera el debate sobre la secularización y los debates sobre el nacionalismo empezaban a converger gracias a la hegemonía del paradigma funcionalista. Desde ese momento, la sociología de la religión ha visto en el nacionalismo uno de los lugares de paso obligado para dar cuenta de la secularización, al mismo tiempo que la teorización sobre el nacionalismo se ha servido de las herramientas de la sociología de la religión para dar cuenta de su objeto de estudio. Fruto de esta convergencia ha sido el desarrollo de una literatura que viene a sostener que el nacionalismo es la religión de la modernidad o su equivalente funcional. Los grandes teóricos del nacionalismo como B. Anderson, E. Gellner, L. Greenfeld o A. D. Smith así lo sostienen, si bien con diferentes argumentaciones y matices. Como la propia L. Greenfeld señala, esta tesis se ha convertido en un lugar común a la hora de explicar el nacionalismo.

Es en la intersección de estos dos campos de estudio, la sociología de la religión y la teoría social del nacionalismo, donde se inscribe esta tesis. Un lugar ampliamente nombrado y en el que anidan gran cantidad de lugares comunes, pero, a mi modo de ver, escasamente trabajado con rigor y profundidad. Esos lugares comunes han evitado un encuentro fructífero entre estos dos campos de estudio. Los sociólogos de la religión se han referido en muchas ocasiones al nacionalismo como una muestra más de que “los dioses siguen vivos”, pero sin profundizar ello en las determinaciones específicas del vínculo nacional. Por su parte, los teóricos del nacionalismo hablan de él como una religión de la modernidad sin tomar en cuenta los debates sobre la secularización. Y tanto en un caso como en otro, sus propuestas son un buen ejemplo de una teorización que a partir de determinados modelos ha construido una “gran teoría” sin prestar excesiva atención a la diversidad de formas de la secularización y del nacionalismo.

Como consecuencia de este estado de cosas, esta tesis se propone seguir tres itinerarios que se corresponden con las tres partes en las que se estructura.

La primera parte está destinada a dar cuenta del proceso de secularización. Los dos primeros capítulos están dedicados a las obras de Weber y de Durkheim, ya que en

ellas encontramos las dos interpretaciones clásicas que más han influido en la sociología de la religión. Ambas son un referente ineludible para reconsiderar dicho proceso. El objetivo es profundizar en estas dos interpretaciones que han dado lugar a las dos grandes corrientes de la sociología postclásica de la religión: la neweberiana y la neodurkheimiana. Para ello, los dos capítulos siguen el mismo esquema. En primer lugar, se trata de reconstruir la concepción de la religión de ambos autores, que se concreta en la definición implícita o explícita con la que trabajan. En segundo lugar, reconstruiré sus respectivas interpretaciones de la secularización. Tras ello, estaré en disposición de ofrecer una relectura crítica que atienda al valor heurístico y a las limitaciones de dichas interpretaciones. El tercer capítulo tiene por objetivo dar cuenta del “debate sobre la secularización” que, como antes decía, tiene lugar a partir de los años sesenta y que llega hasta nuestros días. En este caso, me limito a reconstruir una de sus *tramas* centrales que, desde el debate sobre el lugar social que ocupa la religión como resultado del proceso de diferenciación, desemboca en el debate sobre las religiones seculares, que se han convertido en uno de los objetos de estudio para la sociología de la religión que tiene más implicaciones para la tesis de la secularización. Tras este recorrido, me propongo ofrecer mi propia interpretación del proceso de secularización a la luz de una evaluación crítica sobre dichos debates. Para ello, me centraré en dos cuestiones que me parecen fundamentales para ofrecer un diagnóstico certero sobre la secularización: la definición de religión y el carácter multidimensional de la secularización. En primer lugar, me detendré a valorar cuál es la definición de religión que resulta más apropiada en el estado actual de la sociología de la religión, tras las rupturas epistemológicas que han tenido lugar en él. En segundo lugar, trataré de mostrar hasta qué punto se puede sostener que el proceso de secularización ha tenido lugar en las sociedades modernas, teniendo en cuenta el carácter multidimensional de este proceso.

La segunda parte de esta tesis tiene como objetivo dar cuenta de la relación que guarda el nacionalismo con el proceso de secularización a la luz de lo establecido en la primera parte. El capítulo cuarto está dedicado a la tesis que afirma que el nacionalismo es la religión de la modernidad, que, como antes señalaba, se ha convertido en un lugar común. En primer lugar, indagaré en los orígenes sociológicos de dicha tesis, que se encuentran en la sociología durkheimiana de la religión y en la interpretación que desde

ésta se hacía de la experiencia francesa durante la Revolución y que llega hasta la III República. Son este marco teórico y esta particular experiencia nacional los que conducen a Durkheim a plantear que el patriotismo es el objeto de la nueva religión civil de la modernidad. A continuación, pasaré a exponer las aportaciones que considero más relevantes y que más han contribuido al despliegue de la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad. Desde las más genéricas a las más informadas teóricamente, desde aquellas que parten de un concepto excesivamente genérico y formal de religión y nacionalismo hasta las que profundizan en dicha tesis a partir de las funciones que éste cumple en la modernidad. Todas ellas son deudoras de la concepción de la religión de Durkheim y Weber. En efecto, el nacionalismo es visto como la religión que hace posible la integración social o como una religión de salvación que da respuesta a las experiencias liminares, especialmente a la cuestión de la muerte y al anhelo de inmortalidad. Tras la exposición de esas aportaciones, procederé a su revisión crítica y a replantear la relación del nacionalismo con la secularización a la luz de otros dominios teóricos que tienen que ver con la reinterpretación de la secularización propuesta al final de la primera parte. Será esta relectura la que me conduzca a dar cuenta en el capítulo cinco de la sacralización del vínculo comunitario nacional. Para ello retomaré el debate que centra el interés actual de los teóricos del nacionalismo sobre el fundamento de dicho vínculo. Examinando el valor de las teorías que entienden que la nación es un vínculo *político, inventado, imaginado o primordial* me adentraré a estudiar la relación de la comunidad nacional y lo sagrado a partir de las fronteras étnicas que hacen posible “imaginar” un “nosotros nacional”. El capítulo concluirá atendiendo al modo en que la teoría sobre el nacionalismo ha abordado la relación entre la comunidad nacional y lo sagrado a la luz de la *Crítica moderna*. Por último, el capítulo seis está destinado a dar cuenta de una de las dimensiones del proceso de secularización, la que hace referencia al declive de la tradición que tiene lugar en las sociedades modernas. Me centraré en esta dimensión, dando cuenta del modo en que el nacionalismo se nos presenta como un dispositivo de sentido que se fundamenta en la invención de un imaginario de continuidad con el pasado. En línea con las propuestas de D. Hervieu-Léger, me centraré en el proceso de secularización como declive de la tradición y de la memoria colectiva. Trataré a continuación de dar cuenta del espacio-tiempo de la nación que hace posible el imaginario de continuidad característico de la forma nación, profundizando en la especificidad de su temporalidad y territorialidad y en sus vínculos con lo sagrado. Por

último, volveré sobre las relaciones entre la comunidad nacional, la crítica moderna y lo sagrado, mostrando la relación que guarda el carácter híbrido de la nación con su vigor como moderno dispositivo de sentido.

La tercera parte de la tesis está destinada a dar cuenta de la relación entre secularización y nacionalismo teniendo en cuenta dos casos específicos de nacionalismo. Los casos elegidos son los nacionalismos vasco y quebequense. El capítulo siete se inicia con la justificación de la elección de estos casos. La elección de dos casos frente al estudio monográfico se explica porque uno de los objetivos que persigue esta tesis es el análisis comparado entre dos nacionalismos que se prestan a ello. Dos nacionalismos pertenecientes a sociedades tradicionalmente religiosas que experimentaron un fuerte proceso de secularización en los años sesenta y setenta, que coincidió con el desarrollo de un “nuevo” nacionalismo que sustituyó al tradicional representado por S. Arana y en L. Groulx. Se aborda el fundamento religioso de este nacionalismo tradicional, negando así que éste surgiera para cubrir un supuesto vacío religioso ocasionado por la secularización. Tras ello se pasa a dar cuenta del “nuevo” nacionalismo que aparece en los años sesenta y que lleva consigo un cambio en la sacralización de los rasgos diacríticos que sirven para marcar la frontera del “nosotros nacional”. Una transformación que guarda relación con el proceso de secularización que acontece en esos años tanto en Quebec como en el País Vasco. Debido a ello, este “nuevo” nacionalismo ha sido explicado como un sustituto de la religión que se habría alimentado de un proceso de transferencia de sacralidad. Estas propuestas son examinadas a la luz de las dos primeras partes de la tesis, distinguiendo en el análisis el estudio del “nuevo” nacionalismo que surge en los años sesenta y el actual, ya que en el caso del Movimiento de Liberación Nacional Vasco, éste también ha sido explicado como una religión de sustitución que se alimenta de transferencias de sacralidad. Si el capítulo siete está destinado a dar cuenta de la relación entre catolicismo, nación y secularización, así como a las transformaciones habidas en la sacralización de las fronteras del “nosotros nacional” en la historia de Quebec y el País Vasco, el capítulo octavo atiende a las dimensiones de la secularización que no tienen que ver con las religiones históricas. Como antes señalaba, siguiendo a D. Hervieu-Léger, la presencia de los imaginarios de continuidad en la sociedad moderna nos enfrenta a una de estas dimensiones de la secularización. El último capítulo se inicia así dando cuenta de cómo

los nacionalismos vasco y quebequense han logrado la re-creación del imaginario de continuidad específico de la forma nación. Nos adentraremos en el espacio-tiempo de la nación que nos remite a la cuestión de la memoria y del territorio nacionales. Pasaré a centrarme en este último, y, comparando el caso vasco con el quebequense, se verá la relación entre el territorio, la soberanía y la sacralidad. Tras este recorrido y para finalizar esta tesis, se estará en disposición de atender a uno de los temas que son centrales en el estudio de la nación y del nacionalismo desde la obra de Durkheim. Me refiero a la relación entre la nación, lo sagrado y la integración socio-simbólica. Llegados a este punto se focalizará la atención en dos aspectos. En primer lugar, se verá la relación entre la comunidad nacional, la violencia nacionalista y lo sagrado en tanto que mecanismo integrador. En segundo lugar, se prestará atención al papel del nacionalismo para la integración socio-simbólica.

La tesis finaliza con un apartado de conclusiones en el que se da cuenta de los principales resultados a los que se ha llegado. Esas conclusiones deben ser leídas no como un punto de llegada, sino más bien lo contrario, como el punto de arranque de una investigación más amplia de un tema ya de por sí vasto como es el de la relación entre la secularización y el nacionalismo, y, más si cabe, cuando los casos de estudio son los nacionalismos vasco y quebequense.

La realización de esta tesis ha sido el resultado de una serie de avatares y de una red de relaciones que ha posibilitado el soporte económico, intelectual y afectivo necesario para llegar hasta aquí.

En primer lugar, o en “última instancia”, las condiciones materiales de producción. Esta tesis no habría podido llegar a puerto sin la Beca de Formación de Personal Investigador que me concedió la Universidad Complutense de Madrid.

La elección del tema de investigación y lo que me impulsó a seguir este camino es el fruto del encuentro con dos de los que fueron mis profesores en el periodo de licenciatura y doctorado: Rafael Díaz-Salazar y Ramón Ramos. Sus clases y sus textos despertaron en mí *el interés y la pasión* por la sociología de la religión y por la obra de los clásicos.

Quiero agradecer a R. Ramos el haberse avenido a dirigir esta tesis en el momento en el que sólo barruntaba unas ideas un tanto vagas sobre lo que podía ser. Desde ese día, su dirección ha sido decisiva para que aquellas fueran tomando cuerpo. Como el lector apreciará, sus incisivas lecturas de los clásicos ejercen una influencia decisiva sobre el marco teórico de esta tesis. Pero mentiría si redujera lo que de él he aprendido a sus textos, clases o a nuestras conversaciones. En él siempre he tenido un referente de quien sabe conjugar la dedicación, el “saber hacer” y la pasión de los dos oficios (profesor y sociólogo) en los que R. Ramos ha encontrado a algunos de sus *demonios*. Por último, quiero agradecerle su amabilidad, su disponibilidad y todas las facilidades que me ha dado en lo que respecta a la entrega, lectura y corrección de los borradores.

Quiero también agradecer a R. Díaz-Salazar el apoyo y la confianza que me ha mostrado en todo momento. Fue él a quien primero trasladé mi intención de realizar un proyecto de tesis doctoral sobre el proceso de secularización. Sus clases habían despertado en mí el interés por algunos de los temas a los que presto atención en esta tesis: secularización, equivalentes funcionales de la religión, religiones civiles, etc. Aún recuerdo la vehemencia con la que leía en clase aquellos textos clásicos que me resultaban atractivos al mismo tiempo que inquietantes: “Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta evolución surgirán nuevos profetas (...) o si, por el contrario lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada, y una convulsa lucha de todos contra todos” (Weber). O aquel otro en el que Durkheim pronosticaba que “llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales”. Gracias a muchos de los consejos que R. Díaz-Salazar me ha ido dando durante este tiempo, ese interés inicial por la secularización se ha ido concretando hasta llegar aquí. Pero lo que en este momento quizás más le tenga que agradecer sea su *empujón* final para que terminara esta tesis.

Fue el concepto de “religión civil” el que me orientó al estudio de la relación entre el proceso de secularización y el nacionalismo. Ya por aquel entonces el nacionalismo era un tema que me interesaba y especialmente en lo que tenía que ver con el País Vasco. Mi interés no nacía de ningún vínculo afectivo, ni familiar ni de otro tipo,

sino de un interés en la “distancia” ante un tema recurrente en la política de los últimos tiempos. Fue este interés el que me llevó a asistir a un seminario sobre “la identidad colectiva y su politización” que impartió Alfonso Pérez-Agote como profesor invitado por el departamento en el que realicé los cursos de doctorado y presento ahora esta tesis. Ese seminario me permitió acceder a algunas herramientas tanto teóricas como metodológicas para estudiar el nacionalismo desde una perspectiva sociológica. En este sentido quiero destacar la influencia, que se deja notar en la segunda y la tercera parte de la tesis, del modelo propuesto por A. Pérez-Agote en el que se distinguen dos momentos analíticos, fenomenológico y genético, como pasos necesarios para el estudio sociológico del nacionalismo.

Todo apuntaba a que el nacionalismo vasco sería mi caso de estudio. Sin embargo, a pesar de mi interés, había dos razones que lo desaconsejaban. En primer lugar, surgía la duda de si merecía la pena prestar atención a un lugar con tanto exceso de protagonismo. El riesgo podía ser que los resultados a los que llegara con esta tesis sonaran a *déjà vu*. La segunda de las razones que desaconsejaban la elección del País Vasco tenía que ver con mi “distancia afectiva” con el objeto de estudio. Es un lugar común decir que quien no ha vivido en el País Vasco no sabe lo que allí pasa y pierde por ello importantes claves interpretativas. Curiosamente este tópico muchas veces lo oímos en boca de quienes defienden interpretaciones totalmente enfrentadas sobre esa realidad política. Fue un hecho “fortuito” el que me llevó a reorientar mi tesis y a acabar con mis dudas. La Universidad Complutense ofrecía a los becarios F.P.I. la posibilidad de obtener una “ayuda para una estancia breve en el extranjero”. Yo seguía por aquel tiempo enfrascado con el tema de las religiones civiles y el debate sobre la transformación de lo sagrado, y R. Díaz-Salazar me aconsejó realizar la estancia con un especialista en la materia, el profesor José A. Prades, que se encontraba en la Université du Québec á Montreal (UQAM) en Canadá. El viaje era atractivo por diferentes motivos, así que el verano anterior a realizarlo leí algunas cosas sobre la *Belle Province* que para mí era totalmente desconocida. Descubrí en su situación política y en la historia del nacionalismo quebequense muchas cosas que guardaban estrechas similitudes con el País Vasco. Por eso decidí que quizás la mejor forma de “acercarme” al País Vasco fuera marcar aún más distancia y adentrarme en el estudio de la realidad

quebequense que con el tiempo ha devenido uno de los referentes con los que se compara la situación política del País Vasco.

Quiero agradecer a José A. Prades su cordialidad y las facilidades que me ofreció en todo momento para que mi estancia en la UQAM fuera lo más provechosa y agradable posible. Debo también agradecer a François Pizarro la hospitalidad con la que me recibió en Montreal haciendo más fácil mi adaptación.

Tras mi primera toma de contacto con Quebec, me sumergí por completo en el estudio de la teoría social del nacionalismo y me interesé especialmente por el tema de las fronteras étnicas de la nación. Por ello la siguiente estancia que hice en Quebec la realicé en el Centre d'études ethniques de l'Université de Montreal (CEETUM), dirigido por Danielle Juteau que estaba al cargo de la Cátedra de Nacionalismo y Etnicidad. Como se verá en la tercera parte de la tesis, su obra me permitió hacer una reconstrucción del nacionalismo de Quebec atendiendo a las transformaciones habidas en las fronteras del “nosotros nacional”. Además puso a mi disposición un excelente lugar de trabajo tanto en lo que se refiere a los recursos humanos como materiales. En el CEETUM conté con la atención y el afecto de mis amigos Sébastien Arcand y Philippe Allard que desde visiones diferentes me ayudaron a conocer un poco mejor la realidad política de Quebec. También quiero tener un recuerdo para Fernando y Betti por su hospitalidad y simpatía.

Mi segunda estancia en Quebec coincidió con la preparación de un monográfico sobre *fronteras* en el que trabajé junto con los miembros de la *Red Las astucias de lo social*, para los que quiero tener un especial recuerdo. De igual forma quiero mencionar el Seminario de Filosofía del CSIC “La religión, lo sagrado y el nacionalismo” que sin duda contribuyó a enriquecer mis conocimientos sobre el objeto de esta tesis.

Pero el lugar donde he pasado más tiempo pensando y repensando esta tesis ha sido en el Departamento de Sociología I (Cambio Social) de la UCM. En este departamento, en el que ahora presento la tesis, realicé mis cursos de doctorado y fui becario FPI. Allí coincidí con mis compañeros a los que tengo en gran estima: Daniel Guinea, Luis Miguel Bascones, Emilio Luque, Fabián Muniesa, Alexis Mojica, Miguel

Angel Vázquez, Anabel Suso. De ese tiempo en el que coincidimos como becarios viene mi amistad con Jorge García, del que sigo disfrutando de su conversación siempre tan lúcida y gratificante.

Desde esos años de becario FPI he mantenido una especial relación con quien fue mi profesor, Juan Manuel Iranzo. Desde la lejanía, siempre le he sentido muy cerca y he encontrado en él un referente que reúne una gran calidad intelectual y humana.

Quiero agradecer a Camino Fernández su atención, disponibilidad y diligencia para hacer más amable y simpática la tan necesaria y nunca bien reconocida labor administrativa.

Quiero también agradecer a Rosa M^a Ramos su amabilidad a la hora de facilitarme, gracias al servicio de préstamo inter-bibliotecario de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM, el acceso a mucha de la bibliografía con la que he trabajado en esta tesis.

Por último, pero no menos importante, tengo una deuda impagable con todas aquellas personas que sin pertenecer al mundo universitario me mostraron su apoyo, amistad y cariño en este tiempo. En este momento quiero acordarme especialmente de las que me “soportaron”, de las que compartieron conmigo momentos decisivos y de aquellas que estuvieron a mi lado cuando más las necesité: Eva Libertad, Ana, LaEva y Jacobo, Javi, Gloria y Tere, mi hermana Mari Carmen y mi padre Antonio. Y especialmente a quien en este último tiempo me ha dado la fuerza para llegar hasta aquí, Anabel.

También tengo presente a todas aquellas personas que en diversas etapas de esta “carrera de fondo” me han acompañado de una manera o de otra: Feli, Juan, Reme y Carlos, David, Domen, Poma, Iñaki, Marta, Pablos, Carlos Castillo, Rafael Feito, Arturo Lahera, Diego Suso...

La tesis está dedicada *a la luz del amanecer, a la memoria de mi madre, Aurora.*

PARTE I

***UNA RELECTURA CRÍTICA DEL
PROCESO DE SECULARIZACIÓN A LA
LUZ DE LA TRADICIÓN SOCIOLÓGICA***

CAPÍTULO I

Desencantamiento del mundo y politeísmo de los valores. Una relectura crítica de la sociología weberiana de la religión

CAPÍTULO I

DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO Y POLITEÍSMO DE LOS VALORES. UNA RELECTURA CRÍTICA DE LA SOCIOLOGÍA WEBERIANA DE LA RELIGIÓN

Por amplitud de perspectiva y por riqueza de contenidos analíticos, el replanteamiento (y ampliación) weberiano del tema de la secularización representa, por tanto, una verdadera línea divisoria; y también -a pesar de que muchos lo ponen en tela de juicio- un ineludible punto de referencia tanto para la filosofía como para las “ciencias de la cultura” del siglo XX.

G. Marramao (1998: 62)

Cualquier aproximación al proceso de secularización debe contar necesaria y prioritariamente con la obra de Max Weber. Éste es, sin duda alguna, el máximo exponente de la tesis de la secularización y un referente ineludible para quien quiera dar cuenta de dicho proceso. Prueba de ello es que buena parte de la sociología contemporánea de la religión se ha desarrollado en permanente diálogo con su obra, como tendremos oportunidad de ver en el tercer capítulo de esta tesis.

La relevancia y centralidad de la obra de Weber derivan de la perspectiva sociológica desde la que dio cuenta del proceso de secularización. Efectivamente, Weber construyó un inmenso edificio teórico desde el que le fue posible observar, de manera privilegiada, los dos grandes procesos que atraviesan la historia de la sociedad occidental, el proceso de racionalización y el proceso de diferenciación. Así es como debe ser interpretada la visión weberiana de la secularización, como una tesis que tiene como núcleo duro las tesis que dan cuenta de aquellos procesos. Weber explica estos procesos de cambio en el marco, fundamentalmente, de su sociología de la religión. Ésta se desborda como disciplina especializada para pasar a ocupar el lugar central de una teoría de la racionalización. Adquiere, por tanto, una dimensión jamás conocida en la

historia de la disciplina. Por ello, no es de extrañar que la sociología weberiana de la religión haya pasado a ser el lugar de paso obligado para aquellos que han querido ofrecer una interpretación de la modernidad, como, por ejemplo, J. Habermas y N. Luhmann, por citar a dos grandes autores de la sociología contemporánea.

La sociología weberiana de la religión se presta a múltiples lecturas que muestran su enorme riqueza discursiva, ya sea desde una perspectiva empírica, teórica, metateórica o metodológica. En mi caso, no tengo interés en acercarme a ella con el objetivo de echar más luz sobre las tesis weberianas más conocidas, como la que pone en relación *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (en adelante *La ética protestante*), ni aquellas otras que han ocasionado una ingente cantidad de literatura sobre la revisión actual de la relación entre el *ethos* de las religiones universales y la ética económica. Son innumerables los trabajos que tienen por objeto “probar empíricamente” la tesis de *La ética protestante* para mostrar su mayor o menor aplicación en diferentes lugares geográficos¹. Tampoco es mi objetivo dar cuenta de ella con el fin de buscar el “problema central” que dota de unidad a toda la obra weberiana, al modo en que lo ha hecho la tradición alemana representada por W. Mommsen, W. Schluchter, F. H. Tenbruck y W. Hennis. Esta literatura sociológica ha jugado un importantísimo papel en el desarrollo de la “weberología” contribuyendo a releer la obra de Weber con sugerentes principios interpretativos. Pero, a mi entender, esas aproximaciones se equivocan cuando pretenden rescatar al “verdadero Weber”, depurado de contaminaciones hermenéuticas y orientado a la búsqueda de un “problema central”. No porque la obra de Weber no se articule a partir de una específica temática, que es evidente que la hay, sino porque la delimitación que de ella se hace responde, a menudo, al estatuto privilegiado que se le concede a un determinado material frente a otro. Así a la hora de leer su sociología de la religión hay quienes privilegian los *Ensayos sobre sociología de la religión* (Tenbruck), mientras que otros señalan que para una correcta interpretación hay que atender también al capítulo de *Economía y Sociedad* que Weber dedicó a dicho objeto (Schluchter). Dentro de los *Ensayos* hay quienes se detienen en la “Introducción general”, mientras otros lo hacen en la “Consideración

¹ Entre ellos hay que destacar el libro de G. Marshall *En busca del espíritu del capitalismo*. Una buena muestra de esta literatura que vuela sobre la tesis de *La ética protestante* puede verse en la recopilación realizada por P. Hamilton (1991).

intermedia” o en el “Excurso”. La labor que desempeñan algunos de los exégetas de la obra de Weber parece ser la de dictaminar cuáles son los textos en los que debemos encontrar al “verdadero Weber” y cuáles los textos secundarios. No es mi objetivo acometer el estudio de la sociología weberiana de la religión con el objeto de poner luz en las polémicas habidas en la literatura sociológica en torno al “problema central” de Weber². Tampoco es mi finalidad apoyarme en sus escritos de sociología de la religión para dar cuenta de su obra en un nivel metateórico³ o metodológico, o reconstruirla con el fin de poner luz sobre alguna dimensión de dicha obra que desborde su sociología de la religión⁴.

Todas estas lecturas muestran el diverso interés que suscita la sociología weberiana de la religión. En lo que a mí respecta, ésta me interesa en términos sustantivos. Mi aproximación tiene por objeto atender a la interpretación weberiana de la secularización desde una perspectiva crítica. En las siguientes páginas quiero dar cuenta de la teoría de la secularización en tanto que teoría de la racionalización y de la diferenciación social. A mi entender, Weber ha sido quien mejor ha sabido leer el proceso de secularización como proceso de continuidad y, al mismo tiempo, de necesaria ruptura entre dos mundos. Su interpretación escapa de los planteamientos racionalistas y positivistas que señalaban que el conocimiento científico racional se desarrollaba de forma endógena y autónoma, enfrentándose con la superstición religiosa hasta imponerse sobre ella. Por el contrario, Weber afirma que el origen de esa racionalidad moderna se encuentra precisamente en el “racionalismo religioso” y que es su desarrollo el que actúa como fuerza histórica secularizante. Nadie como Weber ha expuesto con tan aguda brillantez la secularización en tanto que proceso de racionalización. Nadie como él ha explicado la secularización como un proceso de diferenciación social. La amplísima perspectiva desde la que Weber contemplaba esos procesos de cambio es, en buena medida, consecuencia del lugar privilegiado que ocupó

² Sobre ello puede verse el artículo de S. Kalberg (1979) donde se da cuenta de dicha polémica a partir de las tesis de G.H. Tenbruck y W. Schluchter.

³ Ese es el caso de aquellos que se acercan a la obra de Weber buscando la teoría de lo histórico que la informa o dando cuenta de ella a partir del debate en torno a la presencia o ausencia de una filosofía de la historia. Una lectura de la sociología weberiana de la religión desde esta perspectiva se puede encontrar en J. Rodríguez (1994).

⁴ Un ejemplo de este tipo de aproximaciones a la sociología weberiana de la religión la podemos encontrar en la obra de R. González León a propósito de la dimensión política del capitalismo moderno (1998).

en el debate intelectual de su tiempo. En su obra convergen las principales líneas de análisis de diferentes campos de investigación y en él se encarnan las tensiones intelectuales y vivenciales de un mundo que vive a caballo entre Calvino y Nietzsche. Como señaló R. González León (1998), en la obra de Weber, en su concepto de ascesis en concreto, confluyen los desarrollos teológicos de la tradición cristiana, el debate historicista sobre el origen del capitalismo y la filosofía voluntarista en su paso de Schopenhauer a Nietzsche. Weber retoma estos debates y los integra para erguirse en conciencia crítica de la modernidad.

No obstante, mi aproximación a la interpretación weberiana de la secularización no pretende ser una exaltación incondicional que deje de lado sus insuficiencias y lagunas. Por el contrario, mi lectura de la obra de Weber tiene como objetivo iluminar tanto sus virtudes como sus deficiencias con el fin de abordar el tema que me ocupa, la secularización y la sacralización de la nación. Considero que la sociología weberiana ofrece una excelente panorámica para ello y así lo creo por varias razones que, en parte, derivan de la concepción weberiana de la religión. Efectivamente, ésta, a decir de aquél, se ha caracterizado históricamente por cumplir las funciones de *relegere*, *regulare* y *religare*. De tal manera que la secularización sería el proceso por el cual la religión pierde su significado cultural y su capacidad de integración social y de legitimación de los órdenes de dominación. Dicho de otra forma, conforme a esta interpretación, el individuo moderno se encontraría sobre un terreno desencantado y racionalizado, diferenciado simbólicamente y deslegitimado sacralmente. Éste es el diagnóstico weberiano de la secularización, que, sin embargo, ha sido puesto en entredicho por quienes afirman que, lejos de lo que Weber pensaba, nos encontramos ante un escenario bien distinto, en el que emergen nuevas formas de sacralización que muestran lo que con E. Gellner (1993) podríamos denominar “el desencanto con el desencantamiento”. En este contexto, la nación ocuparía un lugar destacable al proporcionar nuevos códigos indestructibles y eternos que hacen posible el reencantamiento, la desdiferenciación social y una nueva forma de legitimación del orden político. El propio Weber nos dejó un material de gran valor para entender el modo en que se construyen esos códigos que convierten a la nación en uno de esos nuevos “dioses” o “demonios” que luchan por

dominar los hilos de nuestras vidas. No hay que olvidar que Weber experimentaba en sus propias carnes la fuerza de ese su “nuevo dios” que para él era la nación alemana. Ese sentimiento y esa conciencia nacionalista se dejaron notar en su obra. Siempre se mostró preocupado por la falta de liderazgo político de la nación. Con su sociología de la religión, Weber quiso mostrar, entre otras cosas, el papel dirigente que habían asumido históricamente determinados estamentos sociales. De esta manera, presentaba ejemplos a la burguesía alemana de su tiempo para que asumiera el liderazgo de la nación. Como veremos más adelante, el contexto político nacional, especialmente antes y durante la Primera Guerra Mundial, repercutió de forma directa en la obra de Weber siendo un elemento dinamizador de su teorización. Éste nos decía que toda elección entre dioses es una elección trágica y personalmente apostó por el valor de una nación que tras la Gran Guerra era el fiel reflejo del desencanto.

En este capítulo seguiré los siguientes pasos. En primer lugar, reconstruiré la concepción weberiana de la religión. A partir de ahí, reconstruiré el proceso de secularización tal y como Weber lo entiende. Por último, me centraré en los supuestos implícitos que limitan dicha interpretación para, a partir de una crítica de los mismos, atender a la nación como “comunidad de sentido” que da respuesta a algunas de las dimensiones que Weber creía propias de las comunidades religiosas.

1. RELEGERE, REGULARE Y RELIGARE: LA CONCEPCIÓN WEBERIANA DE LA RELIGIÓN

Como tendremos oportunidad de ver en el siguiente capítulo, Durkheim dedica buena parte de su sociología de la religión a proporcionar una definición previa a su teorización. Por el contrario, Weber cree que esa tarea es inviable:

Es imposible ofrecer una definición de lo que “es” la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos; en todo caso, puede darse al final (Weber, 1944: 328).

Weber no lleva a cabo la necesaria ruptura epistemológica con su objeto de estudio. Para él, la religión formaba parte del terreno de lo “dado”, del saber inmediato y del sentido común. Esa falta de vigilancia epistemológica se deja notar especialmente en su sociología de la religión, de forma significativamente distinta a lo que ocurre con su aproximación a otros objetos de estudio, como es el caso del capitalismo moderno. Como sabemos, Weber dedicó buena parte de su producción sociológica a mostrar lo específico de aquel, enfrentándose para ello a autores como L. Brentano o W. Sombart, a los que criticaba su “ingenua determinación conceptual” a la hora de establecer las características del capitalismo moderno⁵. Evidentemente esta desigual dedicación epistemológica se explica por los intereses y objetivos de Weber. Él quería mostrar lo específico del capitalismo moderno occidental porque estaba convencido de que introducía particularidades (especialmente la organización racional del trabajo formalmente libre) que no habían existido en otras formas de capitalismo aparecidas en otro tiempo o lugar. La religión, por el contrario, era para Weber una variable independiente, no había por qué repensarla epistemológicamente ni por qué elaborar una definición previa, puesto que era una realidad que se imponía al “sentido común”. A Weber no le interesaba investigar la “esencia” de la religión, sino las condiciones de producción religiosa y sus consecuencias:

En general, no tratamos de la “esencia” de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria (Weber, 1944: 328).

⁵ Una excelente reconstrucción de esta polémica sobre la definición del capitalismo moderno y del debate historicista sobre sus orígenes puede verse en el capítulo III del libro de R. González León (1998).

La tesis de Weber se dirigía a mostrar la influencia que ejercen las “imágenes religiosas” del mundo sobre la racionalización ético-práctica de la conducta de los individuos. Fue en el protestantismo ascético donde Weber encontró el *ethos* del capitalismo racional moderno. Aquel buscaba la “esencia” del capitalismo moderno, no la de la religión. De ésta lo que le interesaba no eran sus últimas determinaciones, sino el tipo de acción a que daba lugar y sus efectos sobre otras esferas de la experiencia. De ahí que Weber nunca ofreciera una definición explícita de religión, si bien la sugirió implícitamente cuando señaló que la *acción religiosa* quedaba restringida a la relación que los individuos establecían con los *poderes sobrenaturales*:

Como resultado del proceso, observábamos de un lado el nacimiento del “alma”; de otro, el de los “dioses” y “demonios”, poderes “sobrenaturales”, por consiguiente. La ordenación de las relaciones de estos poderes con el hombre constituye el dominio de la acción “religiosa” (Weber, 1944: 330).

Si nos quedáramos con lo señalado, tendríamos simplemente que constatar que el hecho de que Weber *no se las viera* en momento alguno con *la religión* tendría su explicación en los objetivos teóricos que le movían. Pero, sin duda, hay algo más y de mayor calado. Efectivamente, si Weber *no pensó* la religión fue por el hecho de que no podía hacerlo, ya que eran las instituciones de su tiempo las que estaban pensando a “través de él”. Como acertadamente ha señalado M. Douglas, Weber se ahorró el trabajo de justificar su clasificación al examinar la religión conforme a instituciones conocidas y visibles:

Su éxito obedece principalmente a la vasta panorámica en que sintetizó lo que ya constituía el pensamiento de su generación. Ofreció a los intelectuales de su tiempo una visión de la historia de otras grandes civilizaciones en función de las instituciones que les eran familiares (Douglas, 1996: 137).

Creo que M. Douglas ha acertado plenamente con este principio de interpretación, con el que se enfrenta a la sociología de Weber. Gracias a él podemos dar cuenta tanto del inmenso poder de la sociología weberiana de la religión como de sus limitaciones más considerables. Esta lectura es especialmente pertinente y fructífera para mostrar la visión weberiana de la secularización. M. Douglas así lo ha señalado, haciendo especial hincapié en sus límites y deficiencias. Según esta autora, cuyo pensamiento retoma las tesis más radicales de Durkheim, la obra de éste es más

consistente y profunda que la de Weber, debido a que aquel estaba en mejor disposición para sortear las trampas del pensamiento institucional.

No obstante, considero que las críticas de M. Douglas no hacen justicia a la obra weberiana. Esa perspectiva “institucional”, que ciertamente limitó la visión de Weber, no debe ocultar el hecho de que éste ofreció la más completa y consistente interpretación de un proceso que, efectivamente, respondía a un determinado pensamiento institucional conformado históricamente y del que todavía hoy participamos. Más adelante daré cuenta de las insuficiencias de la obra de Weber para pensar determinadas dimensiones de la secularización. Ahora quiero detenerme en mostrar las virtudes de una sociología de la religión que da razón del proceso de secularización con gran riqueza interpretativa. En efecto, siguiendo con la lectura de M. Douglas en lo relativo a las ventajas y dificultades que supone dejar que las instituciones se ocupen de efectuar las clasificaciones, se podría señalar que, en el caso de Durkheim, es precisamente ese intento de evitar el pensamiento institucional el que provoca que su obra se enrede en un laberinto de difícil salida. Tendremos ocasión de verlo en el próximo capítulo dedicado a la sociología durkheimiana de la religión. Por el contrario, Weber, consciente de la diversidad “institucional” que difícilmente se deja atrapar en definiciones o esquemas de interpretación omniabarcantes, se acerca a la religión con mayor cautela y con un aparato teórico más rico. Esto se refleja en la dimensión que adquiere su sociología de la religión. Al contrario que Durkheim, Weber no se contenta con el estudio en profundidad de una determinada forma de religión con el fin de generalizar sus tesis a lo que sería la religión *tout court*, sino que se sumerge en un estudio en profundidad que va desde las formas mágico-religiosas hasta las religiones universales. Su gran mérito fue no sólo dar cuenta de dichas manifestaciones religiosas, sino también mostrar los procesos de cambio social que condujeron de unas a otras. Weber no podía admitir que las distintas formas de religión fueran subsumidas en un concepto que pretendiera captar lo genérico de todas ellas, y que sólo tendría razón de ser partiendo de un estrecho evolucionismo que, al modo de Durkheim, defendiera la posibilidad de encontrar la “esencia” de la religión en sus manifestaciones más simples. Weber sabía que la religión había sufrido importantes transformaciones que se reflejaban en la relación que se establecía entre el orden humano y el orden transcendente. La más importante de todas

ellas derivaba del gran cambio “axial” que había permeado todas las grandes civilizaciones en torno al siglo VI antes de Cristo y que introducía una variante anteriormente desconocida. Por primera vez en la historia de la humanidad, la religión prescribía la renuncia y negación del mundo. El objetivo de Weber era mostrar la relación habida entre el individuo y el orden transcendente antes, durante y después de ese período, y dar cuenta de cuáles habían sido los procesos de cambio que habían hecho posible la aparición y desvanecimiento de esa época axial⁶. Al igual que Durkheim, Weber estaba interesado en todas las formas de religión aparecidas a lo largo de la historia. Pero mientras que aquél centró sus investigaciones en las “formas elementales” que creía encontrar en el totemismo, Weber, por el contrario, expandió su radio de acción para abarcar las formas más primitivas de religiosidad mágica y las formas propias de las religiones históricas. La firme determinación de Weber por dotar a su sociología de la religión de un amplio trasfondo histórico se explica por su interés no en la esencia, sino, en lo contrario, en la transformación de la religión. Weber, que sin duda había leído a Durkheim⁷, sabía de las limitaciones de éste al querer hacer derivar del totemismo la religión en general:

Hoy se ha abandonado del todo la creencia en la vigencia universal del totemismo; también se piensa que es una enorme exageración el derivar casi todas las comunidades sociales y la religión en general del totemismo (Weber, 1944: 352).

Para Weber, la religiosidad primitiva tenía poco que ver con las religiones históricas, salvo, claro está, que ambas formas descansan en la *acción religiosa*, que, como hemos visto, aquel definió como la acción que deriva de la relación entre el individuo y los “poderes sobrenaturales”. Weber se mostraba, por tanto, en total desacuerdo con la generalización de las tesis durkheimianas, si bien en ningún momento parecía negar su valor si se aplicaban de forma restringida a la religión primitiva. Pues, en efecto, para Weber, igual que para Durkheim, la religión primitiva tenía por objeto a

⁶ El término es de K. Jaspers. Atendiendo a las categorías de preaxial, axial y postaxial puede verse el artículo de J. Beriain (1999) quien desde una perspectiva weberiana muestra el diferente modo de administrar la contingencia en dichos periodos históricos.

⁷ La prueba más concluyente la aporta R. Aron quien afirma que Marcel Mauss le dijo que había visto sobre el escritorio de Weber todo *L'Année Sociologique* (Aron, 1987: 280). Ciertamente la interpretación weberiana de la religión primitiva parece reflejar la influencia durkheimiana.

la totalidad de la comunidad, y en términos de morfología social aquella se distinguía de la magia por el sujeto y objeto de la misma:

El primitivo culto de la comunidad, y sobre todo el de las comunidades políticas, excluía todos los intereses individuales. El dios tribal, el dios local, el dios de la ciudad y del imperio, se cuida únicamente de intereses que incumbían a la totalidad: la lluvia y el sol, la caza, la victoria sobre los enemigos. De ahí, que fuera la totalidad como tal la que se dirigía a él en el culto comunitario. Para la prevención y cura de los males que le afectaban como individuo, sobre todo de la enfermedad, éste no se dirigía al culto de la comunidad, sino que en cuanto individuo, se dirigía al mago, el más antiguo de los “pastores individuales de almas” (Weber, 1987: 197).

Sin embargo, Weber no reducía la diferencia entre religión y magia a una cuestión de simple morfología social, sino que además, y principalmente, las distinguía en términos sustantivos. Efectivamente, señalaba que lo que distinguía a la religión de la magia es la forma de concebir la relación entre el orden humano y el orden trascendente. Según Weber, con el desarrollo de las religiones de salvación, la experiencia y el imaginario religiosos fueron ordenados a partir del código *salvación/condenación*. En el periodo de la magia el mundo se caracterizaba por un monismo cosmológico en el que el ámbito trascendente y el inmanente estaban integrados sin que hubiese cabida para la idea de redención en un más allá. Con la aparición de la ética religiosa, el mundo pasaba a ser algo sujeto a pecado ético del que hay que redimirse. En las páginas siguientes veremos los elementos que condicionaron dicho cambio y el lugar central que éste ocupa en la interpretación weberiana del proceso de secularización. Ahora sólo quiero detenerme en la concepción que Weber tiene de esta nueva forma de religión. Lo que define a la religión ética de salvación frente a la religiosidad primitiva de carácter mágico es la tensión que introduce en la relación entre religión y mundo, la tensión ética con el mundo y la búsqueda de la salvación. De ahí que las religiones que no han superado esta fase mágica no sean religiones de salvación, sino de adaptación al mundo, como es el caso del confucianismo. En aquellas culturas donde sí se superó esa fase mágica, la relación con el mundo pasó a ser un “problema” que necesitaba de sentido “ético”. La religión proporcionaba la “imagen del mundo” que permitía dar respuesta a ese problema:

Según esta imagen del mundo se orientaban el “de qué” y el “hacia qué”, se quería y -no olvidarlo- se podía ser “redimido”: de la esclavitud política y social hacia un reino mesiánico futuro en este mundo; o de la contaminación por impurezas rituales, o por la impureza de la cárcel del cuerpo en general, hacia la pureza de un ser corporal o anímico glorioso, o puramente espiritual. O del perpetuo juego sin sentido de las pasiones y ambiciones humanas hacia la paz y la tranquilidad de la pura contemplación de lo divino. O de un mal radical, y de la esclavitud del pecado, a la bienaventuranza eterna y libre en el seno de un dios paternal. O de la servidumbre bajo la determinación de las constelaciones estelares, antropológicamente concebidas, a la dignidad de la libertad y la participación en la esencia de la divinidad oculta. O de las barreras de la finitud, manifiestas en el sufrimiento, la necesidad y la muerte, y de los amenazantes castigos del infierno, a una bienaventuranza eterna en una existencia futura, terrena y paradisiaca. O del círculo de las reencarnaciones, con sus inexorables sanciones por los actos de tiempos pasados, a la paz eterna. O de la insensatez de la inquietud y el suceder, al sueño sin sueños. Y todavía hay muchas más posibilidades. Pero tras cualquiera de ellas se escondía siempre una toma de posición frente a algo que en el mundo real se percibía como específicamente “sin sentido” así como la exigencia de que la estructura del universo en su totalidad era un “cosmos” dotado de un sentido, o al menos podía y debía serlo (Weber, 1987: 247).

Si cito extensamente este párrafo es porque en él se halla la mejor descripción que podemos encontrar en la obra de Weber sobre su concepción de la religión de salvación. La importancia que ésta ha tenido a lo largo de la historia se debe a su capacidad de construir poderosas “imágenes del mundo” que dan sentido a los problemas existenciales de los individuos. Weber hace referencia a la diversidad de motivos que provocan esos problemas existenciales, el “de qué” hay que ser redimido, así como a la diversidad de los estados de salvación que se persiguen, el “hacia qué” se orientan los caminos de salvación. Esta variedad responde a la pluralidad de culturas y religiones que podemos encontrar a lo largo de la historia. Las distintas religiones históricas se caracterizan por sus propias definiciones del “mal” del que hay que ser redimido y del bien de salvación que hay que buscar. Esto es lo que distingue a la mayoría de las grandes religiones como el cristianismo, el judaísmo, el hinduismo o el budismo. Pero todas ellas coinciden en ser elaborados sistemas religiosos que buscan dar respuesta al problema de las relaciones *mundo-sentido* que aparece una vez que se desvanece el universo mágico. La religión, según Weber, se caracterizaría por poseer una ética religiosa y una metafísica racional mediante las que se da respuesta específica, ética y sistemáticamente racionalizada, a la cuestión de la redención:

La idea de la redención es en sí antiquísima, si por redención se entiende la liberación de la desgracia, el hambre, la sequía, la enfermedad, y, por último, el sufrimiento y la muerte. Pero no alcanzó un significado específico hasta que no se convirtió en expresión de una “imagen del mundo” sistemáticamente racionalizada, y de toma de posición hacia esta imagen. Pues lo que quería y podía significar por su sentido y por su cualidad psicológica, dependía justamente de esa imagen del mundo y de esta toma de posición (Weber, 1987: 204).

La aparición de una ética religiosa trajo consigo una transmutación de los valores. El sufrimiento adquirió un valor ético-religioso anteriormente desconocido. En efecto, en las religiones primitivas aquél formaba parte del universo mágico. Se podía explicar por la posesión de un demonio o la cólera de un dios al que se había ofendido. En todo caso era considerado como algo merecido. Pero a medida que fue el universo mágico se fue resquebrajando y se desarrollaron los postulados ético-religiosos y las metafísicas racionales de las nuevas religiones históricas, la desgracia personal se concibió como algo que podía no ser merecido y la teodicea pasó así a ser el gran problema al que aquellas debían dar respuesta⁸:

[como consecuencia de la] necesidad, de urgencia paralela a la creciente racionalidad del mundo, de un “sentido” ético de la distribución de los bienes entre los hombres. Al aumentar la racionalidad del punto de vista ético-religioso e irse eliminando las primitivas ideas mágicas, la teodicea tropezó en este tema con dificultades crecientes. La desgracia individual “inmerecida” era demasiado frecuente (Weber, 1987: 241).

Para Weber, por tanto, la religión da respuesta a las relaciones *mundo-sentido*. Éstas son las categorías que informan y vertebran su sociología de la religión. ¿Qué debemos entender por ellas? *Mundo* y *sentido* constituyen un código binario que

⁸ Weber señala la importancia del desarrollo de las ciudades para explicar el origen de los intereses individuales. La división del trabajo que a aquel acompaña conduce a una creciente diferenciación social que da lugar a las sociedades de clase con la consiguiente jerarquización entre estamentos. Se va poco a poco resquebrajando la homogeneidad social que caracterizaba a las comunidades tribales y va aumentando la importancia de los intereses individuales. Se empieza a gestar la idea de que el sufrimiento personal puede no ser merecido y que el individuo puede ser redimido de sus males. Habermas, basándose en un trabajo de K. Eder, ha señalado esta relación - que en Weber está implícita- entre el surgimiento de las sociedades de clase y la aparición de necesidades individuales de salvación: “Resuena aquí una explicación sociológica que Weber no lleva muy lejos: la nueva valoración del sufrimiento individual y la aparición de necesidades individuales de salvación que convierte la cuestión del sentido ético en un punto de partida de un pensamiento religioso que apunta por encima de los mitos locales, no es algo que caiga del cielo; es resultado de procesos de aprendizaje que se ponen en marcha cuando las ideas de justicia vigentes en las sociedades tribales chocan frontalmente con la nueva realidad de las sociedades de clase. Las religiones universales se desarrollan sin excepción en las “civilizaciones”, es decir en el marco de sociedades organizadas estatalmente en las que surgen nuevas formas de producción independientes del sistema de parentesco y las correspondientes formas de explotación económicas” (Habermas, 1987: 268).

estructura la experiencia religiosa y forma parte del imaginario religioso (Pintos, 1996). Por *mundo* debemos entender el ámbito de lo inmanente, la materia, lo cotidiano, lo profano, lo económico, lo mundano, etc. Es el lugar donde pueden llegar a convivir el bien y el mal y por eso suele tener un carácter negativo en muchas religiones. Esa negatividad que se atribuye al *mundo* es la que hace de él un potencial demandador de *sentido* mediante el cual se explique, justifique y legitime el mal, el infortunio y la desigualdad. La religión atiende a estos problemas mediante la respuesta al problema de la teodicea que aparece como problema existencial cuando se desarrollan “imágenes del mundo” construidas a partir de una metafísica racional y una ética religiosa. ¿Cómo son posibles la desgracia, la muerte, la injusticia, el infortunio, en un mundo sistemáticamente racionalizado construido a partir de principios éticos? O dicho en palabras del propio Weber:

Sin embargo, cuanto más se discurre en la dirección de la concepción de un dios único supramundano y universal, tanto más agudo se hace el problema de cómo puede ser compatible el infinito poder de un dios semejante con el hecho de la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna. Este problema de la teodicea está vivo, en cada caso con un giro diferente (...) Toda la religiosidad de la India está influida por él en la forma condicionada por los supuestos que allí se dan: también un orden del mundo impersonal y supradivino, lleno de sentido, tropieza con el problema de su imperfección (Weber, 1944: 412).

Para Weber, las religiones de salvación han sido los sistemas de pensamiento que han proporcionado las respuestas más racionalmente satisfactorias al problema de la teodicea, al problema que remite a la exigencia cultural de dar sentido, en un mundo que ha sido ordenado éticamente, al sufrimiento, a la muerte, a la desigualdad o a la incongruencia entre el destino y el mérito. Estos sistemas religiosos han elaborado “imágenes del mundo” como respuesta a la “necesidad de una reparación de la insuficiencia de destino en este mundo”. Las éticas religiosas dan respuesta a los dilemas de la existencia humana a partir de un sentido que sirve como principio ordenador del mundo. Weber concibe así la religión en su función de *relegere*, es decir, en tanto que “releer” o “agrupar de nuevo”. Aquella permite releer la realidad a partir de un sentido ordenador que permite agruparla en un todo:

(La índole de este sentido) también contiene la importante concepción religiosa del “mundo” como un “cosmos”, del que se exige que constituya un todo con no importa qué “sentido ordenador”, y sus fenómenos singulares son medidos y valorados por este postulado (Weber, 1944: 364).

En su sentido más profundo, podemos decir que la religión de salvación es, según Weber, un sistema de pensamiento caracterizado por estar dotado de una metafísica racional y una ética religiosa que tienen como finalidad dotar de sentido a la desintegración, la muerte, el caos, la entropía, la contingencia, el sufrimiento, la incongruencia entre mérito y destino, y a todas aquellas últimas cuestiones que afectan a lo más profundo de la existencia humana.

Ésta es una necesidad que, a pesar de que está mediada socialmente, sin embargo, no puede ser reducida a ser mera función de los intereses de clase. La concepción que tiene Weber de la religión desborda la interpretación marxista de la religión como “opio del pueblo” y la teoría del resentimiento de Nietzsche:

sería falso representarse la necesidad de salvación, la teodicea o la religiosidad congregacional, en general, como nacida exclusivamente sobre el suelo de las capas negativamente privilegiadas o a base exclusiva del resentimiento, esto es, únicamente como productos de una “rebelión de esclavos en la moral” (Weber, 1944: 398)

Weber no reduce la religión a ser únicamente una cuestión de aquellos estratos sociales que por su situación de penuria económica necesitan de una recompensa en un más allá. Él pudo constatar gracias a su amplia investigación sobre las religiones universales que la religiosidad de salvación ha adquirido la dimensión específica del resentimiento sólo en determinados casos, sin que se pueda, por tanto, hacer extensible a toda actitud religiosa. Por el contrario, Weber afirma que la “necesidad racional de una *teodicea del sufrimiento*” es generalizable a todos los estratos sociales, incluidos los dominantes y privilegiados, pues “era demasiada la frecuencia con que no les iba mejor a los mejores, sino a los *peores*”. Las últimas preguntas a las que quiere dar respuesta la teodicea (la muerte, el sufrimiento, la desgracia) no son propias de ningún estrato social, sino la exigencia racional de un mundo ordenado a partir de un sentido ético. No son sólo los desgraciados o desprivilegiados los que necesitan de estas teodiceas, sino también aquellos que gozan de una posición privilegiada. Si bien, en este caso estos estratos tienden a desarrollar una *teodicea de la felicidad* que sirva para justificar y legitimar su posición:

El afortunado se contenta rara vez con el hecho de la posesión de su fortuna. Siente además, la necesidad de tener derecho a ello. Quiere convencerse de que la ha "merecido", sobre todo en comparación con los demás. Y quiere también, por consiguiente, poder creer que a los menos dichosos, también les acontece únicamente lo que se merecen cuando no poseen la misma dicha que él. La felicidad quiere ser "legítima". Si con esta expresión general, "felicidad", significamos todos los bienes del honor, el poder, la posesión y el goce, estamos ante la fórmula más universal de aquel servicio de legitimación que la religión tenía que prestar al interés interno y externo de todos los poderosos, poseedores y vencedores, sanos o brevemente, felices: la teodicea de la felicidad. Esta teodicea está anclada en sólidas necesidades ("farisaicas") de los hombres, y por ello es fácilmente comprensible, aún cuando no se haya prestado suficiente atención a su eficacia (Weber, 1987: 238).

Nótese aquí que Weber en ningún momento niega las interpretaciones materialistas que explican la religión en términos de posición de clase. Al contrario, retiene dicha interpretación, mostrando cómo la actitud religiosa y el tipo de teodicea que se adopte están mediados por los modos de vida de los diferentes estamentos sociales. Pero Weber añade algo más. En primer lugar, y como hemos visto, no reduce la religión a una mera cuestión de clase, pues los estratos privilegiados también pueden desarrollar actitudes religiosas. En segundo lugar, afirma que si bien siempre hay un estamento que resulta decisivo para la conformación de una determinada religión, lo cierto es que una vez que ese tipo de religión se ha acuñado, ésta ejerce un poder inmenso sobre el conjunto de las masas. Weber no reducía la religión a ser una función del interés de clase, pero no negaba que fuera un poderoso sistema de jerarquización social. De hecho, una de las exigencias internas de la religión es la de establecer una jerarquía entre el *virtuosismo religioso* y las *masas*. De tal manera que los virtuosos religiosos se convierten en un nuevo estamento social que tiene entre sus objetivos inculcar un determinado *habitus* religioso a las masas. Weber destacaba especialmente el papel que cumplen los intelectuales a la hora de construir "imágenes religiosas del mundo" que determinan las representaciones y prácticas de las masas. Mostraba así el papel que ha cumplido la religión con su función de *regulare*, es decir, en tanto que código con capacidad para crear poderosas imágenes del mundo que permiten dirigir, guiar y conducir a las masas. El interés de Weber por mostrar el papel que han cumplido los virtuosos como dirigentes y guías de la sociedad no se limita a su teorización sobre la religión. Hay que recordar que quería ofrecer a la burguesía alemana de su tiempo ejemplos del papel directivo que han cumplido históricamente diferentes estamentos sociales, con el fin de que aquella asumiera el liderazgo de la nación.

Habitualmente se nos presenta la sociología weberiana de la religión enfrentada a la durkheimiana. Así se dice que mientras Durkheim se interesaba únicamente por el aspecto comunitario de la religión, Weber estaría interesado por la experiencia subjetiva de los individuos enfrentados con problemas existenciales. Ciertamente la recepción que ha habido de la obra de Weber ha contribuido a resaltar este aspecto. El privilegio que se ha otorgado a *La ética protestante* ha influido en esta interpretación, ya que en esta obra el interés de Weber se centraba en la relación entre el individuo y el orden trascendente. Su estudio trataba de ver cuál era la conducta exigida a los protestantes como “prueba” ante Dios. Weber parecía así apostar por una aproximación que destacaba la determinación religiosa de la conducta. Sin embargo, nunca cayó en tal reduccionismo y afirmó que tanta o mayor influencia sobre la conducta era ejercida por la necesidad de la autoafirmación social. En el caso concreto de su estudio del protestantismo, mostró, en su menos conocido escrito “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, la importancia que tienen las religiones para fomentar esos vínculos. La “prueba” no era sólo una prueba ante Dios, sino también ante los hombres. Quebrantar los preceptos éticos no sólo suponía la quiebra de la *certitudo salutis*, sino también la pérdida del referente comunitario:

la secta solía prohibir todo contacto con los otros miembros de la comunidad a los excluidos por transgresiones éticas, con lo que le imponía un boicot absoluto que se extendía a los negocios, y a veces evitaba toda relación con los no miembros, salvo en los casos de absoluta necesidad (Weber, 1987: 186).

En efecto, Weber no restringió su aproximación a la religión al estudio de las relaciones que los individuos han entablado con el mundo divino o sobrenatural a lo largo de la historia. Se interesaba también por aquella relación con el fin de ver su influencia en la creación de lazos comunitarios. Las religiones no sólo releen la realidad como un todo dotado de sentido gracias a un principio que lo ordena, sino que además permiten religar a los individuos al sentir que pertenecen a *un todo* que queda delimitado por la comunidad de creyentes. La religión cumple también su función de *religare*, es decir, tiene capacidad para unir, para crear vínculos entre los individuos. La religión permite hacer frente a determinados problemas existenciales al dotarlos de una significación colectiva. La muerte, la desigualdad, el sufrimiento se integran en un relato colectivo, en una teodicea compartida por todos aquellos que forman parte de una

“comunidad de sentido”. Weber destacaba así la importancia que tiene la religión para cumplir una función de integración social. Mostraba cómo las distintas “imágenes religiosas del mundo” propiciaban determinados “tipos de comunidad religiosa”, título éste de su capítulo dedicado en *Economía y Sociedad* a la sociología de la religión⁹. Comparaba la distinta valoración de los vínculos comunitarios por parte de las diferentes religiones. Así las sectas del protestantismo ascético, regidas por el *particularismo* de la gracia, no contribuyeron a la extensión de los vínculos comunitarios. Todo lo contrario que hicieron las religiones que prescribían *el universalismo de la gracia*, propio de la religión de Iglesia, como en el caso del catolicismo.

Esta constatación es fundamental para dar cuenta de una de las dimensiones de la relación entre secularización y nacionalismo. En efecto, la raíz religiosa de una cultura puede ser determinante para la creación de una determinada identidad nacional. Con ello, no sólo quiero decir que el hecho religioso puede convertirse en un hecho diferencial que contribuya a la creación de una identidad nacional. Más importante, en línea con lo apuntado anteriormente, es señalar que la raíz religiosa de una identidad nacional puede ser determinante para ver el tipo de identidad que desarrolla y entender así una de las razones del conflicto entre naciones. Ése es el caso de las identidades nacionales de Quebec y Canadá que tendremos oportunidad de ver en la tercera parte de la tesis. Mientras que la identidad nacional quebequense, de raíz católica, se ha definido en términos de comunidad, la identidad nacional de Canadá, de raíz protestante, lo ha hecho en términos de asociación política entre individuos.

Hasta aquí hemos visto la concepción que Weber tiene de la religión. Podemos ahora entender la interpretación weberiana de la secularización. Éste es el proceso por el cual la religión pierde su significación cultural y sus funciones de integración social y de legitimación de los órdenes de dominación. Es decir, la religión pierde su capacidad

⁹ Este título, sin embargo, no es reflejo literal del utilizado por Weber quien hablaba de *Vergemeinschaftung*, que literalmente habría que traducir no por comunidad sino por comunización, tal y como señalan los editores de la versión castellana, que, sin embargo, prefieren aquel término por exigencias de estilo (Weber, 1944: 33). Lo importante es señalar que el concepto que Weber utiliza hace referencia al proceso de formación de las comunidades más que al carácter estático que éstas tienen una vez constituidas.

para cumplir las dimensiones de *relegere*, *regulare* y *religare* que acabamos de ver. En el siguiente capítulo tendremos oportunidad de ver cómo para Durkheim la secularización puede entenderse como la pérdida de la religión de su función cognitiva, pero nunca de su función de integración social. Por el contrario, para Weber el proceso de secularización termina con ambas funciones. Esta interpretación es fruto de la visión weberiana que interpreta la secularización a partir de los procesos de racionalización y diferenciación social, tal y como vamos a ver a continuación.

2. DEL “JARDÍN ENCANTADO” A LA “JAULA DE HIERRO”. LA INTERPRETACIÓN WEBERIANA DEL PROCESO DE SECULARIZACIÓN.

Dar cuenta de la interpretación weberiana del proceso de secularización es dar cuenta de una obra dotada de una inusual riqueza. No hay en ella ni fáciles golpes de mano ni concesiones a la galería mediante los cuales reducir la complejidad que dicho proceso encierra. Por el contrario, la obra de Weber despliega una increíble y apabullante riqueza discursiva que se deja notar en el estilo de escritura que le caracteriza. La mujer de Weber, Marianne, nos dejó constancia de ello:

Para Weber, la gran limitación del pensamiento discursivo era que no permitía la expresión simultánea de varias líneas correlativas de pensamiento. Así mucho había de ser apresuradamente apiñado en frases largas y complejas, y lo que no podía ser acomodado ahí tenía que aparecer en notas a pie de página. ¡Qué el lector “tenga la amabilidad” de tomarse tanto trabajo como el autor! (Marianne Weber, 1995: 309).

Esta forma de elaborar sus textos responde a la amplísima erudición de Weber¹⁰ y a la manera que tenía de combinar los recursos propios de las ciencias sociales: método comparado, análisis y narración. Difícilmente podemos hacer inteligible la obra de Weber si no ponemos luz sobre ello. No es mi interés detenerme en esta dimensión metodológica¹¹, sino utilizarla con el fin de llegar a captar de forma sustantiva la visión que Weber tiene de la secularización. No se puede comprender la profundidad de esa interpretación sin atender a esas tres aproximaciones discursivas que se despliegan en la obra de aquel. No se hace justicia a la misma si atendemos a su sociología de la religión a partir únicamente de un planteamiento tipológico-comparativo que tenga por objeto dar cuenta comparativamente de los tipos ideales de agentes religiosos (profetas, magos, sacerdotes, etc.), de las distintas actitudes religiosas de los estamentos sociales

¹⁰ Sobre el estilo de Weber, R. Bendix señalaba: “no sólo las oraciones largas e intrincadas, sino también las frases incidentales y los anacolutos le protegían contra la oración aseverativa directa. Y esto no era en él un amaneramiento como podía serlo en cualquier otro erudito alemán, sino el mecanismo de defensa de un hombre de tremendo saber, para quien toda generalización representaba un triunfo precario sobre la infinita complejidad de los hechos” (Bendix, 1979: 25).

¹¹ Un tratamiento exhaustivo del modo en que en la obra weberiana se articulan las aproximaciones narrativas, comparativas y analíticas al estudio de lo socio-histórico puede verse en el artículo de R. Ramos (2001). Éste muestra cómo el texto weberiano de *La ciudad*, a pesar de su extremada oscuridad, se hace plenamente inteligible cuando se toman en consideración esas tres aproximaciones y la forma en que se combinan. En lo que sigue me apoyo en esta lectura que R. Ramos hace de la obra de Weber desde una perspectiva metodológica con el fin de obtener las herramientas que hacen posible dar cuenta de forma sustantiva del proceso de secularización.

(campesinos, burocracia, intelectuales, etc.), de los caminos de salvación (ascetismo, misticismo), de las éticas económicas de las religiones mundiales (protestantismo, confucianismo, hinduismo, etc.) y del resto de tipos ideales que Weber utiliza con fines comparativos. Esta labor con ser necesaria no es suficiente. Tampoco hacemos justicia a su obra a partir de una mera reconstrucción narrativa del proceso de racionalización en Occidente. Ésta no sería comprensible sin la comparación pertinente con el desarrollo de otras culturas como la China y la India. Del mismo modo, estaríamos completamente errados si esa reconstrucción narrativa del acontecer de la religión se planteara como un desarrollo endógeno e inmanente de ésta. Nada más lejos de Weber que aceptar un evolucionismo estrecho desde el que explicar el proceso de secularización. Por el contrario, él da cuenta de dicho proceso desde una determinada aproximación analítica que privilegia lo histórico sobre lo evolutivo y que se caracteriza por la combinación de una lógica contextual, una lógica combinatoria que remite a la categoría de las afinidades electivas, y un modelo de cambio social basado en la heterogonía de los fines¹².

En la lectura que aquí propongo sobre el proceso de secularización en la obra de Weber, quiero hacer especial hincapié en su dimensión narrativa. Trataré, en este caso, de reconstruir la trama que permite aprehender todo el proceso de secularización que tiene lugar en Occidente, es decir, desde el *jardín encantado* del universo mágico a la *jaula de hierro* de la racionalización y el desencanto. La narración se desarrollará dando cuenta de la serie de bifurcaciones que se suceden en el acontecer histórico de la religión a partir de lo que podríamos dibujar como un *árbol genealógico* en el que cada rama se bifurca a la vez en otras dos. Dejaremos a un lado el camino que no sea significativo en términos de desarrollo de la racionalización formal y continuaremos con aquel que sí lo sea. Al final del camino nos encontraremos con la tradición judeo-cristiana- protestante que da lugar a ese individuo histórico, el protestantismo ascético, que actúa como motor de la secularización. La narración, por tanto, se hace significativa a partir de ese desarrollo en bifurcación que nos permite comparar los distintos caminos seguidos por las religiones¹³. En primer lugar dejaremos a un lado las religiones asiáticas que, ya sea

¹² Ver el artículo de Ramos (2001) y las referencias de las que se sirve.

¹³ Este esquema de desarrollo histórico en forma de bifurcaciones que se suceden está presente en toda la obra de Weber. R. Ramos lo muestra a propósito del texto sobre *La ciudad*.

en China o India, han seguido caminos distintos a los de la religión occidental, bien en términos de afirmación o de huida del mundo a partir de una concepción mágica o mística. En segundo lugar, veremos los distintos caminos seguidos por las diferentes tradiciones religiosas de Occidente de carácter predominantemente ascético, para centrarnos al final en el protestantismo ascético.

Para esta reconstrucción del proceso de secularización en la obra de Weber sigo la interpretación de F.H. Tenbruck, aunque con un cierto distanciamiento con respecto a alguna de sus propuestas. F.H. Tenbruck ha sabido ver a qué responde el modelo de desarrollo en forma de árbol genealógico que Weber construyó para dar cuenta del proceso de racionalización: “la coacción racional a la que obedecen las religiones, deriva de la necesidad de encontrar una respuesta racional al problema de la teodicea. Las etapas de ese desarrollo religioso son las concepciones más articuladas de este problema y su solución” (Tenbruck, 1980: 334). El potencial de racionalización de cada una de las religiones proviene, por tanto, del modo en que se ha resuelto el problema de la teodicea, del que dábamos cuenta al principio del capítulo. No obstante, la interpretación de F.H. Tenbruck hace un especial hincapié en la “lógica interior” de la racionalización religiosa, sin tener en cuenta que la cuestión no es tanto la solución racional que se haya dado al problema de la teodicea, sino cómo intervinieron los factores “externos” a la religión para hacer que ésta tomase una dirección u otra¹⁴. El desarrollo en forma de bifurcaciones que ha seguido el acontecer de la religión no se explica a partir de las características internas de las distintas religiones, sino que responde a una lógica contextual, a una lógica combinatoria y a las consecuencias no queridas de la acción. Todo ello tiene su repercusión en la reconstrucción que aquí propongo, ya sea por la necesidad de dar cuenta, por ejemplo, del contexto en el que se recibe el mensaje del profeta, de las afinidades electivas entre los distintos tipos ideales que Weber utiliza - especialmente en lo referente a la actitud religiosa de los estamentos y su afinidad con la ética religiosa de salvación- o a la hora de mostrar el carácter trágico de la profecía antigua y del protestantismo.

¹⁴ Así también lo ha señalado S. Kalberg (1979: 132) para quien F.H. Tenbruck muestra una cierta negligencia al no dar suficiente importancia a las motivaciones mundanas de la acción que condicionan la orientación de las religiones.

A partir de esta reconstrucción, podremos dar cuenta del proceso de secularización que Weber entiende como proceso de racionalización y diferenciación social. Con el propósito de distinguir analíticamente estos procesos, en la exposición veremos en un primer momento el proceso de secularización en tanto que desmagificación y racionalización, y a partir de ahí me adentraré en la interpretación weberiana de la secularización como proceso de diferenciación.

2.1. La secularización como proceso de desencantamiento del mundo

En la interpretación weberiana de la secularización, el universo mágico adquiere un estatuto privilegiado. Tres son, a mi entender, los intereses que hacen de la magia el referente ineludible a lo largo de toda la sociología weberiana de la religión: dos de carácter comparativo y otro narrativo. Weber hace de la magia el espejo sobre el que proyecta la religión, con el fin de ver las diferencias que separan a ambas en su relación con el mundo. La magia es también uno de los patrones que utiliza para medir el grado de racionalización al que han llegado las distintas religiones: cuanto más lejos esté una religión de albergar en sí elementos mágicos, más racionalizada se encontrará. De tal manera que la magia aparece como el originario estadio histórico de las religiones que más se han racionalizado, o como un componente contemporáneo de aquellas otras cuya racionalización se ha producido en menor grado. En primer caso, la magia se presenta como el estadio previo a la religión, y el objetivo de Weber es dar cuenta del paso de la una a la otra, fijando cuáles han sido los factores que han hecho posible este tránsito, puesto que la magia no es el germen evolutivo de la religión ni ésta es el desarrollo inevitable de aquella. Es necesario, pues, atender al universo mágico como uno de los principales referentes en la sociología weberiana de la religión, más si cabe en mi caso, dado que Weber entiende la secularización como un proceso creciente de desmagificación, racionalización y diferenciación con respecto a ese universo mágico.

Lo primero que se observa en sus análisis sobre la magia es el interés por mostrar la armonía o el encantamiento con que se integran el individuo y el mundo en el universo mágico. No hay ninguna tensión normativa con el mundo, pues no hay doctrina ética que prescriba la negación del mundo. Éste se experimenta como un todo pleno de

sentido en el que todas las experiencias se viven como parte de ese todo armonioso. No hay propiamente una experiencia que se pueda catalogar como específicamente económica, política, estética, sexual o intelectual. Todas ellas pertenecen a un todo indiferenciado.

Weber estaba muy interesado en analizar la relación de la mentalidad mágica con distintas esferas de la actividad humana con el fin de compararla con la religión de salvación. Es fundamentalmente en el “Excurso” de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, que lleva el nombre de “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, donde Weber muestra la relación de la magia con los distintos órdenes de la vida. Con respecto a la *esfera económica*, señala que en el originario universo mágico la acción religiosa responde al utilitarismo pragmático: “Las acciones religiosas o mágicas deben realizarse para que te vaya bien en esta vida” (Weber, 1944: 328). Los magos realizan sus prácticas con objeto de influir o coaccionar a los espíritus o dioses en favor de intereses terrenales y económicos. No hay tampoco en el universo mágico tensión normativa alguna con el *orden de lo político*. Los dioses son dioses locales, de la tribu o del imperio y tienen como misión defender exclusivamente los intereses de la comunidad a la que representan. No hay ninguna exigencia ética de fraternidad universal que suponga una tensión con la actividad político-militar. Tampoco hay tensión entre la religiosidad mágica y la *esfera estética*. La danza, la música, o cualquier otra forma artística, tenían una función utilitaria para alcanzar el *trance extático* y entrar así en relación con los “poderes sobrenaturales”. El arte era un instrumento de “eficacia mágica”. En cuanto a la *esfera erótica*, su relación con la magia fue también muy estrecha. Las relaciones sexuales eran, junto al consumo de drogas, medios para alcanzar el *éxtasis*. La embriaguez erótica formaba parte de la *orgía*, que era la forma social mediante la cual el “lego” podía entrar en trance extático. La prostitución en el templo era también un ejemplo de esta relación con el culto orgiástico. En la *esfera intelectual* lo característico de la mentalidad mágica era la interpretación del mundo como una unidad, un todo indiferenciado propio del monismo cosmológico.

Esta descripción del mundo mágico nos revela la “imagen del mundo” como un *jardín encantado*. Un mundo en el que habitaban una pluralidad de “poderes

sobrenaturales” a los que se podía coaccionar para conseguir así determinados fines terrenales, y en el que no existía una doctrina ética que prescribiese caminos de renuncia o negación del mundo.

A partir de esta metáfora del *jardín encantado* se puede reconstruir el proceso de secularización como proceso de diferenciación y desmagificación del mundo. Para ello Weber se adentra en una amplísima investigación histórica que muestra los pasos habidos en el proceso de racionalización. El periodo de la religiosidad primitiva es de gran importancia en este sentido. Weber nos muestra los procesos que tienen lugar en ese periodo y que conducen a concepciones ético-religiosas que poco tienen que ver con la mentalidad mágica. En dicho período se produce un cambio de enormes consecuencias para el sentido de la acción religiosa, el cambio desde el primitivo naturalismo al simbolismo. Aquella deja de ser una acción puramente reactiva y pasa a ser una acción simbólica; los fenómenos no sólo suceden, sino que además “significan” algo. Tras ellos hay poderes sobrenaturales, los dioses. Se desarrolla el pensamiento mitológico y se acrecienta la reflexión sistemática sobre la práctica religiosa que conduce a la “formación del panteón”. Los dioses se “antropoformizan” y especializan asumiendo determinadas competencias que dan respuesta a la racionalización creciente de la vida social. Entre todas las divinidades una de ellas se hace con la primacía del panteón, paso previo al monoteísmo y al universalismo. Todo este proceso tiene enormes consecuencias para la creciente desmagificación del mundo:

El progreso de las ideas acerca del poder de un dios y de su carácter personal, condiciona entonces el predominio creciente de los motivos no mágicos. Dios se convierte en un gran Señor que se puede negar a discreción, y al que hay que acercarse, no con reglas mágicas coercitivas, sino con súplicas y dones (Weber, 1944: 344).

No obstante, este proceso no implicaba todavía la ruptura con el carácter racional y terrenal de la magia. Las súplicas y dones que se dirigían al dios estaban destinadas a favorecer la consecución de fines terrenales. En definitiva, la nueva representación de los “poderes sobrenaturales” como dioses no suponía el punto final de las viejas representaciones mágicas, sino la posibilidad de tener una nueva forma de relacionarse con dichos poderes. Por un lado la magia, por otro la religión:

Se pueden separar aquellas formas de relación con las potencias suprasensibles que se expresan en la súplica, sacrificio, adoración, en calidad de “religión” y “culto”, de la “magia” en cuanto coerción mágica, y designar, conforme a esto, como “dioses” a aquellos seres a los que se elevan plegarias y se adora, y “demonios” a aquellos sobre los que se opera una coerción mágica pura o conjuro. La separación no se realiza de un modo neto en ninguna parte, pues el ritual “religioso” contiene casi siempre ingredientes mágicos (Weber, 1944: 345).

Weber habla de la magia y de la religión como tipos ideales, consciente de que la realidad no suele presentarlas de forma nítida y diferenciada, ya que las religiones suelen contener motivos mágicos. Precisamente su propósito era mostrar comparativamente el desigual grado de desmagificación alcanzado por las grandes religiones históricas. Pero en lo que atañe al periodo de la religiosidad primitiva, Weber estaba interesado en mostrar las particularidades que caracterizan los tipos ideales de magia y religión con el fin de compararlos y dar cuenta así de la primera coyuntura histórica que resultará decisiva para el desarrollo del proceso de desmagificación. Weber compara la magia y la religión a partir de los tipos ideales de los “magos” y “sacerdotes” que encarnan esas dos formas de relación con los poderes sobrenaturales. Mientras que los sacerdotes influyen en los dioses mediante la adoración, los magos ejercen una coerción sobre los demonios. Los sacerdotes son funcionarios de una empresa permanente, burocráticamente organizada según reglas. Por el contrario, los magos ejercen una profesión libre movidos por el deseo de ganancia. A diferencia de éstos, los sacerdotes cuentan con lugares de culto. El mago se dirige a una clientela que es fluctuante. Los sacerdotes, por el contrario, adscriben un *culto regular* a una *comunidad*. No hay sacerdocio sin culto, aunque sí culto sin sacerdocio. Mientras que los sacerdotes poseen una doctrina firmemente establecida y actúan con disciplina racional, el mago sólo dispone del poder personal del carisma y utiliza medios irracionales.

Weber se interesa por este periodo de la historia de la humanidad por el creciente desarrollo de los motivos éticos en el seno de la religión, que se traducirá en la aparición de divinidades éticas que darán respuesta a las demandas morales de una sociedad crecientemente diferenciada. En efecto, Weber da cuenta de este incremento de los motivos éticos de la religión no desde una lógica inmanente de la magia, sino como fruto de la presión de factores externos (geográficos, climáticos, políticos, económicos,

etc.)¹⁵. Son también estos factores los que nos ayudan a entender el distinto camino que han seguido las cosmovisiones desarrolladas en Occidente y Oriente, en un caso teocéntricas y en otro cosmocéntricas¹⁶.

Pero si en un principio la aparición de las divinidades no rompe con el racionalismo práctico que caracteriza al universo mágico, esto deja de ser así con la creciente sistematización racional del concepto de Dios y de las relaciones entre los individuos, y la “irracionalización” de la conducta religiosa. Se asiste desde ese momento a un declinar del racionalismo práctico que impregnaba el universo mágico. La búsqueda del “sentido” traslada la conducta religiosa a un ámbito cada vez más “religioso” y menos relacionado con las prácticas cotidianas. La acción religiosa se orienta a la búsqueda de fines “no mundanos”, no económicos.

Este proceso de desmagificación e “irracionalización” de la conducta religiosa tiene en la figura del profeta a su máximo protagonista. Él es poseedor de una metafísica racional y de una ética religiosa que sólo de manera incipiente habían sido desarrolladas por el sacerdocio profesional independiente. A partir de la sistematización de aquéllas, la relación entre los individuos y los poderes sobrenaturales experimenta un gran cambio. Ya no se somete mágicamente a los dioses ni se les gana satisfaciendo sus deseos egoístas. Desde ese momento, la única forma de asegurarse la buena voluntad del

¹⁵ Generalmente la adoración de las divinidades *chthónicas* se produce en aquellas culturas que dan una cierta importancia a la agricultura, mientras que los dioses personales del cielo, que viven en las nubes o en las montañas están condicionados por el desarrollo de una cultura caballeresca. El predominio de un dios sobre los otros debe ser explicado en los mismos términos. Puede depender de objetos naturales importantes para la economía, empezando por los astros, o de fenómenos orgánicos poseídos o influidos, provocados o impedidos por dioses o demonios: enfermedad, muerte, nacimiento, sequía, lluvia, tempestad, cosechas. Según la significación económica predominante de algunos fenómenos particulares, puede un dios alzarse con la primacía en el panteón (Weber, 1944: 335-6).

¹⁶ Esta determinación de las divinidades por factores externos le permite a Weber dar una explicación de la diferente imagen de la divinidad en Oriente Próximo y en China. Así el Dios supramundano del Oriente Próximo se correspondería con el monarca todopoderoso que hacía posible, en las regiones desérticas, grandes obras de regadío: En los desiertos y zonas colindantes del Cercano Oriente es ésta una de las fuentes de la concepción de un dios que no ha “engendrado” la Tierra y los hombres, como en otras partes, sino que los ha “hecho” de la nada; también la economía hidráulica del rey crea de la nada las cosechas en la arena del desierto (...) Y parece así muy comprensible (...) que bajo esta impresión pudiera concebirse también el orden del mundo como la ley de un gobernante libre, señor personal que se ciernen sobre el mundo (Weber, 1944: 363). En cambio en China el buen estado de su agricultura no dependía de ningún monarca todopoderoso sino de la propia regularidad de la naturaleza y de su régimen de lluvias. La representación de una divinidad impersonal que regula el cosmos parecía, también en este caso, estar escrita en el clima.

dios es mediante el cumplimiento de los mandamientos religiosos y alejándose del pecado ético:

*aquel que infringe las normas divinas provoca el disgusto ético del dios que puso aquel orden bajo su protección especial. Es posible ahora suponer que la victoria de los enemigos y los males que caen sobre el pueblo, no significan falta de poder del dios propio, sino que la infracción del orden ético amparado por él provoca su ira contra sus adeptos, y castiga sus **culpas** -sus pecados, que son la verdadera causa- con decisiones desfavorables; (...) La contravención a la voluntad del dios es ahora un “pecado” ético, que pesa sobre la “conciencia” independientemente de las consecuencias inmediatas. Los males que caen sobre el individuo son calamidades queridas por el dios y consecuencia del pecado (Weber, 1944: 354).*

La figura del profeta adquiere un estatuto privilegiado en la teorización weberiana del proceso de desmagificación. Es el protagonista de una innovación histórica de enormes consecuencias. Su papel como propulsor del proceso de desmagificación puede ser explicado a partir de la comparación con las figuras del mago y del sacerdote. Weber se detiene en la figura del profeta en tanto que “tipo ideal” caracterizado por estar dotado de *carisma* personal y por anunciar una *doctrina* de obediencia a Dios como deber ético. Frente a la motivación económica del mago, el profeta difunde su mensaje, por el mensaje mismo, sin que haya tras de él ninguna otra pretensión. Frente al “carisma de cargo” de los sacerdotes, que dispensan bienes de salvación por pertenecer a burocracias encargadas de ello, el profeta posee un carisma personal. El profeta, por tanto, compatibiliza en su persona el carisma personal propio del mago y la doctrina de los sacerdotes. Cuando aquel irrumpe en el campo religioso lo hace actuando como un *mediador evanescente*. Esta conceptualización se la debemos a F. Jameson quien ha utilizado el “cuadro semiótico” de Greimas para dar cuenta de las estructuras narrativas que están presentes en la obra de Weber (Jameson, 1973). El profeta es *evanescente* por el destino al que se ve abocado, tal y como vamos a ver más adelante. Y es *mediador* porque en su figura se retienen lo propio de magos y sacerdotes. Siguiendo la interpretación de F. Jameson, R. Ramos añade el adjetivo de *extraño* para caracterizar la figura del profeta en términos identitarios. Éste tiene una identidad informada por dos lógicas sociales que históricamente habían estado separadas (magos, sacerdotes) y que se muestran incompatibles (Ramos, 2001: 61). Gracias a su ambivalencia identitaria, el profeta hace posible la sustitución de la magia y de la religión de halago a los dioses por la ética religiosa de salvación.

Weber explica la aparición y éxito de los profetas y el consiguiente salto de la magia a la ética religiosa no como el fruto de una necesidad evolutiva, sino como un resultado histórico y contingente que responde a una lógica contextual y a una lógica combinatoria (Ramos, 2001). Así el éxito o fracaso de la profecía ha de buscarse en el contexto social que recibe el mensaje profético y en las afinidades electivas entre aquél y los intereses materiales e ideales de los distintos estamentos sociales. El papel que en una religión juegue la profecía estará determinado por el resultado de la correlación de fuerzas que tiene lugar dentro del campo religioso entre los agentes que lo integran: magos, sacerdotes, profetas y laicos. Esta lectura de la obra de Weber que atiende a la estructura de las relaciones objetivas entre las posiciones que los agentes ocupan en el campo religioso ha sido propuesta por P. Bourdieu. Dicho campo se nos muestra como un sistema estructurado de fuerzas objetivas a las que los agentes religiosos quedan subordinados y en el que lo que está en juego es “el monopolio del ejercicio legítimo del poder de modificar, de manera profunda y duradera, la práctica y la imagen del mundo de los laicos, para imponerles e inculcarles un particular habitus religioso” (Bourdieu, 1987: 126). Esta lucha por hacerse con la supremacía en el campo religioso enfrenta, una vez que irrumpe el profeta, a éste con los magos y sacerdotes:

Gracias a su sentido, toda profecía desvalora, en medida distinta, los elementos mágicos del oficio sacerdotal. Buda y sus iguales rechazan como inútil, al igual que los profetas israelitas, no sólo la pertenencia al grupo de los magos y adivinos instruidos (...), sino la magia en general. Sólo la relación religiosa específica, llena de sentido, con lo absoluto proporciona la salvación. En el budismo constituye uno de los pecados mortales gloriarse sin fundamento de aptitudes mágicas cuya existencia, precisamente también entre los no creyentes, nunca fue puesta en duda ni por los profetas de la India, ni por los israelitas, ni por los apóstoles cristianos, ni por la vieja tradición cristiana. A consecuencia de aquella repulsión son, sin embargo, escépticos, sólo que en forma muy diferente respecto del oficio sacerdotal (Weber, 1944: 368).

La victoria o derrota del profeta frente a sacerdotes y magos dependerá en última instancia del reconocimiento social que consiga su carisma, que en ningún caso es el fruto de una necesidad histórica ni puede quedar reducido a ser una función de lo social. El profeta no es el representante de los intereses de algún colectivo social ni la simbolización de la “efervescencia colectiva” de un determinado grupo. Como Weber señalaba, lo específico de los profetas es que “no reciben su misión por encargo de los hombres sino que la usurpan” (Weber, 1944: 359). En la teorización weberiana, el carisma es una fuerza extraordinaria y revolucionaria cuya irrupción histórica no se

puede reducir socialmente, ya que responde a una cuestión de fe y reconocimiento social que en buena medida son arbitrarios. En todo caso, y esto es lo importante, la profecía se caracteriza por una visión unitaria de la vida cargada de sentido:

*[...] la revelación profética siempre significa (esto es lo común), en primer lugar para el profeta mismo, después para los que le siguen: una visión unitaria de la vida lograda por medio de una actitud consciente, de **sentido unitario pleno**, frente a ella. La vida y el mundo, los acontecimientos sociales y cósmicos tienen para el profeta un determinado “sentido” sistemático unitario (...) La índole de este “sentido” (...) Significa siempre (en distintos grados y con distinto éxito) un ensayo de sistematización de todas las manifestaciones de la vida, la coordinación de todas las acciones humanas en un **modo de vida**, sea cualquiera la forma que éste adopte (Weber, 1944: 363-4).*

Es el propio éxito del profeta el que hace que su carisma devenga algo extraño a su motivación originaria. Al ganar reconocimiento social, el profeta se rodea de auxiliares y adeptos que le ayudan en su misión doctrinaria, formando para ello una *congregación*. El carisma se va así poco a poco desplazando al terreno institucional:

La transformación de la adhesión personal en una congregación constituye la forma normal en la que la enseñanza del profeta pasa en la vida cotidiana a ser una función de una institución permanente (Weber, 1944: 366).

Este desplazamiento se produce como consecuencia del propio carácter novedoso de la profecía. Lo totalmente nuevo y extraordinario sólo puede sobrevivir si se apoya en lo ya establecido. Por eso desde su *status nascendi* el carisma profético está condenado a un destino trágico. De ahí la caracterización de F. Jameson del profeta como un *mediador evanescente* (Jameson, 1973). Hizo posible el salto cualitativo de la magia a la religión ética de salvación, gracias a que en él se encarnaban dos identidades enfrentadas (la del mago y la del sacerdote), pero, una vez que cumplió su papel, desapareció para dar lugar a algo que poco tenía que ver con sus intenciones originarias. El profeta aparece en la historia de forma fugaz, cumple su misión histórica y desaparece a manos de la racionalización institucional:

La revelación y la espada, los dos poderes fuera de lo cotidiano, eran también los dos innovadores típicos. Pero ambos, tan pronto como habían realizado su obra, caían, de modo típico, en la rutinización. Con la muerte del profeta o del príncipe guerrero, surgía la cuestión del sucesor. (...) en todos los casos, comenzaba con ello, de algún modo, el dominio de las reglas. El príncipe, o el hierócrata, no reinaba ya por la fuerza de sus cualidades puramente personales, sino por la fuerza de sus cualidades adquiridas o heredadas, o por la fuerza de su legitimación mediante un acto de kuerung. Comenzaba así el proceso de rutinización, es decir, de tradicionalización. Y lo que ha sido todavía más importante, al organizarse la dominación de modo duradero, se rutinizaba también el equipo de hombres en los que el señor carismático se había apoyado: sus discípulos, apóstoles, o seguidores, se convertían en sacerdotes, vasallos feudales, y sobre todo, en funcionarios (Weber, 1987: 263-4).

Con la rutinización del carisma se asiste a la modificación de las posiciones adquiridas en la estructura objetiva de las relaciones de autoridad en el campo religioso (Bourdieu, 1987: 127). Desde aquel momento fueron los sacerdotes los que sistematizaron y administraron la doctrina que el profeta había creado. De esta manera la estructura hierocrática consiguió el ejercicio legítimo del poder religioso. El carisma quedó cosificado en libros canónicos que contenían las revelaciones originarias y en dogmas en los que se interpretaba el sentido de las enseñanzas proféticas. El *sermón* con el que el profeta se comunicaba personalmente con sus seguidores perdió toda su vigencia allí donde la religión revelada se había rutinizado con el oficio sacerdotal. La *cura de almas* se constituyó en la forma mediante la cual el sacerdote tenía poder para influir en la vida cotidiana de los laicos. La rutinización del carisma suponía:

la pérdida de aquella unidad interna que el profeta había dado a la ética: el derivar todo el deber de una relación específica, “plena de sentido”, con su dios, tal como él mismo la mantiene, y en virtud de la cual no se preguntaba por la apariencia externa de la acción particular, sino por su significación respecto a la relación total con Dios. La práctica sacerdotal necesita de los preceptos positivos y de la casuística para los laicos, y por eso suele posponerse insensiblemente el sentir ético de la religiosidad (Weber, 1944: 374-5).

Weber señala que el sello característico de las éticas religiosas proviene siempre de fuentes religiosas, negando así las pretensiones de Nietzsche y del materialismo histórico que reducían la ética religiosa a ser una mera función de la situación externa de intereses (Weber, 1987: 195). Sin embargo, Weber no negaba que ésta no fuera importante para condicionar el contenido concreto de una religión. Por ello estaba interesado en mostrar la afinidad que puede haber entre el mensaje del profeta y la actitud religiosa de los laicos. Éstas pueden ser más próximas a las representaciones

mágicas tradicionalistas o, por el contrario, ser actitudes de carácter ético que estén en consonancia con el mensaje profético.

Según Weber, la actitud religiosa no era uniforme socialmente, sino que estaba condicionada por los diferentes estamentos sociales¹⁷. Aquel dedicó buena parte de su sociología de la religión a mostrar cuál era el tipo ideal de actitud religiosa que han desarrollado históricamente los distintos estamentos sociales. Quería indagar en la importancia que éstos tienen a la hora de conformar el contenido de una religión. De tal manera que el grado de racionalización y desmagificación que alcance una religión estará condicionado por el tipo de actitud religiosa del estamento que más haya influido sobre ella. A su vez, esa actitud religiosa se encontrará condicionada por el tipo de racionalismo que desarrollan los estamentos sociales como fruto de sus condiciones de existencia. Weber quería destacar la “afinidad electiva” que puede haber entre un determinado modo de vida y una actitud religiosa¹⁸. Con dicha categoría quería romper con las interpretaciones de la religión en términos de determinación causal para pasar a explicaciones en términos de la atracción o repulsión entre dos elementos. Así, según Weber, el *campesinado* ha sido históricamente atraído por una religiosidad mágica alejada de cualquier consideración ética:

[...] el “pecado” es para el campesino genuino todavía hoy un concepto difícil de comprender. Estas capas agrarias no anhelan la “salvación” ni han sabido de qué deberían desear ser “salvadas”. Sus dioses son seres fuertes, con pasiones análogas a las de los hombres, alternativamente valientes o pérfidos, amigos o enemigos entre sí y contra los hombres, pero en todo caso desprovistos de la moralidad, como los hombres sometidos al soborno mediante sacrificios y coaccionados por procedimientos mágicos que hacen a los hombres conocedores de ellos aún más fuertes que los mismos dioses. No existe aquí todavía ningún motivo para una “teodicea” y, en general, para una especulación ética sobre el orden cósmico (Weber, 1944: 909).

Weber destaca que las condiciones de existencia del campesino no facilitan una racionalización sistemática de la actividad económica. De tal manera que cuando más marcada esté una cultura por la actividad campesina más se orientará al tradicionalismo

¹⁷ Recordemos que Weber define como estamento al grupo de hombres que sin tener que estar organizados como asociación, sí están unidos de alguna manera por un estilo de vida característico, un específico concepto de honor y unas oportunidades económicas que están jurídicamente monopolizadas.

¹⁸ Un estudio detallado sobre la utilización concreta del término “afinidad electiva” en los escritos de sociología de la religión de Weber puede verse en González García (1992: 63-68). A un nivel más general también pueden verse Ramos (2001: 19-21) y Rodríguez (1995: 58-62). En todos estos casos se muestra la centralidad de dicha categoría en la teoría de lo histórico de Weber.

y más se resistirá su religiosidad a introducir elementos éticos. Hay pues una cierta afinidad electiva entre el modo de vida de los campesinos y la religiosidad mágica. En el caso de la *nobleza guerrera*, tampoco encontramos una afinidad electiva entre su modo de vida y la ética religiosa:

El modo de vivir del guerrero no tiene afinidad ni con el pensamiento de una Providencia bondadosa ni con aquellas exigencias éticas sistemáticas de un dios supramundano. Conceptos como “pecado”, “redención”, “humildad” religiosa, no sólo están muy lejos del sentimiento de dignidad de todas las capas políticas dominantes, sobre todo del noble guerrero, sino que lo hieren directamente. Aceptar una religiosidad que opera con estas concepciones e inclinarse ante profetas y sacerdotes debió parecer a un héroe o a un noble (...) como algo innoble e indigno. Es cosa de todos los días para el guerrero salir a hacer frente airoso a la muerte y a todas las irracionalidades del destino humano, y las posibilidades y las aventuras de este mundo llenan su vida de tal modo que no pide ni acepta otra cosa que no sea la protección contra malos espíritus y ritos ceremoniales, adecuados al sentimiento de dignidad estamental, y todo lo más rogativas de los sacerdotes por la victoria o por una muerte feliz, que conduce al cielo de los héroes (Weber, 1944: 379- 80).

Aquel no necesita dotar de sentido a las irracionalidades del acontecer humano y de un mundo que se acepta tal y como es. De igual forma, tampoco fueron las condiciones de existencia de las capas vinculadas a la *burocracia* las que hicieron posible el desarrollo de una religiosidad ética. El funcionariado político siempre desconfió de todas aquellas comunidades libres en las que se buscaba la salvación individual ya que alejaban a los hombres del poder del Estado. El funcionariado, que siempre ha sido portador de un amplio racionalismo práctico, ha despreciado la búsqueda de un sentido ético del mundo, desarrollando, por el contrario, una religión de adaptación al mundo cargada de motivos mágicos:

La actitud específica de una burocracia respecto de las cosas religiosas se expresa de un modo clásico en el confucianismo: carencia absoluta de aquella “necesidad de salvación” y, en general, de una ética que tenga sus raíces fuera de este mundo, lo que es reemplazado por una técnica -por su contenido, puramente utilitario-oportunista, por su forma estéticamente elegante- del convencionalismo estamental burocrático; aplastamiento además de toda religiosidad individual emotiva e irracional que vaya más allá de la creencia tradicional en los espíritus (Weber, 1944: 382).

Frente a la homogeneidad de los estamentos privilegiados, nobleza y burocracia, las *capas burguesas* han mostrado históricamente una gran diversidad en sus actitudes religiosas. Así el sector burgués más privilegiado, el *patriciado mercantil*, compuesto de grandes comerciantes y prestamistas, ha desarrollado diferentes actitudes religiosas a lo

largo de la historia. No obstante, estas capas siempre se han caracterizado por su gran apego a la actividad mundana y por un fuerte escepticismo e indiferencia frente a la religiosidad profética o ética:

En ninguna parte estas capas han sido portadoras primarias de una religiosidad ética o de salvación. Cuanto más privilegiada es la situación de la clase mercantil, tanto menos muestra en general, inclinación hacia el desarrollo de una religión trascendente (Weber, 1944: 384).

Al pasar a las capas burguesas menos favorecidas se incrementa aún más el carácter polivalente de su actitud religiosa. El *artesanado* ha desarrollado diferentes actitudes religiosas, desde las de carácter mágico hasta las que son propias de una religiosidad ética y congregacional. Pero a pesar de que nunca hubo un único condicionamiento económico de su religiosidad, las condiciones de vida de la pequeña burguesía son las propicias para el desarrollo de una actitud religiosa de corte ético racional:

Pero de todos modos la capa de la pequeña burguesía tiende, como es comprensible, de un modo relativamente intenso y en razón de su vida económica, a una religiosidad ética, racional, allí donde se den las condiciones para su aparición. Es claro que la vida de los pequeños burgueses, sobre todo la del artesanado de la ciudad y la del pequeño comerciante están más lejos que la del campesinado de la unión con la naturaleza. Por consiguiente, la influencia mágica de los espíritus naturales irracionales no puede representar para él el mismo papel y, por el contrario, sus condiciones económicas de existencia tienen un carácter esencialmente racional, esto es: que representan un carácter accesible al cálculo y a la influencia de un actuar con arreglo a fines. Además, su existencia económica hace pensar al artesano, y también al comerciante en condiciones específicas determinadas, que la probidad es cosa que le aprovecha, que el trabajo leal y el cumplimiento de las obligaciones encuentra su "premio" y que "vale" la pena. Se trata, por consiguiente, de una consideración ética racional del mundo en el sentido de la ética de la retribución que, como veremos más tarde, está muy cerca de todas las capas no privilegiadas (Weber, 1944: 386-7).

Según Weber, esta actitud religiosa nace de la falta de relación con los acontecimientos naturales que caracteriza la vida de las capas pequeño-burguesas:

La cantidad de racionalización e intelectualización relativas (...) corren parejas (...) con su alejamiento de toda incorporación al proceso de la busca de nutrición orgánicamente condicionada, con la exclusión de los grandes aparatos musculares del cuerpo y la del trabajo y con la consiguiente pérdida de la inmediata relación con respecto a la realidad plástica y vital de las potencias naturales. Ahora bien, desprovistas éstas de su carácter obvio se convierten fácilmente en un problema. Surge entonces por sí misma la cuestión racionalista -que conduce siempre a la especulación religiosa- acerca de un "sentido" de la existencia (Weber, 1944: 908).

Los estratos sociales menos privilegiados, los *esclavos* y los *asalariados* (jornaleros, siervos y proletarios), tampoco han desarrollado una religiosidad específica. La diversidad ha sido una constante a lo largo de la historia. El antiguo cristianismo contaba con el apoyo de un gran sector de siervos que, como trabajadores, vivían racionalmente. Por el contrario el proletariado moderno se caracteriza por un fuerte rechazo e indiferencia ante la religión, a la que sustituye por otros ideales más immanentes. Pero a pesar de esta diversidad en su actitud religiosa estas capas desfavorecidas comparten una característica común. Su situación desprivilegiada les hace propensos a las religiones de salvación que permiten dotar de sentido a su situación:

Cuanto más hacia abajo llegamos en la escala social, tanto más radicales son las formas que adopta la necesidad de redención una vez que se presenta (Weber, 1944: 390).

Capítulo aparte le merece a Weber la posición de las *mujeres* con respecto a su actitud religiosa. Ésta también ha sido muy diversa a lo largo de la historia y según las culturas. No obstante, según Weber, las mujeres tienden más a desarrollar actitudes religiosas propias de las religiones de salvación pues éstas dispensan valores que son más afines a las virtudes que cultivan aquellas y que poco tienen que ver con los cultos aristocráticos de la nobleza guerrera que siempre están reservados a los hombres.

En resumen, Weber da cuenta de la afinidad electiva que hay entre las condiciones de existencia social propias de cada estamento social y determinadas actitudes religiosas. Y lo hace en términos próximos al materialismo histórico. Son los intereses materiales, las condiciones de existencia, quienes determinan la conciencia social, en este caso la actitud religiosa. Esta interpretación era también próxima a la teoría del resentimiento de Nietzsche. Para este último, el origen de la religión y su fundamento se encuentra en la necesidad de los estratos más desfavorecidos de consolarse imaginando que su situación en este mundo se debe al pecado y a la injusticia de los sectores más privilegiados. La redención tendrá lugar con la venganza de Dios sobre estos últimos. Esta “sublevación de los esclavos” es la que explicaría la glorificación de la ética del “deber” como una sublimación de los sentimientos de venganza reprimidos. Weber entra en diálogo con las dos figuras intelectuales de su

tiempo para aportar algo que desborda las interpretaciones materialistas o psicologistas de Marx y Nietzsche. En efecto, aunque Weber retiene esas interpretaciones, sin embargo, critica su carácter unilateral, ya que él encuentra que la religión tiene también otro origen:

*[...] la necesidad de salvación y la religiosidad ética tienen todavía otra fuente que la situación social de los negativamente privilegiados y el racionalismo burgués condicionado por la situación práctica de la vida: el puro intelectualismo, especialmente las necesidades metafísicas del espíritu, que no es llevado a meditar sobre cuestiones éticas y religiosas por ninguna penuria material, sino por una fuerza interior que le empuja a comprender el mundo como un cosmos **con sentido**, y a tomar posición frente a él (Weber, 1944: 399).*

La salvación que busca el intelectual es siempre una salvación de la “indigencia interior” y, es por consiguiente, más extraña a la vida, por un lado, y, por otro, de carácter más sistemático que la salvación de la necesidad exterior que caracteriza a las capas no privilegiadas (Weber, 1944: 403).

Los intelectuales tienen un papel protagonista dentro de la sociología weberiana de la religión. Son ellos los que contribuyen a sistematizar la idea de la salvación religiosa y a desvincularla cada vez más del racionalismo práctico. Son ellos los que se plantean el mundo como un problema de sentido, tal y como vimos con la figura del profeta, y son los que en última instancia ponen en marcha el proceso de desencantamiento del mundo como consecuencia de su rechazo de la magia:

El intelectual busca, por caminos cuya casuística llega al infinito, dar un “sentido” único a su vida; busca “unidad” consigo mismo, con los hombres, con el cosmos. El es quien inventa la concepción del “mundo” como un problema de “sentido”. Cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia de la magia, “desencantando” así los procesos del mundo, y éstos pierden su sentido mágico y sólo “son” y “acontecen” pero nada “significan”, tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y el “estilo de vida” alberguen, en su totalidad, un sentido y posean un orden (Weber, 1944: 403).

Ahora bien, no todo intelectualismo influye de la misma manera sobre la religión, o, mejor dicho, sobre el contenido concreto que ésta adopte. Depende, en buena medida, de las relaciones que establezca con el sacerdocio, con los poderes políticos y del estrato social del que proceda el intelectual. Weber distingue entre un intelectualismo aristocrático y un intelectualismo vinculado a las clases más desfavorecidas. Este último surge, sobre todo, entre las capas sociales pequeño-burguesas y se caracteriza por dotar de sentido ético al mundo y por una estrecha relación con el racionalismo práctico de la pequeña burguesía. Por su parte, el intelectualismo aristocrático puede desarrollar distintas actitudes religiosas en función

del tipo de la actividad mundana desarrollada. Así las capas sociales privilegiadas que han sido apartadas de la vida pública o se han retirado a la vida privada por propia voluntad tienden a cultivar su formación intelectual y se hacen más propensas a desarrollar una religiosidad de salvación. Totalmente distinto es el caso de la aristocracia intelectual que sigue vinculada en su cotidianeidad a las actividades políticas. Ésta ha derivado hacia una intelectualidad burocratizada que tiende a desarrollar la actitud religiosa propia del funcionariado, es decir, adaptación al mundo y rechazo de cualquier doctrina de salvación. Ésa es la diferencia entre la intelectualidad burocrática confuciana y la intelectualidad aristocrática de la India que se ha visto apartada del mundo.

En definitiva, para Weber, la actitud religiosa de los estratos sociales no se puede reducir a ser un reflejo ideológico de las posiciones de clase. A ello hay que añadir la estimación que tenga dicho estrato de su honor social. Ambas dimensiones marcan la orientación del tipo de actitud vital al que tienden los estamentos, ya sea en términos de lo que son o de lo que deben ser:

Los estratos que se encuentran en posesión segura del poder y del honor sociales, suelen construir su legitimación estamental sobre una cualidad especial que les es inherente, la mayor parte de las veces la de la sangre; su ser, real o supuesto es aquello de que alimenta el sentimiento de su dignidad. En cambio, los estratos socialmente oprimidos, o cuya valoración estamental es negativa, o al menos no positiva, alimentan el sentimiento de su dignidad, normalmente, en la fe en una "misión" particular a ellos confiada. Su deber, o su realización funcional, es lo que garantiza o constituye para ellos su propio valor, que, de este modo, se retrotrae a un más allá de ellos mismos, a una "tarea" impuesta por ellos a Dios (Weber, 1987: 243).

Las capas privilegiadas, no sólo en términos materiales sino también de honor social, no tienen ninguna necesidad de buscar un "sentido" a su situación. Si lo hacen es en los términos de una "teodicea de la felicidad", reclaman de la religión una "legitimación" de su posición privilegiada. Pero falta en ellas la necesidad de salvación frente al mundo. Por el contrario, la situación adversa de los estamentos menos privilegiados les conduce a plantearse el problema del sentido ético que debe tener el mundo. Su dignidad se construye no sobre la distinción estamental, sino por la fe en una misión que les ha sido encomendada.

Hasta aquí hemos visto la actitud religiosa propia de cada uno de los estamentos sociales. Ésta es una labor necesaria para dar cuenta del proceso de desmagificación. Weber así lo hace prestando atención a la afinidad electiva entre el mensaje profético y la actitud religiosa del estamento que más haya influido en una religión. En función de esa lógica combinatoria podemos explicar el éxito o fracaso de la figura del profeta.

La victoria o derrota de la profecía frente al sacerdocio condiciona el perfil de la religión y el grado de desmagificación al que ésta puede llegar. Si la profecía se impone a los magos y a los sacerdotes, estaremos ante una religión de salvación. Si, por el contrario, la profecía sucumbe ante el sacerdocio, se desarrollará una religión de adaptación al mundo caracterizada por la presencia de motivos mágicos. Al no haber una profecía que arranque a los laicos de sus representaciones y prácticas mágicas, el sacerdocio se verá obligado a hacer concesiones y a adaptar su doctrina al tradicionalismo mágico de las masas. Con el triunfo o ausencia de profecía, Weber nos da cuenta de la primera bifurcación que podemos encontrar en el desarrollo de las religiones, la que marca la distinción entre religión de negación o religión de afirmación del mundo. El caso paradigmático de religión de adaptación se encuentra en China, donde nunca hubo una profecía poderosa:

No se conoce en lo más mínimo la existencia de una profecía socialmente poderosa, ni del estilo del Cercano Oriente, ni de estilo iraní, ni de estilo indio. Jamás se dieron profetas que planteasen “exigencias éticas” en nombre de un Dios supramundano (...) Jamás el espíritu chino estuvo convulsionado por un profeta (Weber, 1987: 153)

La falta de profecía ética no permitió la ruptura con las comunidades naturales de sangre, imposibilitando el desarrollo de una ética fraternal y el establecimiento de una religiosidad congregacional como sucedió en Occidente. La persistencia de los vínculos de consanguinidad y los tabúes de relación frenaron el desarrollo de las ciudades haciendo imposible el desarrollo de los estratos burgueses. Tampoco hubo en China un sacerdocio independiente, ya que el emperador era el sumo sacerdote que se encargaba del culto oficial. A todos estos factores que condicionaron la dirección que tomó la religiosidad confuciana hay que añadir el papel del estrato que más influyó en esta religión: la burocracia. Como es sabido, el funcionariado tenía un estatuto privilegiado en la estructura social china, ya que, según la teoría confuciana, el emperador sólo podía

governar a través de ellos. La actitud religiosa de estos funcionarios confucianos era la propia de los estamentos burocráticos que vimos más arriba:

De ahí que se desarrollara sin trabas el racionalismo intelectualista de una capa de funcionarios, que aquí como en todas partes, desdeñaba en lo más íntimo las religiones cuando no precisaba de ellas para la domesticación de las masas (...) La única "religión laica" prescrita por el Estado era la creencia en el poder de los espíritus de los antepasados y el culto a éstos. El resto de la religión popular consistía fundamentalmente (...) en una coexistencia completamente asistemática de cultos especiales mágicos y heroísticos. Nada más lejos del racionalismo de la burocracia patrimonial que pretender dar una forma sistemática a este estado caótico que tan íntimamente despreciaba (Weber, 1987: 353).

La ética de los literatos confucianos no era más que una moralidad intramundana de personas laicas que consistía en la adaptación al mundo, a su orden y convenciones. No había tensión ética con el mundo ni necesidad de salvación. Las condiciones de existencia de este estrato no eran las propicias para que naciera en él la idea de un sentido ético que gobernase el mundo¹⁹. Nunca tuvo la necesidad de un sentido que explicase los problemas de desigualdad e infortunio:

*El "hombre superior" confuciano consciente de la fatalidad y puesto a la altura de ella, ha aprendido a vivir con altiva impassibilidad de su personalidad y entregado a su cultivo. Aparece así que esta fe en la irracionalidad de la predestinación, que se añade a otros elementos irracionales ya conocidos, integrantes del racionalismo confuciano, y que rechaza una teodicea intramundana puramente racional (...) servía aquí como siempre, de apoyo a la **distinción**. (...) en el confucianismo lo ultraterreno preocupaba tan poco al hombre distinguido como al común (Weber, 1987: 403).*

En China, el papel desempeñado por la burocracia confuciana y la falta de profecía y de un sacerdocio independiente hicieron imposible que la religión se despojase de la magia. La falta de unidad sistemática en la relación de Dios con el mundo no permitió tampoco el desarrollo de un actuar ético. Por todo ello la religión china nunca dio lugar a una metafísica racional ni a una ética religiosa de salvación, lo

¹⁹ Sin embargo, las masas de la población china que no estaban ligadas a esa burocracia intelectual desarrollaron un tipo de religiosidad que respondía a sus demandas individuales de sentido. Junto a la ortodoxia confuciana centrada en el culto de Estado, se encontraba la heterodoxia taoísta que atendía más a las demandas de una religiosidad popular. Ambas, sin embargo, partían de la misma literatura clásica y compartían la concepción de un orden eterno gobernado por el Tao. Pero frente a la adaptación al mundo de los confucianos, los taoístas proclamaban una actitud mística contemplativa que conducía a la devaluación del mundo. Empero, lo más importante es que ambas doctrinas mantenían una posición similar frente a la magia de los laicos. Nunca hubo un rechazo frontal de la misma ya que mientras los taoístas la practicaban, los confucianos la toleraban por ser una de las demandas de las masas a las que no podían oponerse.

que repercutió en su escaso potencial para racionalizar la conducta. La idea de profesión, tal y como era entendida por los puritanos, era despreciada por los confucianos ya que para éstos el ideal del hombre cultivado no era el de ser una herramienta divina, sino un fin en sí mismo. Éste fue uno de los motivos para que el capitalismo moderno se viese frenado, pese a las buenas condiciones materiales que se dieron en la historia de China para su desarrollo.

Dejemos a un lado la *rama* de la religión de afirmación y atendamos ahora a las religiones de salvación que se desarrollaron allí donde triunfó la profecía. De nuevo Weber bifurca el desarrollo de éstas que siguieron dos caminos diferentes. Podían ser religiones orientadas hacia el mundo o que se alejaban del mundo. Weber nos daba cuenta de dicha bifurcación en función del tipo de profecía y de estamento social que resultaron protagonistas en cada cultura. Aquel distingue entre los *profetas emisarios* y los *profetas ejemplares*. Los primeros revelan un mensaje divino, los segundos no tienen ningún encargo divino que implique deber moral de obediencia, su único objetivo es señalar, a través de su ejemplo personal, el camino de la salvación religiosa, al modo, por ejemplo, de Buda. Weber compara ambos tipos ideales de profecía para mostrar la bifurcación entre la religiosidad de Occidente y la religiosidad propia de la India.

Pero antes de entrar en ello conviene retener lo que hasta aquí hemos visto. Se han visto los factores que intervienen en la conformación de las distintas religiones y que las orientan a una específica relación con el mundo, fundamentalmente la importancia que tiene la existencia o no dentro de una religión de una profecía, del carácter que ésta tenga, ya sea ejemplar o emisaria, de la existencia de un sacerdocio independiente y el tipo de cosmovisión que tiene dicha religión, ya sea cosmocéntrica o teocéntrica. Capítulo especial le merecía a Weber el papel que desempeñan los estamentos sociales que resultan decisivos en la conformación de una religión:

Nos acabaremos por convencer de que, ciertamente, el modo de vida de las capas sociales decisivas suele tener una influencia profunda en toda religión, pero que también, por otra parte, el tipo de una religión, una vez acuñado, suele ejercer un influjo muy intenso sobre el modo de vida de capas muy heterogéneas (Weber, 1987: 196).

Aquí Weber está dando a entender que las religiones tienen un período de formación a partir del cual se estabilizan y ejercen “un influjo muy intenso sobre el modo de vida”. Esta idea se correspondía con su objetivo a la hora de estudiar la religión, es decir, recordemos que quería tratar de “las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria”. Unos y otros están directamente relacionados, de tal manera que las condiciones socio-económicas y políticas que dan lugar a la formación de una determinada religión nos ayudan a entender los efectos que ésta tendrá sobre la vida cotidiana, especialmente sobre la actividad económica. Una vez acuñado el tipo de religión éste ejerce una gran influencia sobre el modo de vida debido a las exigencias internas propias de la religión, de la cual la más importante es la que prescribe la desigualdad carismática de los individuos:

Desde el comienzo de toda la historia de las religiones, nos encontramos con el importante hecho empírico de la desigualdad de las cualificaciones religiosas de los hombres, (...) Los bienes de salvación religiosamente más valorados (...) no eran alcanzables por cualquiera; su posesión era un “carisma”, que podía despertarse en algunos, pero no en todos. De ahí se derivó la tendencia de toda religiosidad intensiva a una especie de organización estamental según las diferencias en la cualificación carismática. La religiosidad “heroica” o “virtuosa” se ha opuesto a la religiosidad de “masas”; naturalmente, las masas no coinciden aquí con los situados en los rasgos inferiores de la escala social profana, sino con los “faltos de oído religiosos” (Weber, 1987: 253-4).

Según mi parecer, este texto es de enorme importancia en la sociología weberiana de la religión, ya que permite entender de dónde se derivan, en última instancia, los efectos racionalizadores de las religiones de salvación. De hecho, el escaso poder racionalizador del confucianismo se explica por la falta de una experiencia religiosa basada en la desigual cualificación carismática de los individuos, ya que cualquiera podía alcanzar el ideal del *gentleman*, sólo con llevar una vida conforme a las enseñanzas confucianas, es decir, sin necesidad de ninguna cualificación carismática. Weber constata que las religiones hacen de los *bienes de salvación* “recursos escasos” a los que no todos pueden acceder. Al igual que hay escasez de bienes materiales, la hay también de bienes soteriológicos. En el razonamiento weberiano éste sería el primer paso analítico para dar razón del grado de racionalización al que puede dar lugar la religión. Weber se interesaría en este momento por las exigencias internas propias de la religión. Ésta no es un mero reflejo de las condiciones reales de existencia, ya que la religión aporta algo que no se desprende de aquellas. En efecto, la solución al problema

de la teodicea, que vimos al principio del capítulo, nacía como una compensación teórica al problema de la desigualdad entre los individuos. Pero una vez que “el tipo religioso se ha acuñado” es la propia religión la que, como fruto de una exigencia interna, reproduce esa desigualdad entre los individuos, si bien en este caso atendiendo a su desigual cualificación carismática, que no tiene necesariamente que solaparse con la desigualdad social. En la reconstrucción que aquí se hace de la sociología weberiana de la religión pasamos así de las determinaciones externas de la religión a dar cuenta de cuáles son sus exigencias internas. Weber distingue entre el *virtuosismo religioso* y las *masas*, categorías que, como acabo de señalar, no se construyen en términos de desigualdad socio-económica. Esa distinción se corresponde en buena medida con aquella que distingue la *secta* y la *Iglesia* o aquella que enfrenta al *particularismo* y al *universalismo de la gracia*. Con estas dicotomías, Weber daba cuenta de esa exigencia interna que caracteriza a la religión.

A partir de esta distinción, Weber llega a dar cuenta del enorme poder racionalizador que tienen las religiones: si la escasez de bienes materiales es el motor de la racionalización instrumental en el mercado, la escasez de bienes soteriológicos lo es de la racionalización ético-práctica de la conducta (González León, 1998: 35). Ahora bien, la orientación de dicha racionalización dependerá de los bienes soteriológicos y de los *caminos de salvación* que las religiones prescriban para conseguirlos. Weber nos sitúa ante una nueva bifurcación:

O bien se trata de un don específico de un actuar moral eficaz, con la conciencia de que Dios guía la acción, en cuyo caso se es un instrumento de Dios (Weber, 1944: 428). Pero también puede ser que el bien de salvación específico no sea una activa cualidad del obrar, (...) sino un estado de ánimo de tipo específico. En la forma más excelsa: “iluminación mística”. También en este caso sólo puede ser conquistada por una minoría específicamente calificada y mediante una actividad sistemática de tipo especial: la “contemplación”. La contemplación, para llegar a alcanzar su fin, requiere la exclusión de los intereses cotidianos (Weber, 1944: 430).

Ambas orientaciones están estrechamente vinculadas con los dos tipos de cosmovisiones religiosas (teocéntricas y cosmocéntricas) y con los dos tipos de profecía (ética y ejemplar) que veíamos anteriormente. Weber destaca así la “afinidad electiva” que hay entre teocentrismo, profecía ética y ascetismo por un lado, y entre

cosmocentrismo, profecía ejemplar y misticismo por otro. Esta bifurcación resultará decisiva para diferenciar las religiosidades de Oriente y Occidente:

[...] la diferencia histórica decisiva entre la religiosidad de salvación predominantemente oriental y asiática y la religiosidad de salvación occidental consiste en que la primera desemboca en la contemplación y la segunda en el ascetismo (Weber, 1944: 435)

Si nos centramos en la *rama* contemplativa de la religión de salvación, nos encontramos con el caso paradigmático de la religión en la India. Ésta ha sido la que ha proporcionado “la solución formalmente más perfecta al problema de la teodicea”:

Ningún hindú niega dos presupuestos de la religiosidad hinduista: la creencia en el samsara (transmigración de las almas) y la doctrina, con ella interdependiente, del karman (compensación). Éstas y sólo éstas son las verdaderas componentes doctrinales “dogmáticas” de todo el hinduismo, precisamente en su manera de conectarse entre sí para constituir una teodicea, peculiar y exclusiva del hinduismo, del orden social existente; es decir, del orden de castas (Weber, 1987 b: 123).

Bajo la presión de las necesidades racionales de la teodicea fueron concebidas las dos doctrinas fundamentales del hinduismo. El problema ético de la desigualdad y de la falta de movilidad social propia del sistema de castas se explicaba a partir de la creencia en la transmigración de las almas y en la compensación ética en una vida futura. En efecto, el mundo era un orden ético racional. La situación de un individuo era la consecuencia ética de los méritos y errores cometidos en una vida anterior. Éstos también determinarían la posición social en vidas terrenas venideras. El lugar que ocupaban los individuos en el sistema de castas no era eterno, ya que, tras la muerte, el alma se encarnaba en otro cuerpo, en una rueda sin fin de transmigración en transmigración, que conducía a preguntarse por la salvación eterna:

La seguridad y univocidad con que el sistema de castas y la doctrina del karman ajustaban al individuo a un claro círculo de deberes, y la imagen redonda y metafísicamente satisfactoria que ofrecía del mundo, podían trocarse en una percepción terrible de este orden ético racional si el individuo comenzaba a preguntarse por el “sentido” de su vida dentro de este mecanismo de compensación. El mundo y su orden social y cósmico eran eternos, y la vida de cada uno sólo un caso entre una serie de vidas de la misma alma repetida en toda la infinitud del tiempo, y por ello, en último término, algo infinitamente indiferente (...) La pregunta común a todas las religiones de salvación del hinduismo es la de cómo sustraerse a la “rueda” del renacimiento y, sobre todo, a la muerte siempre renovada: la salvación de la muerte eternamente nueva y, como consecuencia, salvación de la vida. (Weber, 1987 b: 136-7).

La mejora de las oportunidades de reencarnación se conseguía gracias al respeto de los deberes rituales. Cada individuo tenía que hacer lo que prescribiese el rango social de la casta a la que pertenecía. No había, por tanto, ninguna ética de validez universal ni derecho natural alguno que hiciese a los individuos iguales. Éstos se tenían que comportar siguiendo el *dharma* -deber ritual- que era diferente para cada estamento. La salvación de la rueda de las transmigraciones de las almas se buscaba a través de una conducta extraordinaria cualitativamente superior a los deberes mundanos de las castas: la contemplación o la ascética de evasión de este mundo. La combinación de una ética de tabuización mágica y la contemplación mística determinaron el carácter de la religiosidad hindú y su relación con el mundo. La excesiva reglamentación del sistema de castas tuvo efectos negativos para el desarrollo de una economía racionalizada²⁰.

El poder de los linajes y la heterogeneidad de castas obstaculizaron el nacimiento de las ciudades y por lo tanto de aquellos estratos burgueses portadores de un racionalismo económico. La magia influía considerablemente en la vida económica cotidiana. La falta de oposición entre un Dios ético supramundano y el hombre no hizo posible la racionalización práctica de la conducta en el mundo. Los estratos altos tendían más a la búsqueda de lo extraordinario, a seguir el *ejemplo* de aquellos profetas que revelaban un camino. Tanto los eruditos ortodoxos como los budistas heterodoxos, tenían sus intereses fuera de este mundo, en la búsqueda de la salvación mística y atemporal del alma y en la huida del absurdo mecanismo de la “rueda” de la existencia.

La orientación mística de la religión hindú estuvo condicionada por la casta de los brahmanes intelectuales que fue la que más influyó en ella:

*Los grandes sistemas doctrinales indios fueron más bien concepciones racionales de pensadores orgullosos y, a su modo, consecuentes. Y el carácter místico de la salvación, que siempre subrayaron sus doctrinas, fue la consecuencia de la situación interna de un estrato de intelectuales que se enfrentaban a la vida **pensando** sobre su sentido, y no participando de la **acción** práctica (Weber, 1987 b: 184).*

²⁰ Como señalaba Weber: “tiene que parecer el colmo de lo improbable que hubiera *surgido* nunca la moderna organización del capitalismo industrial sobre la base del sistema de castas. Un código ritual que podía imponer la degradación por cualquier cambio de profesión o de técnica de trabajo, seguramente no era lo apropiado para engendrar en sí transformaciones económicas o técnicas, ni para posibilitar que germinaran siquiera en su seno” (Weber, 1987 b: 117).

El caso de la religión en la India nos sirve para ver la utilización que hace Weber del término “racionalismo” al que le dota de distintos planos de significación:

Este es el lugar para advertir de nuevo que “racionalismo” puede significar cosas bien distintas. Sin ir más lejos, la palabra puede hacer pensar bien en esa especie de racionalización que emprende, por ejemplo, el pensador sistemático con la imagen del mundo, y que aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos; o más bien, en la racionalización en el sentido del logro metódico de un fin determinado, dado en la práctica, mediante un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados (Weber, 1987: 259).

Weber no restringe el término racionalismo para dar cuenta de algún tipo determinado de acción o conocimiento. Por el contrario, sostiene que “cualquier acción o pensamiento es racional desde un determinado punto de vista”. De tal manera que lo tenido por racional puede ser totalmente irracional y a la inversa. Todos los intérpretes de la obra de Weber coinciden en señalar los múltiples planos de significación de los términos de racionalización, racionalidad y racionalismo. W. Schluchter ha distinguido tres tipos de racionalismo que se encuentran en la obra de aquel: un racionalismo científico-tecnológico, que hace referencia a la capacidad de control del mundo a través del cálculo. Un segundo tipo de racionalismo es el metafísico-ético, mediante el cual se sistematiza una cosmología a partir de unos determinados patrones de sentido. Por último, un racionalismo práctico que hace referencia al modo de llevar una vida metódica (Schluchter, 1979: 14-5). Lo que a Weber le interesa mostrar era la influencia del racionalismo metafísico-ético sobre el racionalismo práctico. Alrededor de ese interés se construye su concepto de ética económica mediante el cual Weber quiere dar cuenta de “los estímulos prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones” (Weber, 1987: 234).

La bifurcación entre religiones ascéticas y religiones místicas es significativa, a pesar de que, como señala Weber, en todas las religiones se combinan elementos ascéticos y elementos místicos. Pero en todo caso, los motivos ascéticos en las religiones asiáticas suelen culminar en un fin último de carácter místico contemplativo, mientras que los rasgos místicos en las religiones occidentales desembocan en un fin ascético. Esta bifurcación de los caminos de salvación seguidos por Oriente y Occidente es un dato fundamental para entender por qué el proceso de secularización tiene lugar en este último y no en aquel. Weber muestra comparativamente ese distinto desarrollo,

pero además, utiliza el método comparado para mostrar cuál es la tradición religiosa occidental que actúa como fuerza propulsora de ese proceso de secularización. De tal manera que se puede decir que Weber utiliza la comparación en dos frentes, que podríamos denominar horizontal y vertical. Por un lado, compara Oriente y Occidente, por otro lado, compara a las más importantes tradiciones religiosas occidentales: el antiguo cristianismo, el catolicismo, el protestantismo luterano, el judaísmo y el protestantismo ascético.

Todas ellas pertenecen a la religión occidental que en sus orígenes fue una religión que estuvo muy influida por las capas sociales de la pequeña burguesía, que debido a su modo de vida desarrollaron una actitud religiosa de carácter ético y racional. No obstante, la mera existencia de artesanos y pequeño-burgueses nunca bastó para hacer nacer una religiosidad de este tipo. Para ello fue necesaria la existencia de una religiosidad profética y congregacional que se desarrolló sólo en las ciudades, allí donde se habían resquebrajado las comunidades de sangre y los tabúes de relación. Weber explica en términos de lógica contextual la aparición en Occidente de las religiones éticas de salvación.

La religiosidad occidental se caracteriza por su cosmovisión teocéntrica del mundo y la presencia de una profecía emisaria. Pero a partir de este molde, las distintas tradiciones religiosas que han dejado su huella en Occidente se han orientado de una manera diferente. Así, el cristianismo antiguo, al que Weber sólo tuvo tiempo de dedicarle unas páginas, se caracteriza por ser una religión que niega un mundo que considera cargado de dolor y pecado. El individuo no puede obtener la salvación por sus propios medios, pues ésta depende únicamente de Dios:

(...) lo decisivo es la indiferencia absoluta por el mundo y sus asuntos. El reino de Dios, un reino de alegría, sin dolor y sin culpa, sobre la tierra, está por llegar (...) Se reza a Dios por el pan cotidiano y no se preocupa uno del día siguiente. Ningún hacer humano puede acelerar el advenimiento del reino. Pero uno se prepara para cuando venga. Y todo depende del sentir (...) el genuino sentir debe reconocerse en sus frutos y, por consiguiente, en sus pruebas (...). El mundo permanece como es hasta que vuelva el Señor. El individuo debe permanecer igualmente en su posición y en su "profesión" (...) sumiso a la autoridad, al menos que pida de él el pecado (Weber, 1944: 491-2).

El cristianismo antiguo forma parte de la tipología de las *soteriologías del salvador*, para las que la salvación no se alcanza mediante las acciones o creencias del individuo, ya que es la figura del salvador, humano o divino, la única que dispensa dichos bienes de salvación. El individuo no puede hacer nada para salvarse, excepto “sentir” que la llegada del reino de Dios está por venir.

En el caso del catolicismo, la salvación sólo se consigue a través de poderes externos. Las buenas obras realizadas son fundamentales en esta religión, pero la salvación es, en última instancia, el resultado de la gracia que dispensa una comunidad institucional legitimada proféticamente. La salvación por medio del *sacramento* y la *gracia institucional* tiene unas consecuencias decisivas para la vida práctica:

*Significa siempre un alivio interior del necesitado de salvación; le facilita, por consiguiente el sobrellevar la carga de la culpa y, en igualdad de circunstancias, le facilita mucho el poder pasarse sin una metódica de vida ética personal. Pues el pecador sabe que obtendrá la absolución de todos sus pecados mediante actos religiosos adecuados. Y, sobre todo, los pecados se presentan como acciones singulares a las que se coloca enfrente otras acciones singulares como compensación o expiación. Lo que se valora es el acto singular concreto, no el **habitus** total de la personalidad conquistado gracias a una vida ascética o contemplativa o a la vigilancia perpetua, y puesto a prueba constantemente. Falta entonces la necesidad de alcanzar por los medios la **certitudo salutis** y esta categoría, tan eficaz en sentido ético, pierde grandemente en importancia (Weber, 1944: 441-2).*

La institución eclesial que dispensa el perdón del pecado impide la sistematización de la vida, haciendo inviable la formación de un modo de vida metódico racional. En el catolicismo, el trabajo, aún querido por Dios, pertenece al orden material y no es susceptible de valoración ética.

En el *árbol genealógico* de la interpretación weberiana sobre el proceso de racionalización, el monasticismo medieval ocupa un lugar significativo. Dentro de la religión occidental de carácter ascético, aquel es una de las ramificaciones que podemos encontrar. Frente al ascetismo intramundano que representa el protestantismo calvinista y sectario, se sitúa el ascetismo extramundano de los monjes medievales que huyen del mundo encerrándose en los muros de los monasterios.

Con respecto al catolicismo medieval, el luteranismo supone un cambio fundamental en dos aspectos. Por un lado, en lo que respecta a la desvalorización de la gracia sacramental y confesional del sacerdote, que es sustituida por una relación personal con Dios basada en la fe. Por otro lado, el protestantismo luterano introduce la valoración religiosa del trabajo profesional. Dentro, pues, de la tradición cristiana, la creencia en el Dios personal, puede conducir también a una piedad fideísta en la que la salvación se consigue gracias a la fe. Esta *salvación en la fe* supone un sacrificio del intelecto, en favor del sentir, que no lleva consigo ninguna racionalización ética ya que lo que importa no es la conducta sino la entrega absoluta a Dios:

Hay que preservar en el mundo el bien de salvación de la fe y no transformar aquel en un sentido ético (...) La específica religiosidad fideísta no puede crear fácilmente rasgos racionales antitradicionalistas del modo de llevar la vida y carece de toda fuerza impulsiva para un dominio racional del mundo y para su transformación (Weber, 1944: 448).

Como Weber señalaba en *La ética protestante*, el luteranismo contribuyó al desarrollo de la Reforma gracias a una de sus aportaciones más relevantes, la valoración ética de la vida profesional. No obstante, el concepto de profesión mantuvo todavía con Lutero un carácter tradicionalista al que sólo el protestantismo ascético puso fin.

Atendiendo al protestantismo ascético, Weber mostró que uno de los rasgos que hacían de él un poderoso agente racionalizador era la falta de aquello que precisamente caracterizaba al catolicismo, la posibilidad de alcanzar la salvación a través de la gracia mágica sacramental que proporcionaba la institución eclesial. En ello coincidían el protestantismo ascético y el judaísmo:

(...) el hecho de que el judaísmo por un lado y el protestantismo ascético por otro no conocieran ninguna clase de confesión y dispensa personal de gracia y ninguna gracia mágica sacramental, influyó históricamente de un modo enorme en el sentido del desarrollo de una formación de vida ético-racional, que es común a ambas formas de religiosidad por muchas diferencias, que, por otra parte, haya entre ellas. Falta la posibilidad de descargo de la conciencia que supone la institución confesional y la gracia "institucional" (Weber, 1944: 442).

Este párrafo nos permite entender el interés de Weber por el judaísmo antiguo, al que dedicó el tercer tomo de sus *Ensayos*. Con su estudio, aquel quería comparar el

protestantismo ascético con el judaísmo en lo que se refiere a su influencia sobre la racionalización ético-práctica de la conducta cotidiana. Este ensayo completaba así la comparación ya realizada con los casos de China e India. Pero más allá de este objetivo comparativo, Weber se interesó por el judaísmo antiguo porque en él encontró las raíces de la ética religiosa que puso en marcha el “proceso de desmagificación del mundo” en Occidente. En términos de una reconstrucción narrativa de dicho proceso, el judaísmo tenía una enorme importancia:

(En él había) una ética religiosa del obrar intramundano, que era altamente racional, es decir, libre de magia y de cualquier forma de búsqueda irracional de la salvación, una ética intrínsecamente muy alejada de todas las vías de salvación de las religiones asiáticas de redención. Esta ética se encuentra todavía, en gran medida, en la base de la ética religiosa europea y del Cercano Oriente. En esto se funda el interés de la Historia Universal por el judaísmo (Weber, 1988: 20).

Ese potencial racionalizador se explica por ser el judaísmo antiguo una religión protagonizada por la profecía²¹. Como tuvimos oportunidad de ver, ésta se caracteriza, en términos típico-ideales, por el rechazo de la magia y por la búsqueda de una relación ética entre el hombre y Dios. Weber fue muy consciente de la importancia decisiva que tuvo el judaísmo antiguo en el proceso de desmagificación. Pero, a pesar de que en el

²¹ El antiguo pueblo judío se vio dramáticamente involucrado en diversos avatares a lo largo de su historia. El lugar geográfico donde se asentó estuvo sometido a la influencia de las grandes civilizaciones: Egipto, Asiria, Babilonia, etc. El pueblo judío siempre se vio bajo la amenaza de la conquista por otros pueblos y en una situación de permanente inestabilidad. Había en este pueblo un gran potencial de desarrollo religioso que los profetas desataron: “su entorno les proporcionó (...) los problemas que ocupan el punto central de su actividad profética. Contra ellos rompía la oleada del *miedo a la guerra* en el pueblo, el cual preguntaba por las razones de la cólera de Dios, por los medios de volverlo propicio y, en general, por las expectativas nacionales de futuro. El pánico, la rabia, la sed de venganza contra los enemigos, el miedo a la muerte, la mutilación, la devastación, el exilio (...), la esclavización y la pregunta acerca de si era correcta la resistencia, la sumisión, o la alianza con Egipto, con Asur o con Babilonia, movían a la población e influían en la profecía (Weber, 1988: 327). Pero aún teniendo en cuenta su preocupación por los asuntos de orden político, no fueron éstos los que determinaron el mensaje de los profetas. Frente a los antiguos profetas que eran tachados de mentirosos, los profetas bíblicos revelaban su mensaje por el mensaje mismo sin ser influidos por intereses políticos o por estipendios económicos. Ellos eran los intermediarios entre los hombres y Yahvé que era concebido como un Dios de acción que intervenía directamente en los asuntos humanos. Frente al orden eterno y carente de historia, del hinduismo, el judaísmo concebía el mundo como una creación divina sujeta a los vaivenes de la historia. La alianza entre Yahvé y el pueblo judío se basaba en la soberanía absoluta del Dios al que todos debían obedecer, a cambio de la promesa de un futuro orden social que les redimiese de las penurias que padecían. De la conducta del pueblo judío dependía la bondad o la cólera con la que Yahvé actuaba sobre su pueblo elegido. El bien y el mal podían llegar en cualquier momento y por eso el mensaje profético hacía especial hincapié en la necesidad del deber moral para no desatar la cólera de Dios. Se fue así fraguando una *teodicea del infortunio* en la que todos los males eran señales de la cólera divina: “Los profetas de Israel supieron descubrir siempre nuevas fechorías tanto de la generación suya como de las antepasadas, contra las que reaccionó el dios con cólera insaciable hasta el punto de permitir que su pueblo fuera dominado por otros de los que jamás había recibido adoración alguna” (Weber, 1944: 354).

judaísmo antiguo se encontraban las raíces del racionalismo económico, lo cierto es aquel no hizo viable el desarrollo de una *actitud* económica moderna. A pesar de que el pueblo judío ha estado siempre vinculado a las actividades comerciales, sin embargo, faltó en él lo característico del capitalismo moderno: la organización social del trabajo industrial. La razón hay que buscarla en el carácter del pueblo judío como pueblo paria que proclama una doble moral económica²², y especialmente en el modo en que esta religión resuelve el problema de la salvación:

(En el judaísmo) falta precisamente lo que dio al “ascetismo intramundano” su rasgo decisivo: la relación unitaria con el “mundo” desde el punto de vista de la certitudo salutis, como centro del cual todo se alimenta (Weber, 1944: 482).

Con la comparación entre el judaísmo y el protestantismo ascético, Weber nos estaba dando cuenta de una nueva bifurcación en el desarrollo del acontecer de las religiones, aquella que dentro de las religiones de salvación que están dotadas de una ética religiosa del obrar mundano divide a las religiones que tienen una actitud estática ante el mundo y a las que necesitan dominarlo para alcanzar la salvación. Este último caso es, como sabemos el del protestantismo ascético. Éste será el que aporte aquello que falta en el judaísmo, y el que culmine el proceso de desmagificación que aquel puso en marcha:

(Con el protestantismo) terminó el proceso de “desencantamiento” del mundo que comenzó con las antiguas profecías y que, (...) rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación (Weber, 1969: 124).

Al final del trayecto, una vez que hemos recorrido todo el *árbol genealógico* del acontecer religioso, nos encontramos con la *ramificación* más significativa en lo que respecta a su influencia sobre el proceso de racionalización. Weber se interesa especialmente por el calvinismo por ser la religión que ha dado la solución racional más coherente al problema de la teodicea mediante la teoría de la predestinación. Según ésta, la salvación es un don que Dios distribuye a su voluntad. No depende ni de las obras que

²² Según Weber, la división de la ética *económica* en ética hacia adentro y hacia afuera siguió manteniendo una importancia permanente en la valoración religiosa del comportamiento económico. Jamás podía ser *valorada* positivamente desde el punto de vista *religioso*, en el sentido en que lo fue en el puritanismo, la actividad económico-lucrativa racional, cuyo fundamento era la legalidad formal, y, de hecho no sucedió sino así. Lo impedía el dualismo de la ética económica, el cual acuñaba como

pueda hacer el creyente, ni de su fe en Dios, ni de la mediación de la Iglesia, a diferencia de lo que ocurre en el luteranismo y el catolicismo. En el calvinismo el individuo se encuentra solo ante la incertidumbre de la salvación, sin la posibilidad de acudir a técnicas mágicas. Este hecho le sumía en una profunda angustia existencial. ¿Cómo podía saber que él era uno de los elegidos?, ¿qué señales podía encontrar de esta elección? El recurso al trabajo profesional incesante era el único modo de ahuyentar la duda religiosa y de estar seguro de tener el estado de gracia. Puesto que el mundo había sido creado *ad maiorem Dei gloriam*, el éxito profesional era la mejor prueba de que el individuo era un *instrumento* de Dios en el mundo. No se exigía la realización de buenas obras, sino *una santidad en el obrar elevada a sistema*. No se trataba, como en el catolicismo, de actuar anárquicamente dando tumbos entre el pecado y el arrepentimiento. Los protestantes estaban obligados a llevar una vida metódica en la que no hubiese ningún resquicio para la duda y el pecado. La metodización y racionalización de la conducta volcada en la profesión era, pues, el mejor camino para alcanzar la *certitudo salutis*. Con respecto al catolicismo y al luteranismo, el protestantismo ascético introducía una innovación radical:

lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Tal era la consecuencia del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo (Weber, 1969: 89).

El trabajo, que había sido considerado como profano a lo largo de la historia, pasaba a ser concebido como sagrado. No es de extrañar que Weber hubiese esbozado una sonrisa al recordar la tesis durkheimiana sobre la heterogeneidad absoluta de lo sagrado y lo profano que seguramente conocería²³.

éticamente indiferentes (...) determinadas formas de la conducta frente a los no-hermanos, que estaban estrictamente condenadas frente a los hermanos de fe (Weber, 1988: 368).

²³ A este respecto, resulta significativo constatar los ejemplos que Durkheim tenía en mente a la hora de exponer la heterogeneidad absoluta entre lo sagrado y lo profano: “No se conciben los dos mundos tan sólo como separados, sino además como hostiles y celosamente rivales entre sí. Puesto que no se puede pertenecer a uno de ellos sino con la condición de desaparecer enteramente del otro, el hombre es exhortado a retirarse totalmente de lo profano para llevar una vida exclusivamente religiosa. Así el monacato que organiza, al lado y por fuera del medio natural donde el resto de los hombres desarrollan su vida secular, un medio artificial, cerrado al primero, y que tiende casi a su inversión. Así el ascetismo místico cuyo objetivo es extirpar del hombre todo aquello que le pueda aún quedar de apego al mundo profano” (Durkheim, 1982: 34-5). Es significativo que en ningún caso Durkheim se refiriese al ascetismo intramundano de los protestantes.

La ética que se derivaba de la teología protestante tenía dentro de sí los gérmenes del espíritu del capitalismo. El freno al consumo hedonista y el estrangulamiento de las trabas propias del tradicionalismo católico, hicieron posible el ahorro necesario para la acumulación originaria de capital. Pero lo importante fue que la ética protestante llevó a su grado máximo la racionalización de la conducta burguesa que condujo al *homo economicus*²⁴. El buen protestante sólo debía actuar conforme a una actividad profesional racionalizada. Aquel Dios lejano y cuyos designios eran inescrutables impedía utilizar medios mágicos para alcanzar la salvación. La angustia existencial que ello provocaba, obligaba a desplazar la idea de la salvación centrándose en lo único que podía dar una señal del estado de gracia, la actividad profesional racionalizada. El buen protestante centraba todos sus esfuerzos en los medios de conseguir la salvación sobre la que no podía preguntarse. El “sentido” del mundo y de su acción no tenían razón de ser:

*Cuando el asceta quiere actuar en el mundo, es decir, cuando se trata de un ascetismo intramundano, debe tener una especie de incapacidad de preocuparse por cualquier cuestión acerca del “sentido” del mundo. No es ninguna casualidad que el ascetismo intramundano se pudiera desarrollar de la mejor manera sobre la base del dios calvinista, insondable, con motivaciones absolutamente extrañas a los patrones humanos. Este tipo de asceta es por eso el “hombre de la vocación” que ni pregunta ni siente necesidad de preguntar por el sentido, dentro del **mundo entero**, de su ejercicio profesional -de eso responde Dios, que no él-, pues le basta con la conciencia que tiene de que con su acción personal racional en este mundo está cumpliendo con la voluntad de Dios, insondable para él en su último sentido (Weber, 1944: 432-3)*

Al volcarse *ciegamente* en la actividad profesional, el protestante estaba dando lugar a un mundo que poco tenía que ver con las motivaciones que le empujaron a desarrollar esa actividad racional. Aquel generó, como consecuencia no querida, el orden económico moderno que socavaba el espíritu religioso que le dio lugar:

²⁴ Conviene aquí recordar que en el caso de *La Ética protestante* lo que a Weber le interesaba era: “determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una “mentalidad económica”, de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético. Por tanto, nos limitamos a exponer aquí uno de los aspectos de la relación causal”. Con ello Weber quiso dejar claro que era consciente de que en ese trabajo no abordaba la influencia de la estructura económica y la estratificación social sobre la formación de determinados ideales religiosos como sí hiciera los Ensayos sobre la Religión en China e India. Consideraba que los estudios de Troeltsch ya eran suficientes para dilucidar esta otra línea de investigación. Weber no negaba esta otra línea causal, pero entendía que la otra había sido menos desarrollada.

(...) desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos de orden económico moderno (...) A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como “un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo”. Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche. El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. El estuche ha quedado vacío de espíritu quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos (Weber, 1969: 258-9).

F. Jameson ha aplicado, también en este caso, la figura del *mediador evanescente* para definir al protestantismo calvinista, que hizo posible el paso de un mundo tradicional a un mundo moderno. La racionalización desacralizó un mundo que pasó a ser extraño a aquellos que lo habían racionalizado. De nuevo Weber daba cuenta de este otro gran salto histórico a partir de la versión trágica del modelo de heterogonía de los fines (Stark, 1971). El ascetismo intramundano actuaba como un mediador paradójico que “quería hacer el bien y siempre hacía el mal”. Con esta fórmula, Weber invertía la célebre frase de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe para proclamar su particular interpretación sobre las relaciones entre el bien y el mal (González García, 1992: 166)²⁵. El mundo moderno que descansa en el capitalismo racionalizado ya no necesita de ningún sentido ni fin religioso. La total desmagificación del mundo por parte del protestantismo ponía en marcha el proceso de racionalización económica que alejaba el problema del sentido:

Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas o ideales; o si por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todas contra todas. En este caso, los “últimos hombres” de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: “Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón”; estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente” (Weber, 1969: 260).

²⁵ Tanto W. Stark (1971: 205-7) como J.M. González García (1992: 162-187) han destacado especialmente la inversión que Weber lleva a cabo del modelo liberal e ilustrado de la *heterogonía de los fines*. La versión optimista de las consecuencias no previstas que está presente en Mandeville con su fórmula “vicios privados, virtudes públicas”, en A. Smith con su “mano invisible” y en Kant con su principio de la “insociable sociabilidad” se torna con Weber en una versión pesimista y trágica que se resume en la inversión de la famosa frase de Mefistófeles. Aquel pasaje deja ver la herencia de Goethe en la obra de Weber de la que nos ha dado cuenta J. M. González (1992). El principio de heterogonía de los fines es fundamental en tanto que categoría que permite reconstruir la teoría de lo histórico en la sociología de Weber. Así lo ha señalado acertadamente J. Rodríguez a propósito de la polémica sobre la presencia o ausencia del “evolucionismo” en la obra de aquel (1995: 62-5).

2.2. *La secularización como proceso de diferenciación*

Hasta aquí hemos visto cómo Weber concibe la secularización como un proceso de desmagificación y racionalización. Pero, aquel también interpreta la secularización como un proceso de diferenciación social por el cual las distintas esferas de la experiencia se independizan de la esfera religiosa y ésta finalmente queda marginada fuera de la vida pública sin capacidad para cumplir las funciones que había desempeñado históricamente. Esta interpretación del proceso de secularización la podemos encontrar en algunos capítulos de *Economía y Sociedad*, como en el que lleva por título “Ética religiosa y mundo”, pero especialmente debemos acudir al “Excurso” de los *Ensayos* que lleva por título “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo del mundo”. Su culminación la encontramos en *La ciencia como vocación*.

Para dar cuenta de la secularización como proceso de diferenciación, debemos volver nuestra mirada al universo mágico. En él, como vimos más arriba, todos los órdenes de la experiencia humana participaban de lo que Weber llamó la *armonía original primitiva*. Las experiencias económica, política, estética, sexual o intelectual pertenecían a un todo indiferenciado en el que no había tensión normativa con doctrina ética alguna. Esa tensión sólo surgió con la irrupción de la profecía y con la pretensión de ordenar el mundo éticamente:

Todas las tensiones más fuertes, tanto de la vida interior como de las relaciones con el mundo, surgen del choque de esta concepción del mundo como un todo lleno de sentido, según el postulado religioso, con las realidades empíricas (Weber, 1944: 364).

Weber muestra cómo la religión sigue su legalidad propia a partir de una ética de la convicción que se sistematiza. Las éticas religiosas racionalizadas por los intelectuales se ven así constreñidas por el imperativo de la “razón”:

*[...] las interpretaciones religiosas del mundo y las éticas religiosas con pretensión de racionalidad creadas por intelectuales están intensamente sometidas al imperativo de la coherencia. Por muy poco que hayan satisfecho la exigencia de “falta de contradicción” y por mucho que hayan podido incluir en sus postulados éticos actitudes no deducibles racionalmente, se puede advertir de algún modo en todas ellas, y frecuentemente con mucha claridad, el efecto de la **ratio**, especialmente el de la deducción teleológica de los postulados prácticos (Weber, 1987: 528).*

A medida que, por otro lado, el orden secular se sistematiza siguiendo su propia autonomía interna, se acrecientan los conflictos entre la ética religiosa y cada una de las esferas de la experiencia que siguen su propia legalidad:

(...) la sistematización de lo “debido” religiosamente en una “ética de convicción” crea justamente una situación muy distinta. Rompe la estereotipación de la norma particular a favor de la relación total, “plena de sentido” del modo de llevar la vida respecto al fin religioso de salvación (...) La tensión interna del postulado religioso frente a la realidad del mundo no disminuye, sino que crece. En lugar del postulado de equilibrio externo de la teodicea, aparecen, con la creciente sistematización y racionalización de las relaciones sociales y de su contenido, los conflictos de la propia legalidad de cada esfera de vida particular con el postulado religioso, y cuanto más intensa es la necesidad religiosa, más se convierte el “mundo” en un problema (Weber, 1944: 453-4).

Las religiones de salvación entran primeramente en conflicto con las *comunidades naturales de linaje*. La llegada del profeta destruye la vinculación mágica de los linajes ya que crea una comunidad nueva basada en una ética religiosa de fraternidad al margen de las originales comunidades de sangre:

[...] cuanto más interior y absoluto se ha entendido el objetivo de la salvación, tanto más evidente se ha considerado que al creyente ha de importarle más el salvador, el profeta, el sacerdote, el confesor y el hermano en la fe que el parentesco natural y la comunidad matrimonial (...) la profecía ha creado, sobre todo donde se convirtió en una religiosidad soterialógica comunitaria, una comunidad social nueva (Weber, 1987: 532).

Las religiones de salvación han vivido también con tensión su relación con la *esfera económica*. Frente al originario universo mágico en el que los magos influían en los espíritus y dioses con el fin de obtener bienes terrenales, las religiones de salvación rechazan la posesión de bienes económicos, pues, entre otras cosas, el orden económico se rige por leyes que tienen poco que ver con el amor al prójimo. La tensión se acrecienta a medida que la esfera económica se desarrolla siguiendo su propia legalidad interna que está al margen de cualquier ética religiosa de fraternidad:

la religión sublimada de salvación y la economía racionalizada entraron en una mutua y progresiva tensión (...) a medida que el cosmos de la moderna economía capitalista racional fue siguiendo más sus propias leyes inmanentes, se fue haciendo más inaccesible a cualquier relación imaginable con una ética religiosa de la fraternidad (Weber, 1987: 534-5).

Toda religión de salvación rechaza como fin la consecución de los bienes materiales. Pero la dirección de este rechazo puede dar lugar a diferentes relaciones entre la ética religiosa y la esfera económica. Así la ascética extramundana de los monjes católicos medievales contribuyó a crear la riqueza que rechazaba, ya que los monasterios se convirtieron en lugares donde florecía una cierta economía racional. Por su parte, la religiosidad mística ha seguido un camino opuesto al de la racionalización económica por la forma tan excesiva que tenían de comprender la fraternidad: la entrega no tanto por los hombres, sino por la entrega misma. En el caso del ascetismo intramundano, la teoría de la predestinación ha inducido a los creyentes a la consecución de bienes materiales, no como un fin en sí mismo, sino como medio de tener la *certitudo salutis*.

La tensión entre la *esfera político-militar* y la religión de salvación es también bastante acusada, debido a las exigencias éticas de esta última. Al igual que sucede con la esfera económica, esa tensión se acrecienta a medida que el orden político se racionaliza siguiendo su propia legalidad interna:

Efectivamente, en última instancia toda la dinámica del funcionamiento político interno del aparato del Estado en la Justicia y en la Administración se rige inevitablemente, a pesar de toda "política social", por el pragmatismo objetivo de la razón de Estado: por el fin absoluto de la conservación (o modificación) de la distribución interna y externa del poder, fin que en último término carece de sentido para toda religión de salvación. Esto mismo era y sigue siendo aplicable a la política exterior (Weber, 1987: 537).

Las soluciones concretas al conflicto entre estas esferas dependen del carácter de las distintas religiones. El universalismo que proclaman en un principio las religiones de salvación es incompatible con el particularismo de la actividad política ya que ésta discute la ética de fraternidad que rechaza la violencia. En la mística oriental que huye del mundo hay un apoliticismo radical de rechazo a la violencia y al poder. Dentro de las religiones de salvación sólo el ascetismo que proclama el particularismo de la gracia ha hecho posible la adecuación de sus postulados religiosos al mundo. Para esta religión la "causa" de Dios en este mundo ha sido más importante que la fraternidad. El caso del Islam es un caso particular en el que no ha existido conflicto entre ambas esferas ya que esta religión tenía como objetivo dominar a los infieles a través de la guerra.

Si la religión entra en fuerte tensión con las esferas más racionalizadas con arreglo a fines, el conflicto es aún mayor con aquellas otras esferas que tienen un carácter menos racional o incluso antirracional. Así, la legalidad propia de la *esfera estética* hace del arte un ámbito que no sólo no tiene por qué tener nada que ver con la religión, pues en alguna medida puede hasta desplazarla:

*Para la ética religiosa de la fraternidad, (...) el arte, como vehículo de eficacia mágica, no sólo carece de valor, sino que es directamente sospechoso en sí mismo. La sublimación, por un lado, de la ética religiosa y de la búsqueda de la salvación, y por otro, el desarrollo de la dinámica específica del arte tienden a producir una relación de tensión progresiva. (...) con el desarrollo del intelectualismo y con la racionalización de la vida (...) el arte adopta de algún modo la función de una **redención** intramundana: redención de la cotidianeidad y, sobre todo, de la presión creciente del racionalismo teórico y práctico. Y esta pretensión compite directamente con la religión de salvación (Weber, 1987: 544-5).*

Tanto el misticismo como el ascetismo rechazan la idea de “el arte por el arte”, ya que “distrae” del camino de salvación. Para el místico lo importante es la “totalidad” y no las formas concretas que ésta adopte. El asceta huye del arte, ya que ve en él una tentación que le aparta de la sistematización racional del modo de llevar la vida.

De igual forma, la tensión de la ética religiosa de las religiones de salvación con la *esfera erótica o sexual* ha sido siempre bastante pronunciada. En el período de la magia, la actividad sexual era parte constitutiva de la orgía mágica. Pero a medida que la esfera sexual se racionaliza entra en tensión con la ética de las religiones de salvación:

En efecto, para esta ética el erotismo más sublimado consiste en una relación que, siendo necesariamente exclusiva en su esencia más interna y subjetiva en el máximo grado imaginable y, por ello, absolutamente incomunicable, debe ser el polo opuesto de toda fraternidad religiosamente orientada (Weber, 1987: 551).

Además, la experiencia erótica irracional no permitía la disciplina necesaria para alcanzar el *habitus* que lleva a la salvación. La vigilancia con respecto al deseo y la tentación erótica y sexual se convertían así en la mejor prueba de que el camino de salvación se estaba realizando de forma adecuada, ya fuera en su versión ascética o místico-contemplativa.

Es con la *esfera intelectual* con la que la religiosidad tiene más tensión. El pensamiento racional había sido desarrollado dentro de la propia religión que, como vimos, había elaborado metafísicas racionales con las que dar sentido al problema de la teodicea, construidas para dar cuenta de la desigual distribución de la felicidad y el sufrimiento. Pero el desarrollo autónomo del conocimiento racional enfrentaba a éste con la pretensión de que el mundo estuviera ordenado por un sentido:

El conocimiento racional, al que la ética religiosa misma había apelado, construyó, siguiendo de un modo autónomo e intramundano sus propias leyes, un universo de verdades que no sólo no tenía que ver con los postulados sistemáticos de la ética religiosa racional, a saber, que el mundo, como cosmos, satisface las exigencias de ésta o que muestra un determinado "sentido", sino que más bien tenía que rechazar de principio esta pretensión. El cosmos de la causalidad natural y el pretendido cosmos de la compensación ética se enfrentaban en una oposición irreconciliable (Weber, 1987: 557- 8).

El conocimiento racional desencanta el mundo al hacer de él un mecanismo causal que no está regido por un sentido ético que lo ordene. Se escinde de la religión y desarrolla su propia legalidad interna que ataca directamente a aquella. Como Weber señalaba en las páginas de *La ciencia como vocación*:

(...) ¿quién cree todavía hoy que los conocimientos astronómicos, biológicos, físicos o químicos pueden enseñarnos algo sobre el sentido del mundo o siquiera sobre el camino por el que pueden hallarse indicios de ese sentido, en el supuesto de que exista? Si tales conocimientos tienen algún efecto es más bien el de secar de raíz la fe en que existe algo que pueda ser llamado "sentido" del mundo (Weber, 1988 b: 205-6).

En estas últimas páginas hemos visto la interpretación de Weber del proceso de secularización como proceso de diferenciación. Éste se pone en marcha como consecuencia de la creciente racionalización de cada una de las esferas de valor que se desarrollan siguiendo su propia legalidad interna. No sólo se convierten en órdenes autónomos de la religión de la que se han escindido, sino que además entran en conflicto con ella. La religión, que también sigue su legalidad propia debido a su sistematización a partir de una ética religiosa, queda marginada del resto de esferas que se gobiernan por principios que nada tienen que ver con una ética religiosa de la fraternidad. La creciente racionalización del Estado, la economía y la ciencia dan lugar a un mundo que se rige por la despersonalización de las relaciones sociales, la falta de amor fraternal y la falta de un sentido ético-religioso que ordene el mundo:

El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado, y sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí (Weber, 1988 b: 229).

Según Weber, éste es el mundo que nos ha tocado vivir e intentar constituir *nuevas religiones* con el fin de crear auténticas comunidades en la que nos integremos al modo de las éticas religiosas universales no es más que el fruto de la ingenuidad, la debilidad y la falta de responsabilidad ante el destino de nuestra civilización:

Los numerosos dioses antiguos desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha (...) El destino de nuestra cultura es, sin embargo, el de volver a tomar conciencia clara de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del pathos grandioso de la ética cristiana (Weber, 1988 b: 218).

Tomar, por tanto, conciencia de nuestro destino es el primer paso, pero:

Hay que hacer algo más. Hay que ponerse al trabajo y responder, como hombre y como profesional, a las exigencias de cada día. Esto es simple y sencillo si cada cual encuentra el demonio que maneja los hilos de su vida y le presta obediencia (Weber, 1988 b: 231).

El individuo moderno debe, pues, elegir entre los distintos “dioses” o valores que pueblan el mundo. Esta decisión es para Weber una elección trágica ya que entre los diferentes dioses o demonios no hay posible reconciliación. En esta lucha entre valores el individuo se juega su propia vida, el significado de su obrar y el sentido de su ser.

3. LOS LÍMITES DE LA INTERPRETACIÓN WEBERIANA DE LA SECULARIZACIÓN

Hasta ahora hemos visto la narración weberiana del proceso de secularización. Es este el momento de mostrar los que considero son los límites y las fallas interpretativas de la obra weberiana. Mi objetivo es atender a ellos con el propósito de pensar la secularización *con* Weber para ir más allá de él.

Hemos tenido oportunidad de ver de manera pormenorizada la interpretación weberiana de la secularización. De ella se ha dicho que articula dos tesis, que podríamos denominar como de medio y de largo alcance. En primer lugar, hay que señalar que el término “secularización” no tiene apenas presencia en la obra de Weber. Aparece en contadas ocasiones en algunos de sus textos que podríamos considerar “menores”. Así, por ejemplo, Weber habla de secularización cuando en su *Ensayo* dedicado al *Judaísmo antiguo* se refiere a las consecuencias que tuvo la monopolización del culto en Jerusalén (Weber, 1988: 216). Pero es en su escrito sobre “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo” donde el término secularización toma un cariz fundamental para los propósitos weberianos. En este trabajo, Weber muestra cómo el tejido asociativo norteamericano “es en amplia medida producto de un proceso de *secularización del papel* (...) propio del prototipo de estas asociaciones voluntarias, la *secta*” (Weber, 1987: 176). Weber se interesa por el reconocimiento social como secularización de la confirmación ante Dios. R. González León así lo ha mostrado a propósito de la cuestión de la dirección política de la sociedad burocratizada, señalando que el problema de la confirmación de la gracia le permite a Weber “la caracterización del principio carismático del *Beruf* en la sociedad contemporánea como legitimidad democrática” (González León, 1998: 190). La confirmación del carisma borra su fundamento religioso para fundamentarse exclusivamente en el propio reconocimiento social. Weber define así la secularización como la emancipación de la vocación profesional de la esfera religiosa. Ése es también el proceso al que Weber atiende en *La ética protestante*. Recordemos que Weber se detiene en los textos de B. Franklin para mostrar cómo el deber profesional estaba concebido como un deber ético. Aquel rastrea la génesis religiosa de esa valoración ética de la vida profesional para finalmente señalar que los

valores del utilitarismo moderno no son más que el fruto de la secularización de la ética religiosa del protestantismo ascético²⁶:

El puritano quiso ser un hombre profesional: nosotros tenemos que serlo también (...) la idea del “deber profesional” ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. El individuo renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional, cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica (Weber, 1969: 258- 9).

Pero parece evidente que la tesis weberiana de la secularización no queda restringida a estos procesos que apuntan al paso de un mundo tradicional a un mundo moderno racionalizado. En efecto, como hemos visto anteriormente, aquella sólo puede ser entendida en toda su profundidad si se atiende al entero proceso de *desencantamiento del mundo* cuyo inicio tiene lugar con la aparición de las profecías antiguas y las éticas religiosas. Es en este sentido amplio como debemos acercarnos a la tesis weberiana de la secularización. Todos los intérpretes de la obra de Weber parecen coincidir en ello. Sin embargo, la polémica surge cuando se intenta delimitar qué se debe entender como lo propio de ese proceso, pues ciertamente aquel no fue del todo claro al respecto. Así la tesis del desencantamiento del mundo parece articular varias subtesis que aparecen entrelazadas. Aquí destacaré las que considero más importantes. Por un lado, esta tesis se refiere al proceso de desmagificación que se tiene lugar en Occidente y que encuentra en la llegada de los profetas y en el protestantismo ascético los dos momentos de inflexión que condicionan y orientan dicho proceso. El célebre *Dios ha muerto* haría así referencia a la imposibilidad que tiene el hombre para apelar a los poderes sobrenaturales. Por otro lado, al hablar de desencantamiento del mundo, Weber estaría también refiriéndose a un proceso de pérdida de sentido provocado por el desarrollo de la racionalidad instrumental que encierra al individuo moderno en una *jaula de hierro*. Junto a esta lectura, Weber daba también cuenta de la secularización como proceso de diferenciación, un proceso que provocaba la pérdida por parte de la religión de sus funciones de integración social y legitimación de los órdenes de dominación.

²⁶ Ésta es la crítica que Weber dirigía al utilitarismo, para el que el capitalismo era una proyección de la naturaleza humana.

Estos diferentes planos de significación han determinado las diferentes interpretaciones de la tesis weberiana de la secularización. Algunos autores han defendido que Weber mostraba el declive irreversible de la religión como consecuencia del proceso de desencantamiento definitivamente culminado con el desarrollo del conocimiento científico. Otros han apuntado que Weber destacaba no tanto el debilitamiento de la religión, sino su progresiva marginalidad social y su incapacidad para construir una ética religiosa que permitiera la integración social. Weber se cuidó mucho de dar un diagnóstico definitivo sobre el futuro de la religión y dejó siempre abierta la posibilidad de un nuevo reencantamiento con la llegada de nuevos profetas. A este respecto, se ha señalado el distinto tono que se aprecia en *La ética protestante* y en *La ciencia como vocación* (Séguy, 1986: 133). Mientras que en esta última Weber parecía cerrar toda posibilidad a un nuevo reencantamiento, pues irremediamente “nos ha tocado vivir en un tiempo que carece de profetas y está de espaldas a Dios” (Weber, 1988 b: 226), en *La ética protestante* dejaba abierta dicha posibilidad cuando señalaba que “Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos (...) o si por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada” (Weber, 1987: 260).

Los intérpretes de Weber suelen referirse al proceso de desencantamiento, al proceso de desmagificación y al proceso de racionalización como si fueran una y la misma cosa. F.H. Tenbruck ha dado cuenta de esa falta de claridad conceptual señalando la aceptación tácita por parte de dichos intérpretes de la equivalencia entre desencantamiento y racionalización. A pesar de que, en efecto, el proceso de desencantamiento en muchas ocasiones equivale a racionalización, lo cierto es que Weber distingue “desencantamiento religioso” y “racionalización occidental” (Tenbruck, 1980: 321). Según F.H. Tenbruck, el proceso de desencantamiento, que ha desplegado su propio curso de racionalización, es una parte del proceso global de racionalización que ha acontecido en Occidente. Como bien mostró Weber, el proceso de desencantamiento tendría su punto final con “la ética protestante”, es decir, en el momento en el que otras formas de racionalización estaban sólo en sus comienzos. El ascetismo intramundano puso fin a la posibilidad de apelar a motivos mágicos posibilitando así la racionalización ético-práctica de la conducta. Es precisamente la culminación del proceso de desencantamiento el que proporciona el *espíritu* desde el

que se despliegan las nuevas fuerzas racionalizadoras (*ibídem*: 322). F.H. Tenbruck ha querido así diferenciar los procesos de desencantamiento y racionalización que no han recibido un completo y comprensivo tratamiento en los escritos de Weber (*ibídem*: 323). Ciertamente una de las grandes lagunas de la teoría weberiana de la secularización radica en esa confusión conceptual de la que nos habla F. H. Tenbruck y a la que F. Ferrarotti culpa de las tergiversaciones que ha sufrido:

Es probable que la postura de Weber haya sido mal comprendida por los partidarios actuales de la teoría de la secularización. Lo que en Weber era un conjunto de aspectos del comportamiento social relacionados globalmente y en evolución dinámica (...), en sus comentaristas más indulgentes se ha hecho añicos (...) En el fondo de la teoría de la secularización hay probablemente confusiones sustanciales y lingüísticas de una cierta gravedad (Ferrarotti, 1994: 286).

Ciertamente así parece, pero, contrariamente a lo que sostiene F. Ferrarotti, considero que esa confusión no responde tanto a una tergiversación interpretativa que haga poca justicia a la obra de Weber, como a un problema estructural propio de su sociología de la religión. Ese problema ya fue apuntado anteriormente a propósito de la concepción weberiana de la religión. Me refiero a la aproximación de Weber al objeto “religión” como una realidad que pertenece a lo “dado”, al saber inmediato, al terreno del sentido común. Aquel, como vimos, no proporciona una definición de religión propiamente dicha, aunque ciertamente maneja una de manera implícita. Pero ésta no deriva de una ruptura epistemológica con el objeto de estudio, sino que, por el contrario, responde al mayor obstáculo epistemológico con el que se enfrenta el sociólogo, la familiaridad con el universo social (Bourdieu *et al.*, 1994: 27). Esta falta de vigilancia epistemológica tiene importantes repercusiones para la interpretación de la secularización de Weber, pues, como ha señalado M. Douglas, éste da cuenta de ella a partir de las instituciones que resultaban familiares al universo social al que pertenecía. Weber queda así atrapado por el *pensamiento institucional* que determina, como ahora veremos, su visión de la secularización. Es este “pensamiento” el que nos permite encontrar las claves que dan cuenta de las que considero virtudes y limitaciones de dicha interpretación. Uno de los grandes méritos de Weber fue elaborar una obra de una inmensa riqueza discursiva en la que se comparaba el “marco institucional” de la sociedad moderna occidental con otras etapas históricas y con otras civilizaciones, (como la China y la de la India), con la finalidad de mostrar la especificidad de la experiencia histórica moderna occidental. Frente a la lógica funcionalista que minimiza

la diferencia entre la imagen del mundo religiosa y la secular, la interpretación weberiana destaca la que considera como una diferencia cualitativa radical entre un mundo regido por la religión de salvación y un mundo desencantado (Roth *et al.*, 1979: 144). En esta diferencia insalvable radicaría en última instancia el proceso de secularización, entendido en su sentido más amplio. Es el pensamiento institucional *a través del que Weber pensaba* el que posibilita comparar toda la diversidad institucional que se encuentra en el desarrollo de las grandes civilizaciones, mostrando así lo propio y específico de la modernidad occidental. Pero al mismo tiempo, ese pensamiento vela la visión de Weber, impidiéndole atender a aquello que desborda ese marco institucional. En efecto, aquel nunca se planteó la delimitación del fenómeno religioso, restringiendo su concepción de la religión a las instituciones que le eran familiares. En este sentido, M. Douglas ha criticado a Weber por su escaso interés por aquellas sociedades que no diferencian claramente los sectores institucionales poblados por burócratas, sacerdotes, guerreros, etc., como si su estudio no aportara gran cosa para la comprensión de nuestra sociedad. Como es evidente, M. Douglas tiene presente el proceder diametralmente opuesto de Durkheim que se concreta en el estudio de los aborígenes australianos (Douglas, 1996: 141). Esta crítica no es del todo justa, pues, como hemos visto, Weber sí mostró interés por esas sociedades, aunque ciertamente no hizo de ellas su centro de interés, ya que en ellas imperaba una religiosidad mágica que en Occidente fue desplazada por el triunfo (frente a magos y sacerdotes) de la profecía emisaria que dio lugar a las religiones de salvación. Éste era precisamente uno de los objetivos de Weber, mostrar la particularidad de las diferentes religiones como resultado de una lucha material y simbólica entre los diferentes actores (agentes sociales e instituciones) para conseguir el monopolio del ejercicio legítimo dentro del campo religioso e inculcar así a las masas un determinado *habitus* religioso (Bourdieu, 1987: 126).

Como antes señalaba, el “pensamiento institucional” de Weber determina su interpretación de la secularización. M. Douglas así lo ha entendido:

Dado que la religión se ha definido institucionalmente y que la secularización se ha definido, a su vez, como la desvinculación de las religiones respecto a las instituciones, la secularización implica una pérdida neta para la religión (Douglas, 1996: 139).

La crítica de M. Douglas a la sociología weberiana de la religión me parece especialmente pertinente porque indaga en algunas de sus fallas que me parecen más relevantes, al mismo tiempo que compara dicha sociología con la de Durkheim. En este sentido, son dos los aspectos de la obra de Weber a los que hay que prestar atención, pues dan cuenta de dos de las principales críticas que ha recibido su obra. El primero apunta al escaso interés de Weber por delimitar y distinguir la *religión* y lo *sagrado*. El segundo hace referencia a la identificación de la religión con su dimensión institucional, o, dicho de otro modo, a la asimilación de la *religión de Iglesia* con la *religiosidad*. Cuando ambos aspectos convergen asistimos a una determinada interpretación de la secularización, que, como F. Ferrarotti ha señalado, encuentra su expresión más acabada en la teoría de la secularización de origen weberiano (Ferrarotti, 1994: 284).

La identificación de la religión con la religión institucional puede derivar del modo en que Weber da cuenta de las categorías de carisma y racionalización como motores de la historia. Tal y como mostró W.J. Mommsen, la perspectiva histórico-filosófica de Weber es “la cambiante lucha entre disciplinamiento y carisma individual, entre el individuo orientado por valores ‘fuera de lo cotidiano’ y, en esta medida internamente, y los poderes de racionalización y la reglamentación que actúan en las cosas del mundo exterior” (Mommsen, 1981: 149). Weber entiende que el destino del carisma religioso es su rutinización, su cotidianización a través de las instituciones hierocráticas que administraban racionalmente las doctrinas religiosas. Como ejemplo más relevante Weber mostró el destino trágico de la profecía antigua, que fue dando paso a una práctica sacerdotal a través de instituciones permanentes burocráticamente organizadas. Según esta interpretación, la religión emergía históricamente como un poder carismático o bien se nos mostraba en su faceta institucional como fruto de la rutinización del carisma. Al no diferenciar lo sagrado de la religión y al dar cuenta de ésta desde un punto de vista institucional, Weber nos ofreció una interpretación de la secularización que resulta limitada. En primer lugar, como ha señalado M. Douglas a propósito de su obra, “la vida religiosa se puede retirar de las instituciones seculares sin que se produzca una pérdida de fe privada” (Douglas, 1996: 139). Ésta ha sido una de las líneas interpretativas que más ha desarrollado la nueva sociología de la religión, afirmando que una de las especificidades de la religión en la modernidad es su creciente desinstitucionalización. La religión, como ha señalado T. Luckmann entre otros,

experimenta un proceso creciente de privatización y de salida de las instituciones eclesiásticas. Habitaría cada vez menos en las estructuras de poder eclesiástica, alejándose así de la esfera pública para vivirse de forma subjetiva y privada. Apartada de las instituciones eclesiásticas oficiales, la religión no desaparecería, se haría “invisible”. Estas tesis ponen en cuestión la interpretación weberiana sobre el desencantamiento del mundo. Recordemos en este sentido las páginas finales de *La ciencia como vocación*:

A quienes no puedan soportar virilmente este destino de nuestro tiempo -racionalizado, intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo- hay que decirles que vuelvan en silencio, llana y sencillamente, y sin la triste publicidad habitual de los renegados, al ancho y piadoso seno de las viejas Iglesias, que no habrán de ponerles dificultades. Es inevitable que uno u otro tengan que hacer allí el “sacrificio del intelecto” (Weber, 1988 b: 230).

Según Weber, la religión pierde fuerza social en el mundo moderno y se recluye en las instituciones eclesiásticas. En un mundo orientado racionalmente hacia el trabajo profesional, la ética de la fraternidad no tiene capacidad para constituirse en el cemento de la sociedad. No hay lugar para nuevos profetas y el intento de construir una nueva religión no es más que un autoengaño de los “débiles de espíritu” que no se sienten capacitados para vivir el presente. A éstos sólo les queda el consuelo de volver “al ancho y piadoso seno de las viejas Iglesias”.

No obstante, Weber veía que en la sociedad alemana de su tiempo algunos círculos reducidos pretendían hacer frente al desencantamiento del mundo entregándose a relaciones comunitarias y quedando a la espera de nuevos profetas. En este sentido es necesario señalar que la realidad a la que Weber se refería cuando hablaba sobre el presente y el futuro de la religión tenía como referente a Alemania en tiempos de la Gran Guerra. Así cuando señalaba que “el profeta por el que una gran parte de nuestra generación suspira *no existe*” (Weber, 1988 b: 225), estaba dando respuesta al deseo de los jóvenes alemanes de seguir la senda que marcara una nueva profecía. Weber se mostraba totalmente en contra de aquel romanticismo intelectual que pretendía reconciliar el mundo moderno con una nueva regeneración religiosa irracional. Tenía presente el caso del *George Kreis* como ejemplo de aquellos que criticaban toda la cultura moderna en nombre de una visión romántica del mundo. Consideraba un autoengaño la pretensión de fundar una nueva religión en torno a la deificación de S.

George²⁷. Frente a ello, Weber anteponía la autonomía individual del individuo que debía rechazar someterse a héroes o nuevos profetas.

Weber, por tanto, no negaba la posibilidad de que pequeños círculos pudieran dar lugar a un tipo de religiosidad comunitaria, pero negaba que éstos fueran algo más que falsos intentos románticos que poco tenían que hacer frente a un mundo preso de la racionalidad instrumental. En ausencia de toda profecía nueva y auténtica, que pudiera integrar la sociedad como un todo, al igual que en las antiguas comunidades religiosas, la religión quedaba cada vez más apartada de la vida pública. Como señala W. Schluchter refiriéndose a la obra de Weber: “secularización significa que la religión institucionalizada ha sido despolitizada como resultado de la diferenciación funcional de la sociedad, que en principio no puede ser integrada a través de una religión institucionalizada” (Schluchter, 1989: 254). En efecto, más que al declive de la religión, la tesis weberiana de la secularización apunta a la imposibilidad de que el mundo moderno pueda ser gobernado por una ética religiosa de la fraternidad que permita la integración de la sociedad alrededor de principios de racionalidad material. Como ya indiqué más arriba, la tesis de la secularización que Weber defiende responde a su concepción de la religión como un sistema de sentido que cumple la función de integración social y de legitimación de los órdenes de dominación. Con J. Habermas podemos señalar que “lo que a Weber le interesa son los presupuestos racionales de la estabilidad de los órdenes legítimos y, sobre todo, las condiciones racionales que ha de cumplir la integración social en el tránsito a las sociedades modernas” (Habermas, 1987: 263). El nuevo politeísmo ha perdido la fuerza vinculante, creadora de sentido, de las imágenes religiosas del mundo y es incapaz de asegurar la integración social. El individuo moderno se enfrenta a un mundo descentrado, fragmentado simbólicamente y escindido como consecuencia de la dinámica autorreferencial de cada esfera de valor.

Ése es el diagnóstico de Weber y a su crítica o reconsideración ha atendido el debate contemporáneo sobre la secularización. Dos corrientes enfrentadas son las que lo

²⁷ Stefan George fue un poeta, ensayista y traductor que reunió a su alrededor a un selecto grupo de discípulos, el llamado *George-Kreis*, que rechazaba los valores de la cultura moderna en nombre de una visión poética del mundo. Para Weber, el *círculo de George* era un claro exponente de esa visión antimoderna que estaba condenada a autodestruirse en un mundo gobernado por la falta de amor y la despersonalización de las relaciones humanas. Sobre la relación de Weber y S. George puede verse Marianne Weber (1995: 433-445) y Mitzman (1976: 232-239).

protagonizan. Por un lado, aquellos para quienes la secularización ha de entenderse como la “mundanización” de los valores religiosos, como en el caso del propio J. Habermas y su ética comunicativa como forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad, o el caso de R. N. Bellah con su concepto de religión civil. Frente a estas teorías se sitúa N. Luhmann, que habla de la religión como un subsistema social más, sin capacidad de cumplir la vieja función integradora que caracterizaba a las viejas éticas religiosas. Este debate también puede leerse en términos de privatización de la religión (T. Luckman) o de su retorno a la esfera pública (J. Casanova). En el tercer capítulo entraré de lleno en estas y otras tesis que reinterpretan el proceso de secularización.

Ahora quiero atender a la otra de las debilidades que se han atribuido a la interpretación weberiana de la secularización, la que deriva de la falta de distinción analítica entre las categorías de la religión y lo sagrado. En la medida en que Weber restringe su concepción de la religión al misterio, a la divinidad o a los poderes sobrenaturales, aquel no prestaría atención a las nuevas sacralizaciones que tienen lugar en la modernidad y que no guardan relación con las religiones teístas. Su “pensamiento institucional” limitaría el valor heurístico de su obra, ya que a diferencia de los durkheimianos “lo sagrado en los lamentos de los weberianos era una mística imposible de analizar” (Douglas, 1996: 143).

No es este el momento para hablar de la aproximación de Durkheim a lo sagrado pues a él he dedicado el siguiente capítulo. Una vez que nos adentremos en ella estaré en disposición de valorar comparativamente las concepciones weberiana y durkheimiana de la religión. Sólo quiero aquí destacar que la tesis weberiana de la secularización apunta a la desmagificación o desencantamiento del mundo, es decir, a la imposibilidad de apelar a los poderes sobrenaturales. Pero esto no significa que el mundo haya sido desacralizado. En este sentido comparto las apreciaciones de F. Ferrarotti:

Es cierto que para Weber el proceso de racionalización social es un proceso social global, contrariamente a lo que piensan algunos de sus intérpretes recientes. Este proceso conlleva, en su opinión, el “desencantamiento del mundo”. Pero no debe entenderse en el sentido de que el mundo moderno estaría “desacralizado” por definición (Ferrarotti, 1994: 286).

De hecho Weber nos invita a pensar en las sacralizaciones modernas que emergen como fruto de la pérdida de relevancia de las éticas religiosas. Ésta iba acompañada de la emergencia de nuevos valores a los que el individuo se entregaba de forma incondicional. Como antes veíamos, para Weber la modernidad es el reino del politeísmo de los valores: “un régimen de antagonismos, de colisiones, de luchas inexorables no sólo entre valores, sino también entre concepciones divergentes de un mismo valor” (Freund, 1986: 58). ¿Cuáles son, según Weber, los dioses y demonios más poderosos que rigen los hilos de los individuos modernos? La respuesta la podemos encontrar en palabras de su mujer Marianne:

Para Weber, el Dios de los Evangelios no podía aspirar a un dominio casi exclusivo del alma. Había de compartirla con otros “dioses”, particularmente las exigencias de la patria y de la verdad científica (Marianne Weber, 1995: 130).

Para Weber, la patria era un valor supremo. Frente a los jóvenes de ideas románticas, frente a los que se refugiaban en pequeños círculos en los que buscaban los sentimientos propios de las comunidades religiosas, Weber reclamaba la atención que merecía la gran “diosa” Alemania que estaba en peligro:

Trató de hacerles comprender por qué en aquel momento en particular la afirmación del país (...) - la salvación de Alemania - era lo primero, al lado de lo cual todo lo demás era insignificante. ¿De qué servía ganar la propia alma, si la nación perecía? (Marianne Weber, 1995: 549).

Weber siempre quiso fomentar ese sentimiento nacionalista que encontró un punto de inflexión en la primera guerra mundial, período en el que por primera vez en la historia de Alemania se formó una sólida comunidad nacional, unida por la voluntad de defender la patria²⁸. Pero debe quedar claro que Weber anteponía la *autodeterminación personal* a la entrega obligatoria a la causa nacional. A pesar del período crítico por el que atravesaba la nación alemana, el individuo debía ser libre para entregarse a otros

²⁸ Sobre este momento histórico desde la perspectiva de la “cuestión alemana” puede verse el libro de J. Abellán, *Nación y nacionalismo en Alemania. La cuestión alemana. 1815-1990*, especialmente las páginas 118-126.

valores alternativos. Consecuente con el politeísmo de los valores, Weber defendía la libertad del individuo para elegir otros dioses o demonios que manejaran los hilos de su vida (González García, 1992: 191).

CAPÍTULO II

*La imposible secularización del mundo.
Una relectura crítica de la sociología
durkheimiana de la religión*

CAPÍTULO II

LA IMPOSIBLE SECULARIZACIÓN DEL MUNDO. UNA RELECTURA CRÍTICA DE LA SOCIOLOGÍA DURKHEIMIANA DE LA RELIGIÓN

*Toda la grandeza y toda la debilidad de la obra de Durkheim se hallan en su libro *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.*

C. Lévi-Strauss (1956:12)

La interpretación del proceso de secularización toma una orientación radical en la obra de Durkheim. Tanto en su enfoque como en su propuesta, el planteamiento durkheimiano es de tal originalidad, consistencia y profundidad que se ha convertido en uno de los grandes paradigmas para pensar la secularización. Con la obra de Durkheim se puede decir que el proyecto de la modernidad ve colmada su pretensión de ver el “verdadero rostro de Dios” sin más mediación que la de la razón positiva. Un proyecto que, recordemos, había tenido en Francia a sus máximos valedores tanto en el terreno filosófico como en el político. No será, por ello, un mero dato, sin más, el hecho de la nacionalidad francesa de Durkheim. Su obra puede leerse como el momento culminante en la teorización del proceso de “endiosamiento” de la nación francesa que tenía su origen en la Revolución.

En mi propósito de ofrecer una lectura orientada de los clásicos es aquí donde quisiera detenerme para retomar, desde una perspectiva interesada - la que pone en relación secularización y nacionalismo - la sociología de Durkheim. No hay que olvidar que la *cuestión de la unidad moral de la nación francesa* durante la III República es el trasfondo desde la que aquella se construye y uno de los elementos que dinamiza la teoría durkheimiana de la religión y su forma de entender la secularización. Dicho de

otro modo, lo que me conduce a este interés renovado por Durkheim es el recorte que en su obra se realiza de un problema que ha atravesado buena parte de la teoría sociológica desde sus orígenes hasta nuestros días, aquel que hace referencia a la cuestión de la integración de las sociedades modernas, y que en su caso nos traslada del proceso de secularización al nacionalismo. Desde esta aproximación creo que resulta especialmente relevante retomar las propuestas durkheimianas. De las múltiples lecturas posibles que se pueden hacer de la sociología de Durkheim la que aquí se propone tiene por objetivo iluminar la cuestión de la relación entre secularización y nacionalismo. Si bien no se puede decir que Durkheim fuera un teórico del nacionalismo, sí se puede señalar que la “cuestión nacional” juega un papel fundamental en su producción sociológica en tanto que presupuesto implícito. No se debe olvidar que tanto en Durkheim como en Weber el concepto de sociedad es normalmente teorizado desde el presupuesto de la sociedad nacional (Pérez-Agote, 1984 b: 99). Tampoco se puede olvidar el compromiso de ambos autores con sus respectivas naciones, que les condujo hacia posturas nacionalistas, especialmente con la llegada de la Primera Guerra Mundial. En el caso de Durkheim la preocupación por el futuro y la unidad de la nación francesa fueron evidentes desde sus primeros escritos. El proyecto durkheimiano nació en el contexto político de una Francia derrotada por Alemania en Sedán y lo hizo formulando la pregunta que obsesionaba en Francia y que haría famoso a E. Renan: ¿Qué es una nación? (Lacroix, 1984: 41). Preocupación y compromiso por la nación francesa que acompañaron la obra del maestro francés y que se vieron renovados a partir del estallido de la Gran Guerra. Este interés teórico por la nación fue retomado por su más directo heredero, Marcel Mauss. El sobrino de Durkheim llegó incluso a empezar una tesis doctoral sobre *La nation*, que no llegó a concluir, dada la dispersión que le caracterizaba y que tanto irritaba a su tío. De la nación M. Mauss nos dejó dicho que era el estadio político más desarrollado de la evolución social, caracterizándola como la *sociedad que está material y moralmente integrada*.

En la segunda parte de esta tesis retomaré la teorización de Durkheim sobre la nación. Ahora es el momento de adentrarnos en su sociología de la religión con la finalidad de dar cuenta de su interpretación del proceso de secularización, distinguiendo y evaluando para ello sus elementos definicionales, metodológicos y teóricos. Todo ello con el propósito de desarrollar, a partir de una crítica de dichos elementos, el valor

heurístico de la obra durkheimiana, dando cuenta de aquellas aportaciones que son de interés para repensar el proceso de secularización. Considero que la obra de Durkheim todavía puede ofrecernos un excelente instrumental analítico para dar cuenta de una determinada forma de entender la secularización que nos sitúa ante las sacralizaciones que pueden tener lugar la modernidad, como en el caso de la sacralización de la nación. Pero para ello debemos deshacernos de algunos lastres que también componen el legado durkheimiano. De algunos de ellos no se han desprendido los neodurkheimianos que defienden la obra del maestro en su integridad. Esta forma de tratar la obra de Durkheim ha conducido, a mi modo de ver, a una cierta esterilidad que imposibilita desarrollar de manera consistente y fructífera su valor heurístico. Esto se aprecia, como tendremos oportunidad de ver, cuando se aborda el tema de las relaciones entre secularización y nacionalismo. Frente a la recepción de la obra de Durkheim como un todo del que no cabe desgajar ninguno de sus elementos, ya que con ellos se perdería lo *fundamental* del *proyecto* durkheimiano, la lectura que aquí se propone parte justamente de lo contrario. Sólo si logramos deshacernos de algunos viejos fardos que en ella encontramos, la obra de Durkheim nos puede servir para iluminar cuestiones como la que me ocupa. Debe quedar claro que la aproximación por la que aquí me decanto ha de ser entendida como una “apuesta”, una apuesta entre otras, es decir, una lectura que es consciente de no agotar la hermenéutica de los durkheimiólogos y que se sabe interpelada en todo momento por el resto de interpretaciones de la obra de Durkheim. No es mi objetivo hacer una exposición exhaustiva y sistemática de sus propuestas, ni señalar el lugar que ocupa su sociología de la religión en el conjunto de su obra, mostrando el desarrollo o la evolución de su teoría desde sus primeros escritos. Tampoco es mi objetivo servirme de la obra de Durkheim para construir una teoría general de la sociedad, ni exponer sus contribuciones en el marco de una historia de la teoría sociológica o de la antropología. No es tampoco mi propósito recoger las críticas que su sociología de la religión ha recibido ni rescatar de éstas al “verdadero” Durkheim. Tras varias décadas de desarrollo de la “durkheimiología” todas esas lecturas cuentan con prestigiosos representantes, entre los que habría que destacar a J. Alexander, R. N. Bellah, D. La Capra, S. Lukes, T. Parsons, W.S.F. Pickering y, entre los sociólogos de la comunidad de habla hispana, a J. Prades, R. Ramos, L. Rodríguez- Zúñiga y C. Moya. No es mi interés, por tanto, volver a la obra de Durkheim desde estas aproximaciones. Y sin embargo, lo cierto es que la mayoría de estas lecturas dejan huella, de una manera u otra, en la que aquí se propone.

En efecto, no se puede avanzar en el interés actual de la obra de Durkheim si no se da cuenta de cuáles son sus propuestas y a dónde se encaminan, cuestión nada evidente a decir de las interpretaciones de los durkheimiólogos. Tampoco podemos medir el valor actual de esta obra si no pasamos revisión a las críticas más importantes que se le han dirigido. Trabajo todo él necesario, aunque no suficiente si lo que queremos es mostrar el valor heurístico de la sociología durkheimiana. No pretendo dar cuenta de todas las propuestas que aparecen en *Les formes élémentaires* ni tampoco mostrar las múltiples críticas que ha recibido, trabajo que, como antes señalaba, ya ha sido realizado por los mejores conocedores de la obra durkheimiana. La lectura que aquí propongo se quiere una lectura selectiva que busca iluminar algunas de las propuestas que aparecen en *Les formes élémentaires* para evaluarlas críticamente con el fin de explorar su valor heurístico. Una lectura que huye de lo que considero son dos posturas extremas a la hora de acercarse a la obra durkheimiana. La primera considera que *Les formes élémentaires* es un libro que sólo tiene interés para los historiadores de la sociología y los especialistas en la obra de Durkheim, un espléndido monumento que como tal está irremediabilmente fecho y situado, es decir “muerto” (Baudelot y Establet, 1984: 9)²⁹. La segunda postura es la que considera que, aunque dicha obra no es una panacea, sin embargo la otorga un estatuto privilegiado para pensar la modernidad y dar cuenta de las determinaciones de la naturaleza humana en todo momento y lugar (Prades, 1998). No trato de situar estas posturas como extremas para buscar así el tan retórico término medio de la virtud, pero lo cierto es que, a mi entender, ambas posturas resultan desmedidas y hacen poca justicia a la obra de Durkheim. No creo, sin embargo, que no se deba atender a la consideración que señala que *Les formes élémentaires*, como el resto de la obra durkheimiana, sólo tiene interés para aquellos dedicados a la historia de la teoría sociológica o para los especialistas en Durkheim. Ciertamente en muchos casos estos últimos no han ofrecido más que vagas generalidades sobre el valor actual de dicha obra (Clark, 1990). A estas alturas nadie puede dudar del inmenso valor que han tenido las contribuciones de Durkheim para el desarrollo de la teoría sociológica, por lo que la labor de los durkheimiólogos debería ir encaminada a dar cuenta de su valor heurístico actual. En mi caso, estoy convencido de que la obra de Durkheim tiene todavía un gran interés como lo demuestran los estudios que la ponen en relación con el

²⁹ Ambos autores señalan que el único libro de Durkheim que aún tiene interés es *El Suicidio*.

liberalismo, comunitarismo, socialismo, post-estructuralismo, postmodernismo³⁰. Ahora bien, su valor no puede ser más que limitado si lo que se pretende es contrastar un sistema con pretensiones omniabarcantes que, dadas sus limitaciones, acaba cerrándose sobre sí mismo sin más posibilidad de relación con él que la reverencia o el rechazo frontal. En mi caso, mi aproximación a la obra de Durkheim se acercaría, con determinadas precauciones, a aquella en la que se encuentra toda una línea de investigación que parte de *Les formes élémentaires* como marco teórico a partir del cual explicar procesos que son centrales en sociedades consideradas secularizadas (Alexander, 1988)³¹.

A modo de hipótesis de trabajo mostraré que la interpretación durkheimiana del proceso de secularización está determinada por la manera en que en su obra se imbrican definición de religión, teoría de la religión y teoría de la sociedad. Tras aislar estos tres elementos y evaluarlos críticamente, intentaré situar a “Durkheim contra sí mismo” con el fin de pensar la secularización más allá de sus supuestos teóricos. En las siguientes páginas se abordará la delimitación durkheimiana de la secularización, que está estrechamente vinculada con la cuestión de la integración simbólica de la sociedad, y se mostrará la importancia que en ella tiene la sociología de la religión como el instrumento que proporciona los elementos necesarios para definir dicha problemática. En primer lugar, se mostrará la ruptura epistemológica que Durkheim lleva a cabo con el objeto “religión” y la importancia que esa operación tiene en su teoría de la religión. Tras dar cuenta de sus propuestas se verá la forma en que Durkheim se enfrenta al llamado proceso de secularización. Por último, se procederá a un análisis crítico de su sociología de la religión con el fin de depurarla y dar así razón del proceso de secularización. Mi propósito, por tanto, es adentrarme en la sociología de la religión durkheimiana para, a partir de la exposición de sus propuestas, señalar sus limitaciones y mostrar su interés heurístico.

³⁰ Así lo muestran las obras que aparecieron en la década anterior de M.S. Cladis *A communitarian defense of liberalism*, de F. Pearce *The radical Durkheim*, de J. M. Lehmann *Deconstructing Durkheim: a post-post-structuralist critique* y de S.G. Mestrovic *Durkheim and postmodern culture*.

³¹ Las precauciones a las que me refiero derivan de la visión idealista del orden social propia de J. Alexander y su Escuela.

Todo lector informado de la obra de Durkheim es consciente de su coherencia interna. Anteriormente se ha señalado la dispersión intelectual de M. Mauss que se reflejaba en su estudio de temáticas que poco tenían que ver entre sí y que le apartaban de otros proyectos, como en el caso de su nunca acabada tesis doctoral sobre *La nación*. El caso de su tío Durkheim es el opuesto. Su empeño intelectual por el trabajo sistemático le orientaba a perseguir ideas que consideraba centrales, sin dejarse llevar por lecturas o trabajos ocasionales³². Este proceder se aprecia de forma nítida en su obra, en la que encontramos un núcleo duro sobre el que se vuelve una y otra vez y que atraviesa e ilumina toda su producción intelectual. Resulta por ello difícil acercarse a la obra de Durkheim a partir sólo de una parte de sus escritos, pues entre ellos hay una clara línea de continuidad. Tampoco se puede acceder a ella a partir de la lectura inconexa de sus obras, pues, aplicando el aserto, tan propio de Durkheim, el todo es más que la suma de sus partes. Sólo dando cuenta del núcleo central que estructura toda su sociología resulta coherente una obra que en una primera lectura superficial podría parecer dispersa, debido a la diversidad de los temas tratados (división del trabajo, metodología, suicidio, religión). No obstante, dado que la aproximación que aquí se propone tiene un interés concreto, intentaré centrarme en su sociología de la religión y en especial en *Les formes élémentaires*, haciendo referencia al resto de sus obras cuando se siga de la argumentación. Para ello me apoyaré en los escritos de Durkheim y de los más destacados intérpretes de su obra.

Se ha señalado en repetidas ocasiones, un cambio que se observa en la obra de Durkheim desde *De la division du travail social* (en adelante *La division du travail*) hasta llegar a *Les formes élémentaires*. Ciertamente hay un cambio de orientación en la obra de Durkheim que se evidencia en la importancia creciente de las representaciones colectivas frente a factores estructurales de morfología social, propios de sus primeros escritos como *La division du travail*. Ahora bien, esto no nos puede llevar a pensar en una ruptura entre “dos” Durkheim perfectamente diferenciados. Por el contrario, ese cambio en el interés de Durkheim debe explicarse como el fruto de una evolución

³² Las diferencias intelectuales entre Durkheim y M. Mauss han sido resaltadas por Lévi-Strauss, mostrándonos a un “Durkheim, más fecundo y sistemático, pero también más pesado y dogmático (mientras que) Mauss, quizá (era) menos atlético y organizado, pero más intuitivo, más estético” (Lévi-Strauss, 1956: 22).

teórica que encuentra su culminación en *Les formes élémentaires*. Obra ésta que, por ello, permite el acceso privilegiado a su entera sociología. En ella, como señalaba Lévi-Strauss, se halla toda la riqueza y debilidad de Durkheim (Lévi-Strauss, 1956: 12).

1. LA DEFINICIÓN DURKHEIMIANA DE RELIGIÓN: ¿UNA CUESTIÓN TEÓRICA?

Una lectura que quiera rescatar el valor heurístico de la sociología durkheimiana de la religión debe, en primer lugar, enfrentarse con la cuestión de la definición de religión. De entrada, se ha de constatar que la definición de religión que Durkheim propone no se construye, como él pretendía, de forma previa y al margen de su teoría de la religión. Por el contrario, aquella presupone ésta. Este hecho ya ha sido señalado en otras ocasiones. Así S. Lukes indica que en “*Les formes élémentaires*, la definición de la religión como algo que une a sus miembros en una sola comunidad presupone una de las tesis principales del trabajo” (Lukes, 1984: 32). Durkheim habría caído en una *petitio principii* de las muchas que se encuentran en sus argumentaciones³³. No obstante, llama la atención que muchos de los durkheimiólogos que señalan esta petición de principio, sin embargo, no sacan todas las consecuencias que de ella deberían desprenderse. De tal forma que uno de los mejores conocedores de la obra durkheimiana, como es el propio S. Lukes, señala: “*la petitio principii* puede ser considerado un vicio erudito en Durkheim, aunque probablemente sea un vicio que afecte más a la presentación de sus ideas que al valor de sus explicaciones” (*ibidem*: 32). Por el contrario, creo, y ésta es una de las hipótesis que guiará este capítulo, que en el caso de la sociología durkheimiana de la religión, la argumentación en los términos señalados no sólo tiene implicaciones retóricas, sino que además afecta directamente al núcleo duro de su explicación de la religión. Dicho de otro modo, la definición durkheimiana de religión está tan imbricada con su teoría de la religión que si ésta encuentra dificultades aquella necesariamente se resiente y viceversa. Señalo este hecho porque no son pocos los durkheimiólogos y sociólogos de la religión que, admitiendo determinadas debilidades teóricas del edificio durkheimiano, sin embargo, no dudan en privilegiar aquella definición. Dicha definición se ha convertido en el legado del maestro francés que más peso ha tenido en la sociología de la religión, pues a partir de él se ha delimitado el objeto mismo de la disciplina. Las consecuencias de una definición que resulta tan extensiva se han dejado notar en un campo en el que se habla de religiones seculares, religiones políticas, religiones narcisistas, etc. y en el que cualquier fenómeno social es etiquetado como religión siempre que implique algún tipo de *religación* en torno a algo

³³ Para ver las formas de argumentación características de Durkheim ver Lukes (1984: 31-35).

(moda, deporte, familia, etc.). Esta cuestión de la definición también resulta decisiva a la hora de abordar las relaciones entre el proceso de secularización y la sacralización de la nación. De hecho, se puede evidenciar que es la falta de una correcta definición de ese objeto la que, a mi modo de entender, ha endosado un grave problema a la mayoría de estudios que abordan dicha relación. Calificar al nacionalismo como religión de la modernidad nos remite a la definición misma de ambos fenómenos, pues presupone una determinada concepción de la religión. Evidentemente dicha descripción del nacionalismo como religión no responde a una precipitación espontánea, sino que está avalada, ya sea implícita o explícitamente, por una tradición dentro de la teoría social, cuyo máximo representante es Durkheim. Es por ello que resulta necesario volver, una vez más, a entablar el diálogo con la definición durkheimiana de religión.

Es a Durkheim a quien la sociología de la religión debe el mérito de haber llevado a cabo la primera ruptura epistemológica con su objeto de estudio. Es este aspecto el que convierte su obra en el referente inexcusable de todo aquel que se pregunte científicamente por la religión. El afán de Durkheim por ofrecer una definición provisional como instrumento de ruptura epistemológica (Bourdieu *et al.*, 1994) no puede abstraerse de los condicionantes socio-políticos y académicos bajo los que desarrolló su sociología. Difícilmente podríamos profundizar en la obra del maestro francés y en su éxito, si no atendemos al contexto socio-histórico y académico en el que vivió (Ramos, 1999: 5-81). Para dar cuenta de la evolución y éxito de su sociología dos cosas deben ser destacadas: los apoyos político-institucionales con los que contaba y su lucha por construir el espacio propio de la sociología. Durkheim, como intelectual orgánico de la pequeña burguesía, estaba comprometido con la III República en una Francia que se veía sacudida por las tres grandes cuestiones que centraban el debate político de aquella época: la regeneración material e intelectual tras la derrota ante Alemania en Sedán; la cuestión social que planteaba el problema de la integración de un movimiento obrero crecientemente numeroso y organizado; y la cuestión moral que mantenía dividida a la sociedad francesa en dos idearios políticos muy marcados y excluyentes. En este contexto Durkheim se verá apoyado institucionalmente con el fin de que su sociología, hasta aquel momento escasamente desarrollada, contribuyese a construir la nueva moral laica que estaba siendo impulsada por las fuerzas republicanas al hilo de la reforma educativa. Durkheim deberá ganarse ese apoyo institucional

legitimando epistemológicamente una sociología que tendrá como cometido político aportar el saber positivo necesario para llevar a cabo las reformas progresistas de la República (*ibídem*). Este contexto se refleja nítidamente en toda su obra y en especial en su sociología de la religión con la que culmina. La importancia creciente que en el desarrollo de su obra tomaba el tema de la definición de la religión se explica por esos mismos motivos. Durkheim era muy consciente de que aquella era de extrema importancia ya que con ella contribuía a afianzar los dos pilares de su proyecto. Por un lado, esa definición hacía de la sociología un discurso legítimo para adentrarse en el estudio de la religión, campo hasta entonces restringido a teólogos y psicólogos. Por otro lado, le proporcionaba los componentes necesarios para la terapéutica social que le exigía su compromiso militante. De ahí que en sus escritos sobre religión se observe una fijación por las definiciones rayana en lo obsesivo. No es por eso de extrañar que su primer intento sistemático de tratar el tema se titulara “Sobre la definición de los fenómenos religiosos”, escrito en 1899. En él se darán los primeros pasos que conducirán a *Les formes élémentaires*³⁴. El comienzo del artículo ofrece todos los elementos para entender las prioridades de Durkheim: “En tanto la sociología de la religión se ocupa de los hechos religiosos, debe comenzar por definir su objeto de estudio” (Durkheim, 1996: 107). Con esta declaración de intenciones, Durkheim quería dejar claro que la sociología de la religión no puede soslayar la definición de su objeto de estudio, dejándolo en manos de preconociones y prejuicios. Ahora bien, consciente de la complejidad de ese campo de estudio, no pretendía “encontrar de golpe las fronteras exactas que delimitan el dominio de lo religioso, si es que éstas existen realmente” (*ibídem*: 107), sino “tantear” cuál sería el conjunto de hechos que se podrían denominar religiosos. Con el fin de evitar contaminar su definición por algún tipo de prejuicio, Durkheim también rechazará la idea de que la religión se deba definir a partir de las religiones llamadas superiores o de la *verdadera religión* (*ibídem*: 109). Con estas premisas, Durkheim procederá a examinar las definiciones de religión más recurrentes en los círculos intelectuales de su época, aquellas que definían la religión por su objeto

³⁴ Anteriormente, al margen de dos aproximaciones de menor importancia en los años 1886 y 1887 en las que describía la religión como “forma de disciplina social” y como producto de un sentimiento que “vincula al individuo al ser social en su conjunto” (Lukes, 1984: 237), fue en *La división social del trabajo* de 1893 donde apareció una primera definición de religión. Nos dirá Durkheim que lo que caracteriza a la religión no es la referencia a las divinidades, sino “un sentimiento de respeto por una fuerza superior al hombre individual, por un poder, en algún sentido trascendente, con independencia de cuál sea el símbolo bajo el que se haga manifiesto a las conciencias” (citado en Ramos, 1999: 175).

(el misterio, lo incognoscible y lo sobrenatural), o aquellas otras que la identificaban con la idea de divinidad. En *Les formes élémentaires*, Durkheim volverá a vérselas con estas definiciones. Esta vez con un mayor bagaje. Retornaré, por ello, a la valoración durkheimiana de dichas definiciones más adelante. Ahora sólo quisiera hacer hincapié en el fundamento de la crítica durkheimiana a dichas definiciones, es decir, en el “prejuicio” sobre el que se sustentaba. A propósito del concepto que fundamenta la religión en la idea de divinidad, Durkheim señala que “existen, sin embargo, religiones enteras que no responden a esta definición” (*ibídem*: 114). Ésta también es su crítica de fondo a las definiciones que se refieren al misterio o lo sobrenatural como elemento fundamental. Se observa así, desde este artículo aparecido en *L'Année sociologique*, cuál es la operación realizada por Durkheim a la hora de definir la religión. De su previa declaración de intenciones, con la que se afirma que “hace falta arrinconar toda prenoción, y, por así decirlo, dejar que las cosas se clasifiquen por sí mismas, según sus semejanzas y sus diferencias” (*ibídem*: 109), se pasa a observar cómo Durkheim establece una clasificación de las religiones que es anterior a su definición y que es utilizada para dictaminar cuál es la definición más pertinente. Es desde esta crítica a las definiciones que, según Durkheim, quieren “expresar de golpe el contenido de la vida religiosa” (*ibídem*: 123), que éste desplaza la búsqueda de lo que caracteriza a la religión desde el contenido a la forma exterior que adoptan los fenómenos religiosos. La influencia de la lectura de la obra de Robertson Smith que, según el propio Durkheim, había cambiado su modo de entender la religión³⁵, fue decisiva para centrar su interés en el culto como característica exterior de la religión (Lukes, 1984: 240). El culto era concebido como un conjunto de prácticas de carácter obligatorio. Pero entonces, ¿qué era lo que caracterizaba al culto con respecto a otras prácticas obligatorias como las que tienen que ver con el derecho y la moral? De nuevo Durkheim evitaba la salida más evidente, es decir, aceptar que la diferencia entre las obligaciones morales o jurídicas y las prácticas culturales deriva de que estas últimas remiten a los dioses o a otros poderes

³⁵ Durkheim declaró que “fue tan sólo en 1895 cuando adquirí conciencia del papel capital jugado por la religión en la vida social. Fue en ese año cuando por primera vez encontré la manera de estudiar sociológicamente la religión (Esta reorientación) se debió por entero a los estudios sobre historia de las religiones que acababa de emprender, y especialmente a la lectura de los trabajos de Robertson Smith” (Lukes, 1984: 236). La teoría de Robertson Smith “presentaba la religión como un fenómeno social, mantenedor de los valores del grupo y consistente en la idealización, e incluso divinización del clan” (Lukes, 1984: 237). Sobre la influencia real de Robertson Smith ver Ramos (1999: 185-7).

sobrenaturales. Frente a ello, Durkheim sostendrá que existen cultos que no están dirigidos a dichos poderes. De igual forma, su empeño por buscar las determinaciones exteriores de la religión le llevará a rechazar que el culto pueda ser definido en función de su referencia a lo sagrado: “pues si bien existen ritos sin dioses, los objetos a los que se vinculan éstos son siempre, por definición, de naturaleza religiosa. Lo que ocurre es que de este modo se reemplaza un término por el otro, y esa sustitución, por sí misma, no aporta ninguna luz” (*ibídem*: 124). La categoría de lo sagrado que, como sabemos, ocupará el lugar central en la definición de religión en *Les formes élémentaires*, es aquí desdeñada por resultar redundante con respecto a lo religioso. Según Durkheim, la clave para distinguir las prácticas religiosas de las prácticas vinculadas a la moral y al derecho se encuentra en la obligatoriedad de las creencias a las que hacen referencia. Lo que diferencia ambas prácticas no es su contenido, sino su carácter externo. Mientras que las prácticas del derecho y la moral son prácticas obligatorias que no tienen por qué estar vinculadas con creencias obligatorias, en el caso de la religión, creencia y práctica están imbricadas, de tal manera que las prácticas obligatorias derivan de creencias obligatorias. Frente a la moral o al derecho, en la religión “no tenemos libertad para creer o no creer” (*ibídem*: 128). Fe y culto están estrechamente unidos y resultan inseparables. Durkheim contaba así con los elementos de su nueva definición:

los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias, unidas a prácticas concretas que se vinculan a los objetos proporcionados por esas creencias. En cuanto a la religión, es un conjunto, más o menos organizado y sistematizado, de fenómenos de este tipo (Durkheim, 1996: 130).

Esta definición sería posteriormente criticada por el propio Durkheim en *Les formes élémentaires*, al considerar que era “excesivamente formal y despreciaba demasiado el contenido de las representaciones religiosas” (Durkheim, 1982: 42). Ciertamente esa caracterización de la religión resultaba demasiado simplista, ya que a la consideración de la religión en términos puramente formales y no de contenido, se le sumaba el que dicha definición no marcaba de forma clara las fronteras con otros hechos sociales, como los que hacían referencia a la moral y a las creencias laicas. Resultaba discutible aceptar que las prácticas morales no implicaban creencias morales obligatorias y, a la inversa, que las creencias laicas no supusieran modos de actuar obligatorios a través de los que aquellas se expresasen. Estas deficiencias obligaron a Durkheim a perseverar en su búsqueda de una nueva definición que tendría éxito con su

obra maestra, *Les formes élémentaires*³⁶. Será en esta última obra donde la nueva definición tomará su definitiva carta de naturaleza. Durkheim se pondrá a la tarea en el capítulo I (Definición del fenómeno religioso y de la religión), consciente de la importancia de esta operación para culminar su sociología de la religión. El proceder es el mismo que el del artículo de 1899, es decir, Durkheim advierte de que la definición de religión debe librarse de cualquier idea preconcebida, de manera que derive de los resultados de la investigación y no de prejuicios, pasiones o hábitos ya establecidos. Pero resulta significativo observar lo que señala a renglón seguido:

la religión no se puede definir sino en función de caracteres que se encuentran en todos los casos en los que aparece una religión. Haremos entrar pues, en esta comparación, todos los sistemas religiosos que podamos conocer (...) pues no tenemos ningún derecho, ningún medio lógico, de excluir a unos para retener a otros (Durkheim, 1982: 22).

Cualquier lector atento se podría preguntar: ¿Cómo clasificar todos los casos en los que aparece una religión si no es con una definición previa? O dicho de otro modo, ¿cómo incluir a todos los sistemas religiosos si no es por medio de una definición que permita no excluir a ninguno de los que antes de la definición ya se dicen que forman parte del conjunto? A partir de esa premisa, Durkheim retoma las críticas a las definiciones que hacen de las nociones de lo sobrenatural o de divinidad las categorías que fundan la religión, que, como vimos, ya fueron adelantadas en el artículo escrito en 1899. A la noción de lo sobrenatural se acerca a partir de las obras de Spencer, M.Müller y Jevons, si bien de una forma no sistemática. Por ella entiende “todo orden de cosas que vaya más allá del alcance de nuestro entendimiento; lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible” (Durkheim, 1982: 22). La crítica de dicha noción como categoría fundadora de la religión no se dirige a señalar que el “misterio” no haya jugado un papel determinante en algunas religiones, como el cristianismo, sino a mostrar que es una categoría que ha aparecido tardíamente en la historia de las religiones. Para el hombre “primitivo” esta noción no tiene sentido, pues para él ni sus creencias ni sus prácticas rituales tienen nada de extraño. Por otra parte, la

³⁶ No obstante, fue en el curso académico de 1906-7 cuando Durkheim contó ya con una nueva definición y una teoría de la religión muy próximas a las que aparecen en *Les formes élémentaires* (Ramos, 1999: 184). R. Ramos niega, en contra del propio Durkheim, que en 1895 éste tuviera ya una nueva teoría de la religión como se desprendería de sus declaraciones en 1907. R. Ramos afirma que si bien a partir de 1895 el interés de Durkheim por la religión es creciente, no fue hasta 1907 que desarrolló una nueva teoría de la religión que conducía a las tesis de *Les formes élémentaires*.

idea de lo sobrenatural presupone su opuesto, es decir, la idea *de un orden natural de las cosas*, y ésta no aparece en la historia de la humanidad hasta que se considera que la naturaleza está regida por leyes. Es por ello, nos dirá Durkheim, que a esta noción “no se la puede hacer la característica de los fenómenos religiosos a definir sin excluir de la definición la mayor parte de los hechos a definir” (*ibídem*: 26). Nótese de nuevo cómo esta crítica presupone una definición implícita que permite agrupar diversos hechos de forma previa a la definición que se quiere fruto de la investigación. Del mismo cariz es su crítica a la categoría de divinidad como elemento fundante de la religión. En este caso sus críticas van dirigidas a A. Réville, J.G. Frazer y E. B. Taylor. De este último admite la idea de que para que la categoría de religión no sea demasiado estrecha debe incluir el concepto de seres espirituales bajo el que quedarían englobados las almas de los muertos y espíritus de todo tipo. Dos son, sin embargo, las objeciones que Durkheim señala con respecto a esta noción de divinidad. En primer lugar, nos dice que “existen religiones en las que la idea de dioses y espíritus está ausente, en las que, por lo menos, no juega sino un papel secundario y desdibujado” (*ibídem*: 27). Los ejemplos que cita son el budismo y el jainismo, caracterizados por una doctrina atea, aunque en algunos lugares hayan derivado hacia la divinización de Buda y de Jina. El segundo argumento en contra de esta definición de religión deriva del hecho de que “incluso en el interior de las religiones teístas, se encuentra un gran número de ritos que son completamente independientes de cualquier idea de dioses o seres espirituales” (*ibídem*: 30). Muchos ritos no remiten ni a los de dioses ni a seres espirituales, lo que implica, según Durkheim, que estos últimos no pueden ser el elemento clave para definir la religión. De nuevo es el argumento por eliminación, tan característico de Durkheim, y que consiste en refutar las posturas alternativas con el fin de dotar de autoridad a su propia argumentación (Lukes, 1984: 32), el que prepara el camino para su propia definición. De entrada, señala que las otras definiciones se equivocan al pretender captar la naturaleza de la religión en su conjunto, sin caer en la cuenta de que la religión no es una entidad indivisible, ya que está formada por una serie de elementos, algunos de los cuales ni siquiera pertenecen a un sistema religioso definido. Éstos han de ser el centro de atención del que parta la investigación, y lo primero que de ellos destaca es que “se clasifican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción

determinados” (Durkheim, 1982: 32). Las creencias religiosas se caracterizan, al decir de Durkheim, porque implican una división de la realidad en dos esferas, lo sagrado y lo profano. Lo que pertenece a cada una de estas esferas no puede fijarse de antemano, pues es infinitamente variable, de tal manera que cualquier cosa puede llegar a ser sagrada. Lo sagrado no es una propiedad de determinadas entidades, sino algo que se les sobreañade. No se puede definir más que en función de su relación con otra realidad profana. En definitiva, lo que define a lo sagrado es su relación con lo profano en términos de *heterogeneidad absoluta, antagonismo e intangibilidad*. Entre ambas esferas hay una diferencia radical que hace de ellas realidades opuestas entre las que no puede observarse contacto alguno, so pena de perder su propia naturaleza. Cuando un conjunto de cosas sagradas se configura formando un sistema jerárquico, encontramos que las creencias y los ritos relativos a ellas constituyen una religión. Durkheim contaba, de esta manera, con una parte de los elementos de la que sería su definición, la que hacía referencia al objeto, determinado por la relación entre las esferas de lo sagrado y lo profano. Le faltaba, sin embargo, identificar al sujeto de esas creencias y prácticas religiosas. Este objetivo lo culminará con el examen de la magia, que, según nos dice, está también constituida por creencias y ritos referidos a las mismas fuerzas y seres a los que se dirige la religión. Sin embargo, encontrará una diferencia entre ellas que viene determinada por el sujeto de esas creencias y prácticas. Mientras la religión implica la creación de lazos de unión entre los miembros que comparten dichas creencias, en el caso de la magia, la clientela de los magos no se constituye nunca como colectividad. La religión, concluye Durkheim, implica la idea de comunidad moral, es decir, la idea de Iglesia. Durkheim dejaba ver así la influencia que sobre su obra había ejercido Robertson Smith, que había señalado que la magia se oponía a la religión igual que lo individual a lo social (Durkheim, 1982: 40). La única cuestión que quedaba entonces por resolver era la del estatuto de las religiones y de los cultos individuales cuyo sujeto y destinatario es el individuo y no el grupo. Para Durkheim, estos cultos eran aspectos aislados de la religión que une a los individuos en una misma comunidad moral. Llegados a este punto la definición de religión ya podía concretarse:

una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas (Durkheim, 1982: 42).

Inmediatamente después, Durkheim dejaba abierta la puerta a su teoría de la religión “pues al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo” (*ibídem*: 42). Conviene, pues, adentrarnos ahora en las propuestas fundamentales de su teoría de la religión para así retomar de forma crítica la cuestión de la definición, iluminada por la completa sociología de la religión que la informa. El examen de su teoría de la religión nos llevará a entender la interpretación durkheimiana del proceso secularización.

2. LO SAGRADO EN LA TEORÍA DE DURKHEIM: ¿EXPLANANS O EXPLANANDUM?

Si, como hemos visto, Durkheim ofreció su definición de religión en *Les formes élémentaires* después de un largo trayecto lleno de tentativas, lo mismo se puede señalar con respecto a su teoría de la religión. Ésta es la culminación de un interés que deriva de sus primeros escritos. Sin embargo, si bien es cierto que encontramos una definición nueva y cerrada, aunque excesivamente formal, en su artículo de 1899, lo cierto es que no podemos decir lo mismo de su teoría de la religión. En este artículo Durkheim lleva a cabo la primera presentación sistemática y *ad hoc* de sus ideas sobre la religión que hasta aquel momento habían aparecido en algunos trabajos que no tenían por objeto el estudio de la religión³⁷. Tras formular su definición de la religión, que, como se vio más arriba, hacía hincapié en el carácter obligatorio de las creencias y prácticas religiosas, Durkheim “explica que la religión tiene por origen, no los sentimientos individuales, sino los estados del alma colectiva. Si la religión estuviera fundada sobre la constitución del individuo no se le presentaría a éste bajo un aspecto coercitivo” (Durkheim, 1996: 131). Durkheim hacía así equivalente lo obligatorio y lo social. La religión no está fundada en el error, tal y como decían las teorías que encontraban su origen en el individuo. Por el contrario, el misterio del que se ven rodeadas las representaciones religiosas proviene de su origen social que es ignorado por el individuo. Por último, Durkheim utiliza la dicotomía sociedad / individuo para señalar que mientras las cosas

³⁷ En este trayecto que va desde sus primeros escritos hasta el artículo de 1899 se observa cómo Durkheim va dando los pasos que le conducen hasta la reducción social de la religión. A este respecto se percibe un cambio de gran importancia entre los años 1886 y 1887. De la primera fecha data su reseña de la obra de H. Spencer, *Ecclesiastical Institutions* en la que Durkheim señala que la génesis de la religión no es social, si bien ésta posee un carácter social, dada su función reguladora y su índole obligatoria y constrictiva. La sociología, por tanto, era sólo uno de los posibles puntos de vista para acercarse al estudio de la religión, pero ni mucho menos podía agotarla, puesto que su origen era extra-social (Ramos, 1999: 172-4). Al año siguiente, se produce un cambio muy importante en la concepción de Durkheim de la religión. En su recensión del libro de Guyau *L'irreligion de l'avenir*, se señala que la religión no sólo cumple funciones sociales, sino que es social tanto genética como expresivamente (*ibídem*: 174-5). Durkheim realizaba de esta manera una operación de grandes consecuencias que quedaría reflejada en su primera gran obra, *La división del trabajo social*, donde se señalaba que lo social era la esencia de la religión. La cuestión a la que debía responder la sociología era la de ofrecer una explicación del origen y de las funciones sociales de la religión. En cuanto a la génesis, Durkheim explica que cuando una idea es compartida con fuerza por una determinada colectividad esta idea adquiere naturaleza religiosa. Y en cuanto a las funciones, Durkheim explica, en el marco de su teoría sobre la conciencia común en las sociedades segmentarias, que la religión cumple en estas sociedades una función social, ya que las expresa y mantiene (*ibídem*: 176).

sagradas han sido elaboradas por la sociedad, las cosas profanas han sido construidas por los individuos. Termina su artículo haciendo notar que esta tesis no se ve falseada por la presencia de fenómenos religiosos individuales, puesto que éstos no son más que una derivación de la religión pública, o, dicho de otra manera, no son más que la parte subjetiva de la religión. Pero no será hasta el curso de 1907 cuando encontremos una teoría de la religión que anticipa la de *Les formes élémentaires*. Dos son las aportaciones que luego resultarán fundamentales. Por un lado, la crítica a las concepciones animista y naturalista, y su defensa del totemismo como la religión más primitiva. Por otro lado, su explicación de que las creencias en la divinidad totémica no son más que el clan, la sociedad misma, pero hipostasiado (Prades, 1998: 140). A partir de este momento Durkheim ya dispondrá de las ideas directrices de la que será su gran obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

Los durkheimiólogos coinciden en señalar que detrás de la aparente transparencia teórica de *Les formes élémentaires* se esconde una obra de gran complejidad. De ello da muestras el que actualmente no haya un consenso, no ya sobre el valor teórico o el valor heurístico de este libro, sino sobre cuál es su verdadero objeto. La mejor prueba es la disparidad de interpretaciones sobre la manera en que Durkheim juzga a la religión. Algunos sitúan su teoría de la religión en una posición que afirma la realidad y naturaleza del hecho religioso frente a posturas agnósticas, como la de Weber, o negadoras, como en el caso de Marx o Freud (Prades, 1998: 51). Por el contrario, para otros: “su obra culmina en *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, que es una de las más prodigiosas ‘máquinas de guerra’ jamás inventada contra la religión” (Lacroix, 1984: 146). Veamos cómo se construye el edificio de *Les formes élémentaires*.

Hemos visto que Durkheim da comienzo a su investigación en *Les formes élémentaires* con un capítulo dedicado a definir la religión. Capítulo que terminaba con la propia definición y señalando que, puesto que la religión lleva consigo la idea de Iglesia, debía ser algo colectivo. Para investigar esta hipótesis, Durkheim aborda el tema de los orígenes de la religión examinando las teorías que entendían que el animismo y el naturalismo eran las religiones más elementales. Sin entrar en detalle en la crítica

pormenorizada de estas teorías³⁸, se puede señalar que Durkheim tiene por objetivo negar que la oposición entre lo sagrado y lo profano haya nacido de la naturaleza, ya sea la del hombre (animismo) o del universo (naturalismo). Ni el sueño, ni determinadas manifestaciones cósmicas podían explicar el origen de esa dicotomía. Ambas son experiencias comunes y como tales no pueden suscitar el respeto absoluto que implica lo sagrado. Esta cualidad era determinante para que el positivista Durkheim negara la posibilidad de que esas creencias estuvieran basadas en el error o fueran meras ilusiones. Una institución como la religión que ha suscitado históricamente un *respeto absoluto* tiene que estar, a decir de Durkheim, fundamentada en la realidad y no en el engaño o la ilusión. Por ello señala que si “tanto el hombre como la naturaleza carecen, por sí mismos, de sacralidad, es porque la obtienen de otra fuente distinta” (Durkheim, 1982: 81). A partir de este razonamiento, su argumento por eliminación abría la puerta de su propuesta: “más allá de lo que se llama animismo y naturalismo, debe haber otro culto más fundamental y primitivo, en relación al cual los primeros no son verosímilmente más que formas derivadas o aspectos particulares. Ese culto existe, en efecto: es aquél al que los etnógrafos han dado el nombre de totemismo” (*ibídem*: 82). Dos son las operaciones que Durkheim llevó a cabo al inicio de la investigación. Por un lado, afirmar que hay “otra fuente distinta” para explicar el origen de la experiencia de lo sagrado. Por otro lado, sostener que el totemismo es el culto más fundamental y primitivo. Esta argumentación le condujo a arremeter contra las teorías que intentaban explicar el totemismo. Se enfrentaba tanto a las que negaban el carácter religioso del totemismo, como a las que, aún reconociendo que el totemismo era una religión, sostenían que debía ser explicado como derivación de una religión anterior. Durkheim se pondrá manos a la obra para demostrar, gracias a una detallada descripción, que el totemismo no sólo es un sistema religioso, sino también el más simple de los conocidos. La primera propuesta le enfrentaba con la obra de uno de los grandes conocedores del totemismo, Frazer, quien sostenía que éste no era una religión, sino un sistema mágico, ya que entre otras cosas carecía de seres espirituales. La conclusión a la que Durkheim llegaba era la previsible, pues ya estaba determinada por su definición de religión: “las creencias (totémicas) son de naturaleza manifiestamente religiosa, ya que implican una clasificación de las cosas en sagradas y profanas” (*ibídem*: 157). A la segunda conclusión, la que hacía del totemismo el sistema religioso más simple, llegaba al

³⁸ Ver Prades (1998: 52-6).

presuponer que la religión más simple debía encontrarse en la sociedad más simple. Puesto que Durkheim consideraba que la sociedad de clanes era la más simple, la religión totémica debía serlo también: “esta religión es la más primitiva que se pueda observar en la actualidad, e incluso, de manera muy verosímil, que nunca haya existido. Es, en efecto, inseparable de la organización social a base de clanes” (*ibídem*: 152). A partir de estas premisas, Durkheim entraba de lleno en la explicación del origen del totemismo. En dicha explicación jugaba un papel fundamental “la noción de principio o mana totémico” mediante la cual Durkheim se refiere al principio que le es “común de manera indistinta tanto a los emblemas totémicos como a los miembros del clan y a los individuos de la especie totémica utilizada de tótem (...) una fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de esos seres sin que sin embargo se confunda con ninguno de ellos” (*ibídem*: 177). El totemismo encontraría su razón de ser no en la multiplicidad de seres totémicos a los que se dirigen las creencias y el culto, sino en un principio que unifica todas esas manifestaciones totémicas y que es “una potencia moral al mismo tiempo que una fuerza (que) fácilmente se trasforma en una divinidad propiamente dicha” (*ibídem*: 179). Pues bien, puesto que la esencia del totemismo se encuentra en este principio que agrupa todas las manifestaciones totémicas, explicar esa “religión” significará explicar la creencia en ese principio casi divino.

La explicación del totemismo nos sitúa ante la teoría de la religión de *Les formes élémentaires* que encontramos de forma específica en el capítulo VII “génesis de la noción de principio o mana totémicos” del II Libro, en el que se aborda el tema de las “creencias elementales”. En este capítulo encontramos un conjunto de hipótesis que componen el grueso de la teoría durkheimiana de la religión, y entre las que habría que distinguir, siguiendo a S.Lukes (1984: 456-470) y a R.Ramos (1999: 209-10), las hipótesis genético-causales, las expresivo-interpretativas y las funcionales.

Desde un punto de vista genético-causal, la religión, es decir, la dicotomía sagrado-profano, tendría su origen en la vida social y, en concreto, en aquellos momentos de fusión o concentración en los cuales la interacción conduce a la exaltación colectiva. En estos momentos, que Durkheim denomina momentos de efervescencia colectiva, “se experimenta (como) la necesidad de ponerse por fuera y por encima de la moral cotidiana” (Durkheim, 1982: 203). Esos momentos de condensación social son

extraordinarios, pues normalmente la población está dispersa y ocupada en sus quehaceres cotidianos. Estos últimos son períodos de dispersión o fisión social donde la actividad económica es preponderante. Entre ambos momentos hay una diferencia radical que se traduce, según Durkheim, de la siguiente manera:

¿Cómo sería posible que experiencias de este tipo, sobre todo cuando se repiten cotidianamente a lo largo de semanas, no le dejen (al individuo) la convicción de que existen realmente dos mundos heterogéneos e incomparables entre sí? El uno es aquél en el que arrastra lánguidamente su vida cotidiana; por el contrario, no puede penetrar en el otro sin tomar contacto inmediatamente con fuerzas extraordinarias que lo enardecen hasta el frenesí. El primero es el mundo profano, el segundo el de las cosas sagradas. Parece pues que la idea religiosa ha nacido en esos medios sociales efervescentes y como producto de esa misma efervescencia (Durkheim, 1982: 205).

Un segundo conjunto de hipótesis es el que hace referencia al papel que cumple lo sagrado en tanto que representación de la realidad social. Lo sagrado, nos dice Durkheim, no sólo es causado por lo social, sino que además lo representa. A este respecto, hay que señalar, como ha observado S.Lukes (1984: 459-463), que la palabra “representación” es utilizada por Durkheim en dos sentidos. Por un lado, en el sentido más transparente e inmediato, lo sagrado expresa la realidad social a través de su lenguaje simbólico. De tal manera que el tótem es el símbolo de la alianza del clan:

el tótem es antes que nada un símbolo, una expresión material (que) constituye el símbolo de esa sociedad determinada llamada clan. Es su bandera; es el signo por medio del cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad (Durkheim, 1982: 194).

Pero en un sentido más profundo y determinante, Durkheim señala que lo sagrado “representa” a la sociedad en un sentido cognitivo, es decir, haciendo así posible que la realidad social sea comprensible:

*El dios del clan, el principio totémico, no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o del vegetal utilizados como tótem (Durkheim, 1982: 194).
la religión es antes que nada un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad, de la que ellos son miembros, y las relaciones, oscuras pero íntimas, que sostienen con ella. Tal es su papel primordial; y aun siendo metafórica y simbólica, esta representación no carece sin embargo de fidelidad (Durkheim, 1982: 211-2).*

El tercer conjunto de hipótesis es el que se refiere a la función que cumple la religión. Se menciona en el II libro, el dedicado a las creencias totémicas: “por el sólo hecho de que tienen por función aparente estrechar los lazos que ligan al fiel con sus dios, a la vez, estrechan realmente los lazos que unen al individuo con la sociedad de que es miembro” (Durkheim, 1982: 212). Pero donde se profundiza en esta hipótesis es en el III libro, que está dedicado a los ritos. Durkheim analiza los diferentes ritos totémicos, (ascéticos, sacrificiales, miméticos, conmemorativos y piaculares), para afirmar que, pese a su distinta forma de manifestarse, todos están orientados a cumplir una función:

las prácticas, al igual que las creencias, no están encerradas en géneros separados. Por muy complejas que sean las manifestaciones externas de la vida religiosa, ésta es, en el fondo, una y simple. En todos los casos responde a una misma necesidad y deriva de un mismo estado espiritual. En todas sus formas, su objetivo es elevar a los hombres por encima de sí mismos y hacerles participar de una vida superior a la que llevarían si obedecieran tan sólo a sus tendencias espontáneas individuales: las creencias expresan esta vida en forma de representaciones; los ritos la organizan y regulan su funcionamiento (Durkheim, 1982: 385).

Durkheim terminaba así las tres partes en que dividió su libro *Les formes élémentaires* para pasar al apartado de conclusiones. Varias son las hipótesis que allí se plantean. Sobre alguna de ellas me detendré más adelante, pero para continuar con el objetivo de mostrar su teoría de la religión, hay que señalar que es en este apartado de conclusiones donde Durkheim, una vez que cree haber explicado el totemismo, procede a la generalización de las hipótesis:

Tenemos, pues, fundamentos para esperar que los resultados a que hemos llegado no sean exclusivos del totemismo, sino que nos puedan ayudar para comprender lo que es la religión en general (...) no existe razón alguna para no hacer extensibles a las otras religiones los resultados más generales de nuestra investigación (...) Si en el caso de algunos pueblos las ideas de sagrado, alma, dioses, se explican sociológicamente, se debe presumir científicamente que, en principio, la misma explicación es válida para todos aquellos pueblos en que las mismas ideas aparezcan con las mismas características esenciales (Durkheim, 1982: 387-388).

Durkheim extrapolaba sus hipótesis sobre el totemismo a la religión en general. Construía así una teoría innovadora sobre el origen de la religión, que, siguiendo a J. Prades (1998: 219), podríamos denominar *societista*. De la explicación societista del origen del totemismo se pasaba, por generalización, a la explicación societista del origen

de la religión. Ésta es, sin duda, la hipótesis más evidente de *Les formes élémentaires*, aunque parece no ser la principal ni la de mayor calado teórico. Al menos eso se desprende de la recepción del legado durkheimiano. En efecto, los durkheimianos parecen haberle dado la vuelta a esta hipótesis y en vez de señalar que allí donde encontremos religión hay sociedad, se pasa a decir lo contrario, allí donde hay sociedad hay religión. No es lo mismo explicar socialmente la religión que hacer de ésta el componente necesario de toda vida social. La inversión de una hipótesis por otra es algo común que se desliza por buena parte de la sociología de la religión y cuyas consecuencias, como es lógico, se dejan notar a la hora de tratar el proceso de secularización. La cuestión es saber si esta transposición se debe a una hermenéutica extraviada o si, por el contrario, ya la encontramos en la obra de Durkheim, y, en tal caso, a qué se debe. Parece ser que efectivamente éste es el caso y la explicación la debemos buscar en la forma en que Durkheim llega a dar con las que serían las determinaciones estructurales de la vida social.

¿Cuáles son esas determinaciones estructurales de la vida social?, ¿Qué es lo que permite la vida social? Durkheim da cuenta de ello a partir de los que considera fenómenos sociales patológicos. Éstos aparecen en períodos de crisis como el que tiene lugar en el proceso de cambio de las sociedades de solidaridad mecánica a las de solidaridad orgánica. Lo relevante es que estos fenómenos no están inscritos en la vida social, sino que aparecen de forma pasajera como fenómenos enfermizos que hay que diagnosticar como tales para curarlos y restablecer así las determinaciones normales de la vida social. Afinar ese diagnóstico es uno de los hilos argumentativos que dinamizan la obra de Durkheim. Diagnóstico que aparece en *La division du travail*, que se afina en *Le suicide* y se concreta y culmina en *Les formes élémentaires* (Ramos, 1999: 39-58). Si seguimos la evolución de la problemática sociológica de Durkheim, tal y como nos propone R. Ramos, encontramos que es en *La división del trabajo* donde aparece el primer diagnóstico sobre el mal que sufren las sociedades modernas. El mal social, que se concreta en el problema de las relaciones entre el individuo y la solidaridad social, se diagnostica como un problema moral que afecta al marco normativo de la acción. Éste, dirá Durkheim, no se corresponde con las determinaciones estructurales de la nueva sociedad basada en la división del trabajo, de ahí que se produzcan vacíos normativos y normas morales inadecuadas. Solamente el desarrollo de la división social del trabajo

hará que se difunda el sistema normativo propio de las sociedades modernas, la solidaridad orgánica, haciendo así posible la desaparición del mal moral (*ibídem*: 43). Es en *Le Suicide* donde Durkheim afina ese diagnóstico para señalar que el mal moral por el que atraviesan las sociedades modernas atañe a los dos subsistemas que hacen posible la solidaridad social, el de regulación y el de integración social. En el primero, el que atañe al marco normativo de la acción, se observa un vacío que conduce a una situación anómica. El segundo, el de la integración social, sufre también de un vacío que conduce al egoísmo. Éste conduce a la desintegración del grupo y hace imposible que los individuos puedan reunirse alrededor de un universo de sentido compartido (*ibídem*: 45). Desde *El Suicidio*, Durkheim pasa a considerar que este déficit de integración simbólica es el principal problema al que las sociedades modernas deben hacer frente.

Tras *La division du travail* y *Le Suicide*, Durkheim posee ya algunas de las claves que le permiten dar con las que entiende son las determinaciones estructurales de la vida social. En primer lugar, afirma que la vida social es una cuestión moral, y, por tanto, cuando la moralidad se resiente aquella no puede desarrollarse en su estado normal. En segundo lugar, señala que el sistema de integración social es el sistema más importante para la vida social. Con ambas ideas Durkheim se adentra en *Les formes élémentaires*. Aquí es donde quería llegar para señalar que si Durkheim “sólo” se hubiera limitado a fijar su hipótesis societista sobre el origen de la religión, poco hubiera contribuido a su objetivo de buscar las determinaciones últimas de la vida social con el fin de atajar los fenómenos patológicos que tenían postrada a la sociedad francesa. ¿En qué hubiera ayudado al “proyecto” de la sociología durkheimiana señalar que el origen de la religión es social? Sólo cabría responder, y no es poco, que a legitimar epistemológicamente la sociología, puesto que no es pírrica la victoria que permite monopolizar el estudio de la religión. Pero cuando Durkheim escribe *Les formes élémentaires* el objetivo de legitimar la sociología es un asunto secundario para su proyecto. Durkheim tenía entre manos algo de mayor peso y que entroncaba con los diagnósticos de *La division du travail* y *Le suicide*. Efectivamente, en algunos pasajes de *Les formes élémentaires* se sugiere algo de mayor calado teórico, que complementa y desborda a la teoría societista de los orígenes de la religión. Durkheim no sólo explica la religión por referencia a la sociedad, sino que también utiliza la religión para explicar la sociedad (Pickering, 1975: 4). Es más, ésta parece ser la propuesta que Durkheim

privilegio, por lo que coincido con Parsons cuando señala que “si es que la ‘ecuación’ ha de ser aceptada en alguna medida, el modo significativo de formularla no consiste en afirmar que ‘la religión es un fenómeno social’, sino, más bien, que ‘la sociedad es un fenómeno religioso’ ” (Parsons, 1968: 528). Durkheim sostiene, por tanto, un doble enfoque explicativo sobre lo sagrado y la sociedad. Más adelante veremos las consecuencias teóricas que se derivan de una explicación que juega al mismo tiempo con dos hipótesis simétricas. Veamos ahora en qué términos plantea Durkheim esta hipótesis que se construye de forma paralela a su hipótesis societista, es decir, desplegándose en tres planos explicativos: genético-causal, interpretativo-expresivo y funcional. En los planos genético-causal y funcional Durkheim señala:

Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada, se completaría; constituye el acto por el que se hace y rehace periódicamente (Durkheim, 1982: 393).

En el plano expresivo, Durkheim también es concluyente:

la vida social, en todos los aspectos y en todos los momentos de la historia, sólo es posible gracias a un amplio simbolismo (Durkheim, 1982: 217).

Si antes veíamos que lo sagrado debía ser explicado por la sociedad, lo que encontramos ahora es que la sociedad sólo puede ser explicada por lo sagrado. Lo sagrado genera, expresa y mantiene la vida social. En el fondo, la cuestión última que Durkheim se trae entre manos podría ser señalada de la siguiente manera: si la sociedad da lugar a lo sagrado es porque necesita de ello para su constitución y mantenimiento: “una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal” (Durkheim, 1982: 393). La cuestión no es sólo señalar que puesto que hay vida social hay sacralidad, sino, más allá, afirmar que hay vida social porque ésta se vive sacralmente. Este giro es el que llevó a Parsons a señalar que Durkheim terminaba subrayando no el aspecto material de la religión, sino, más bien, el aspecto ideal de la sociedad (Parsons, 1968: 528).

Lo sagrado, según Durkheim, es lo que hace posible la sociedad. Éste completaba así el camino iniciado en *Le Suicide*. Si con esta obra había llegado a la conclusión de que el sistema de integración social era esencial para la vida social, en *Les formes élémentaires* estableció que ese sistema debía fundamentarse en lo sagrado, puesto que éste goza de la suficiente autoridad para integrar a los individuos debido a que es originado en la realidad moral que es la sociedad.

3. EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN SEGÚN DURKHEIM

Después de haber expuesto la teoría de la religión que Durkheim defiende, no será difícil entender su concepción del proceso de secularización. No obstante, adentrarse en esta cuestión puede llevar a confusión, a menos que tengamos en cuenta el otro elemento del esquema durkheimiano, que, como anteriormente veíamos, Durkheim quería distinguir de su teoría de la religión. Me refiero, claro está, a su definición de religión. De esta manera evitaremos caer, como algunos durkheimiólogos han hecho, en el error de atribuir a Durkheim una idea del proceso de secularización que conceptualmente es inapropiada.

En *Les formes élémentaires*, Durkheim llega a la conclusión de que la vida social no se puede desarrollar sin lo sagrado, pues sólo la autoridad moral que proporciona un ámbito numinoso permite la integración social. Autoridad moral que, siguiendo la hipótesis societista, encuentra su origen en la sociedad. La experiencia de lo sagrado aparece así en *Les formes élémentaires* como un imperativo social de carácter transhistórico y transcultural. Una experiencia de lo sagrado que históricamente se ha orientado a símbolos totémicos o teístas, pero que es susceptible de vivirse en otras formas. Durkheim nos advertía de que “no puede pues determinarse de una vez por todas el círculo de los objetos sagrados; su extensión es infinitamente variable según las religiones” (Durkheim, 1982: 33). De tal manera que cabe la posibilidad de que lo sagrado adopte nuevas formas, independizándose así de los símbolos totémicos en los que se reflejaba en las sociedades primitivas o de los símbolos teístas propios de las religiones históricas. Lo sagrado no desaparece, sólo se transforma. De hecho, la obra de Durkheim respondería al momento histórico de la transformación de las formas de lo sagrado, desde sus símbolos teístas a sus símbolos laicos. Un momento de transición en el que lo viejo aún no había terminado de morir y lo nuevo se desarrollaba de forma incipiente. De ahí que aquel período se viviera como una crisis, ya que el proceso de desacralización de las religiones históricas estaba dejando un vacío de sacralidad que todavía no había sido rellenado por las nuevas sacralizaciones laicas:

atravesamos una fase de transición y mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, aquellas que entusiasmaban a nuestros padres, no levantan en nosotros el mismo ardor, ya porque son de uso común hasta el punto de hacérsenos inconscientes, ya porque han dejado de responder a nuestras aspiraciones actuales; y con todo, todavía no ha surgido nada nuevo que las sustituya (...) En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros (Durkheim, 1982: 397-8).

Era aquella una crisis que Durkheim consideraba de extrema gravedad, ya que se reflejaba y repercutía en el sistema de integración social debilitado por la falta de poderosos ideales colectivos que fueran compartidos. Pero era una crisis que Durkheim entendía como pasajera, puesto que no respondía a las necesidades últimas de la vida social:

esta situación de incertidumbre y de confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad (...) No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea incapaz de concebir uno nuevo (Durkheim, 1982: 398).

Durkheim pensaba en el desplazamiento de lo sagrado hacia realidades laicas. En concreto, creía que en las sociedades modernas, articuladas por la división del trabajo social, el “nuevo evangelio” tenía que descansar necesariamente en la sacralización del individualismo en tanto que único elemento capaz de ser compartido por la conciencia común. En la segunda parte de la tesis veremos cómo Durkheim hace de la nación el sujeto de esa conciencia común cuyo objeto debe ser el individualismo. Ahora, retomemos la concepción durkheimiana de la secularización. Según el planteamiento durkheimiano, la secularización, entendida en un sentido amplio que hace referencia a la religión en general, no era un proceso que estuviera teniendo lugar en las sociedades modernas. Según Durkheim, nos encontraríamos solamente ante una transformación de los símbolos en los que se vive la experiencia de lo sagrado. Más importante aún, pensaba que ese proceso mismo resultaba estructuralmente imposible, ya que rompería con el imperativo religioso de la vida social:

Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos que le proporcionan su unidad y personalidad (Durkheim, 1982: 397).

No hay lugar para hablar de proceso de secularización en el marco de la teoría durkheimiana de la religión, a menos que con ello nos estemos refiriendo al proceso de declive de una determinada forma de religión, como puede ser la cristiana, o a la pérdida de su función cognitiva. En efecto, el racionalista Durkheim no podía admitir que la religión cumpliera las funciones intelectuales que cumplía mejor la ciencia:

el pensamiento científico no es más que una forma más perfecta del pensamiento religioso. Parece, pues, natural, que el segundo se difumine progresivamente ante el primero, a medida que éste se hace más apto para llevar a cabo esa tarea (...) Salida de la religión, la ciencia tiende a sustituirla en todo lo que concierne a las funciones cognitivas e intelectuales (Durkheim, 1982: 399).

Durkheim hace referencia a un reparto de competencias entre la ciencia y la religión. Ésta debía perder a manos de aquélla la función cognitiva que le había correspondido históricamente. Esta función era propia de la ciencia debido a su superioridad, que se evidencia en que es capaz de conocer cuál es la verdadera realidad que se esconde tras la religión:

De las dos funciones que cumplía en un principio la religión hay una, pero sólo una, que cada vez tiende más a emanciparse de ella: se trata de la función especulativa. Lo que la ciencia critica a la religión no es su derecho a existir, sino el derecho a dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, la especie de competencia especial que se atribuía en relación al conocimiento del hombre y del mundo. De hecho ni siquiera se conoce a sí misma. No sabe de qué está hecha ni a qué necesidades responde. Ella misma es objeto de ciencia: ¡de ahí, la imposibilidad de que dicte sus leyes a la ciencia! (Durkheim, 1982: 400).

El positivista Durkheim no sólo anteponía el conocimiento científico al conocimiento religioso, sino que además se deslizaba a una postura científicista pues negaba que aquél tuviera por objeto alguna realidad a la que no pudiera acceder la ciencia:

Y como por otra parte, por fuera de la realidad a la que se aplica la reflexión científica no existe ningún otro objeto que sea específico de la especulación religiosa, resulta evidente la imposibilidad de que se cumpla en el futuro el mismo papel que en el pasado (Durkheim, 1982: 400).

Pero si la religión ha perdido su función cognitiva al ser sustituida por la ciencia, no se puede decir lo mismo de la función social que cumple y que, según Durkheim, es propia y exclusiva de la religión: “en tanto que la religión es acción, en tanto que es un medio para que los hombres vivan, la ciencia no puede sustituirla” (Durkheim, 1982:

400). Es esa función de asegurar la vida social la que hace que la religión sea necesaria y que esté “llamada más bien a transformarse que a desaparecer” (*ibídem*).

Frente a la tesis de la secularización que Weber defiende, Durkheim sostiene la tesis de la transformación de lo sagrado. El “Dios ha muerto” de Nietzsche, que Weber había traducido sociológicamente como proceso de desencantamiento y de racionalización, es interpretado de manera bien diferente por Durkheim. A este último su estudio sobre el sistema totémico le había llevado a desvelar la verdadera imagen de Dios:

si (el tótem) es a la vez el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no será por qué el dios y la sociedad no hacen más que uno? ¿Cómo habría podido convertirse el emblema del grupo en la representación figurativa de esa divinidad, si el grupo y el tótem fueran dos realidades distintas? (Durkheim, 1982: 194).

Dios no era más que la sociedad, pero hipostasiada. Lejos de pensar que “la muerte de Dios” dejaba a la sociedad huérfana y “desencantada”, Durkheim la reencantaba al hacer ver que ella misma era el dios al que creía adorar. El proceso de secularización de la religión católica era el mejor momento para ver la verdadera esencia de la religión que había sido ocultada por los símbolos teístas en los que aquella se había manifestado. Su minucioso análisis del totemismo le había permitido encontrar esa realidad más simple y originaria donde llevar a cabo su “experimento crucial”, a partir del cual extrapolar sus tesis acerca de la esencia de la religión. La religión estaba “más bien llamada a transformarse que a desaparecer” ya que era un componente necesario de la vida social. Durkheim encontró la esencia de la religión en “lo sagrado” en tanto que categoría antropológica. Toda sociedad, nos decía, necesita de un ámbito numinoso que haga posible la cohesión social y, por eso, la experiencia de lo sagrado se constituye como un imperativo social transhistórico y transcultural. La religión podía cambiar su envoltorio, sus símbolos, pero no podía desaparecer. El esquema durkheimiano hacía así compatible la secularización de la religión católica y la aparición de nuevas formas laicas de religión. La creciente desacralización de la primera iba, o debía ir, acompañada de nuevas sacralizaciones de entidades laicas.

La teoría de la religión de Durkheim le permitía acceder de manera militante y privilegiada a la polémica en torno a la “cuestión laica” en la que estaba envuelta Francia durante la III República. Frente a la II República, que ignoraba la laicidad y que se quería de espíritu religioso, aquella se definía como laica y anticlerical (Mayeur, 1997: 29). En este contexto³⁹, Durkheim será consciente de la relevancia de su teoría de la religión y también de que ésta debía buscar sus referentes en los períodos de efervescencia creadora. Durkheim sabía que su legitimidad teórica en la disputa en torno a la “cuestión laica” debía venir del análisis de una situación socio-religiosa que pudiera superar el período de “transición y mediocridad moral” por el que atravesaba la sociedad francesa (Baubérot, 1990: 155). Frente al catolicismo reaccionario, Durkheim evidencia el inevitable proceso de secularización del cristianismo, pero al mismo tiempo es consciente del papel de la religión en la constitución del orden social. Ambas constataciones no son incompatibles en su marco teórico. La religión pervive en lo sagrado que se puede desplazar desde formas teístas a formas laicas. En todo caso, lo sagrado debe asegurar esa autoridad moral que hace posible la vida social. Ése será el proyecto de Durkheim, construir una “moral laica” que ocupe el lugar que antes ocupaba Dios como centro de la vida religiosa y garante del orden moral. La “muerte de Dios” no tenía por qué traer inevitablemente consigo la “lucha eterna entre los numerosos dioses desmitificados”, de la que nos hablaba Weber al referirse a la fragmentación simbólica y a la escisión de las distintas esferas de valor. Con Durkheim, la sociedad ha de saberse todopoderosa para crear nuevos ideales colectivos que den lugar a un centro sagrado que permita el consenso normativo y la integración social.

Se puede apreciar que, al igual que hemos visto con Weber, la teoría de la secularización de Durkheim está estrechamente relacionada con su teoría de la diferenciación. En este caso, Durkheim busca contrarrestar ese proceso de diferenciación que describiera en *La division du travail* mediante una “religión civil” que cumpla una función simbólica integradora. En el siguiente capítulo tendremos

³⁹ Sobre este contexto concreto de “la cuestión laica” en el que escribe Durkheim ver los primeros capítulos del libro de Mayeur (1997). Las tesis de Durkheim sobre esta cuestión serán retomadas por destacados republicanos radicales como fue el caso de F. Buisson. Éste había ocupado la cátedra de pedagogía en La Sorbona antes de que Durkheim le sustituyera, y había sido el principal responsable de las leyes Ferry que tenían por objetivo establecer un sistema nacional de enseñanza laica acorde con los fundamentos morales de la Tercera República (ver Lukes, 1984: 357). Los escritos de F. Buisson trataban

oportunidad de ver la recepción que ha recibido esta tesis, en términos tanto descriptivos como normativos, por parte de autores como N. Luhmann, J. Habermas, R. N. Bellah o J. Casanova.

En todo caso, lo que aquí debe quedar claro es que la tesis de la secularización en la obra de Durkheim tiene conceptualmente un estatuto limitado. Sólo puede ser entendida como pérdida de la función cognitiva de la religión y su sustitución por el conocimiento científico o como declive de una determinada religión, como el cristianismo. La tesis de la secularización, a no ser que sea leída en términos de teoría de la diferenciación social, no tiene cabida conceptualmente en la obra de Durkheim. Es la imbricación de su definición de religión y de su teoría de la religión lo que hace imposible que Durkheim se pueda plantear el proceso de secularización al modo que lo hizo Weber⁴⁰.

de la conversión laica de la religión, de la religión como “una necesidad eterna del alma humana”, del fondo religioso de la moral laica y de la religión del futuro (Mayeur, 1997: 73-88).

⁴⁰ Esta imposibilidad teórica puede ser interpretada en términos vivenciales o psicoanalíticos. Así lo apuntan J. Prades y B. Lacroix destacando la influencia de sus creencias religiosas de la infancia en su teoría de la religión. Según J. Prades, “todas las circunstancias han llevado a Durkheim a vivir su fe rabínica de manera fundamentalmente contradictoria. Por una parte la acogió con rara intensidad; por otra parte se desprendió de ella muy joven, bajo el impulso, si osamos decirlo, de otro sistema de creencias muy poderoso: el humanismo racional que domina la cultura europea en el siglo XIX. Esta contradicción podría estar en el origen de la idea durkheimiana de la perennidad de las formas religiosas de la vida colectiva” (Prades, 1998: 298). En clave psicoanalítica B. Lacroix nos presenta la teoría de la religión de Durkheim desde la idea del ‘retorno de lo reprimido religioso’: “(Durkheim) necesita ser lo que ya no puede ser: este rabino que se ha negado a serlo, que sin embargo ha llegado a serlo, pero no cesa de reprocharse el no serlo” (Lacroix, 1984: 172). Conviene recordar que Durkheim se crió en una familia judía ortodoxa y que en su edad escolar decidió abandonar el judaísmo con dolor pero decididamente (Lukes, 1984: 41-45).

4. DURKHEIM CONTRA SÍ MISMO O DE CÓMO PENSAR LA SECULARIZACIÓN HOY

Acabamos de ver que la interpretación durkheimiana del proceso de secularización está determinada por la forma en que en su obra se tratan definición de religión, teoría de la religión y teoría de la sociedad. Debe ser, por tanto, a partir de una evaluación crítica de estos tres componentes, desde donde podamos valorar aquella interpretación y descubrir el interés actual de esta obra para dar cuenta del proceso de secularización. Quizás el primero de los pasos que haya que dar para explorar su valor heurístico deba venir de la ruptura con la idea que pretende rescatar la obra de Durkheim como un todo del que no se puede desgajar ninguna de sus partes. Ciertamente este propósito parece complicado, dadas su sistematicidad y coherencia interna. Esto se ha dejado notar en la forma en la que se ha recibido el legado durkheimiano por parte de aquellos que se han sentido tentados a la disyuntiva de negar o afirmar el grueso de su obra. Mi aproximación se aleja de estos dos extremos, si bien es cierto que parte de constatar errores y lagunas de las que ya han dado cuenta los más cualificados críticos de la obra de Durkheim. Retomaré por ello las críticas que me parecen más relevantes sobre determinados aspectos, para a partir de ellas delimitar los elementos que, a mi entender, todavía puedan ser útiles para desarrollar el valor heurístico de la obra de Durkheim. Debe quedar claro que no es mi objeto hacer inventario de las críticas que *Les formes élémentaires* ha recibido. Otros, como S. Lukes (1984), ya lo han hecho. Tampoco es mi interés intentar ajustar cuentas con los críticos de Durkheim, rescatándolo de sus exegetas. Otros, como Prades (1998), ya lo han hecho. Ni tampoco mostrar dichas críticas para liquidar la empresa durkheimiana y pasar a otra cosa. Si se me permite la metáfora, es posible que el buque durkheimiano haya naufragado, pero todavía estamos a tiempo de salvar algunos de los muebles más valiosos que cargaba. Valga un símil de S. Lukes para reflejar mi aproximación a *Les formes élémentaires*: “ha de ser interpretado (...) como una especie de almacén de ideas, que merecen ser desarrolladas y refinadas, a la vez que criticadas” (Lukes, 1984: 475). Algunas de estas ideas son todavía hoy de inmenso valor para pensar el tema que me ocupa, el proceso de secularización y la sacralización de la nación.

El juicio negativo que en muchas ocasiones ha recibido la sociología durkheimiana de la religión responde a las pretensiones, a mi parecer, más desmesuradas de Durkheim. Éstas derivan de su propósito de construir una obra de religiología o de socio-religiología, tal como la denomina J. Prades (1998). Creo que este autor está en lo cierto al señalar los objetivos de Durkheim: construir una obra de “religiología en el sentido de estudio sistemático de lo sagrado y de la religión, a partir de una concepción antropológica y general que se distingue de la concepción teológica usual de estas realidades” (*ibídem*: 29). Y, al mismo tiempo, construir una “obra socio-religiológica (que) comprende una teoría de la religión y una teoría de la sociedad fundidas en una teoría del ser humano” (*ibídem*: 30). Son estos objetivos, ciertamente sugerentes y ambiciosos, los que conducen a Durkheim a una interpretación del proceso de secularización que, a mi entender, resulta teóricamente desmedida. Efectivamente, creo que su sociología de la religión está atravesada por una tensión que nunca se resuelve de forma satisfactoria. Una tensión que dinamiza y da vigor a esa obra, pero que, en la medida en que Durkheim no logra administrar, se salda de forma insatisfactoria. Es una tensión entre las dos teorías que Durkheim quiere fundir, su teoría de la sociedad y su teoría de la religión. Teorías que de forma aislada se construyen a partir de determinados supuestos metodológicos y teóricos, y de delimitaciones de objeto que dejan mucho que desear. Pero teorías que, cuando se funden y confunden, tal y como hace Durkheim, dan lugar a un complicado entramado que resulta embaucador o produce un rechazo frontal. Aún hoy encontramos en la academia estas dos actitudes, reverencial y hostil, ante una obra como *Les formes élémentaires*, que no tardará mucho en cumplir su centenario. En mi caso, como vengo señalando, me alejo de ambos extremos. Creo que *Les formes élémentaires* resulta una obra de escaso valor cuando se lee con pretensiones totalizantes, resultado de fundir la teoría de la sociedad y la teoría de la religión, tal como es el propósito de Durkheim. Pero, al mismo tiempo, estoy convencido de que en el interior de cada una de esas teorías se encuentran importantes hipótesis e intuiciones que conviene retomar. Para llegar a ellas es necesario examinar su sociología de la religión para de este modo aislar sus principales propuestas, con el fin de evaluarlas críticamente y recuperar aquellas que considero de gran valor heurístico para pensar el proceso de secularización más allá de los objetivos socio-religiológicos de Durkheim. Para alcanzar este propósito es necesario distinguir los

supuestos definicionales, metodológicos y teóricos que informan su teoría de la sociedad y su teoría de la religión.

¿Cómo evaluar críticamente las propuestas durkheimianas? Empezaré por valorar su definición de religión y la argumentación a partir de la que se construye. Lo primero que hay que destacar es que Durkheim pretendía distinguir su teoría de la religión de la definición de religión. Ésta, si hacemos caso a sus declaraciones, debía ser previa para no verse contaminada por aquélla. Tenemos, por tanto, un primer elemento del edificio durkheimiano que podemos separar de otros sin por ello traicionar su proceder. Anteriormente hemos visto el razonamiento y los elementos de dicha definición. ¿Cómo evaluarla? Mucho se ha escrito sobre ello. Las principales críticas han ido dirigidas a señalar que Durkheim despacha con rapidez las nociones de lo sobrenatural y de divinidad como categorías fundadoras de la religión. Entre los durkheimiólogos que han prestado atención a la importancia de la definición para el entero proyecto durkheimiano es, sin duda, J. Prades el más cualificado. Ha dedicado una buena parte de su obra a esta cuestión (Prades, 1998). Sigámosle, por ello, en su valoración. Empecemos, como hace Durkheim, con su crítica a las definiciones de religión que privilegian lo sobrenatural y la divinidad como las categorías fundantes. J. Prades señala que Durkheim hace de ellas “nociones vagas y confusas, incapaces, por lo tanto, de permitir el establecimiento de una ‘prueba’ válida desde el punto de vista de la investigación científica” (Prades, 1998: 57). Según él, la argumentación contra esas definiciones no resulta convincente y debe ser “precisada y verificada metodológicamente” (*ibídem*: 58). Retomaremos en el siguiente capítulo la cuestión de la definición durkheimiana de religión en el marco del debate en torno a las definiciones sustantivas y funcionales. Pero atendiendo a las consideraciones señaladas anteriormente, no creo que resulte apresurado señalar que la definición durkheimiana nace lastrada por esas deficiencias apuntadas por J. Prades, que considero de extrema importancia, puesto que a partir de ellas se levanta la teoría durkheimiana de la religión. No obstante, resulta significativo observar cómo los defensores de la sociología durkheimiana pasan de puntillas sobre este asunto. Así el propio J. Prades en su empeño por rescatar la obra de aquél señala que “el juicio de verdad no se termina por lo tanto con un veredicto negativo. Lleva a la apertura de un juicio de pertinencia” (*ibídem*: 58).

Un juicio de pertinencia que J. Prades plantea a partir de algunas de las propuestas de la propia teoría durkheimiana de la religión que hacen referencia a su carácter antropológico. La definición durkheimiana, según J. Prades, tendría un mayor interés teórico que el resto de definiciones, pues abriría el campo de estudio de la religión más allá de las manifestaciones teístas. Ha de notarse que se parte del supuesto de que podemos encontrar manifestaciones religiosas que desbordan las categorías de divinidad o de lo sobrenatural. No habría, en principio, razón para estar en desacuerdo con esta afirmación, pero sí para que se utilice con el fin de afirmar el mayor interés teórico de la definición durkheimiana, puesto que se supone que ésta debe ser previa a la clasificación de esas manifestaciones como propiamente religiosas.

De tal forma que el principio durkheimiano que rezaba que la definición de religión debía ser previa a la teoría de la religión parece cuestionado incluso por sus más reconocidos defensores. El “juicio de pertinencia” con el que se respalda la definición durkheimiana de religión la encierra en un círculo tautológico, ya que presupone la teoría de la religión implícita en dicha definición. En resumen, ni Durkheim ni J. Prades, consiguen diferenciar claramente la definición de la religión de la teoría de la religión, ya que la una lleva implícita a la otra.

La cuestión, a mi entender, no es otra que admitir que toda clasificación de las cosas presupone una teoría que la informa. En el caso de Durkheim y J. Prades no se trata, por principio, de negar su definición de religión, sino de reconocer que se construye desde una determinada teoría de la religión. A este respecto, J. Prades parece más consecuente que el propio Durkheim, al admitir que el mérito de la definición durkheimiana no hay que buscarlo en ella misma, sino en “su carácter heurístico y sus fundamentos teóricos” (Prades, 1998: 76). Ahora bien, reconocer esto es ir en contra de los planteamientos del propio Durkheim, puesto que supone dejar del lado de la teoría el valor que pueda tener la definición de religión. De esta manera, el valor de ésta queda supeditado al de aquélla.

La forma en que se traban en la obra de Durkheim la definición de religión y la teoría de la religión se aprecia nítidamente si nos adentramos en el contenido de la

primera. Los elementos que Durkheim considera centrales no se justifican en términos de contenido más allá de su teoría de la religión. Me refiero tanto al sujeto como al objeto de la religión, es decir, a la comunidad moral o Iglesia⁴¹ y a la dicotomía sagrado-profano. En el primer caso el problema reside en la línea de demarcación que Durkheim traza para distinguir la religión de la magia. Según nos dice, no hay contenidos sustantivos para diferenciarlas, puesto que ambas poseen creencias, prácticas, mitos y dogmas, e incluso los seres a los que se invoca son los mismos en ambos casos (Durkheim, 1982: 37-38). No es este el momento ni pretendo aclarar a fondo esta cuestión que ha ocupado a muchos etnólogos, algunos de ellos de filiación durkheimiana, pero llama la atención la forma en que Durkheim traza esa línea que separa la religión de la magia. En primer lugar, nos dice que entre ellas no hay diferencias de contenido, lo que, no obstante, no le conduce a desdibujar esa frontera. Ésta es clara y nítida y debe encontrar, por tanto, su explicación en algo diferente al contenido. En efecto, según Durkheim, lo que distingue la magia de la religión es que en esta última el sujeto de las creencias y prácticas es una comunidad moral o Iglesia. El proceder de Durkheim es el propio de su argumentación por eliminación de la que anteriormente se han dado otras muestras. Puesto que hay una diferencia entre religión y magia, y ésta no responde a cuestiones de contenido, la explicación hay que buscarla en cuestiones de morfología social. Sin embargo, resulta significativo observar cómo, al estudiar los ritos ascéticos, Durkheim se contradice a sí mismo al argumentar la distinción magia / religión:

entre (las interdicciones mágicas y religiosas) existen serias diferencias. En primer lugar, las sanciones no son las mismas en ambos casos (...) se supone con frecuencia que la violación de los interdictos religiosos (...) pone a quien lo ha cometido en estado de falta. Por el contrario, la interdicción mágica no encuentra otra sanción que las consecuencias materiales que se supone que produce (...) el acto prohibido (...) No existe pecado mágico (Durkheim, 1982: 280-281).

Durkheim estaba distinguiendo aquí la religión de la magia en función del contenido y lo hacía de la misma manera que Weber. Es la idea de “pecado ético”, la idea de “culpa”, la que permite distinguir las. Como hemos visto en el anterior capítulo

⁴¹ Como bien señala J. Prades, el término Iglesia aparece por primera vez en la definición de religión en *Les formes élémentaires*, si bien su utilización con un sentido parecido se encuentra ya en “Sobre la definición de los fenómenos religiosos” (Prades, 1998: 186-187).

dedicado a Weber, esta idea jugará un papel determinante en la racionalización ética de la conducta. Dos son los aspectos que aquí quiero retener sobre la distinción entre magia y religión. En primer lugar, la idea de que entre ambas no hay distinción de contenidos es traicionada por el propio Durkheim cuando muestra su material etnográfico sobre el totemismo. En segundo lugar, si reconocemos lo anterior, la pretensión de distinguirlas “a priori” resulta muy problemática, pues sólo tras la investigación de varias religiones, estaremos en condiciones de aislar la religión de la magia y sólo en algunas religiones en concreto. Lo normal, como Weber señaló, es que los componentes mágicos coexistan con los religiosos en mayor o menor medida en función de la racionalización a que haya llegado una determinada religión. La distinción de Durkheim, que a todas luces resulta apresurada y poco cimentada, se explica únicamente por sus objetivos relijiológicos. Sólo se podía justificar a partir de su teoría de la religión.

Además hay que señalar que aquello que, según Durkheim, permite distinguir la religión de magia, la Iglesia, es un concepto no suficientemente delimitado, pues encierra diversos planos de significación. Durkheim se refiere a la Iglesia para hablar de varias cosas: celebración, comunidad e institución (Prades, 1998: 192). Percatándose de esta indeterminación del concepto, T. Parsons señala, de forma acertada, que se debe diferenciar entre comunidad moral e Iglesia y seguir a Weber para reservar este último término cuando se haga referencia a una asociación explícita para la consecución de fines religiosos (Parsons, 1968: 537). Como más tarde veremos con el concepto de sociedad, resulta sorprendente que Durkheim no dedicase un esfuerzo similar a definir estos conceptos, tal y como hizo con el de religión.

Pero como no podía ser de otra forma, aquella demarcación entre magia y religión no sólo era una cuestión definicional, sino que tenía importantes repercusiones en aspectos centrales de su teoría de la religión. En efecto, si hacemos caso de las tesis de Weber, encontramos que, al contrario de lo que decía Durkheim, las religiones que más se han alejado de la magia son aquellas en las que menos se ha desarrollado la vida comunitaria. El ejemplo más claro es el protestantismo ascético. Dentro de las sectas que lo profesaban, el *particularismo de la gracia* convertía a los individuos en átomos aislados que buscaban la salvación solitariamente. Por el contrario, las religiones con mayor presencia de componentes mágicos permitían un mayor desarrollo de la vida

comunitaria. Los ejemplos del protestantismo y del catolicismo resultan, a este respecto, muy significativos. Todo ello lleva a señalar lo que de manera pertinente nos dice D. La Capra: “parecería que cuando se aplican las condiciones de la definición durkheimiana de religión no se aplicaran las condiciones de la distinción de la religión y la magia, y viceversa. Fue en sistemas con un alto grado de integración entre el contenido significativo y las funciones sociales de la religión y de la magia donde la comunidad moral se desarrolló de forma más pronunciada” (La Capra, 1972: 255).

Continuemos ahora con el segundo de los elementos centrales de la definición durkheimiana, el que hace referencia al objeto y marca la dicotomía sagrado-profano. La principal crítica que ha recibido ha procedido de la etnología. W.E.H. Stanner criticó la aplicabilidad universal de dicha dicotomía mostrando que en su trabajo de campo le había resultado imposible distinguir y clasificar la realidad objeto de investigación en las esferas de lo sagrado y lo profano. Había entidades que no podían ser consideradas ni sagradas ni profanas, e incluso dentro de estas categorías había cosas tan heterogéneas que resultaba difícil mantener esa clasificación (Lukes, 1984: 27). No obstante, coincido con J. Prades al señalar que estas consideraciones no desacreditan la dicotomía, pues puede resultar útil siempre y cuando se aplique de manera flexible y no se pretenda encasillar todas las realidades en uno de los dos polos (Prades, 1998: 156). Sobre el objeto de la definición de religión, me parece más importante señalar algo que en la obra de Durkheim nunca queda del todo claro y que afecta a aquello de lo que se predica la separación entre lo sagrado y lo profano. S. Lukes lo ha sabido fijar de forma acertada:

la dicotomía entre lo sagrado y lo profano es, por un lado, una distinción radical (supuestamente hecha por los creyentes religiosos) entre categorías de “cosas” (incluidas personas, situaciones, etc.), algunas de las cuales son “separadas” del resto; y por otro lado, es una distinción entre las formas en que los hombres valoran esas cosas y actúan frente a ellas (por ejemplo, si los hombres sienten o no intenso respeto, horror religioso, veneración o amor hacia ellas) Ahora bien, la segunda distinción admite grados y flexibilidad situacional; y, por ende, no presupone ni implica la primera (Lukes, 1984: 28).

En este momento, lo que me interesa retener de todo lo señalado es que la definición de religión en función de la categoría de lo sagrado no resulta en ningún momento justificada más allá de la teoría de la religión que Durkheim maneja. En términos “sustantivos”, éste excluye de su definición tres componentes que muchos

teóricos han entendido como propios de la experiencia religiosa: lo divino, lo sobrenatural y el misterio. En el siguiente capítulo volveré sobre esta cuestión definicional que ha enfrentado a “funcionalistas” y “sustantivistas”. Aquí sólo quisiera señalar que en la definición durkheimiana los contenidos sustantivos siempre quedan relegados a un segundo plano. Este hecho se ve claramente en la distinción nada inocente que Durkheim establece entre magia y religión. Aquella se construye atendiendo a cuestiones de morfología social y no a cuestiones de contenido que Durkheim afirma no encontrar. Sin embargo, resulta significativo observar cómo esas diferencias de contenido sí aparecen, y de forma nítida, una vez que la cuestión definicional ha sido resuelta. Cabría, no obstante, señalar que la empresa durkheimiana no puede quedar hipotecada por unas cuestiones definicionales que a fin de cuentas deben encontrar su razón de ser en el interés heurístico de la obra de Durkheim (Prades, 1998). Cabría también decir, como hace Parsons, que no importa mucho si Durkheim tiene o no razón en su definición del totemismo como la más primitiva de todas las religiones, pues su interés actual se refiere a los elementos fundamentales comunes a toda acción humana en sociedad, primitiva o no (Parsons, 1968: 509). Todo quedaría, pues, del lado de la socio-religiología como discurso que pretende captar la religión en tanto que universal antropológico. Efectivamente, recordemos que para Durkheim, frente a la escuela antropológica de Frazer, la religión es “no un dato constitutivo, sino un producto de causas sociales (...) y no se puede intentar su determinación, haciendo abstracción de todo medio social” (Durkheim, 1982: 87). Pero este principio, que se esgrimía frente a la escuela antropológica como propio de la sociología, se transforma en manos de Durkheim en otro postulado opuesto que hace de la religión un universal antropológico, pues ésta es explicada como consecuencia y causa de toda vida social. Toda sociedad da siempre lugar a un centro sagrado que permite la integración social, de tal manera que la religión no muere sino que se transforma. Son estas consideraciones las que revelarían el valor heurístico de una obra que nos permitiría dar cuenta de todas las formas de religión que se pueden encontrar en la historia de la humanidad, desde las formas elementales a las secularizadas pasando por las formas teístas de las religiones históricas. El interés por la obra de Durkheim habría que buscarlo a decir de J. Prades en “esta apertura del campo (...) que permite pasar de una teoría de la religión temporal y culturalmente fechada, a una teoría de la religión susceptible de tener un alcance transhistórico y una base antropológica y de llegar a ser así una teoría general de la

religión” (Prades, 1998: 60). De esta manera, la perspectiva religiológica de Durkheim sería de vital importancia “para comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir para desvelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad” (Durkheim, 1982: 2).

Si de la definición, por tanto, pasamos a la teoría durkheimiana de la religión, lo primero que se debe hacer notar son los utillajes metodológicos con los que Durkheim pretende informarla: el realismo conceptual y el esencialismo metodológico evolucionista (Ramos, 1999: 201). Gracias al primero, Durkheim concibe que las formas concretas de las religiones no son más que especies de un género que es la religión. Mediante el segundo, se privilegia lo originario como aquel momento en el que se encuentran, en su estado más simple, las determinaciones estructurales de los fenómenos. Ambos presupuestos metodológicos ponen en cuestión su estudio del sistema totémico australiano como “experimento crucial” y caso privilegiado a partir del cual se generalizan sus propuestas. El primero porque, una vez más, presupone la teoría que Durkheim quería establecer. Suponer que todas las manifestaciones de la religión son especies de un género llamado religión, significa reducir lo propio de cada una de ellas a un único principio que debe ser explicado. En segundo lugar, el privilegio del totemismo como acceso para captar la esencia de la religión en general se explica por la pretensión de creer que aquella se puede encontrar allí donde esté el origen de la religión, lo cual, a todas luces, resulta de un evolucionismo-organicista poco refinado. Se iguala además, sin dar razón de ello, lo más simple y lo originario, y se pretende también que la religión más simple se debe encontrar en las sociedades con estructura más simple, en este caso las sociedades clánicas. Convendría comparar, a este respecto, las aproximaciones de Durkheim y Weber al estudio de las religiones. Para este último, el estudio de ninguna religión concreta, por muy profundo que fuera, podría agotar la riqueza de las diversas religiones, ni mucho menos pretender reducirlas a un principio ahistórico que actuara como esencia de *la Religión*. Se puede señalar, de forma gráfica, que mientras Durkheim elabora una sociología de la religión, Weber construye una sociología de las religiones. Lo que ha de quedar claro es que la debilidad de los presupuestos metodológicos sobre los que descansa el edificio teórico durkheimiano problematiza el valor de la generalización de la hipótesis societista del totemismo a la religión en general.

Pero más allá de estas insuficiencias metodológicas, es también la propia definición del objeto “totemismo” la que queda puesta en entredicho. Efectivamente, su caracterización como un sistema religioso resulta harto discutible y responde, una vez más, a la definición de religión que Durkheim manejaba. A todo ello habría que añadir las deficiencias de carácter etnográfico con las que aquel abordó el totemismo (Lukes, 1984: 470-472), y que se derivaban de la falta de trabajo de campo de un Durkheim que era antropólogo de despacho. Por último, en su tratamiento del totemismo como origen de la religión se observa el tipo de razonamiento por eliminación tan propio de Durkheim. Con él asistimos a un par de maniobras muy durkheimianas. En primer lugar, nos sitúa ante una elección que se agota en tres opciones, las dos anteriormente criticadas, animismo y naturalismo, y una tercera que excluye a las otras dos, y que es por la que él apuesta. En segundo lugar, presupone que “debe haber” un culto más primitivo, cosa que es justamente lo que la argumentación durkheimiana había de probar (Lukes, 1984: 474).

Todas estas críticas parecen concluyentes por bien fundamentadas. Pero, ¿a dónde apuntan? En definitiva, se dirigen a negar dos cosas: que el totemismo sea una religión y que a partir de su estudio sistemático se pueda llegar a dar con la esencia de la religión en general. En el primer punto parecen coincidir los etnógrafos que lo han estudiado, y, por tanto, nos encontraríamos ante una crítica de peso para los propósitos durkheimianos. Si concluimos que el totemismo no es un sistema religioso, su investigación no nos puede servir como estudio de caso a partir del que llegar a generalizaciones. Ahora bien, si se ha dicho que la calificación del totemismo como una religión elemental deriva de la definición extensiva de religión que Durkheim propone, lo mismo habría que decir, en justicia, de aquellas teorías que niegan la pretensión durkheimiana de calificar al totemismo de religión a partir de una definición exclusiva. Al contrario, la crítica que resulta determinante para los objetivos durkheimianos es aquella que señala la insuficiencia de la metodología de Durkheim. Inferir la esencia de la religión en general resulta cuando menos apresurado y responde más a los prejuicios positivistas y evolucionistas de Durkheim que a la realidad de la misma religión.

Pero, sin lugar a dudas, ha sido la acusación de sociologismo la crítica más extendida que se ha dirigido contra la teoría de la religión de Durkheim. Éste no sólo quería explicar los aspectos sociales de la religión, al modo en que lo han hecho tantos sociólogos, como el caso del propio Weber, sino reducirla a algo única y exclusivamente social. Como antes se ha visto, para Durkheim la religión, en todas sus dimensiones, causal, expresiva y funcional, debía ser explicada por la sociedad. Esta hipótesis socio-céntrica venía determinada por la teoría de la sociedad de Durkheim. Detengámonos a mostrar cuáles son los principales presupuestos definicionales y teóricos que la informan. A partir de una breve presentación de los que considero más relevantes, estaremos en disposición de ver la manera en que su teoría de la religión y su teoría de la sociedad acaban enmarañándose.

En primer lugar, vayamos al concepto de sociedad. Antes hemos visto que en *Les formes élémentaires* el concepto de religión no estaba bien definido más allá de la teoría que Durkheim defendía. En el caso de su concepto de sociedad lo que encontramos es un escaso esclarecimiento: “todo ocurre como si el trabajo fuera esencialmente sobre el estudio del concepto de religión (considerado como la variable dependiente) y como si se debiera olvidar la profundización del concepto de sociedad (considerada como la variable independiente)” (Prades, 1998: 238). J. Prades resulta concluyente al afirmar que “la principal y la más lamentable laguna de la empresa durkheimiana” es “la indeterminación del concepto de sociedad” (*ibídem*: 238). Una falta de clarificación conceptual que puede resultar chocante en el sociólogo a cuya obra mejor se le podía aplicar la etiqueta del “sociologismo”. No obstante, esa indeterminación del concepto de sociedad responde precisamente a la “obsesión” durkheimiana por la sociedad como realidad *sui generis*. R. N. Bellah llega a decir que comprender los distintos planos de significación en los que Durkheim habla de sociedad es tanto como comprender todo su pensamiento (Bellah, 1973: IX). A este respecto, S. Lukes ha hecho inventario de los diversos significados que Durkheim ha atribuido al término *société* a lo largo de su obra. Por ella entiende la transmisión social o cultural de creencias y prácticas o simplemente la existencia de alguna forma de asociación. Otras veces habla de ella como sujeto de un gran poder moral o como el objeto del

pensamiento, del sentimiento y de la acción. También habla de sociedad cuando se refiere a sociedades concretas, aunque estas podían ser desde grupos o instituciones como el Estado o la familia, o bien para hablar de la sociedad en tanto que sociedad nacional, como cuando alude a Francia (Lukes, 1984: 21-22).

En lo que se refiere a la teoría de la sociedad de Durkheim, sí tenemos los elementos necesarios para establecer sus pilares. Aquí me interesa destacar tres cuestiones que están imbricadas y que considero de enorme relevancia para entender su teoría de la sociedad: su forma de concebir el cambio social, la idea de que las sociedades se estructuran a partir de un centro sagrado que permite la integración y la concepción de la sociedad como un ente moral.

Como se ha podido comprobar, para Weber la sociedad está sujeta a profundos cambios estructurales en función de las “afinidades electivas” que puedan darse entre distintas esferas en determinadas coyunturas históricas. Por el contrario, Durkheim subordina los cambios que pueden ocurrir históricamente a las que considera las determinaciones estructurales de la sociedad. Más que una teoría consistente sobre el cambio social, lo que encontramos en la obra de Durkheim es un discurso que tiene su origen en el período de transición de las sociedades con solidaridad mecánica a las sociedades de solidaridad orgánica. Ése es el gran cambio socio-histórico por el que han atravesado las sociedades modernas que se refleja en un proceso de creciente diferenciación social. El propósito del “proyecto” de Durkheim es reconducir el cambio social teniendo en cuenta las determinaciones que estructuran u ordenan la vida social. Como señalaba L. Rodríguez-Zúñiga, Durkheim no es, como algunos han querido ver, defensor de un conservadurismo que anteponga el orden social establecido al cambio social. Para Durkheim, la búsqueda de la integración social es algo muy distinto al conservadurismo (Rodríguez-Zúñiga, 1978: 45-6). Lo que propone es ordenar el cambio social y hacerlo a la luz de su sociología, la única ciencia capaz de encontrar las determinaciones estructurales de la vida social. Este equilibrio entre orden y progreso se aprecia de forma nítida en su teoría de la religión. De ésta lo que se quiere conservar no son las formas que la envuelven (religiones tradicionales afines al Antiguo Régimen), sino los contenidos que resultan determinantes para la vida social, y que pueden adoptar otras formas de corte más progresista (religiones laicas). La fórmula mediante la cual se

hacen compatibles orden y cambio social la proporciona la hipótesis de la efervescencia colectiva que nos remite a una teoría cíclica del cambio social. Los momentos de efervescencia creadora dan lugar a nuevos ideales que se irán perdiendo hasta que se hagan necesarias nuevas efervescencias que den lugar a nuevos ideales. Ahora bien, estas transformaciones irán orientadas a un cambio en los símbolos con los que la sociedad se piensa, pero no introducirán variaciones esenciales en las determinaciones propias de la vida social que encontramos en todo tiempo y lugar. Durkheim limitaba así las potencialidades de una teoría del cambio social debido a los presupuestos evolucionistas que informaban su obra y que remitían a una concepción estática de la vida social.

Es significativo mostrar que su manera de abordar el cambio social sufre una transformación desde *La division du travail* a *Les formes élémentaires*. Para el tema que aquí me interesa hay que destacar, siguiendo a R. N. Bellah (1973: XLV), que la problemática del cambio de las sociedades de solidaridad mecánica a las de solidaridad orgánica teorizada en *La division du travail* es tratada de forma distinta en *Les formes élémentaires*, debido al cambio de parecer de Durkheim con respecto al poder de integración de la solidaridad orgánica. En aquella obra, Durkheim argumentaba el cambio social que se produce con el paso de las sociedades premodernas a las modernas como el cambio habido en el sistema de solidaridad social, desde la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica. Con *Les formes élémentaires* Durkheim quería evidenciar que ambos tipos de solidaridad deben formar parte de las sociedades modernas. Los momentos profanos de fisión social responderían a la lógica de las sociedades con solidaridad orgánica, mientras que los momentos de fusión social serían los propios de las sociedades con solidaridad mecánica. Este esquema cíclico era coherente con su creciente convicción de que la solidaridad orgánica por sí misma era incapaz de conseguir la integración de las sociedades modernas.

Un segundo elemento de la teoría de la sociedad de Durkheim hace referencia a la idea de que la sociedad tiene, o debe tener, un centro sagrado (Prades, 1994), que, como acabamos de ver, descansa en la idea de que la solidaridad orgánica no es por ella misma capaz de producir la integración social. Los presupuestos evolucionistas que informaban su teoría jugaron un papel decisivo en este planteamiento socio-céntrico. El

estudio del totemismo le permitía referirse a ello, pues ciertamente la estructura social de base clánica gozaba de una escasa diferenciación social que se reflejaba en una conciencia colectiva fuertemente compartida. Las creencias totémicas eran compartidas por el clan y se rememoraban en rituales públicos a los que asistían sus miembros. Estas creencias y rituales tenían como finalidad la afirmación de la propia sociedad. La generalización del caso totémico llevaba a Durkheim a pensar que incluso en las sociedades de solidaridad orgánica era posible este centro, una conciencia común que necesariamente tendría que ser reducida y dotada de otros contenidos. La concepción durkheimiana del cambio social, influida por el evolucionismo, permitía pensar que igual que en las sociedades primitivas se encontraba un centro que aseguraba la integración simbólica, éste también debía desarrollarse en las sociedades modernas. No hay que olvidar que la teoría general de la religión de Durkheim se construye en estrecha relación con una teoría de la sociedad que en *Les formes élémentaires* encuentra su objeto en las sociedades basadas en una organización de clanes. Durkheim creía hallar en el totemismo la religión elemental con la que llevar a cabo un “experimento crucial” que posibilitaba, por generalización, plantear una teoría general de la religión. Sólo los principios metodológicos con los que Durkheim trabajaba (realismo conceptual, esencialismo evolucionista) le permitían avanzar una teoría general a partir de un único caso de estudio como el del totemismo. Dado que su teoría general de la religión y su teoría de la sociedad estaban estrechamente unidas, las generalizaciones se producían de forma paralela. Es decir, si a partir del totemismo se podía definir la esencia de la religión, del mismo modo, a partir del estudio de las sociedades clánicas se podría dar con las determinaciones estructurales de la vida social. Durkheim nunca se puso a estudiar el lugar de la religión en la sociedad moderna, pero ciertamente extrapoló su esquema. Aquella debía proporcionar el sistema credencial que asegurase el establecimiento de un centro sagrado.

Si Durkheim prescribía la necesidad de un centro sagrado para las sociedades modernas es porque en él veía la única forma de regular el conflicto social y la forma de consolidar una moral. Éste es el tercer elemento que destaco de su teoría de la sociedad. Efectivamente, la sociedad para Durkheim es un ente moral. Sin moralidad no hay vida social posible. La sociedad ha de ser entendida como un ideal moral más que cognitivo. En la obra de Durkheim hay una relación simétrica entre la moralidad y la sociedad,

ambas son reflejo la una de la otra. La moralidad es la base del orden social ya que asegura la solidaridad, al mismo tiempo que la sociedad es la fuente y fundamento de la moralidad. Como señala Watts Miller, Durkheim parte del axioma bastante extendido que hace referencia a que el hombre actúa moralmente sólo cuando persigue fines superiores a los fines individuales. Los fines considerados morales son aquellos que tienen por objeto a la sociedad (Watts Miller, 1996: 150). No sólo, pues, la moral es algo esencialmente social, sino que además la sociedad es algo eminentemente moral. Es esta ecuación la que, en definitiva, lleva a Durkheim a mostrar aquella otra ecuación que igualaba la sociedad y lo sagrado. En efecto, asume que para que haya una moral fuerte y respetada por todos los individuos es necesaria la autoridad que proporciona lo sagrado. Habrá siempre, nos dirá Durkheim, necesidad de alguna suerte de religión, puesto que siempre habrá necesidad de moralidad, que no es nada sin la autoridad que lo sagrado proporciona (Watts Miller, 1996: 208).

Estos principios teóricos son los que explican la necesidad de poner en relación su teoría de la sociedad y de la religión, y los que dan razón del desplazamiento desde la hipótesis societista del origen de la religión a la hipótesis que hace de lo sagrado el origen de la sociedad. Identificado con la idea de concebir la sociedad como un ente moral, Parsons acepta ambas hipótesis y extrae las consecuencias teóricas que se derivan:

cabe sostener no sólo que los que tienen una religión común constituyen una comunidad moral, sino que, recíprocamente, toda comunidad moral verdadera, es decir: toda sociedad se caracteriza, hasta cierto punto, por la posesión de una "religión" común. Porque sin un sistema de valores comunes, de los que una religión es, en parte, una manifestación, no puede haber algo tal como una sociedad (Parsons, 1968: 536).

La única forma que Durkheim parece encontrar para integrar sus teorías de la sociedad y de la religión es a partir de un razonamiento circular en el que lo sagrado es explicado por lo social y, al mismo tiempo, lo social por lo sagrado. Un círculo que es tautológico, tal y como señala R. Ramos, ya que "proponer que lo social es sagrado o que lo sagrado es social no es sino reafirmar tautológicamente que lo social es social y lo sagrado es sagrado y que entre ambos conceptos no hay diferencia alguna" (Ramos: 1999: 214). Un razonamiento circular del que Durkheim no sabe salir, o, mejor dicho, del que no puede salir a causa de sus presupuestos teóricos. Una buena muestra de ello

la podemos encontrar en las posibles salidas que Durkheim insinúa en su obra pero que quedan abortadas. La primera posibilidad, de la que nos da cuenta R. Ramos, vendría por explotar la distinción entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto. Según Durkheim, lo sagrado se nos muestra como una noción ambigua, ya que en ella coexisten dos variedades de cosas, que, aunque se oponen, están conectadas por estar sujetas a interdictos de relación con las cosas profanas. En lo sagrado fasto estaría contenido lo puro, lo santo o lo divino, mientras que en lo sagrado nefasto habitaría lo impuro, lo sacrílego o lo diabólico (Durkheim, 1984: 380-5). Pues bien, R. Ramos señala que si Durkheim hubiera introducido en su círculo tautológico la diferencia entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto, aquel círculo hubiera resultado más dinámico y creativo, ya que hubiera permitido que la sociedad se pensara simbólicamente a través de lo sagrado, pero en sus dos vertientes, es decir, como causa y origen tanto del bien como del mal (Ramos, 1999: 214). El moralismo de Durkheim, que le hacía entender la sociedad como un ente moral, prescribía ocultar el lado nefasto de lo sagrado, ya que era tanto como admitir que la vida social podía dar lugar al mal. A este respecto, resulta significativo comparar a Durkheim con Weber. Para éste, algunas de las últimas preguntas a las que la religión da respuesta (desigualdad de estatus, injusticia, penuria) tenían origen en el “mal” que era producto de la vida en sociedad. Las teodiceas del “sufrimiento” y de la “felicidad” proporcionaban un marco de sentido que explicaba y legitimaba dichas situaciones. En el caso de Durkheim, el ocultamiento de lo sagrado nefasto, que remite al problema del mal social o al problema de la teodicea, le impedía plantear dialécticamente la relación entre lo sagrado y lo profano. Según él, lo sagrado es siempre antagónico a lo profano y entre ellos nunca hay relación. La única posible transcurre en los momentos extraordinarios de efervescencia colectiva en los que los individuos pasan de un ámbito al otro. Es por lo que la reconciliación entre lo sagrado y lo profano nunca ocurre más que de forma “aparente” y “mística” (Ramos, 1980: 1127). En efecto, no hay más que una pasajera reconciliación entre estos ámbitos, ya que no se puede vivir la experiencia de lo sagrado más allá de esos momentos de efervescencia colectiva. Una vez que éstos finalizan, los individuos vuelven al ámbito de lo profano hasta nuevas efervescencias grupales. Lo sagrado no tiene lugar en el ámbito profano más que como recuerdo, puesto que la experiencia de lo sagrado sólo ocurre en tanto que estado de *metanoia*, estado “místico” y pasajero del que no queda nada una vez que los individuos se reintegran en el ámbito de lo profano. Entonces, lo sagrado se vuelve a

percibir como lo radicalmente otro. Durkheim no contemplaba la posibilidad de que lo sagrado se pudiera experimentar en el ámbito de lo profano, lo que evidentemente no significa que no se puedan dar procesos de sacralización de lo profano. Pero una vez que éstos tienen lugar, las realidades sacralizadas se separan radicalmente del ámbito profano. La vida social transcurre de forma cíclica entre estados cotidianos profanos y momentos de efervescencia colectiva en los que se experimenta lo sagrado. Durkheim, en definitiva, no acepta la posibilidad de que entre estas dos esferas pueda haber más que una relación de antagonismo. No hay lugar para que lo sagrado pueda relacionarse dialécticamente con lo profano gracias a su ambigüedad (falso y nefasto), ni para que lo sagrado se integre en lo profano como una parte constitutiva.

Las dicotomías con las que Durkheim pensaba la realidad social le impedían admitir otras posibles ecuaciones que las que unían lo sagrado y lo social y, a la inversa, lo profano e individual. R. Ramos señala que aquel podría haber desarrollado una teoría regional de la religión si hubiese admitido que ésta puede crear, en tanto que sistema autoreproductivo, un código propio de ordenación de la realidad que distinguiera lo sagrado de lo profano (Ramos, 1999: 215). Al hacer derivar lo sagrado de lo social y lo social de lo sagrado, aquella posibilidad quedaba abortada. A este respecto, es interesante comparar, de nuevo, a Durkheim con Weber, para quien la religión no sólo estaba determinada socialmente, sino que tenía también su propia legalidad interna a partir de la que influía en la sociedad con sus propias determinaciones.

Las consecuencias de este razonamiento circular fueron de extrema gravedad para todo el sistema durkheimiano. En efecto, la argumentación circular de Durkheim no se agota con su teoría de la religión, pues ésta se ve al mismo tiempo enredada con su teoría epistemológica. No pretendo detenerme en este momento en la otra gran aportación de Durkheim que encontramos en *Les formes élémentaires*, pero quiero señalar que el razonamiento circular en el que se ve atrapado en su teoría de la religión, se ve precedido por otro razonamiento circular que pone en relación dicha teoría con su epistemología sociológica. Durkheim señala que la religión es el origen de las categorías fundamentales del pensamiento, así como de la ciencia, la magia, o las reglas morales y jurídicas: “se puede decir, en resumen que casi todas las instituciones sociales han nacido de la religión” (Durkheim, 1982: 390). Esta tesis que hace referencia a la religión

como origen de la vida social se complementa con aquella otra tesis con la que cierra un nuevo razonamiento circular: “si la religión ha engendrado todo lo que es esencial en la sociedad es porque la idea de sociedad constituye el alma de la religión” (*ibídem*: 390). Durkheim culmina así su tesis que afirma que la religión es el origen de la cultura con otra tesis según la cual la sociedad es el origen y la esencia de la religión (La Capra, 1972: 283). Como ha señalado G. Poggi, Durkheim estaba atribuyendo a la religión el papel de ser al mismo tiempo *institución paradigmática*, *proto-institución* y *meta-institución*. En cuanto que proto-institución, la religión, como acabamos de señalar, es el origen de casi todas las instituciones. Y, según Durkheim, de ello se derivaría que la sociedad fuese el “alma” de la religión, es decir, ésta pasa a ser la institución paradigmática en el sentido de que en ella se encuentra concentrada lo específico de la vida colectiva. A ello habría que añadir el papel que ha cumplido la religión como meta-institución, en tanto que fuente que posibilita la vida social por ser soporte del resto de instituciones, ya que es ella la que moviliza actitudes morales de respeto, devoción o sacrificio (Poggi, 1990: 367-369).

El razonamiento circular característico de Durkheim ha sido señalado en diferentes ocasiones y ha tenido por objeto los frentes más importantes en los que aquel ha planteado sus tesis de mayor alcance. Los autores que se han centrado en la teoría durkheimiana de la simbolización encuentran que ésta tiene graves problemas estructurales que se derivan de estos razonamientos circulares. En ocasiones éstos se construyen a partir de presupuestos implícitos de los que no se da razón. Así, por ejemplo, cuando Durkheim sostiene que las categorías de pensamiento tienen su origen en la sociedad, está dando por sentado que ésta está ya constituida, con lo cual deja sin explicar el origen mismo de la sociedad. Percatándose de ello, M. Sahlins señaló que “Durkheim formuló una teoría sociológica de la simbolización, pero no una teoría simbólica de la sociedad” (Sahlins, 1988: 119). Tiempo atrás, las críticas de Lévi-Strauss se encaminaban en la misma dirección: “sin simbolismo, la sociedad no puede existir; pero en vez de mostrar en qué modo la aparición del pensamiento simbólico hace la vida social a la vez posible y necesaria, Durkheim, por el contrario, trata de extraer el simbolismo de la sociedad” (Lévi-Strauss, 1956: 14). En definitiva, Durkheim en *Les formes élémentaires* se ve atrapado en caminos circulares sin salida. En el siguiente capítulo veremos que el problema con el que Durkheim se encontraba venía

determinado por las limitaciones epistemológicas propias de la *Constitución moderna* (Latour, 1993), que han sido una constante en el desarrollo de la sociología de la religión clásica y contemporánea.

Algunas de las críticas que acabamos de ver son de tal peso que cabría decir que en este caso sí que tendríamos que tirar al niño con el agua sucia. Pero no es mi propósito. Si he hecho esta aproximación a la obra de Durkheim es porque considero que, a pesar de sus múltiples insuficiencias, en ella encontramos hipótesis e intuiciones de gran valor. Ahora bien, a mi entender, éstas sólo tienen interés heurístico cuando se desprenden del núcleo duro del paradigma religiológico durkheimiano. Como se ha podido apreciar, éste está compuesto por un conjunto de principios teórico-metodológicos y sustentado en definiciones y en un conjunto de ecuaciones y antinomias con los que no hay por qué concurrir.

Para empezar, considero que no hay por qué acordar la importancia teórica que Durkheim daba a determinadas cuestiones. Una lectura que quiera desarrollar el valor heurístico de la empresa durkheimiana debe sortear las farragosas descripciones y polémicas en las que Durkheim se empantana. Es lo que ocurre al abordar el totemismo. Su obsesión por él responde al evolucionismo decimonónico propio de Spencer del que aquel no pudo escapar (Duvignaud, 1965: 41), y a su búsqueda de “un mito de los orígenes” como llave de acceso a la esencia de las cosas. Por lo demás, el Durkheim que me interesa no es el Durkheim etnográfico que intenta describir y explicar el sistema totémico australiano, sino el Durkheim sociológico que pretende dar cuenta de la integración simbólica de las sociedades modernas y que muestra la necesidad de nuevos equivalentes laicos de la religión. Como señala M. Maffesoli, no hay por qué aceptar el estatuto privilegiado que Durkheim concede al totemismo para valorar el interés de sus análisis y su potencial aplicación a las sociedades contemporáneas (Maffesoli, 1993: 63).

Tampoco parece haber suficientes motivos para aceptar que lo sagrado es la categoría que funda la religión. Como se ha constatado, Durkheim no culmina con éxito su objetivo de proporcionar una definición de religión previa a su teoría. Por el contrario, su definición se construye a partir de una teoría de la sociedad y una teoría de

la religión informadas por unos principios teóricos que resultan muy problemáticos. Son ellos los que le conducen a proponer una definición de religión que resulta, cuando menos, precipitada, pues aquel sortea la posibilidad de explorar los contenidos que permitirían definir la religión de forma sustantiva. Dadas estas insuficiencias, considero que no está justificado convertir a la religión en una categoría que englobe a cualquier forma de lo sagrado, tal y como pretenden los seguidores que quieren rescatar el legado religiológico de Durkheim. Es el caso de J. Prades, para quien *la* religión es una categoría que abarca todas las manifestaciones de lo sagrado, ya sean las de las religiones teístas u otras que poco tienen que ver con las creencias y prácticas orientadas a los dioses y a los poderes sobrenaturales (Prades, 1998: 123)⁴². Por el contrario, considero que, frente a los objetivos religiológicos durkheimianos, es legítimo desligar ambas categorías. La experiencia de lo sagrado no tiene por qué formar parte del ámbito de lo religioso. Esta operación resulta problemática, más aún si el aval para llevarla a cabo es la obra de Durkheim. Quizás, por ello, el concepto de religión deba ser sólo utilizado para aquellas realidades donde haya presencia de dioses y seres sobrenaturales, y abordar lo sagrado como la categoría fundamental. Es decir, dándole la vuelta al planteamiento de Durkheim, deberíamos hablar de distintas formas en las que lo sagrado se manifiesta, de las cuales unas son religiosas y otras no. Volveré sobre esta cuestión conceptual en el siguiente capítulo, pero ahora quisiera destacar que este cambio que propongo me parece especialmente pertinente para actualizar la obra de Durkheim, principalmente por tres motivos. En primer lugar, permite echar luz sobre la cuestión definicional distinguiendo las categorías de lo sagrado y la religión, es decir, distinguiendo las creencias y prácticas orientadas a la divinidad y a los seres sobrenaturales de otras en las que la experiencia de lo sagrado no se vive con relación a ellos. El cambio que se propone no es sólo un cambio conceptual, ya que lleva consigo un giro teórico con importantes implicaciones. Permite atender a la religión como una realidad *sui generis* que contiene una serie de aspectos que le son propios y específicos,

⁴² Para J. Prades, la Religión es un concepto extenso que recoge lo que denomina como *nomorreligión*, *casirreligión* y *pararreligión*. Según J. Prades, la *nomorreligión* es “un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a una forma de sagrado considerada generalmente como ‘sagrado religioso’ dentro de un medio o de una cultura”. La *casirreligión* es “un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a una forma de sagrado considerada paralela u opuesta a lo sagrado ‘nomorreligioso’ en un medio o una cultura”. Por último, la *pararreligión* es “todo sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a una forma de sagrado considerada paralela u opuesta a lo sagrado ‘nomorreligioso’ en un medio o en una cultura” (Prades, 1998: 123).

como son la experiencia de lo divino, lo sobrenatural o el misterio. Y al mismo tiempo permite pensar lo sagrado más allá de sus manifestaciones religiosas o teístas. Este cambio de orientación posibilitaría la convergencia de los dos grandes paradigmas clásicos con los que la sociología ha pensado la secularización. Weber nos habría legado la mejor aproximación para dar cuenta del proceso de secularización de las religiones universales, pero poco nos habría dicho sobre las nuevas sacralizaciones de la modernidad. Por su parte, Durkheim nos habría dejado un trabajo de incalculable valor para dar cuenta de estas sacralizaciones, pero, dados sus presupuestos teóricos relijiológicos, su aproximación a la religión, en lo que ésta tiene de específico, habría sido de menor valor. Sobre este aspecto, conviene retomar la cuestión del verdadero objeto de *Les formes élémentaires*. Creo, en contra de la opinión de R. Ramos, que J. Prades tiene razón al señalar que el verdadero objeto de dicha obra no es lo sagrado, sino la religión en tanto que categoría antropológica de carácter transcultural y transhistórica⁴³. Ahora bien, considero que el valor heurístico de la obra de Durkheim deriva de explorar lo sagrado, y no la religión, en tanto que categoría fundamental. Debemos enfrentar a Durkheim consigo mismo para así “liberarle” de su esquema relijiológico y privilegiar su menos considerada aproximación socio-hierológica. Desde esta perspectiva nos situaríamos en un espacio teórico que se distanciaría tanto de las teorías que afirman el carácter antropológico de lo sagrado como de aquellas otras que niegan su presencia más allá de las realidades divinas y sobrenaturales. Se apuesta, por tanto, por una socio-hierología que detecte las manifestaciones contemporáneas de lo sagrado y dé cuenta de ellas desde una perspectiva sociológica.

Según Durkheim, lo sagrado no desaparece, sino que se transforma, existiendo la posibilidad, y la necesidad, de una traducción en términos laicos de la expresividad y funcionalidad que han proporcionado las religiones históricas. Lo sagrado no desaparece porque sólo gracias a un ámbito numinoso es posible la integración social. En las sociedades premodernas se accedía a lo sagrado a través de la simbología teísta propia de las religiones históricas. Con el paso a la modernidad ese ámbito sacral debe ser administrado por nuevos referentes laicos. Como hemos visto anteriormente, en la teoría de la sociedad de Durkheim se hacía necesaria la existencia de alguna autoridad moral

⁴³ Ver Ramos (1999: 208, n.64) y Prades (1998: 29-30).

que permitiera la integración social. Esta necesidad no sólo incumbía a las sociedades tradicionales basadas en la solidaridad mecánica, sino también a las sociedades modernas basadas en la solidaridad orgánica. Aunque Durkheim era consciente de que la división del trabajo y el desarrollo del mercado contribuían a la integración social, aquellos eran, sin embargo, mecanismos insuficientes para conseguirla ya que producían disfuncionalidades anómicas. Las sociedades modernas necesitaban también de aquel ámbito sagrado propio de las sociedades con solidaridad mecánica.

¿Debemos desarrollar el legado durkheimiano a partir de estos presupuestos? No hay por qué. La actual teoría sociológica no tiene por qué concurrir con los postulados durkheimianos y parsonianos que afirman que la integración social sólo es posible a partir de un conjunto de normas y valores compartidos. Actualmente esta tesis idealista del orden social parece contar con pocos defensores, salvo los que se dicen herederos de la obra de Durkheim. Entre los clásicos ya Simmel señaló la importancia de la economía monetaria y de la forma dinero como mecanismos integradores. El propio Durkheim nos habló de las potencialidades integradoras que para las sociedades modernas se derivan de la división del trabajo social y la economía de mercado. A pesar de ello, su postura sobre las virtualidades de la solidaridad orgánica como sistema de integración autosuficiente en las sociedades modernas resulta ambivalente (Rodríguez- Zúñiga, 1978; Gil Calvo, 1992: 391). Ciertamente así lo parece si atendemos a las propuestas de *La division du travail*, pero el Durkheim que culmina su obra en *Les formes élémentaires* es claro al respecto. El sistema de integración social de las sociedades modernas necesita de lo sagrado. En el fondo, la teorización que Durkheim lleva a cabo al respecto nos sitúa ante el debate recurrente dentro de la teoría sociológica sobre la funcionalidad integradora de las relaciones normativas y de las relaciones de mercado (Gil Calvo, 1992). Es evidente que Durkheim privilegia lo normativo sobre lo mercantil como base firme para enderezar el sistema de integración social. En última instancia esta defensa de lo normativo responde a la ecuación durkheimiana que iguala orden social y orden moral. Una tesis clásica cuyos orígenes dentro de la teoría social se remontan al pensamiento contrarrevolucionario de Burke, de Bonald o de Maistre, que continua con la obra de Comte y Durkheim, y que en la sociología postclásica es retomada por Parsons (Lamo de Espinosa, 1996: 160). Pero una tesis que resulta difícilmente defendible cuando se extrapola su aplicación desde las sociedades

tradicionales a las sociedades modernas. Estas últimas no descansan en un orden moral compartido, sino en la reciprocidad y el intercambio generalizado. En las sociedades modernas la ecuación durkheimiana que igualaba sociedad y moralidad se descompone, existiendo la posibilidad de concebir un orden social profundamente amoral y viceversa, un orden moral que conduce al desorden social (*ibídem:* 161).

CAPÍTULO III

*De la diferenciación a la religión civil.
Una relectura del proceso de
secularización a la luz de la sociología
contemporánea de la religión*

CAPÍTULO III

DE LA DIFERENCIACIÓN A LA RELIGIÓN CIVIL. UNA RELECTURA DEL PROCESO DE SECULARIZACIÓN A LA LUZ DE LA SOCIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA DE LA RELIGIÓN

El debate sobre las ‘religiones seculares’ (...) ha documentado ampliamente (...) cómo el fenómeno del cambio de los centros de gravedad de lo sagrado de las instituciones (y creencias) religiosas por las mundanas constituye una de las implicaciones hermenéuticas fuertes de la ‘tesis de la secularización’

G. Marramao (1998: 87).

En los capítulos anteriores hemos visto cómo Durkheim y Weber dieron cuenta del proceso de secularización. Ambos teorizaron las relaciones entre religión y modernidad en un contexto de cambio de siglo en el que se empezaban a definir los rasgos que iban a caracterizar a las sociedades modernas. Conscientes de ello, no sólo nos legaron sus tesis sobre las relaciones entre sociedad y religión, sino que además pronosticaron el futuro que le aguardaría a esta última en condiciones de modernidad avanzada. La relevancia de estas tesis y la necesaria contrastación de esos pronósticos han puesto al día el debate en torno al proceso de secularización. ¿Qué es la secularización? ¿Son incompatibles la religión y la modernidad? ¿Es la sociedad occidental una sociedad secularizada? Y en caso de respuesta positiva, ¿en qué sentido lo es? ¿Qué debemos entender por religión y por lo sagrado? ¿Son las religiones seculares las religiones propias de la modernidad?

A pesar de la riqueza de las obras de Durkheim y Weber, sus planteamientos sobre la secularización quedaron en el olvido durante más de tres décadas tras la muerte de Weber en 1920. La sociología de la religión desapareció del panorama intelectual siendo sustituida por una *sociología religiosa* que poco tenía que ver con aquella⁴⁴. La

⁴⁴ Como señaló E. Poulat, a principios de los años cincuenta “la sociología religiosa católica había suplantado a una escuela durkheimiana sin posteridad” (citado en Tschannen, 1992: 176). El autor de referencia de esta sociología religiosa fue el francés G. Le Brass.

profundidad teórica de la época clásica fue desplazada por una simple y plana descripción de determinados fenómenos religiosos. De igual forma, el distanciamiento valorativo del investigador con respecto a su objeto, que distinguió a los clásicos, se perdió en manos de una nueva forma de hacer sociología que estaba supeditada a intereses religiosos y pastorales (Robertson, 1980: 8)⁴⁵.

Este panorama cambió a partir de los años sesenta en los que surgió una nueva sociología que volvía su mirada a la obra de los clásicos. La pregunta por la secularización retornaba al primer plano de una teoría sociológica de la religión que buscaba respuestas en permanente diálogo con Durkheim y Weber. Superada la estrechez de miras de la *sociología religiosa*, que secó la raíz del contenido teórico del tratamiento de la religión, la sociología contemporánea de la religión volvía la mirada a los clásicos, asumiendo, adaptando o criticando su legado. Surgieron así una serie de obras que teorizaron la secularización en el marco de las coordenadas discursivas que fueron fijadas por los clásicos. En efecto, la diferenciación y la racionalización se convirtieron en los dos ejes centrales en los que se desarrollaron las teorías de la secularización. Todos los demás procesos que guardan relación con la secularización, como el declinar de la práctica, la increencia, la privatización, la generalización (de los valores religiosos), la mundanización, la pluralización, etc., pasaban a ser explicados a partir de los procesos de diferenciación y racionalización.

Este cambio de orientación en el estudio de la religión ha conformado el marco discursivo en el que se ha desarrollado la teorización de la secularización hasta nuestros días. Incluso se ha llegado a señalar que dicha teorización tiene las características necesarias como para poder hablar de un “paradigma de la secularización” (Tschannen, 1992)⁴⁶. Este paradigma habría encontrado su referente en las sociedades europeas, que eran consideradas como el patrón que daba cuenta de las relaciones entre modernidad y religión, y que se caracterizaba por la debilidad de la religión institucionalizada. En la

⁴⁵ La llamada *sociología religiosa* estaba al servicio de evangelización de la Iglesia católica, de ahí que también recibiera el nombre de *sociología de la religión de Iglesia*.

⁴⁶ Este autor explica la emergencia de este paradigma en los años sesenta como el resultado de una serie de factores: establecimiento de los *ejemplares* del paradigma, incremento del interés por la religión, emergencia del funcionalismo, aparición de importantes revistas de sociología de la religión, revolución intelectual en el seno de la sociología católica y el debate teológico que actuó como elemento catalizador (Tschannen 1992: 227-46).

medida en que las sociedades europeas se constituían como modelo de la secularización, la vitalidad de la religión institucionalizada en los Estados Unidos era explicada como una “excepción”. En la última década, sin embargo, ha empezado a cuestionarse el supuesto del “excepcionalismo americano” y cobra cada vez más fuerza el planteamiento contrario, según el cual son las sociedades europeas las que constituyen la excepción en un mundo donde la religión sigue vigente. Esta “anomalía” que no ha sido explicada convincentemente por el “paradigma de la secularización” ha propiciado la aparición y el desarrollo del llamado “paradigma de la elección racional” (Warner, 1993; 1997). Este nuevo paradigma, que explica la vitalidad o debilidad de la religión a partir de la idea del mercado religioso⁴⁷, emerge con fuerza creciente en el campo de la sociología de la religión, presentándose como una alternativa al “paradigma de la secularización” que ha tenido como único referente a las sociedades europeas que son las que realmente constituyen “la excepción”.

No obstante, este nuevo paradigma no pone en entredicho la tesis de la secularización *tout court*, pues ésta no hace únicamente referencia a la debilidad de la religión institucionalizada. En efecto, como bien señala O. Tschannen, lo que caracteriza al “paradigma de la secularización” es el *ejemplar* de la *diferenciación* que comparten todos los teóricos que a él pertenecen⁴⁸. Por ello este autor entiende que en términos paradigmáticos las teorías de la secularización no se contraponen, como así parecería derivarse del tan nombrado “debate sobre la secularización”. Según O. Tschannen, dicho debate nunca habría tenido lugar y no es más que una ilusión fruto de un gran malentendido entre teóricos que creen estar defendiendo tesis enfrentadas cuando en realidad están hablando de lo mismo, y que creen estar hablando de lo mismo cuando en realidad se refieren a cosas diferentes (Tschannen, 1992: 324).

⁴⁷ Según este paradigma, el vigor de la religión organizada en los Estados Unidos se explica por su situación de mercado abierto, que poco tiene que ver con la situación de monopolio religioso que encontramos en Europa.

⁴⁸ Este autor entiende que dicha teorización sobre la secularización tiene su fundamento en una comunidad de investigación identificable. Los autores portadores de este paradigma son B. Wilson, K. Dobbelaere, R. Fenn, T. Luckmann, D. Martin, P. Berger, T. Parsons y R.N. Bellah. Aunque estos tres últimos no pertenecen a dicha comunidad de investigación, O. Tschannen les considera como *portadores pasivos del paradigma* ya que la mayor parte de sus formulaciones teóricas han sido aceptadas por los *portadores activos* de dicho paradigma (Tschannen, 1992: 57).

El planteamiento de O. Tschannen pone sobre la mesa la perplejidad que produce adentrarse en el “debate sobre la secularización”, pues ciertamente nos encontramos en un campo cargado de confusiones terminológicas que en muchas ocasiones impiden un verdadero debate. No obstante, y a pesar de estar de acuerdo con estas apreciaciones sobre el estado de confusión en el que se ha desarrollado la sociología de la religión en las últimas décadas, considero que no es apropiado hablar de la existencia de *un* “paradigma de la secularización”. Si bien es cierto que en muchas ocasiones la sociología de la religión ha dado lugar a polémicas que escondían un consenso de fondo, no podemos afirmar que no haya habido un debate sobre la secularización, tal y como O. Tschannen sostiene. Partiendo de una matriz común, como es entender el proceso de secularización en el marco del proceso de diferenciación, las diferencias entre las teorías surgen a la hora de mostrar el lugar que ocupa la religión en la moderna sociedad diferenciada. Dichas diferencias derivan, ciertamente no en todos los casos, de definiciones de religión que resultan contrapuestas, y que, a su vez, guardan una estrecha relación con diferentes concepciones del orden social. Así, los que comparten una definición de la religión de corte sustantivo tienden a defender la tesis de la secularización, mientras que los que defienden una definición funcional se inclinan a negar que el proceso de secularización haya tenido lugar⁴⁹. Estas posturas no serían más que meras diferencias definicionales, si no fuera porque en muchas ocasiones derivan de diferentes concepciones del orden social. Es al dar cuenta de estas diferencias que enfrentan a los sociólogos de la religión, cuando estamos en disposición de mostrar el debate habido en torno a la secularización. Donde éste se observa de forma más nítida es en el tratamiento de las denominadas *religiones seculares*, especialmente en lo que respecta a la *religión civil*, ya que los defensores y detractores de este concepto han defendido sus posturas a partir de definiciones de la religión y de concepciones del orden social enfrentadas.

⁴⁹ El propio O. Tschannen señala que los autores que trabajan a partir del que considera núcleo central del “paradigma de la secularización” comparten una definición sustantiva de religión, mientras que aquellos que trabajan en los “márgenes” del paradigma fundamentan sus planteamientos en una definición funcional (Tschannen, 1992: 61). Estos últimos son T. Parsons y R. N. Bellah, considerados por O. Tschannen como *portadores pasivos* de este paradigma. La cuestión ante la que nos encontramos es la de la delimitación de las fronteras de dicho paradigma. Tal y como señalo, las diferentes definiciones guardan una estrecha relación con una determinada interpretación de la secularización que descansa en ciertos presupuestos teóricos que en el caso de T. Parsons y R. N. Bellah derivan de la asunción del legado durkheimiano. En este sentido podríamos decir que con dichas definiciones funcionales estos autores no se colocan en los “márgenes” de un paradigma nucleado en torno a una definición sustantiva de religión. Propiamente se sitúan fuera de este paradigma, en otro paradigma.

En este capítulo me propongo dar cuenta del debate sobre la secularización, limitando mi exposición a la reconstrucción de una de sus *tramas* centrales que, desde el debate sobre el lugar que ocupa la religión en el marco del proceso de diferenciación, desemboca en ese otro debate en torno a las religiones seculares, que, como sostiene G. Marramao, nos sitúa ante una de las implicaciones fuertes de la tesis de la secularización. No es mi objetivo, por tanto, reflejar de forma pormenorizada la gran cantidad de aportaciones habidas a estos debates. Sólo prestaré atención a los autores que considero más relevantes para ese propósito. Una vez cumplida esta tarea, estaré en disposición de ofrecer mi propia interpretación a la luz de una evaluación crítica sobre dichos debates.

1. EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN EL PROCESO DE DIFERENCIACIÓN

Atendiendo al lugar que ocupa la religión en la moderna sociedad diferenciada, los sociólogos han elaborado tres conjuntos de teorías. En primer lugar, encontraríamos las teorías que interpretan la secularización como el declive y la decadencia de la religión en el mundo moderno. En segundo lugar, las que describen la secularización como un proceso de privatización y subjetivación de la religión, la cual se desarrollaría en una esfera propia y específica. Por último, las teorías que ponen en tela de juicio el proceso de secularización y hablan de la religión, ya sea en sus formas tradicionales o secularizadas, como un sistema de sentido que permite la integración de las sociedades diferenciadas. Para dar cuenta de estos tres conjuntos de teorías, me centraré en las obras de los autores que considero más relevantes. Empezaré esta exposición con las obras clásicas de P. Berger y de B. Wilson, en las que se defiende la tesis de la decadencia de la religión en el mundo moderno debido a su falta de plausibilidad y de significatividad social. Tras ello, veremos las propuestas fundamentales de dos de los principales exponentes de la teoría de la privatización, T. Luckmann y N. Luhmann. Por último, me detendré en las teorías que hablan del papel que cumple o puede cumplir la religión y/o lo sagrado en la integración de las sociedades modernas. Me centraré en este caso en tres obras que, desde diferentes perspectivas, en buena medida enfrentadas, coinciden, sin embargo, en señalar que el proceso de secularización no puede ser interpretado como proceso de privatización de la religión, ya que ésta (o lo sagrado) se sigue manifestando en la esfera pública a través de la *generalización* e institucionalización de los valores religiosos, de la presencia de religiones civiles y del retorno de las “antiguas” religiones históricas. Veremos las tesis de J. Habermas, del funcionalismo americano representado por T. Parsons y R. N. Bellah, y de uno de los teóricos que de forma más profunda y sistemática ha dado cuenta del proceso de secularización; me refiero a J. Casanova.

1.1. La tesis del declive de la religión

Tras décadas de hegemonía de la sociología religiosa, la sociología de la religión retorna a escena en los años sesenta gracias a dos obras pioneras: *Religion in secular society* de B. Wilson y *The Sacred Canopy* de P. Berger. Ambas se constituyen como los primeras y más claras representantes de la tesis de la secularización. Podemos por ello seguir a O. Tschannen (1992: 269) cuando señala que la aparición de estas obras representa probablemente el evento más importante en la historia del “paradigma de la secularización”. Por sus planteamientos las obras de B. Wilson y de P. Berger quedan inscritas en la corriente neweberiana.

1.1.1. El pluralismo religioso y el problema de la plausibilidad de la religión tradicional. La obra de P. Berger

La obra de P. Berger *The Sacred Canopy*, publicada en 1967⁵⁰ y que en castellano fue traducida como *Para una teoría sociológica de la religión*, constituye la más elaborada de las teorías que desde la contemporánea sociología de la religión han interpretado la secularización como un proceso condicionado por el proceso de modernización. En ella se sostiene que en las sociedades modernas la religión se enfrenta con unas fuerzas estructurales que de manera inexorable provocan su falta de plausibilidad.

Según P. Berger, la secularización afecta tanto a la sociedad como a la cultura. A nivel social o institucional, la secularización remite al proceso de diferenciación que ha dado lugar a la autonomización de diferentes instituciones frente a la Iglesia. A nivel cultural, la secularización supone la pérdida de influencia de los temas religiosos en los

⁵⁰ Este año debe ser considerado como un momento de inflexión en el desarrollo de la teorización de la religión, ya que en dicha fecha coinciden la publicación del libro de P. Berger y el de T. Luckmann *La religión invisible*. Ambos autores habían escrito anteriormente su célebre *La construcción social de la realidad*, que supuso un nuevo enfoque para la sociología del conocimiento y cuyas tesis principales tuvieron gran repercusión en el estudio de la religión. A partir de esa obra conjunta las propuestas de P. Berger y de T. Luckmann sobre el estudio de la religión se fueron distanciando, debido entre otros motivos, a su polémica en torno a la definición de religión, pues mientras P. Berger defendía una definición sustantiva, T. Luckmann abogaba por una definición de corte funcional. Para ver la trayectoria de dicha relación puede verse (Estruch, 1997).

ámbitos artístico, filosófico, literario, así como el surgimiento de la ciencia como una esfera autónoma y secular. P. Berger sostiene que el proceso de secularización no sólo afecta a las dimensiones social y cultural, sino que también se deja notar en el ámbito subjetivo a través de la secularización de las conciencias. Este proceso supone un incremento del número de individuos que se conducen en sus vidas e interpretan la realidad sin recurrir a la religión. Según su interpretación, existe una estrecha correlación entre el proceso de secularización a nivel socio-estructural y la secularización de las conciencias o, como él también las denomina, entre la secularización objetiva y la secularización subjetiva. Ambas dimensiones de la secularización son a su vez la consecuencia de otros dos procesos: la pluralización y la falta de plausibilidad de las concepciones religiosas de la realidad. A partir de la constatación de esta correlación, P. Berger se propone analizar sociológicamente el vínculo entre ambos procesos. Su análisis parte de los procesos estructurales en tanto que condiciones de posibilidad que permiten explicar la secularización subjetiva.

P. Berger encuentra en el capitalismo industrial el “portador” originario de la secularización. Por eso, ésta actúa en toda la sociedad, al mismo tiempo que su intensidad se manifiesta de manera diferente en los distintos ámbitos de la vida social en función de la influencia que sobre ellos tenga la actividad económica. De tal manera que la secularización se expande por toda la sociedad, pero se manifiesta con distinta intensidad en el ámbito público y en el privado, o, dicho de otro modo, en el ámbito de las instituciones del Estado y en el de la familia. El proceso de racionalización, requisito de la moderna sociedad industrial, se extiende de forma inexorable desde la esfera económica a la política, pero irrumpe con menos fuerza en el ámbito privado donde la religión sigue teniendo fuerza:

La secularización pasa de la esfera económica a la política en un inexorable proceso de “difusión”. Las legitimaciones religiosas del Estado quedan entonces liquidadas del todo o bien se conservan como ornamentaciones retóricas vaciadas de realidad social. (...) Mientras que la presencia de la religión dentro de las instituciones políticas modernas es más bien una cuestión de retórica ideológica, no puede decirse lo mismo acerca del “polo” opuesto. En la esfera de la familia y de las relaciones sociales que van estrechamente unidas a ésta, la religión continúa teniendo una considerable “realidad” potencial, esto es, continúa siendo relevante en términos de las motivaciones y autointerpretaciones de las personas respecto a esta esfera de la actividad social cotidiana (Berger, 1981: 191).

P. Berger se aproxima así a la interpretación de la secularización que habla de la subjetivización y privatización de la religión al mismo tiempo que rechaza que los valores religiosos se hayan generalizado ocupando un lugar en el espacio público. Se anticipa así al debate sobre la presencia de religiones civiles en la sociedad moderna. Para él la presencia de la religión en la esfera política no es más que una simple retórica ideológica. Esta polarización de la religión como retórica pública y como virtud privada supone una ruptura radical con las sociedades tradicionales, pues “en tanto que la religión es común, carece de “realidad”, y en tanto que es “real” carece de comunidad” (Berger, 1981: 193). La religión ha dejado de ser el dosel sagrado que aseguraba la integración. Cualquier intento por recuperar esa función integradora no es más que una retórica vacía de contenido. La situación a la que da lugar esa pérdida del dosel sagrado de las sociedades tradicionales es lo que P. Berger denomina “pluralismo”.

Estas situaciones pluralistas se caracterizan por ser “situaciones de mercado”. Las representaciones religiosas compiten en el mercado de los bienes de salvación dirigiéndose a una clientela que no está obligada a “comprar”. Como consecuencia de esta nueva situación las tradiciones religiosas dejan de ser verdades inmutables dictadas por el monopolio religioso. Sus contenidos quedan ahora sujetos a los cambios que marcan las modas y las preferencias de los consumidores. Éstas son además el resultado de un mundo crecientemente secularizado, de tal manera que los productos religiosos que los consumidores demandan guardan relación con dicha conciencia secularizada. En la medida en que el grado de secularización afecta de manera desigual a los distintos estratos sociales debido a sus diferentes condicionamientos socio-estructurales, la influencia secularizadora de dichos estratos es también diferente. No obstante, “en la medida en que la secularización es una tendencia global, existe una tendencia global para que los contenidos religiosos se modifiquen en una dirección secularizadora” (ibídem: 209). Otro factor que condiciona el cambio de esos contenidos en la dirección de la secularización es el que tiene que ver con el lugar que ocupa la religión en la sociedad moderna. Puesto que la religión resulta todavía significativa en la esfera privada, las demandas religiosas se harán eco de las necesidades que tienen lugar en dicha esfera. La oferta religiosa se adaptará de esta manera prestando atención a la familia, la vecindad y las necesidades psicológicas. Por el contrario, en la medida en que

en el ámbito político la religión no resulta significativa salvo como retórica ideológica, la oferta de contenidos religiosos que se orienten a ese ámbito no encontrará demanda:

*La situación pluralista multiplica el número de las estructuras de plausibilidad en competencia. **Ipsa facto**, relativiza sus contenidos religiosos. Más precisamente, los contenidos religiosos pierden su carácter objetivo, es decir se ven privados de su condición de “dados por supuestos”, de realidad objetiva en la conciencia. Son “subjetivados” en un doble sentido: su “realidad” se vuelve asunto “privado” del individuo, es decir pierde la cualidad de una plausibilidad intersubjetiva y autoevidente. – así ya “no se puede realmente hablar” de religión (Berger, 1981: 216).*

1.1.2. El declinar de la práctica religiosa como indicador de secularización. La obra de B. Wilson

Para B. Wilson, la secularización es “el proceso por el cual el pensamiento, prácticas e instituciones religiosas pierden significación social” (Wilson, 1969: 13). Con esta definición, este autor hace referencia implícita al proceso de diferenciación, mostrando cómo en la modernidad la religión pierde relevancia y deviene periférica. Lo que más interesa destacar de la obra de B. Wilson es el modo en que justifica dicha tesis. Para él, la secularización de las sociedades modernas se puede constatar si prestamos atención al declinar de las prácticas religiosas que nos muestran las estadísticas:

(...) las estadísticas proporcionan algún testimonio de cambios religiosos significativos. Son una especie de índice de secularización, tomando esta palabra en sentido ordinario. La curva descendente en la participación religiosa organizada indica un aspecto en que las Iglesias están perdiendo influencia directa sobre las ideas y las actividades de los hombres. Puesto que la supuesta persistente religiosidad de los hombres no ha sido organizada en una expresión religiosa evidente por sí misma (...), podemos considerar los testimonios de las estadísticas como un índice de secularización en el sentido del declive de la influencia religiosa y de la organización religiosa” (Wilson, 1969: 20)

B. Wilson era consciente de las limitaciones de los datos estadísticos para dar cuenta de la religiosidad de los individuos, pero entendía que eran un índice adecuado para medir la secularización. Se enfrentaba así a los planteamientos funcionalistas a los que reprochaba no tener indicadores fiables para medir la que consideraban “persistente religiosidad” de los individuos. Frente a las tesis funcionalistas que negaban la posibilidad de la secularización a partir de una supuesta naturaleza religiosa del individuo, B. Wilson se afanó en establecer indicadores que pudieran medir

empíricamente dicho proceso. Para él, la religión era un fenómeno eminentemente institucional y por ello en su obra ofreció toda una serie de tablas estadísticas que medían el descenso de los bautismos, confirmaciones, matrimonios religiosos, etc.

Al declive de las prácticas religiosas B. Wilson añadía el declive del pensamiento religioso, consecuencia del proceso de racionalización que ha conllevado la pérdida del misterio y la desmitificación del mundo.

1.2. Diferenciación y privatización de la esfera religiosa

1.2.1. La Religión Invisible. La obra de T. Luckmann

La exposición más sistemática de la tesis de la privatización de la religión la encontramos en el libro *La Religión invisible* de T. Luckmann escrito en 1967. El valor de esta obra radica en las operaciones que su autor lleva a cabo con el propósito de reorientar la sociología de la religión por derroteros que poco tenían que ver con los de la vieja *sociología religiosa*. Crítico con esta forma de hacer sociología, T. Luckmann buscaba una nueva perspectiva que resultara “menos parroquiana y que tuviera menos prejuicios” (Luckmann, 1973: 89). Aunque enfrentado al positivismo, sobre el que se sustentaba la sociología religiosa, T. Luckmann dio lugar a su teoría a partir de los datos que aquella generaba y que tenían por objetivo mostrar el estado de la religión relacionada con las Iglesias. Partiendo de esos datos y teniendo en cuenta las diferencias entre la sociedad europea y la americana, T. Luckmann llegó a la conclusión de que “la religión tradicional orientada hacia la iglesia ha sido empujada hacia la periferia de la vida ‘moderna’ en Europa, mientras que se mantiene como ‘moderna’ en la vida americana gracias a un proceso de secularización interna” (*ibídem*: 46). Centrándose en las sociedades europeas, este autor sostiene que la secularización no supone el declive de la religión, sino un cambio en el lugar que ocupa en la sociedad y en su significado: “el llamado proceso de secularización ha alterado decisivamente tanto la posición social de la religión de iglesia como su universo interior de significado” (*ibídem*: 47). A partir de esta constatación, T. Luckmann se propone dos cometidos: mostrar cuáles son las causas que han empujado a la religión tradicional de Iglesia hacia la periferia de la

sociedad, e investigar si en la sociedad moderna existe alguna forma de religión que sustituya a la religión tradicional. De esta manera pone en cuestión la ecuación que iguala religión e Iglesia y critica la interpretación de la secularización según la cual en la sociedad moderna la religión se convierte en un fenómeno marginal. Frente a ello, sostiene que “la disminución de la religión de iglesia es sólo una -y la menos interesante sociológicamente- de las dimensiones del problema de la secularización” (*ibídem*: 49). Para dar respuesta a esas preguntas, T. Luckmann se propuso dar cuenta del proceso de secularización en el marco del proceso de diferenciación, ya que éste es el que permite explicar la creciente inadaptación del “modelo oficial” de religión.

Según T. Luckmann, en las sociedades que denomina *relativamente “simples”*, caracterizadas por un alto grado de diferenciación institucional y por una homogénea visión del mundo, el cosmos sagrado es único, accesible y relevante para todos los individuos. En estas sociedades había una escasa diferenciación en los roles sociales que estaban directamente vinculados con el cosmos sagrado. Pero a medida que se acrecienta la diferenciación y las sociedades se hacen más “complejas”, el cosmos sagrado empieza a sustentarse en instituciones específicas, diferenciadas del resto de las instituciones, de parentesco, políticas, económicas, etc. A este respecto, T. Luckmann señala a la tradición judeo-cristiana como único caso en el que se produce una completa especialización institucional y una “autonomía” de la religión (*ibídem*: 73). Esa especialización institucional de la religión derivaría de lo que aquel entiende como un “prerrequisito cultural”, la articulación de un cosmos sagrado en la visión del mundo. Este universo simbólico articulado en un cosmos sagrado da lugar a un modelo “oficial” de religión que se constituye como el modelo en el que los individuos se socializan conformando así la religión individual:

antes de que se inicie el proceso de secularización, el proceso típico de socialización conduce (en las sociedades dotadas de esta forma de social de religión que descansa en un modelo oficial) al desarrollo de la religiosidad individual en la forma de una religiosidad orientada hacia la iglesia institucionalizada. Para los miembros típicos de tales sociedades las cuestiones de significado “último” son por lo tanto las que las instituciones eclesiásticas en su modelo “oficial” indican como religiosas. La religiosidad individual resulta por tanto moldeada por una iglesia histórica (Luckmann, 1973: 84).

No obstante, este modelo oficial que determina la religiosidad individual a partir de una institución especializada encuentra graves problemas para mantener su plausibilidad. Según T. Luckmann, las dificultades de este modelo oficial son tres. La primera atañe al rol que juega la Iglesia con respecto al modelo “oficial” de religión. Éste no sólo incluye las articulaciones del cosmos sagrado y la relación que se establece con él, sino que además abarca la interpretación del rol de la Iglesia en las relaciones del individuo con el cosmos sagrado y con otras instituciones. Las doctrinas y las prácticas pautadas por la institución eclesiástica tienen sus distintas traducciones subjetivas, de tal manera que “las modalidades de la religiosidad orientada hacia las iglesias institucionalizadas *pueden* pasar a formar un todo subjetivamente significativo” (*ibídem*: 86). Este peligro potencial de la pérdida de plausibilidad del modelo oficial de religión aumenta debido a la precariedad de la religión institucionalizada para hacer frente a la religiosidad individual, de tal manera que “las cuestiones de significancia ‘última’, tal como son definidas en el modelo *oficial*, son convertibles potencialmente en observancias rutinarias y discontinuas (o en observancias rutinarias o en inobservancias) de deberes específicamente religiosos cuya calidad sagrada se transformará de este modo en meramente nominal” (*ibídem*: 87). A estos dos peligros que acechan la plausibilidad subjetiva del modelo “oficial” de religión hay que añadir el que deriva del carácter “teórico” de este modelo, que contribuye a la divergencia entre el cosmos sagrado de los expertos religiosos y los asuntos de los laicos.

La plausibilidad del modelo “oficial” de religión encuentra más dificultades en una situación “pluralista”, en la que hay universos sagrados que compiten entre sí. A ello además hay que añadir las inadaptaciones del modelo oficial de religión que cambia a un ritmo más lento del que lo hacen las realidades sociales que influyen en los sistemas individuales de significado último. Ante esta incongruencia creciente, el individuo puede adoptar tres posturas. Por un lado, habrá quienes “ingenuamente” continuarán fieles al modelo oficial a pesar de su debilitamiento. Por otro lado, habrá casos donde las exigencias opuestas de la “religión” y el “mundo” conducirán al individuo a una reflexión o a un “salto de fe”, en el que la religión individual también adopta y reconstruye el modelo oficial de religión. Otra solución es la que se mueve en la alternancia rutinaria e irreflexiva entre la acción secular y la religiosa. A todas estas

vías de relación con la religión, hay que añadir la propia del consumidor que es la más habitual en la era contemporánea:

con la disfunción de la mentalidad consumista y del sentido de autonomía, es más probable que el individuo se enfrente a la cultura y al cosmos sagrado en actitud de 'comprador'. Una vez que se ha definido a la religión como un 'asunto privado', el individuo puede escoger como mejor le parezca sus surtidos de significados 'últimos' guiado solamente por las preferencias determinadas por su biografía social. Una consecuencia importante de esta situación es que el individuo construye no sólo su identidad personal, sino también su sistema individual de significado 'último' (Luckmann, 1973: 110).

La religiosidad individual se privatiza, se subjetiviza, el individuo construye su propio sistema de significado último a partir de varios modelos, pero sin que ninguno de ellos pueda ser definido como el "oficial". Los temas de significado "último" surgen en la esfera "privada" y por ello resultan más sincréticos e imprecisos que los que correspondían al modelo oficial. Efectivamente, en la modernidad, la religión se aleja de las instituciones y emerge en la "esfera privada":

La forma social de religión que nace en las sociedades industriales modernas se caracteriza por la posibilidad que tiene el posible consumidor de acceder directamente a un surtido de representaciones religiosas. El cosmos sagrado no es mediado ni por una esfera especializada de instituciones religiosas ni por otras instituciones públicas primarias. Este acceso directo al cosmos sagrado -y más exactamente a un surtido de temas religiosos - es el que hace que la religión sea en nuestros días esencialmente un fenómeno de la "esfera privada" (Luckmann, 1973: 114).

En la sociedad moderna, la familia, los amigos o los grupos informales son los que dan lugar a relaciones de sentido que sirven para la construcción de universos de significación última. Podemos así entender en toda su dimensión la interpretación luckmaniana de la secularización para la que la modernidad no lleva consigo el declive de la religión cristiana, sino algo de mayor calado teórico, la sustitución de la religión institucionalizada por una nueva forma de religión, la "religión invisible":

La marginalidad actual de la religión orientada a hacia la iglesia institucionalizada y su "secularización interior" se nos presenta más bien como uno de los aspectos de un complejo proceso en el que las consecuencias de la especialización institucional de la religión y de las transformaciones globales del orden social juegan a largo plazo un decisivo papel. Aquellos cambios que habitualmente se consideran síntomas del declive del cristianismo pueden ser síntomas de un cambio más revolucionario: la sustitución de la especialización institucional de la religión por una nueva forma social de religión (Luckmann, 1973: 102).

1.2.2. La religión como subsistema sin capacidad integradora. La obra de N. Luhmann

Del mismo modo que T. Luckmann, N. Luhmann defiende una interpretación de la secularización en la que no se concibe la desaparición de la religión. Es más, ésta se presenta como un hecho inevitable en las sociedades modernas. Pero, frente a los teóricos de la “religión civil”, N. Luhmann sostiene que esa “inevitabilidad” de la religión no deriva de su pretendido papel como mecanismo de integración social. Al contrario, la religión pervive en la sociedad moderna, pero como un subsistema social más, sin capacidad integradora. N. Luhmann critica así a los teóricos del funcionalismo americano, T. Parsons y R. N. Bellah, que ven en la religión un mecanismo compensatorio de integración que acompaña al proceso de diferenciación social.

La interpretación de la secularización de N. Luhmann cobra toda su dimensión en el marco de su teoría de la diferenciación social. Para este autor, dicho proceso queda limitado al proceso de diferenciación sistémica, con lo que consigue que su teoría participe de los progresos de la teoría general de sistemas (Luhmann, 1987: 212). Frente a la teoría neoevolucionista de T. Parsons, que entendía la evolución como un proceso de diferenciación gradual y creciente, N. Luhmann defiende que la evolución cambia no el grado sino las *formas* de la diferenciación. A partir de esa propuesta, distingue tres formas de diferenciación sistémica que han aparecido a lo largo de la evolución: segmentaria, estratificada y funcional. En la *diferenciación segmentaria*, el sistema se diferencia internamente en subsistemas que son iguales entre sí y entre los cuales hay relaciones que responden a los principios de simetría y reciprocidad. Con la *diferenciación estratificada*, los subsistemas pasan a ser desiguales y entre ellos hay una relación jerarquizada. Finalmente, con la *diferenciación funcional*, deja de haber una relación jerárquica entre los subsistemas sin que tampoco haya igualdad entre ellos. Nos encontramos ante subsistemas diferentes que cumplen una determinada función (Luhmann, 1987: 216).

Es en el marco de esta teoría de la evolución sociocultural, en tanto que diferenciación sistémica, donde debemos ubicar la interpretación luhmaniana de la secularización. De entrada, hay que dejar constancia de su afirmación según la cual “la historia de la religión es la historia de su diferenciación” (Luhmann, 1990: 149). N.

Luhmann da así cuenta de los códigos que la religión ha asumido a lo largo de la historia. En las sociedades de diferenciación segmentaria, caracterizadas por ser sistemas escasamente diferenciados con el entorno, los ámbitos sagrado y profano no se distinguían. Es con la diferenciación estratificada con la que la diferenciación entre sistema y entorno se acrecienta, en la que lo sagrado y lo profano se convierten en dos ámbitos separados por interdictos. No obstante, la propia regulación del sistema parece demandar una nueva innovación semántica, un nuevo código:

*La antigua diferencia entre sagrado y profano, aplicada a los lugares, las ocasiones, las personas, etc., tuvo que ser reemplazada con una diferencia que podía ser manejada como una simplemente diferencia en el mismo sistema religioso. Este problema fue resuelto por las distinciones entre **salvación** y **condenación**, accesible a toda clase de manipulación clerical y privada (Luhmann, 1990: 152).*

Con la moderna sociedad funcionalmente diferenciada, el código de la religión cambia de nuevo y queda determinado por la distinción *inmanencial/transcendencia* como unidad de diferencias. La inmanencia hace referencia a la experiencia de este mundo. La transcendencia se sitúa a otro nivel, un “segundo sentido” que opone un plano de indeterminabilidad a lo determinado que es representado por lo inmanente (Izuzquiza, 1990: 306).

A la luz de esta teoría de la diferenciación, la secularización ha de entenderse como el proceso por el cual la religión ha visto variar sus códigos en función de las diferentes formas de diferenciación sistémica. Con la última de estas formas, la diferenciación funcional, la religión ha perdido su papel integrador de todo el sistema social, respetando así la autonomía del resto de subsistemas sociales:

Hoy, la religión sobrevive como un subsistema funcional de una sociedad funcionalmente diferenciada. Ha ganado una autonomía reconocida a costa de reconocer la autonomía de otros subsistemas, esto es la secularización (Luhmann, 1990: 155).

De forma similar a Weber cuando se refería al carácter descentrado de la sociedad moderna como resultado del proceso de diferenciación de esferas, N. Luhmann muestra el carácter policéntrico de la sociedad moderna, en la que encontramos una serie de subsistemas sociales que no están sometidos a control central alguno. Las

sociedades funcionalmente diferenciadas no cuentan con el tipo de integración simbólica tan del gusto de Durkheim y de los durkheimianos.

Como vemos, las obras de T. Luckmann y de N. Luhmann nos ofrecen una lectura del proceso de secularización que escapa a los viejos postulados que afirmaban su carácter lineal, progresivo e irreversible. Ambos autores ponen en entredicho estos postulados, afirmando que la religión no desaparece en la modernidad ya que es un fenómeno inevitable que responde a las propias demandas de la sociedad diferenciada. La secularización no implica la progresiva desaparición de la religión, sino su desplazamiento a un ámbito privado y a una esfera específica. La religión deja de ser el centro de la sociedad que permite su integración simbólico-normativa y pasa a ser un subsistema más.

1.3. El proceso de diferenciación y el papel de la religión y de lo sagrado como mecanismos de integración social

Muchos son los autores que se muestran críticos con los planteamientos luckmanianos y luhmanianos, pero sin duda han sido J. Habermas, R. N. Bellah, T. Parsons y recientemente J. Casanova los máximos representantes de este nuevo conjunto de teorías que se resisten a dar cuenta del proceso de secularización como un proceso de privatización de la religión o como pérdida de su función de integración social. Entre estos teóricos no hay una total sintonía y sí notables diferencias e incluso discrepancias. Especialmente, como vamos a ver, en el modo de entender la integración social. Pero a pesar de ello estos autores coinciden en reinterpretar el proceso de secularización a la luz de una nueva perspectiva desde la que pensar el lugar de la religión en la moderna sociedad diferenciada.

1.3.1. La lingüistización de lo sacro. La obra de J. Habermas

La interpretación de la secularización de J. Habermas es el resultado de una teoría general de la sociedad que se construye, también en este caso, a raíz de una teoría de la diferenciación. Veamos brevemente esta teoría para poder así dar cuenta de la interpretación habermasiana de la secularización.

J. Habermas busca integrar las que han sido las dos grandes tradiciones de las ciencias sociales. Por un lado, asume el legado de la tradición objetivista que, teniendo como maestro a Durkheim, trata los fenómenos sociales “desde el exterior”, en tanto que hechos sociales que ejercen un poder de constricción sobre los individuos. Por otro lado, asume el legado de la otra gran tradición, la del paradigma interpretativo, que, teniendo como referente a Weber, busca dar razón “desde dentro” del sentido con el que los sujetos dotan a sus acciones. J. Habermas pretende así superar el dilema de la elección entre estas dos perspectivas y apuesta decididamente por una teoría general de la sociedad que atienda tanto al sistema social como al *mundo de la vida*. De la misma manera que N. Luhmann, J. Habermas también sostiene que en las sociedades existen sistemas autorregulados que tienen su lógica propia y que se imponen a los individuos. Para dar cuenta de ellos la sociología debería recurrir a la teoría de sistemas. No obstante, J. Habermas critica a los teóricos que, como N. Luhmann, reducen la sociedad a no ser más que un sistema social gobernado por la racionalidad instrumental. Frente a ellos, afirma que la sociología debe también atender a otra dimensión de lo social, la que surge de la acción racional comunicativa. Con ésta, J. Habermas se refiere a la acción que tiene por objetivo la construcción del consenso entre los individuos. Esta otra dimensión de la sociedad es denominada *mundo de la vida*. De esta manera, J. Habermas atiende tanto a la integración sistémica y sus crisis como a la integración social y sus crisis. Si en el primer caso se trata de ver cuáles son las condiciones de mantenimiento de los sistemas internamente diferenciados, en el caso de la integración social se trata de dar cuenta del papel de los universos simbólicos que permiten el consenso de un grupo, en términos tanto de dotación de sentido como de legitimación. La articulación de estas dos estrategias conceptuales, que J. Habermas caracteriza con las expresiones de “sistema” y “mundo de la vida”, se refleja en su definición de las

sociedades como “plexos de acción *sistémicamente estabilizados* de grupos *integrados socialmente*” (Habermas, 1987: 215).

A partir de esta concepción de la sociedad podemos entender en toda su medida la interpretación habermasiana de la secularización que está directamente determinada por su interpretación de la diferenciación. En efecto, la forma en que J. Habermas da razón de la diferenciación responde a su concepción de la sociedad como sistema y como mundo de la vida. Frente a N. Luhmann, J. Habermas no da cuenta de la diferenciación unilateralmente en tanto que diferenciación sistémica. Para él, la evolución supone la diferenciación entre el sistema y el mundo de la vida además de la diferenciación interna de cada uno de ellos:

Entiendo la evolución social como un proceso de diferenciación de segundo orden: al aumentar la complejidad del uno y la racionalidad del otro, sistema y mundo de la vida no sólo se diferencian internamente como sistema y mundo de la vida, sino que también se diferencian simultáneamente el uno del otro (Habermas, 1987: 216).

¿Qué papel desempeña la religión en este proceso de diferenciación que opera en el doble nivel apuntado? Como ha señalado J. M. Mardones, J. Habermas recurre a la religión con un triple propósito: 1) para dar cuenta del proceso de racionalización en la sociedad moderna, basándose especialmente en la obra de Weber; 2) para explicar la racionalización del mundo de la vida por medio de la “lingüistización de lo sacro”, basándose en este caso en la obra de G. H. Mead y Durkheim; y 3) para comprender la ética comunicativa como forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad (Mardones, 1998: 41).

J. Habermas asume el legado de Weber, aunque críticamente. Reconociendo el valor que tiene su obra para dar razón del proceso de racionalización en Occidente, aquel, señala, sin embargo, la unilateralidad weberiana al reducir dicho proceso al desarrollo de la racionalidad instrumental. Para complementar dicha interpretación, J. Habermas se sirve de la obra de Durkheim y de H. Mead, para quienes la evolución sociocultural se caracterizaría por la tendencia a la “lingüistización de lo sacro” (Habermas, 1987: 70). Es así como J. Habermas entiende la secularización, como una “fluidificación comunicativa” del consenso religioso primigenio del que Durkheim daba cuenta a partir de las prácticas rituales:

*las funciones de integración social y las funciones expresivas que en un principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso que en cada sazón se reputa fundado. Esto implica una emancipación de la acción comunicativa respecto de contextos normativos protegidos de lo sacro. El desencantamiento y depotenciación del ámbito de lo sagrado se efectúa por **vía de una lingüistización del consenso normativo básico asegurado por el rito**; y con ello queda a la vez desatado el potencial de racionalidad contenido en la acción comunicativa (Habermas, 1987: 112).*

La secularización no puede, por tanto, ser interpretada como la pérdida del consenso normativo que descansaba en la autoridad de lo sagrado, ya que la herencia de la religión es recogida por la ética del discurso:

*En la medida en que el ámbito de lo sacro ha sido determinante para la sociedad, no son ni la ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; sólo una moral convertida en “ética del discurso”, fluidificada comunicativamente, puede **en este aspecto** sustituir a la autoridad de lo santo. En ella queda disuelto el núcleo arcaico de lo normativo, con ella se despliega el sentido racional de la validez normativa (Habermas, 1987: 111).*

Para J. Habermas, el potencial integrador de la religión no se pierde con el declive de las éticas religiosas de la fraternidad, sino que es heredado por la “ética del discurso”. Desde esta perspectiva, J. Habermas enfrenta la interpretación weberiana de la secularización con la propia del funcionalismo americano afirmando que “la tesis parsoniana de la secularización cuenta a su favor con una plausibilidad mayor” (Habermas, 1987: 412). Para el funcionalismo americano, como veremos a continuación, la secularización debe interpretarse no como la pérdida de la religión, sino como la generalización de los valores e ideas religiosas y su institucionalización en el ámbito público-político. En el caso de J. Habermas, la mundanización de la religión se lleva a cabo mediante la fluidificación comunicativa del consenso religioso en la ética discursiva. Debe, por tanto, notarse el estatuto que en la visión habermasiana de la modernidad tiene la religión en sentido estricto. Como buen ilustrado, para J. Habermas la religión tiene escaso valor, es un factor en declive cuyo potencial debe ser asumido por la ética comunicativa. Como vemos, es ésta la que vertebra la teorización habermasiana y la que acaba por arrinconar a todo aquello que no se orienta a la búsqueda de esa comunidad comunicativa. Como bien ha señalado J. M. Mardones, la obra de J. Habermas no deja de ser un “discurso religioso”, fundamentado en las pretensiones de que en todo acto de habla encontramos la promesa de una comunidad

comunicativa no distorsionada (Mardones, 1998: 82). Partiendo de este discurso no es de extrañar la cruzada que J. Habermas lleva a cabo contra el nacionalismo.

1.3.2. La secularización en la obra de T. Parsons

Una interpretación de la secularización alternativa a las teorías que hablan de la decadencia y privatización de la religión la encontramos en el funcionalismo americano representado por T. Parsons y R. N. Bellah. Frente a ellas, estos autores niegan que la religión esté en decadencia y que haya quedado confinada a la esfera privada. En su contra, el funcionalismo americano sostiene que la religión sobrevive ocupando un lugar central en el ámbito público-político, asegurando el mantenimiento de la unidad de la sociedad. Veamos brevemente en este apartado la aportación más genérica de T. Parsons que nos conduce al concepto de religión civil que fue teorizado por R. N. Bellah y que veremos en el siguiente apartado.

La interpretación de la secularización de T. Parsons deriva de la crítica a la tesis de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en la que recordemos que Weber señalaba que el moderno capitalismo funcionaba mecánicamente sin ningún soporte religioso, toda vez que aquel había secado la raíz de la ética protestante. T. Parsons critica esta tesis señalando que “la ética protestante está lejos de haber muerto. Continúa informando nuestras orientaciones en importantes sectores de nuestra vida, tanto hoy como lo hizo en el pasado” (Parsons, 1978: 320). La secularización no debe, por tanto, ser interpretada como la pérdida de la religión, sino como la institucionalización de esos valores religiosos:

En parte estoy siendo deliberadamente paradójico al atribuir al concepto de secularización lo que a menudo se ha sostenido como lo opuesto, a saber, no la pérdida del compromiso con los valores religiosos y similares, sino la institucionalización de tales valores y otros componentes de orientación religiosa en los sistemas sociales y culturales según evolucionan (Parsons, 1978: 241).

Al igual que en los casos de J. Habermas y de N. Luhmann, T. Parsons da cuenta de la secularización en el marco del proceso de evolución. Éste se caracteriza por un creciente proceso de *diferenciación* que plantea el consiguiente problema de integración sistémica. Según T. Parsons, la respuesta socio-sistémica a este problema es el aumento de *inclusión*. Es decir, el proceso de diferenciación es compensado gracias a la existencia de un marco normativo que permite la cobertura normativa, lo que irá de la mano de la *generalización* de los valores que legitiman y fundamentan las normas. T. Parsons concede así una enorme importancia a las normas y los valores a la hora de dar cuenta de la reproducción de los sistemas sociales. Recupera de esta manera la tesis de Durkheim según la cual la sociedad es una comunidad moral que adquiere un carácter religioso. La secularización no socava, por tanto, ese *cemento* de la sociedad, ya que su carácter sagrado descansa en la pertenencia a ésta en tanto que comunidad moral.

1.3.3. El retorno de la religión a la esfera pública. La tesis de J. Casanova

En el marco de estas teorías que proponen una interpretación alternativa del proceso de secularización, debemos situar la obra del sociólogo español asentado en Nueva York, J. Casanova. Su célebre *Religiones públicas en el mundo moderno* constituye uno de los principales referentes de la sociología contemporánea de la religión. Su contribución fundamental radica en la defensa en el plano teórico, empírico y normativo de la tesis de la “desprivatización” de la religión y su retorno a la esfera pública.

Al igual que en los casos anteriormente señalados, la teorización de J. Casanova se inscribe en el marco de la teoría de la diferenciación. Para este autor, “el núcleo y la tesis centrales de la teoría de la secularización es la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como un proceso de diferenciación” (Casanova, 2000: 36). Centrándose en la relación entre diferenciación y secularización, J. Casanova ha sometido a una severa crítica tanto a la sociología clásica de la religión como a la tesis contemporánea de la privatización. Frente a Durkheim y Weber, este autor destaca el error de sus diagnósticos sobre la presencia en el mundo moderno de las religiones históricas:

(...) aunque Durkheim y Weber sentaron las bases para las teorías de la secularización posteriores, su análisis empírico de los procesos de secularización, particularmente de la manera en que estos procesos afectan al lugar, naturaleza y función de la religión en el mundo moderno, era deficiente. Incluso después de haberse librado de algunos de los prejuicios racionalistas y positivistas acerca de la religión, aún comparten las principales suposiciones intelectuales de la época respecto al futuro de la religión. Sus pronósticos pueden ser diferentes, pero su diagnosis del presente comparte la opinión de que las viejas religiones no pueden sobrevivir al ataque violento del mundo moderno (Casanova, 2000: 34).

J. Casanova arremete así contra la sentencia de Durkheim según la cual “los antiguos dioses envejecen o mueren” y contra la apreciación de Weber al referirse a las viejas Iglesias como refugio de los que no pueden soportar el destino desencantado de nuestro tiempo. Ambas apreciaciones son consideradas por J. Casanova como propuestas deficientes tanto en el plano teórico como empírico. Frente a estas tesis, constata que las religiones históricas no desaparecen con la modernidad. Es más, en determinados contextos persisten con energías renovadas.

Pero más allá de constatar la presencia de las religiones históricas en las sociedades modernas, J. Casanova se adentra en el debate sobre el lugar que ocupa la religión en dichas sociedades. A este respecto, el centro de sus críticas es la teoría de la privatización, cuyos máximos representantes son T. Luckmann y N. Luhmann. J. Casanova señala el débil fundamento teórico y empírico de esta tesis, además de mostrarse radicalmente en contra de su defensa en términos normativos, tal y como hacen autores como N. Luhmann. No hay, según señala J. Casanova, ninguna justificación para afirmar la correlación entre diferenciación y privatización puesto que “a diferencia de la diferenciación secular, que permanece como tendencia estructural que sirve para definir la misma estructura de la modernidad, la privatización de la religión es una opción histórica, una ‘opción preferida’, ciertamente, pero una opción no obstante” (*ibídem*: 62). Efectivamente, para J. Casanova la tesis de la secularización es defendible solamente en tanto que teoría de la diferenciación. Éste sigue siendo todavía el núcleo válido de dicha tesis. Frente a los que sostienen que el único lugar que puede ocupar la religión en el diferenciado mundo moderno está en la esfera privada, J. Casanova arguye que la ecuación que iguala diferenciación con privatización debe ser reconsiderada para admitir que la religión puede y debe desempeñar un papel en la esfera pública que no tiene por qué poner necesariamente en peligro la diferenciación de

la sociedad moderna. Así, en contra de los fundamentos normativos de la tradición política liberal sobre la separación de las esferas pública y privada, J. Casanova defiende el papel que puede desempeñar la religión en la esfera pública, siempre que acepte y reconozca el derecho a la privacidad, a la libertad de conciencia y la diferenciación de esferas propia de la modernidad. La religión puede jugar un papel fundamental como mecanismo de integración social que ponga freno a la invasión del *mundo de la vida*, en la medida que actúe en el seno de la sociedad civil. J. Casanova propone así un modelo de integración que se opone al de los funcionalistas:

Este modelo de integración social moderna (por medio de la esfera pública indiferenciada de la sociedad civil) sería una alternativa a las maneras acostumbradas de concebir la integración social, bien a través de la coordinación estatal administrativa, o bien a través de mecanismos de mercado de auto-regulación, por medio de intercambios individuales agregados o por medio de una diferenciación sistemática autorregulada. Según este modelo, la integración social moderna surge en, y a través de, la participación discursiva y agónica de los individuos, grupos, movimientos sociales e instituciones en una esfera pública aún indiferenciada de la sociedad civil, donde tienen lugar la construcción y reconstrucción, la controversia y afirmación colectiva de las estructuras normativas comunes “el bien común”. Pero a diferencia de las teorías funcionalistas de la integración social normativa, esta teoría no conceptúa las sociedades civiles modernas como una comunidad social homogénea, en la que comparten normas y valores, sino como un espacio y un proceso de interacción social pública, a través del cual las normas comunes y la solidaridad pueden ser construidas y reconstruidas (...) Al hacerse “públicas”, las religiones y otras tradiciones normativas pueden, por tanto, contribuir a la vitalidad de la esfera pública (Casanova, 2000: 309).

Este párrafo muestra los supuestos desde los que J. Casanova habla del lugar que puede ocupar la religión en el mundo moderno. Se critican implícitamente las tesis de Durkheim, N. Luhmann y de los funcionalistas, al mismo tiempo que se defiende el modelo de la ética discursiva de J. Habermas. No obstante, frente a este último, J. Casanova no está de acuerdo en ver en la religión un residuo del pasado, al que debería sustituir una nueva moralidad basada en la ética del discurso. Al contrario, éste defiende el potencial de la religión para fomentar procesos de racionalización práctica, siempre y cuando incorpore en su seno los aspectos centrales de la crítica a la religión provenientes de la Ilustración (*ibídem*: 314).

2. LAS RELIGIONES SECULARES COMO FORMAS MODERNAS DE RELIGIÓN.

La secularización entendida como proceso de diferenciación supone la creciente escisión de las esferas seculares frente a la esfera religiosa. A partir de este eje vertebrador del debate sobre la secularización, hemos visto los tres conjuntos de teorías que argumentan que dicho proceso lleva consigo el declive de la religión, su privatización y subjetivación o su presencia en la esfera pública gracias a la generalización de los valores religiosos, a la presencia de religiones civiles y al retorno de las religiones públicas. Los dos últimos conjuntos de teorías se niegan a hablar de la secularización *tout court*, al entender que la modernidad ha traído consigo nuevas formas de religión o sacralidad. Entre éstas han sido las llamadas religiones seculares las que más interés han suscitado entre los sociólogos de la religión. Se han convertido en lugar de paso obligado para ofrecer una interpretación global del proceso de secularización. Como veíamos en la cita de G. Marramao que encabeza este capítulo, el debate sobre las “religiones seculares” debe ocupar un lugar central en la sociología de la religión dadas sus implicaciones para la tesis de la secularización. En estas religiones modernas se han querido ver a los nuevos sistemas de significado que cumplen las funciones que en las sociedades premodernas desempeñaban las religiones históricas. Es decir, las religiones seculares dotarían de sentido a las experiencias liminales, especialmente a la muerte y al anhelo de inmortalidad, y proporcionarían el nuevo *cemento* integrador de las sociedades modernas.

Pero para adentrarnos en las religiones seculares se hace necesaria una previa aclaración terminológica. En la literatura sobre el tema los términos “religión civil”, “religión secular” y “religión política” aparecen en muchas ocasiones como sinónimos, mientras que en otras ocasiones los encontramos como términos opuestos que dan cuenta de realidades diferentes. Así, por ejemplo, R. Aron se refería indistintamente a las religiones seculares y las religiones políticas. Por lo que respecta a la religión civil, algunos autores, como S. Giner, sostienen que ésta “difiere de la religión política, aunque ello sea, casi siempre de modo relativo o precario” (Giner, 2003: 97). Por su parte, C. Rivière entiende que esa distinción es necesaria, aunque es empíricamente

débil ya que en mayoría de los casos nos encontramos con una mezcla de religión civil y religión política. Este autor señala que quizás sería oportuno diferenciar entre “los regímenes autoritarios que hacen de la política una religión (religión política), y los regímenes democráticos que utilizan las religiones como elementos de sustento de la política (religiones civiles)” (Rivière, 1988: 136). No obstante, esta distinción parece indicar que la sacralización de la política sólo tiene lugar en los países totalitarios. Frente a esta distinción que opone a las religiones políticas y las religiones civiles, J. P. Willaime se ha centrado en la religión civil como un concepto con un significado más extenso que engloba a las religiones políticas, que no son más que un caso particular y extremo de religión civil (Willaime, 1993: 573). Así, para este autor, tendríamos que distinguir tipos ideales de religión civil. Desde una *religión civil comunitaria* (local, regional, nacional e incluso internacional) a una *religión civil política* que se afirma a partir del aparato del Estado (*ibídem*).

Más adelante mostraré mis reservas sobre la utilización de estos conceptos. No obstante, de cara a la presente exposición, utilizaré el término de “religiones seculares” como término general que recoge todas las expresiones de religiones laicas. Entre ellas, habría que destacar a las religiones políticas y a las religiones civiles. Las primeras se encontrarían, siguiendo a C. Rivière, en los regímenes autoritarios que hacen de la política una religión. Por su parte, el término de “religiones civiles” quedaría reservado para las religiones seculares que buscan integrar a la sociedad, ya sea, como propone J. P. Willaime, por la vía comunitaria (*religión civil comunitaria*) o por la estatal (*religión civil política*).

2.1. Las nuevas religiones de salvación: de la privatización a las religiones políticas

El modelo oficial de las religiones históricas no da ya respuesta a las demandas de *salvación* que derivan del anhelo de inmortalidad, y ante ello los individuos buscan esos bienes soteriológicos en las diferentes esferas de la experiencia: arte, sexo, deporte, trabajo, etc. Surge así toda una serie de nuevas formas de religión o de religiones seculares a través de las que se quiere alcanzar la salvación en un horizonte terrenal:

*(...) habiendo perdido la fe en la inmortalidad del alma, los seres urbanos de la modernidad ya no pueden esperar la salvación en el más allá, ya que no creen en vida posible de ultratumba. Pero ello no quita ni un ápice de dramatismo al miedo a la muerte, que sigue alimentando la necesidad religiosa. Por tanto, si se busca la salvación, pero no se espera encontrarla en la vida de ultratumba, ¿donde buscarla y esperar hallarla? Dada la vigente definición científica de la realidad, la única esperanza de salvación de la muerte reside en la prolongación indefinida de la vida, es decir, en el constante aplazamiento de una muerte que se desea ilusoriamente diferida a perpetuidad. Ello ha hecho que se sustituya el culto a las almas espirituales cuya salvación es de ultratumba, por el culto a los cuerpos materiales, cuya salvación (es) de **antetumba** (Gil Calvo, 1994: 175).*

Si seguimos a E. Gil Calvo, la búsqueda de la salvación en la modernidad habría dado lugar al surgimiento de las *religiones narcisistas*, mediante las que los individuos buscarían una salvación exclusivamente individual. Ésta la alcanzarían a través de dos vías, la ascética y la mística, dependiendo de la implicación necesaria, tanto en mérito como esfuerzo, para conseguir los bienes de salvación. El culto al dinero, la salud, el deporte, el trabajo, el sexo, las drogas, etc. serían de este modo manifestaciones del proceso de privatización religiosa que caracteriza a la secularización. En esta línea habría que situar a toda una serie de trabajos dentro de la sociología de la religión que han dado cuenta de cómo los individuos de la modernidad se entregan a esos cultos narcisistas.

No obstante, la búsqueda de la salvación encuentra otros referentes que resultan más atractivos, ya que sitúan ese horizonte de salvación en un proyecto colectivo que trasciende la vida de los individuos. De este modo los individuos se entregan a los cultos colectivos que alimentan las religiones públicas. E. Gil Calvo explica este retorno de las religiones públicas en la modernidad como el fruto de la paradoja en la que habitan las religiones seculares:

*(esa) salvación de **antetumba** resulta tan finita y contingente como necesariamente precedera. Esta es la suprema paradoja de las **modernas religiones secularizadas**: deben buscar una salvación personal o individual, ya que no se puede seguir creyendo en la vida espiritual de ultratumba, pero sin embargo, la salvación personal es efímera, luego imposible en definitiva: y, en consecuencia, vuelve a buscarse una salvación suprapersonal que, como ya no puede esperar hallarla en la vida espiritual de ultratumba, habrá de buscarse en la realidad material (el culto a los objetos y a las formas) o en la realidad social (el culto al grupo, a las relaciones o al ritual). Y es así como regresa el retorno a las religiones públicas, que aspiran a ofrecer una salvación colectiva que sustituya a la cada vez más increíble esperanza de salvación íntima, privada o personal (Gil Calvo, 1994: 175).*

Es por ello que las religiones políticas han pasado a convertirse en uno de los centros de atención de los estudiosos de la secularización. En este sentido son de destacar las obras de J. P. Sironneau y de A. Piette que siguen la senda del estudio clásico de R. Aron.

Efectivamente, fue R. Aron, en un artículo aparecido en 1944, el primer autor que utilizó el concepto de “religión secular”. Con él daba cuenta de las religiones políticas “que ocupan en las almas de nuestros contemporáneos el lugar de la fe desvanecida y sitúan aquí abajo, en la lejanía del futuro, sobre la forma de un orden social a crear, la salvación de la humanidad” (Aron, 1985: 370). En plena II Guerra Mundial, R. Aron se refería así al socialismo y al nazismo. A pesar de que no tuviesen como objeto de culto una realidad trascendente, para R. Aron estas ideologías políticas, que él consideraba doctrinas, podían ser etiquetadas como religiones por varios motivos: a) establecían un objetivo último de naturaleza cuasi-sagrada; b) proporcionaban a la existencia humana una orientación ante el mundo similar a las de las religiones históricas; c) explicaban las catástrofes a partir de una interpretación global del mundo, d) integraban a los individuos en comunidades fraternales que anticipaban la comunidad futura de la humanidad salvada, y en función de ello exigían sacrificios (*ibídem*). R. Aron fijaba así los elementos distintivos de las religiones políticas, abriendo el camino de una teorización que llega a nuestros días.

Siguiendo los pasos de R. Aron, J. P. Sironneau (1982) se centró en el estudio de estas religiones en un extenso y muy documentado trabajo titulado *Sécularisation et religions politiques*. Frente al carácter primerizo del artículo de R. Aron, al que el propio J. P. Sironneau critica por la vaguedad con la que utiliza los conceptos -como cuando habla de doctrinas, en vez de ideologías, para referirse al socialismo y al nazismo- el libro de este último se nos presenta como un tratado sistemático dotado de una importante elaboración conceptual. Para este autor, el desarrollo de las religiones políticas ha de ser teorizado en el marco de una determinada interpretación de la secularización. Según sostiene, la secularización lleva consigo el declive o la

degradación de las religiones históricas, pero no la desaparición de lo sagrado, ya que éste se desplaza desde la esfera religiosa a otras esferas. Especialmente es la esfera política la que recibe las mayores transferencias de sacralidad. J.P. Sironneau ha dado cuenta de esta interpretación de la secularización, centrándose en los que considera, al igual que R. Aron, los dos ejemplos más claros de sacralización política que ha habido en el siglo XX: el nacional socialismo alemán y el comunismo soviético. Según este autor, ambos movimientos contaban con expresiones propias de los fenómenos religiosos: estructuras míticas en sus núcleos ideológicos, comportamientos rituales más o menos análogos a los de las religiones históricas, presencia de formas de sociabilidad de tipo comunal próximas a las de las comunidades religiosas, y una adhesión absoluta que recuerda a la fe religiosa. Para J.P. Sironneau, estas religiones políticas tuvieron su génesis en unas condiciones sociales similares a las que han dado lugar a los milenarismos: desequilibrios sociales, grandes dosis de frustración, surgimiento de líderes carismáticos y, especialmente, presencia de estructuras míticas centradas en la regeneración y la *salvación*.

A. Piette ha sido el autor que más ha contribuido a hacer de las “religiones seculares” un objeto de estudio específico para la sociología de la religión. Con su teorización, las religiones seculares han adquirido por pleno derecho un lugar en el aparato conceptual de la sociología de la religión. En su libro *Les religiosités séculières* ha mostrado una especie de cartografía de estas religiosidades, indicando las características que las definen. Su estudio no se limita al dominio político, como en el caso de J. P. Sironneau o de R. Aron, aunque es su centro de interés, ya que, como el propio A. Piette señala, la política es uno de los terrenos privilegiados para el estudio de las religiosidades seculares. Según su hipótesis de partida, “las religiosidades seculares corresponden a la presencia, en una actividad secular, de rasgos perceptibles en las religiones existentes reconocidos como tales y que podrían caracterizar según una justa probabilidad otras formas religiosas por llegar” (Piette, 1993: 4). Estos rasgos son la representación de una realidad transcendente en tanto que sobrenatural y capaz de administrar la cuestión de la muerte; la sacralización de personas, ideas u objetos; y un conjunto mítico-ritual que comprende mitos de origen o escatologías y prácticas religiosas como cultos, procesiones, etc. No obstante, frente a las religiones existentes que contarían con la totalidad de estos rasgos, las religiosidades seculares tendrían una

dimensión religiosa en función de la presencia e intensidad de algunos de estos rasgos. Por ello A. Piette prefiere hablar de religiosidad secular y no de religión secular, ya que su finalidad es dar cuenta de la presencia en el ámbito secular de algún o algunos de los elementos que definen a las religiones históricas. De esta manera, las religiosidades seculares funcionarían como el doble de las religiones históricas, ya que no sólo se constituyen por referencia a aquéllas, de las que toman o imitan algunos de sus elementos característicos, sino también porque se regulan en función de las expresiones religiosas establecidas (*ibídem*: 124). Estas religiosidades seculares se pueden entender como “religiones potenciales”, ya que todavía no forman parte de una actividad propiamente religiosa (*ibídem*: 122).

Según A. Piette, la política es la actividad que ha manifestado una relación más estrecha con los elementos esenciales que caracterizan a la religión. En su libro analiza esa religiosidad política a partir del estudio de la Revolución francesa, la obra de A. Comte y el poder leninista en la URSS. Los rasgos que, según este autor, caracterizan a la religiosidad política son el trasvase de una estructura temática o de una organización religiosa a un contenido político, el desarrollo de un proyecto religioso explícito alrededor de una temática secular, la absolutización de los valores políticos que deriva en procesos de sacralización análogos a los de las religiones históricas, y la disposición de esta sacralidad política a integrar formas de transcendencia (*ibídem*: 41-43).

2.2. La integración social y la religión civil

Las religiones seculares no sólo actuarían como religiones de salvación, desempeñando así la función de dotar de sentido a la cuestión de la muerte, que Weber consideraba como el dato central de las históricas religiones de salvación. La sociología de la religión ha prestado también atención a las religiones seculares en tanto que garantes de la integración social en las sociedades modernas. Han sido especialmente los seguidores de la obra de Durkheim los que han detectado formas seculares de religión que cumplirían dicha función de integración social. De forma provisional podemos denominar a estas formas “religiosas” que cumplen el papel de *metainstituciones* como “religiones civiles”.

2.2.1. Antecedentes históricos y teóricos

Hay que tener en cuenta que cuando se habla de religión civil se hace referencia tanto a una realidad histórica como a un constructo teórico. Esta distinción es relevante, ya que una de las críticas más frecuentes que este concepto ha recibido es su falta de referentes empíricos.

Con la obra de R.N. Bellah surge el interés contemporáneo por la religión civil como fruto de una elaboración teórica que pretende dar cuenta de una realidad histórica. No obstante, antes de R.N. Bellah podemos encontrar toda una serie de antecedentes tanto empíricos como teóricos. Sin duda, entre estos últimos hay que destacar la aportación del que es el padre del concepto de religión civil, J.J. Rousseau. Pero los antecedentes de la religión civil no se limitan a la obra de JJ. Rousseau, a pesar de que así suele plantearse en la mayoría de los estudios dedicados al tema. Para dar cuenta de estos antecedentes es de gran utilidad la contribución de S. Giner (2003), quien ha mostrado los hitos y las aportaciones fundamentales de la religión civil hasta la aparición de la obra de R.N. Bellah. En la exposición que aquí se presenta se sigue en lo fundamental las indicaciones de S. Giner.

En lo que se refiere a los precedentes históricos, las primeras manifestaciones las encontramos en el mundo clásico. En la Atenas del siglo V a.c. , se puede apreciar la aparición de una religión cívica que tiene en la Oración Fúnebre de Pericles su máxima expresión. También en la Roma imperial se desarrolló una religión política con rasgos religioso-civiles que hacían posible la unidad de un vasto territorio en el que había gran diversidad de creencias sobrenaturales.

En cuanto a los precedentes teóricos, S. Giner ve en la obra de Maquiavelo la primera prototeoría sobre la religión civil. No obstante, su consideración de la religión cívica romana como una poderosa religión civil no tiene todavía el estatuto de una teoría sistemática. Como señala S. Giner, las teorizaciones más consistentes sobre la religión civil aparecen con el pluralismo religioso del siglo XVII. Fue en este contexto en el que Hobbes abogó por la existencia de una religión política estatal que hiciera posible el orden, la paz y la prosperidad (*ibídem*: 77).

No obstante, el término “religión civil” no hace su aparición hasta la obra de JJ. Rousseau. Efectivamente, fue éste el primero en utilizarlo en el último capítulo del *Contrato Social*, dando lugar a la primera gran teoría sobre la religión civil. Ésta era concebida como una religión de la sociabilidad, una religión del ciudadano, cuyos contenidos no eran los dogmas de las religiones tradicionales, sino sentimientos de sociabilidad que todo buen ciudadano debía tener. Los dogmas de esta religión debían ser pocos y simples, y entre ellos se encontraban la existencia de la divinidad, la vida en el más allá, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados y la santidad del contrato social. Rousseau definía la religión civil de la siguiente guisa:

una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales no se puede ser buen ciudadano ni súbdito fiel. No se puede obligar a nadie a creerlos, pero se puede desterrar del Estado a cualquiera que no los crea o acepte; puede desterrarlos no por impíos, sino por insociables, por incapaces de amar sinceramente a las leyes, la justicia e inmolar la vida en caso de necesidad ante el deber (Rousseau, 1987: 166).

El camino iniciado por Rousseau fue recorrido por la Sociología francesa posterior y tanto Saint-Simon con su “Nuevo Cristianismo” como Comte con su “Religión positiva” defendieron la necesidad de una nueva religión adaptada y funcional a la sociedad moderna. Capítulo aparte, nunca mejor dicho, merece el que sin duda es el gran teorizador clásico de la religión civil y máximo inspirador de teóricos contemporáneos como R. Bellah. Me refiero, claro está, a Durkheim, a quien le debemos la primera teoría sistemática sobre la religión civil que se construye en el marco de la sociología de la religión. A ella volveré en el siguiente capítulo, pues sin duda es en la obra de Durkheim donde encontramos la primera reflexión sistemática sobre la relación entre la secularización y el nacionalismo, que posteriormente dará lugar a la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad.

Como es sabido, fue R.N. Bellah el que de forma más consistente asumió el legado durkheimiano en el estudio contemporáneo de la religión civil. No obstante, como bien ha visto S. Giner (2003: 83), es en el artículo sobre “El significado de la coronación” de E. Shils y de M. Young donde encontramos el primer estudio sociológico contemporáneo de la religión civil. Volveremos también sobre este trabajo

en el capítulo siguiente, ya que pasa por ser el máximo referente de los estudios que han interpretado los rituales políticos nacionales como modernos mecanismos de integración social.

2.2.2. *La religión civil a partir de la obra de R. N. Bellah*

No es hasta que aparece la obra de R. N. Bellah que la religión civil adquiere un estatuto específico para la disciplina de la sociología de la religión. Fue en 1967, cuando se publicó su artículo *Civil Religion in America*. En él R.N. Bellah daba cuenta de una religión, o dimensión religiosa, enraizada en los Estados Unidos y a la que no se había prestado suficiente atención, a pesar de estar plenamente desarrollada e institucionalizada. No estaba adscrita a ninguna iglesia ni era una religión sobrenatural, aunque contenía algunos de sus elementos. R.N. Bellah, tras los pasos de J.J. Rousseau, entendía la religión civil como un conjunto de creencias, símbolos y rituales que sacralizan la comunidad nacional confiriendo una meta trascendente al proceso político (Bellah, 1970).

Tras el artículo de R. N. Bellah, la religión civil deviene uno de los objetos a los que más interés prestan los sociólogos de la religión, especialmente los norteamericanos. Efectivamente, si en sus orígenes el concepto de religión civil estaba vinculado a la tradición francesa, con la obra de R.N. Bellah el interés por este objeto de estudio se desplaza a Estados Unidos. De hecho hasta que no se llevan a cabo estudios comparativos, el análisis de la religión civil queda limitado casi exclusivamente al caso de los Estados Unidos y es realizado exclusivamente por autores norteamericanos. De ahí que el estudio de la religión civil sea propiamente hablando el estudio de la *american civil religion*.

Son muchas las obras que se consagraron al estudio de la religión civil americana, lo que hace casi imposible hacer un inventario exhaustivo, que, por otra parte, no persigue el presente estudio. Más relevante es dar cuenta de los cambios habidos en las temáticas que sirven como eje en torno a las que han surgido las aportaciones más relevantes sobre el tema. Si seguimos a J.A. Mathisen (1989),

podemos señalar que el estudio de la religión civil americana atraviesa por cuatro etapas desde la aparición del artículo de R. N. Bellah hasta finales de los años ochenta. La primera etapa (1967-73) se caracterizó por el debate sobre qué era la religión civil. La segunda etapa (1974-77) pasa por ser la Edad de Oro del debate, dando lugar a una amplia producción teórica que se plasmó en un *simposium* que quedó reflejado en un monográfico de *Sociological Analysis*, una de las revistas de sociología de la religión con mayor prestigio en aquella época. En la tercera fase (1978-82) la religión civil es sometida a evaluación a la luz de los debates surgidos en diversas disciplinas, entre ellas la sociología de la religión. Es el momento en el que surge la obra de su crítico más firme, R. Fenn, a cuya obra volveré al final del capítulo. La última etapa (1983-88) del período que abarca el estudio de J.A. Mathisen es la del declive del interés por el tema.

A pesar de este declive, lo cierto es que el interés por la religión civil aparece periódicamente en el mundo académico. Es un interés renovado que se refleja tanto en el aumento de aportaciones teóricas como en el aumento de estudios empíricos. La sociología de la religión civil abre cada vez más su campo de acción y queda cada vez menos restringida a Norteamérica, que, no obstante, sigue siendo uno de los principales referentes.

2.2.3. Objeto y ámbito de la religión civil

Este interés renovado por la religión civil ha tenido como consecuencia el estiramiento de este concepto mediante el que se ha querido dar cuenta de realidades muy distintas. Esto ha hecho que se desdibuje y pierda capacidad explicativa. Es por ello necesario delimitar el contorno de la religión civil en tanto que objeto específico. Una primera definición nos la ofrece J.P. Willaime, quien afirma que con el concepto de religión civil “designamos los fenómenos de *piedad colectiva*, las múltiples maneras en las que se sacraliza el estar juntos de una determinada colectividad” (Willaime, 1993: 571). Otra definición más desarrollada es la de S. Giner quien entiende “la religión civil como un proceso constituido por un haz de devociones populares, liturgias políticas y rituales públicos encaminado a definir y cohesionar una comunidad mediante la sacralización de ciertos rasgos mundanos de su vida, así como mediante la atribución de

carga épica a algunos acontecimientos de su historia” (Giner, 2003: 89). Ambas definiciones son lo suficientemente abiertas como para dar cabida a las distintas concepciones de la religión civil, tanto las que derivan de la tradición norteamericana como de la francesa. En efecto, si bien la religión sobrenatural puede ejercer un papel fundamental en la consolidación de la religión civil, ésta no necesita de aquella para su desarrollo, ya que la sacralización de la colectividad puede tener lugar sin la participación de las religiones sobrenaturales. Para R. N. Bellah, la religión civil guardaba una estrecha relación con la religión sobrenatural, pero, tal y como señala S. Giner, ésta es sólo una de las formas posibles de entender las relaciones entre ambas religiones, ya que no tienen por qué vincularse necesariamente. Frente a una religión civil como la norteamericana, impregnada de referencias religiosas cristianas, encontramos otro tipo de religión civil que no tiene nada que ver con la religión sobrenatural, o que incluso puede ser abiertamente anticristiana, como lo fue la francesa durante la revolución.

La sacralización de la colectividad que permite la integración social puede aparecer en distintos ámbitos: local, nacional o internacional. Diversos estudios han hablado del desarrollo de religiones civiles en estos tres ámbitos. Así, por ejemplo, M. Maffesoli en *El Tiempo de las Tribus*, partiendo del *divino social* de Durkheim, habla de una *transcendencia inmanente* derivada de una nueva especie de tribalismo que descansa en el espíritu de religión (re-ligare) y en el localismo. Tal y como M. Maffesoli la entiende, la religión civil estaría presente en el ámbito de la socialidad local y tribal:

Quien sabe si ahora que se acaba la civilización individualista inaugurada por la Revolución Francesa, no estamos asistiendo a lo que no pasara de un intento abortado (Robespierre); a saber aquella ‘religión civil’ que Rousseau deseaba con toda su alma (...) la ‘religión civil’, que resulta difícil aplicar a toda una nación, puede ser vivida perfectamente, a nivel local, por una multiplicidad de ciudades o polis (ejemplo griego) o de agrupamientos particulares (Maffesoli, 1990: 86-7).

En este caso la religión civil sería el cemento del vínculo social a nivel local. Otros sociólogos detectan nuevas formas de religión civil en el ámbito internacional, prestando atención a movimientos sociales que actúan a escala planetaria. Así, por ejemplo, J.M. Iranzo considera que el ecologismo, más que una devoción laica, es una

religión civil en la que se rinde culto y se sacraliza la “Tierra” en tanto que patrimonio de la humanidad (Iranzo, 1996).

Pero el ámbito propio de la religión civil es la nación. Como ha señalado S. Giner “la religión civil *suele ser nacional* o nacionalista (...) Al margen de las incursiones supra o infranacionales de la religión civil, su ámbito más característico es el de la nación” (Giner, 2003: 93). La religión civil en tanto que religión nacional(ista) actuaría en este ámbito como substrato simbólico de la identidad nacional:

*(...) He aquí un espacio plenamente compartido con el nacionalismo, el cual es impensable sin un substrato de religión civil, pero que no se confunde con ella. Y es que todo nacionalismo ensalza un **lore** de un **folk** determinado. La consagración nacionalista de un **lore** y de los **mores** de una comunidad cobra, de pronto, una orientación militante. Pierde su inocencia, son capital político movilizable. Ello ocurre también con la religión civil en la medida en que se constituye en componente del nacionalismo o es usurpada por un movimiento nacionalista por encima de los demás (Giner, 2003: 95).*

A partir de la distinción que propone J. P. Willaime entre la religión civil política y la religión civil comunitaria, podríamos distinguir una religión civil nacional(ista) que se afirma desde el Estado-nación y otra que se afirma a partir de una comunidad que reclama la soberanía política.

3. PARA UNA RELECTURA CRÍTICA DEL PROCESO DE SECULARIZACIÓN

Tras haber dado cuenta de forma sucinta de las propuestas más representativas sobre el proceso de secularización, es el momento de discutir las con el fin de ofrecer un diagnóstico sobre dicho proceso. ¿Vivimos en sociedades secularizadas? ¿Cuál es el lugar de la religión y/o de lo sagrado en nuestras sociedades? ¿La religión ha declinado, se ha privatizado o, por el contrario, se ha producido un proceso de generalización de los valores religiosos, de tal manera que éstos pueden estar presentes en la esfera pública-política en forma de religiones civiles? ¿Cuáles son las religiones de nuestro tiempo? ¿Son necesarias las religiones civiles para la integración social? ¿Son éstas propiamente religiones?

Estas y otras preguntas que se podrían plantear surgen de las tesis defendidas por los autores anteriormente expuestos, lo que muestra que al margen de los malentendidos semánticos sí que podemos decir que ha habido un debate sobre el proceso de secularización. Un “debate”, implícito en ocasiones, originado fundamentalmente en torno a dos elementos: la definición legítima de religión y el lugar que ocupa la religión y/o lo sagrado en la sociedad moderna. Ambos elementos suelen estar estrechamente vinculados, de modo que una determinada definición de religión conduce a la defensa de una determinada tesis sobre la secularización. La riqueza discursiva de las obras de las que hemos dado cuenta no nos permite reducir el debate a dos posturas encontradas, pero lo cierto es que, a mi modo de ver, el núcleo central del debate sobre la secularización hay que buscarlo en el enfrentamiento explícito o implícito entre dos paradigmas que resultan inconmensurables. Estos paradigmas derivan en esencia de los marcos teóricos establecidos por Durkheim y Weber que, como hemos tenido oportunidad de ver en los dos primeros capítulos, orientaron la sociología de la religión por caminos bien diferentes. De hecho considero que, propiamente hablando, deberíamos hablar de dos sociologías de la religión, o, mejor dicho, una sociología de la religión y una sociología de lo sagrado. Lo que determina dicho enfrentamiento paradigmático es la propia definición de religión y la concepción que ambos paradigmas tienen de lo que es la vida social. Y donde más claro se hace notar este debate es en el estudio de las religiones civiles. Ambos paradigmas se han enfrentado en la lucha por el campo de la sociología de la religión intentando monopolizar su estudio. No obstante,

debemos necesariamente confrontar ambos paradigmas para distinguir así las dos dimensiones que determinarían el proceso de secularización. Sólo así estaremos en disposición de replantear el proceso de secularización rescatando lo mejor de cada uno de los paradigmas.

Para ello será necesario atender a sus dos presupuestos subyacentes: la cuestión de la definición de la religión y la concepción de la vida social. Lo haremos a propósito de las religiones civiles.

3.1. Las rupturas epistemológicas con el objeto “religión” y sus límites: ¿Una definición funcional, sustantiva o basada en la “modalidad del creer”?

Ofrecer un diagnóstico sobre el proceso de secularización pasa necesariamente por definir la religión. Como hemos visto, las diferencias en las interpretaciones de dicho proceso derivan en buena medida del modo de entender la religión o lo sagrado. Por ese motivo la definición de la religión se convierte en una cuestión central para la sociología de la religión. En contra de lo que sostenía P. Berger (1981: 246), el debate sobre las definiciones tiene un gran interés y no puede ser despachado como si sólo fuera una mera cuestión de gusto sobre la que no tiene sentido discutir. Por el contrario, como en toda disciplina científica, la sociología de la religión debe constantemente replantearse la necesaria ruptura epistemológica con su objeto de estudio. Pero más si cabe en este caso, pues como bien ha señalado D. Hervieu-Léger: “ninguna disciplina sociológica se encuentra confrontada, como lo está la sociología de las religiones, con un objeto cuya existencia está propiamente determinada por la definición que se da del mismo” (Hervieu-Léger, 1993: 48).

Desde los orígenes de la sociología de la religión podemos encontrar la oposición entre las “definiciones sustantivas” y las “definiciones funcionales”. La diferencia entre ellas radica en que mientras las primeras limitan la definición de la religión dependiendo del contenido de las creencias, las segundas extienden el concepto de religión teniendo en cuenta sus funciones sociales. De ahí que estas definiciones también sean calificadas como exclusivas e inclusivas. Generalmente las definiciones sustantivas limitan el concepto de religión a los sistemas de sentido en los que hay una

presencia de seres sobrenaturales y a los que remiten a la trascendencia, entendida ésta como el ámbito donde se gestiona la muerte en el más allá. Por el contrario, para las definiciones funcionales o inclusivas la etiqueta de religión también se debería aplicar a otros sistemas de creencias y prácticas que, aunque no se refieran a lo divino o sobrenatural, cumplen en las sociedades modernas las mismas funciones sociales que desempeñaron las religiones primitivas y las religiones históricas. Así, el fascismo, el comunismo, el nacionalismo, etc. han sido entendidos como nuevos sistemas de creencias y prácticas que cumplen funciones análogas a las de las religiones históricas y por ello han recibido el calificativo de religiones. Incluso se ha señalado que estas religiones son las propias de nuestras sociedades secularizadas.

¿Cuál de estas dos definiciones es la más acertada? En primer lugar, hay que señalar que pretender definir la religión de manera definitiva resulta ilusorio, ya que, como bien señala J. Casanova “no hay acuerdo, quizá no lo haya nunca, respecto a qué es lo que cuenta como religión” (Casanova, 2000: 44). A pesar de ello la definición de religión es una cuestión inexcusable para todo aquel que pretenda ofrecer un diagnóstico sobre la secularización. Sea de modo implícito o explícito toda interpretación de la secularización descansa sobre un determinado concepto de religión. En los anteriores capítulos lo vimos en las obras de Weber y Durkheim y en éste lo estamos viendo a partir de las obras más destacadas dentro del llamado paradigma de la secularización. Resulta, por tanto, necesario adentrarnos en las polémicas sobre la definición de religión. No pretendo hacer una presentación exhaustiva de dichas polémicas para así llegar de forma “lógica” a ofrecer *la* definición legítima. Remito para ello a tres autores que, a partir de una reconstrucción exhaustiva de dicha polémica, han defendido una definición sustantiva (Dobbelaere, 1981), funcional (Prades, 1998) o basada en la modalidad del creer (Hervieu-Léger, 1993). No obstante, sí considero necesario confrontar los planteamientos que avalan dichas definiciones. Tras ello estaré en condiciones de defender el concepto de religión por el que “apuesto”.

De entrada, hay que señalar que el enfrentamiento entre los llamados funcionalistas y los sustantivistas no es sino la continuación de una bifurcación que tiene su origen en los clásicos y que, como vamos a ver, no responde tanto a un debate entre dos posiciones encontradas, sino a dos formas de entender la religión que se

encaminan por caminos diferentes. Ambas pretenden ostentar la definición legítima de religión y al hacerlo ofrecen dos planteamientos encontrados sobre la secularización. En estas líneas de D. Hervieu-Léger encontramos concentrado el *quid* del debate que enfrenta a las definiciones funcionales y a las sustantivas:

Si las definiciones funcionales de religión se muestran incapaces de dominar la expansión ilimitada de los fenómenos que ellas quieren abarcar, y se vacían al mismo tiempo de toda pertinencia heurística, las definiciones sustantivas de la religión, construidas de hecho a partir del único repertorio de las religiones históricas condenan al pensamiento sociológico a hacerse, paradójicamente el guardián de la 'religión auténtica' que estas grandes religiones creen encarnar. Las primeras sólo pueden testimoniar la dispersión intelectualmente no dominable de símbolos religiosos en las sociedades modernas. Las segundas sólo pueden reiterar indefinidamente el análisis de la pérdida de la religión en el mundo moderno (Hervieu-Léger, 1993: 60).

Lo primero que hay que señalar es que es a las definiciones funcionales de religión a las que la sociología les debe el mérito de haber planteado la ruptura epistemológica con su objeto de estudio. A este respecto, la obra de Durkheim y su Escuela suponen un punto de inflexión, en la medida en que rompieron con las preconociones y el sentido común e hicieron posible que el estudio de la religión se adentrara por nuevos dominios teóricos anteriormente no explorados. La teoría durkheimiana de la religión que entiende que ésta encuentra su razón de ser en el vínculo social, llevó a definir como religiones otros fenómenos sociales que hacen posible la integración social. Siguiendo este legado, la sociología contemporánea de la religión de corte funcionalista ha hablado de religiones civiles que cumplirían funciones análogas a las de las religiones históricas.

No obstante, considero que esta ruptura epistemológica, tan necesaria en sociología de la religión, no ha culminado con éxito debido a que la reconstrucción del objeto no se ha realizado en un marco teórico apropiado. Al llevarse a cabo esta ruptura en el marco teórico del funcionalismo, la sociología de la religión no pudo deshacerse del lastre teórico que imposibilitaba una mejor reconstrucción del objeto de estudio. Como vimos en el capítulo a él dedicado, esta insuficiencia deriva del legado de la obra de Durkheim y en concreto de su máxima metodológica según la cual los hechos sociales deben explicarse a partir de los hechos sociales. La lucha llevada a cabo por Durkheim con el fin de conseguir legitimar epistemológicamente la sociología le

condujo a aplicar este principio violentando para ello a los propios hechos que estudiaba. La cuestión controvertida no se encuentra en dicho principio, sino en el modo en que llegaba a plantear que una determinada realidad fuera en sí un hecho social, que por lo tanto debía ser explicado a partir de otros hechos sociales. Es lo que sucede con la religión que es concebida por Durkheim como un fenómeno social que, por tanto, debe explicarse a partir de otros fenómenos sociales. Como sabemos, según Durkheim, las religiones aparecen y son necesarias para mantener la integración social. Sin embargo, esta máxima que se convierte en el principal supuesto del funcionalismo no encuentra justificación más allá de dicho paradigma. Como vimos, Durkheim pretende ofrecer una definición de religión que sea previa a cualquier teoría, pero la definición a la que llega sólo es posible a partir de los presupuestos teóricos de los que parte.

Desde el paradigma funcionalista, el objeto religión ha sido reconstruido teniendo en cuenta las funciones que pueden cumplir los fenómenos sociales en la medida en que guardan una similitud con las religiones históricas. Una similitud que, como ha mostrado A. Piette, ha funcionado en tres niveles diferentes: discursivo, metodológico y teórico. Desde un punto de vista discursivo la relación entre una actividad secular y una religión histórica ha tenido un efecto retórico; a nivel metodológico, dicha similitud ha buscado abrir un nuevo campo de investigaciones; a nivel teórico, la similitud ha sido considerada como real. No obstante, esta analogía ha encontrado grandes escollos en los tres niveles. A nivel metodológico, el objetivo de analizar el ámbito secular a partir de lo religioso, que podría haber dado lugar a un nuevo campo de investigación, ha tenido al mismo tiempo un efecto paralizante al ocultar las diferencias entre ambos ámbitos. A nivel teórico, el razonamiento analógico ha descansado en las teorías que desde una perspectiva durkheimiana hablan del desplazamiento de lo sagrado o del retorno de lo religioso. A nivel discursivo, aplicar el concepto de religión a determinadas realidades seculares supone una cierta licencia no justificada (Piette, 1990: 207). Siguiendo a A. Piette, podríamos hacer balance de lo que ha supuesto la lectura funcionalista de las “religiones seculares”: “utilización metodológica de la analogía no explotada ni contrastada empíricamente, pretensión teórica sesgada por algún prejuicio ideológico y uso discursivo de una metáfora que permanece siempre un poco corta, sin olvidar el juego de desplazamientos ilegítimo de un nivel a otro” (*ibídem*).

Tras ello no resulta difícil estar de acuerdo con A. Piette cuando señala que el concepto de “religiones seculares” “debe al menos, para ganar su estatuto científico, evitar el escollo del razonamiento analógico según el cual una actividad secular llega a ser una religión por la simple equivalencia funcional y según una definición de la religión muy extensiva y sin capacidad discriminatoria (...)” (Piette, 1993: 4).

Para salir de este escollo que supone la utilización analógica del concepto de religión, A. Piette apuesta por un razonamiento por homología que dé cuenta de las relaciones y correspondencias entre dos actividades, una religiosa y otra secular. De esta manera se propone identificar las características de la religión con el fin de ver si se encuentran en las esferas seculares. Con ese propósito ha señalado cinco elementos que caracterizan a la religión: la muerte como dato central, la relación trascendente-inmanente, la relación sagrado-profano, la búsqueda del Absoluto y un complejo mítico-ritual. Lo significativo es que, como el propio autor señalaba, la definición de religión que delimitan esos elementos es una definición que se aplica de forma más clara al cristianismo que a otras religiones. A. Piette se adelantaba a esta objeción señalando que, en definitiva, su objetivo era “comprender como el ‘habitus’ religioso occidental se ha fragmentado y se ha infiltrado parcialmente en las actividades llamadas seculares” (Piette, 1990: 220). De nuevo vemos la centralidad que ha tenido la cuestión de la definición en este campo de estudio. En primer lugar, A. Piette critica la postura de los que hablan de religiones políticas a partir de un razonamiento analógico. Frente a ello apuesta por una aproximación que dé cuenta de las homologías entre la actividad religiosa y la política, pero para ello recurre a una delimitación de religión que se ajusta a los cánones del cristianismo.

Consciente de las limitaciones que impone el modelo histórico cristiano, A. Piette ha ampliado los referentes a las “religiones existentes”: “las religiosidades seculares corresponden a la presencia, en una actividad secular, de rasgos perceptibles en las religiones existentes reconocidas como tales (...)” (Piette, 1993: 4). En *Les religiosités séculières* los rasgos discriminatorios que sirven para detectar la presencia de estas religiones seculares son: a) la representación de una realidad trascendente en tanto que realidad sobrenatural y capaz de administrar la cuestión de la muerte; b) la sacralización de personas, ideas u objetos; y c) un conjunto mítico-ritual específico que

comprenda mitos de origen o escatológicos y prácticas religiosas. Se trata, una vez más, de ofrecer una nueva definición que evite los extremos sustantivistas y funcionalistas (*ibídem*: 5). Las religiones existentes son las que participan de la totalidad de estos rasgos, mientras que “las religiosidades seculares contienen una dimensión más o menos religiosa, según la intensidad de esta presencia de estos rasgos, que pueden ser tomados prestados, imitados de las religiones existentes, o contruidos sobre nuevas formas” (*ibídem*: 5).

El problema de esta perspectiva homológica es el mismo en el que han caído diversas teorías que, buscando superar las definiciones funcionales y sustantivas, hicieron de la categoría de lo sagrado su centro de interés. Desde finales de los años setenta han surgido toda una serie de teorías que hablan del retorno, transformación, renovación, desplazamiento o derivas de lo sagrado (Hervieu-Léger, 1993: 65-92). Lo sagrado pasa a ser la categoría central que desborda las definiciones de religión fundamentadas en el modelo de las religiones históricas. Debido a los procesos de racionalización y diferenciación institucional, las instituciones religiosas pierden el monopolio de lo sagrado que se libera, transforma, desplaza, trivializa, fragmenta, minimiza, se hace invisible y se expande por el espacio social adoptando nuevas formas. Lo sagrado desborda y engloba al mismo tiempo a cualquier tipo de religión, ya sean las religiones históricas o las consideradas nuevas formas de religión como la representada por los nuevos movimientos religiosos.

No obstante, como bien ha visto D. Hervieu-Léger, estas teorías también fracasan en su intento de clarificar las relaciones entre lo sagrado y la religión, complicando más aquello que querían solucionar, ya que “después de defender que la noción de sagrado permite identificar el núcleo esencial de una experiencia que trasciende las formas contingentes de las religiones históricas, permanecen irresistiblemente tentados de medir las posibles manifestaciones de esta experiencia a partir de las mismas religiones históricas, consideradas siempre como la inscripción por excelencia de lo sagrado en lo social” (Hervieu-Léger, 1993: 70).

Esta cuestión es de gran importancia para el estudio de las llamadas religiones seculares, ya que, siguiendo de nuevo a D. Hervieu-Léger, hay que preguntarse si “¿no

significa, en efecto, que el problema de las ‘religiones seculares’ no es otro, a fin de cuentas, que la identificación de huellas religiosas-cristianas en actividades que no se reclaman más del cristianismo ni de ninguna otra religión histórica?” (*ibídem*: 72). A partir de estas apreciaciones, esta autora critica la noción de sagrado como categoría central al considerar que acaba por reintroducir de forma subrepticia lo que precisamente criticaba: la hegemonía del modelo cristiano (*ibídem*: 78).

Esto es lo que sucede con los teóricos de la religión civil. Así, S. Giner, que destaca como uno de los rasgos comunes de la religión civil su carácter “endémicamente ambiguo” y su pertenencia al reino de lo polivalente y polisémico, considera que la religión civil pertenece al ámbito de la *cuasirreligión* (Giner, 2003: 92-93). Este autor toma esta categoría de la obra de J. Prades, quien propone una tipología que distingue entre *nomorreligión* (forma de lo sagrado sobrenatural o divino), *cuasirreligión* (forma de lo sagrado próxima o similar a la *nomorreligión*) y *pararreligión* (forma de lo sagrado opuesta o paralela a la *nomorreligión*) (Prades, 1998: 123). Coincido con S. Giner cuando afirma que no se puede hallar una definición clara y distinta de algo que esencialmente no lo es. Pero lo cierto es que la definición de la religión civil como una cuasi religión plantea, a mi modo de ver, al menos tres serias dificultades que derivan de la tipología que establece J. Prades. En primer lugar, al definir la *cuasirreligión* como próxima o similar a la *nomorreligión* no se nos dice cuáles son los rasgos que permiten decir que son realmente similares. Si lo que caracteriza a esta última es lo sagrado-divino, difícilmente puede resultar similar o próximo algo que precisamente se caracteriza por su ausencia. En segundo lugar, lo que acabo de señalar muestra que esa definición de la religión civil es deudora de un determinado tipo de religión. Es decir, buscando superar la definición canónica de religión, se termina por situarla como el máximo referente. Pero creo que la dificultad más importante se encuentra en el supuesto desde el que se construye la propia tipología que elabora J. Prades y que distingue entre *nomorreligión*, *pararreligión* y *cuasirreligión*. Lo significativo es que todas ellas quedan subsumidas bajo una categoría genérica de Religión que se justifica desde la perspectiva religiológica que adopta Durkheim. En efecto, como veíamos en el capítulo anterior, los defensores de la definición durkheimiana de religión, como J. Prades, encontraban que su interés radicaba en su valor heurístico y en sus fundamentos teóricos, pues esa definición tenía más potencialidades para dar cuenta de la “naturaleza

religiosa del hombre” (Prades, 1998: 76). A partir de ahí se justificaba la extensión del campo de actuación de la religión a ámbitos que desbordan lo sagrado-divino. A propósito de la religión civil nos encontramos, por tanto, ante la misma tensión que se hacía evidente en la obra de Durkheim. Éste proponía una innovadora definición de religión que tenía como principal virtud superar el reduccionismo teísta y sobrenatural, pero al mismo tiempo era una definición que se deslizaba hacia un vasto terreno en el que, a modo de cajón de sastre, caben casi todos los fenómenos sociales que implican algún tipo de *religación* en torno a algo que es considerado como sagrado.

Si la religión reenvía a lo sagrado y éste a lo sagrado cristiano, nos encontramos con que, como bien ha señalado D. Hervieu-Léger, las religiones políticas, como el conjunto de religiones seculares, son conceptualizadas en referencia a un modelo histórico cristiano, lo que conduce a interpretar lo “sagrado secular” como lo “sagrado aproximado”, lo “sagrado derivado” (Hervieu-Léger, 1993: 73).

Para salir de este círculo tautológico en el que las formas de religiosidad modernas remiten al modelo de las religiones históricas, D. Hervieu-Léger ha propuesto una nueva perspectiva, que ha elaborado a partir de una obra de gran originalidad en la que ha abordado con gran profundidad la cuestión de la definición de religión. Esta autora considera que la noción de “religión metafórica” introducida por J. Séguy ha delimitado el marco en el que se debe replantear la cuestión del concepto de religión. Como vimos, J. Séguy, partiendo de la obra de Weber, consideraba que el proceso de metaforización religiosa es la expresión de una lógica que caracteriza a la modernidad. Para D. Hervieu-Léger, esta perspectiva teórica tiene tres importantes ventajas con respecto a las definiciones clásicas, funcionales o sustantivas. En primer lugar, la definición deja de tener como finalidad la búsqueda de la esencia de la religión, para pasar a ser un medio que permita pensar el proceso de cambio religioso que tiene lugar en la modernidad. El concepto de religión debe ser un concepto dinámico, que no busque fijar el objeto, sino señalar los ejes de transformación alrededor de los que se distribuye y se recompone. En segundo lugar, desde esta perspectiva se puede concebir que la mutación moderna de lo religioso dé lugar a novedades históricas. Es decir, estas novedades no deben ser minimizadas buscando similitudes morfológicas o parentescos genéticos que les pudieran unir con las religiones históricas. Por último, desde esta

perspectiva se puede dar cuenta del proceso de desplazamiento de lo religioso desde las religiones históricas a las esferas profanas, sin por ello avalar la idea de la irremediable desaparición de la religión en la modernidad (Hervieu-Léger, 1993: 101-2). Siguiendo este hilo argumental, esta autora entiende que se impone la “desustancialización” definitiva del concepto de religión. Ésta no remite ni a creencias ni a prácticas específicas, sino que debe ser entendida como *un modo particular de organización y funcionamiento del creer*. Es así como D. Hervieu-Léger llega a presentar su concepción de la religión:

*Decidimos abandonar estas referencias clásicas, que son los contenidos o las creencias “religiosas”: un único terreno permanece entonces para intentar especificar el creer religioso, es el del **tipo de legitimación** aportado en el acto de creer. La hipótesis que avanzamos, es que no hay religión sin que sea invocado, en prueba del acto de creer (y de forma que puede ser explícita, semi-explícita, o enteramente implícita), **la autoridad de una tradición** (Hervieu-Léger, 1993: 110).*

Según D. Hervieu-Léger, la invocación del pasado en el acto de creer no es un elemento más de la religión, sino su fundamentación misma. Esta autora entiende que este nuevo concepto de religión resulta más operativo y adecuado para dar cuenta de las transformaciones que sufre la religión en la modernidad. Una de sus posibles utilidades es trascender el tratamiento analógico con el que se ha abordado la relación entre religiones históricas y seculares. Desde esta perspectiva, se trataría, por ejemplo, de determinar si las creencias y prácticas de determinados grupos políticos o ecologistas pueden ser definidas como religiosas. Y, de igual forma, determinar si las manifestaciones modernas de las religiones históricas que son tenidas por religiosas, lo son conforme a dicha definición (Hervieu-Léger, 1993: 120). De esta manera, las religiones históricas dejan de ser el modelo a partir del cual encontrar las manifestaciones religiosas que pueden tener lugar en la sociedad moderna.

Con esta innovadora definición, D. Hervieu-Léger pretende superar tanto el debate que enfrenta a “sustantivistas” y “funcionalistas” como las perspectivas “analógicas” y “homológicas” en el estudio de las religiones seculares. Para este cometido resulta decisiva la distinción entre la religión y lo sagrado. Frente a aquellos que definen la religión a partir de lo sagrado y éste en función de lo sagrado cristiano, D. Hervieu-Léger marca una clara distinción entre ambas categorías que impide esos

razonamientos tautológicos que hacen de la religión el medio en el que se manifiesta la experiencia de lo sagrado y viceversa. Si en las sociedades tradicionales lo sagrado y la religión eran dos experiencias que se solapaban, en la medida en que ésta era el único dispositivo de sentido, con la modernidad asistimos a su separación. D. Hervieu-Léger entiende que la sacralidad es un dispositivo de sentido que se expresa en el carácter absoluto (sagrado) que se confiere a los objetos, símbolos o valores ante los que los individuos o los grupos sienten una potencia que les sobrepasa. Mientras que, conforme a su definición, la religión es un dispositivo de organización del sentido basado en la creencia en la autoridad de la tradición. De esta manera, en las sociedades modernas, la experiencia de lo sagrado, que puede ser el fundamento de un ideal religioso de continuidad de una tradición creyente, puede también aparecer fuera de toda religión.

Considero que la obra de D. Hervieu-Léger es una de las aportaciones más originales y con mayor valor heurístico en la sociología de la religión de los últimos tiempos. Tiene el mérito de haber vuelto a profundizar en la necesaria ruptura epistemológica con el objeto de estudio en un campo donde la religión ha sido un objeto dado por sentado (tradición weberiana) o reconstruido “de una vez por todas” a partir de una ruptura epistemológica fundamentada en los presupuestos funcionalistas (tradición durkheimiana). La nueva reconstrucción del objeto de estudio que nos propone esta autora ha supuesto una revitalización de la sociología de la religión en un momento en el que tenía graves problemas. En ese sentido, considero que su definición de religión tiene gran valor heurístico para dar cuenta del proceso de secularización. No obstante, la peculiar reconstrucción del objeto “religión” que ha llevado a cabo dicha autora plantea, a mi modo de ver, nuevos problemas a la hora de ofrecer un diagnóstico sobre la secularización y en concreto sobre la presencia en nuestras sociedades de religiones civiles.

En efecto, su reconstrucción del objeto de la religión ha aportado nuevas propuestas que considero de gran valor para la sociología de la religión. Aquí quiero destacar su empeño en distinguir nítidamente la religión y lo sagrado. Las experiencias de lo sagrado y la religión pueden solaparse en ocasiones, pero no son categorías que remitan la una a la otra irremediabilmente. Considero que esta distinción es fundamental, ya que la religión y lo sagrado remiten a dos dispositivos de sentido

diferentes que difícilmente podrían tener un tratamiento específico si se equiparan. Dicha diferencia encuentra su génesis en el proceso de diferenciación por el cual la religión pierde su poder de monopolio y lo sagrado se disemina por el espacio social. No obstante, para poder hacer esta distinción es necesario establecer un criterio discriminante. Para D. Hervieu-Léger, ese criterio que permite distinguir la religión de lo sagrado viene dado por la invocación en el acto de creer de la autoridad de una tradición. Por lo tanto no todas las modalidades del creer pueden ser definidas como religiones. De esta manera esta autora quiere marcar distancias con las definiciones extensivas.

No obstante, considero que dicho criterio que marca la frontera entre la religión y lo sagrado no resulta del todo satisfactorio, pues deja sin resolver problemas fundamentales. Definir la religión en términos de la modalidad de la creencia supone evacuar de dicha definición los contenidos sustantivos. Este proceder encuentra su legitimidad en el marco teórico del que parte D. Hervieu-Léger según el cual las religiones históricas no se pueden convertir en el patrón de la religión, ya que en la modernidad las producciones religiosas rebasan ese modelo. Al igual que sucedía con Durkheim, la definición de religión se construye así a partir de un *a priori teórico* que hace de la religión una categoría que desborda a las religiones históricas, que se consideran como especies de un género que trasciende las categorías de lo sobrenatural, divino, misterio o la transcendencia, pues su verdadera fundamentación se encontraría en lo sagrado (durkheimianos) y en la apelación a la tradición en el acto de creer (Hervieu-Léger). Se constata así que estas rupturas epistemológicas se han producido, como no puede ser de otro modo, reconstruyendo el objeto “religión” a partir de nuevos dominios teóricos. En el caso de D. Hervieu-Léger esta operación se hace de manera explícita, contrariamente a lo que sucede con Durkheim, quien pretendía ofrecer una definición que fuera anterior a cualquier teoría de la religión. Como vimos en el anterior capítulo, este propósito de Durkheim, avalado por los durkheimianos como J. Prades, se salda con un fracaso estrepitoso, ya que dicha definición remite a la teoría durkheimiana y ésta a aquella, dando así lugar a un razonamiento tautológico. Esta crítica no se dirige a la operación misma, sino al intento de enmascararla mediante un concepto que pretende establecerse al margen de cualquier teoría. Por el contrario, dicha operación de ruptura epistemológica debe ser alabada frente a aquellos que, como

Weber, dieron por sentado el objeto religión, ofreciendo una definición implícita que, como no puede ser de otro modo, también derivaba de unos determinados presupuestos teóricos. En el caso de D. Hervieu-Léger estos presupuestos teóricos se hacen explícitos cuando indagamos en el modo en que se apropia de la idea de la “religión metafórica” de J. Séguy con el objetivo de elaborar un concepto dinámico de religión. Para este autor, la definición sustantiva de religión, que toma de Weber, imposibilita tratar esta “religión metafórica” como una religión en sentido pleno. Por el contrario, para D. Hervieu-Léger la religión metafórica es una forma específica del creer religioso, en pie de igualdad con las religiones históricas (Hervieu-Léger, 1993: 104). Nos encontramos, por tanto, con que la definición de religión que plantea D. Hervieu-Léger resulta “arbitraria” en la medida en que evacua los contenidos sustantivos de forma “interesada”.

Acabamos de ver que las tres definiciones de religión que proceden de Durkheim, Weber y D. Hervieu-Léger se construyen a partir de determinados marcos teóricos que las hacen inconmensurables. Partiendo de esta constatación, considero que la sociología de la religión debe “apostar” por una definición que resulte operativa para ofrecer un diagnóstico certero de la secularización. En mi caso, dicha “apuesta” deriva del intento de elaborar una síntesis entre las tradiciones weberiana y durkheimiana, ya que ambas han dado cuenta de las que considero son las dos dimensiones en las que hay que interpretar el proceso de secularización. Es en este sentido que considero que la distinción de las categorías de religión y lo sagrado se convierte en un paso fundamental para clarificar el actual estado del campo de la sociología de la religión y poder así ofrecer un diagnóstico más certero sobre el proceso de secularización. A mi modo de ver, una interpretación de la secularización debe dar cuenta de los que, coincido con D. Hervieu-Léger, son dos dispositivos del creer diferentes. No obstante, la sociología de la religión no puede obviar los contenidos sustantivos de las creencias religiosas tal y como fueron fijados en las religiones históricas. La forma y la intensidad con que aparecen en nuestra sociedad las experiencias que guardan relación con los poderes sobrenaturales, con el misterio, con la transcendencia (en tanto que experiencia de la inmortalidad), nos sitúan ante una de las dimensiones de la secularización a la que la sociología de la religión debe prestar atención de manera principal e inexcusable. Es en este sentido que considero que la sociología de la religión debe “apostar” por una

definición “explícita” que dé cuenta de dichas experiencias. Los límites de la ruptura epistemológica llevada a cabo por Durkheim nos deben hacer volver la mirada a la obra de Weber, haciendo explícito lo que él nunca hizo. La religión remite al modo en que los individuos dan cuenta de determinadas cuestiones últimas en relación con unos poderes sobrenaturales. Especialmente, el interés debe ser puesto en la transcendencia en tanto que gestión de la inmortalidad, al modo en que lo hicieron las religiones históricas.

Pero esto no significa que la definición de religión al modo weberiano determine de forma unilateral el diagnóstico de la secularización, pues dicho diagnóstico debe también prestar atención a la dimensión que hace referencia a las sacralizaciones de realidades “no religiosas” que tienen lugar en nuestras sociedades. El proceso de diferenciación ha dado lugar a una diseminación de lo sagrado que va más allá de la esfera religiosa. Esas manifestaciones de lo sagrado pueden encontrarse en distintas esferas, en el ámbito individual y en el colectivo. Podríamos coincidir con D. Hervieu-Léger en su definición de la sacralidad como un dispositivo de sentido que se expresa en el carácter absoluto (sagrado) que se les confiere a los objetos, símbolos o valores ante los que los individuos o los grupos sienten una potencia que les sobrepasa. En el plano colectivo, Durkheim fue sin duda quien mejor supo captar la lógica de lo sagrado cuando se experimenta grupalmente. Lo sagrado expresa y hace posible el vínculo comunitario. Ese vínculo puede remitir a una “comunidad imaginada” compuesta por individuos de distintas generaciones. Es en este sentido que la aproximación de D. Hervieu-Léger que parte de la modalidad del creer basada en la autoridad de la tradición es de gran relevancia para estudiar una de las dimensiones de la secularización, la que hace referencia a las sacralizaciones que pueden acontecer fuera del ámbito religioso. Pero frente a lo que aquélla sostiene, no hay por qué aceptar su definición de religión para atender a dicho proceso. La categoría de lo sagrado remite también a ello. Dos autores pueden ser referencias para esta propuesta. En el capítulo seis veremos la concepción que M. Halbwachs tiene de la religión, en la que ciertamente la dicotomía sagrado-profano no ocupa un lugar central. No obstante, cuando se refiere a ello nos sitúa ante esa dimensión de la secularización a la que hace referencia D. Hervieu-Léger: “la distinción entre las cosas sagradas y las cosas profanas toma cada vez más claramente el sentido de una oposición entre el espíritu y las cosas. Puesto que el

dominio de las cosas le está cerrado, ¿dónde se alimenta el espíritu si no es en la tradición?” (Halbwachs, 1976: 215). Recordemos, de igual modo, cómo H. Desroche hacía referencia a las tres formas de la ideación colectiva que fomentan lo sagrado. En la *conciencia colectiva* se fomenta su nacimiento, la *surrección* de los dioses; en la *memoria*, su *resurrección* o resistencia a la muerte; y en la *imaginación*, su *insurrección* (Desroche, 1976: 183).

3.2. La secularización como proceso multidimensional

Retomemos las preguntas que nos hacíamos anteriormente: ¿cuál es la relación entre religión y modernidad?, o, más explícitamente: ¿son las sociedades occidentales sociedades secularizadas?⁵¹ Esta pregunta ha dado lugar a respuestas enfrentadas. El debate sobre el carácter secularizado de las sociedades modernas viene determinado por la falta de consenso a la hora de establecer qué es lo que define la secularización. Donde unos autores ven sociedades atrapadas en la *jaula de hierro* de la racionalidad instrumental, otros hablan de nuevas formas de sacralidad y religión, etiquetando a esta última con toda una serie de adjetivos: invisible, implícita, difusa, narcisista, civil, política, etc. La cuestión a dilucidar es si estas nuevas formas de sacralidad y religión ponen en entredicho el proceso de secularización, o, por el contrario, no son más que la muestra de la confirmación de su triunfo. En efecto, el surgimiento de nuevas fuerzas religiosas en la modernidad avanzada no necesariamente debe ser conceptualizado en términos de desecularización. Esta aparente contradicción queda aclarada cuando se da cuenta de los distintos planos de significación a los que puede hacer referencia la secularización, un término muy cargado de significados debido a su diversa utilización en diferentes campos del saber, como la filosofía, la teología, o las diferentes ciencias sociales. Incluso en disciplinas concretas, como la sociología de la religión, se constata el carácter multidimensional de este término, pues con él se hace referencia a diferentes procesos que, a pesar de su conexión, deben ser distinguidos analíticamente. A este

⁵¹ Desde los clásicos el debate sobre la secularización ha tenido como principal referente a las modernas sociedades occidentales. Es con respecto a ellas con las se debe contrastar la tesis de la secularización. Más allá de que lo que sucede en otros contextos geográficos pone en entredicho la falta de plausibilidad de la tesis de la secularización como proceso universal, lo cierto es que apelar a la vitalidad religiosa en otras latitudes como refutación de la tesis de la secularización ha contribuido a enmarañar aún más el debate sobre la secularización. A este respecto creo que S. Bruce, uno de los máximos representantes

respecto, hay que destacar la obra de K. Dobbelaere (1981, 1999), el autor que mejor ha sabido sistematizar el debate sobre la secularización dando cuenta del carácter multidimensional de dicho término. Este autor distingue tres niveles donde la secularización puede acontecer: en los niveles *macro*, *meso* y *micro*, o, dicho de otro modo, en los niveles del sistema social, organizacional e individual. Si seguimos este planteamiento, encontramos que la secularización puede tener lugar en tres dimensiones de la vida social que son relativamente independientes. Así, se podría interpretar la secularización como proceso de laicización, de cambio religioso o de declinar de la participación religiosa, en función de que ese proceso tuviese lugar en el nivel del sistema social, en el organizacional o en el individual (Dobbelaere, 1981). Esta distinción analítica es de enorme valor, ya que permite romper con la unilateralidad de las teorías que hablan de la tesis de la secularización como un proceso creciente, global y unidireccional, y al mismo tiempo poner en entredicho las tesis que hablan de desecularización *tout court* o que defienden que la tesis de la secularización es un mito moderno⁵². Al distinguir los tres niveles señalados, podemos entender las polémicas habidas en torno al debate sobre la secularización y ver la complejidad que este proceso encierra. Sociedades que en el nivel del sistema social deben ser definidas como seculares, pueden ser al mismo tiempo sociedades con altos porcentajes de participación religiosa a nivel institucional. En la misma línea, se puede señalar que el surgimiento de nuevos movimientos religiosos puede no ser más que la respuesta ante sociedades ampliamente secularizadas que, sin embargo, no ven peligrar su carácter secular ya que el ámbito de influencia de aquellos no es el sistema social.

Como decía, considero que esta distinción analítica entre los niveles individual, institucional y social es de gran valor para poder llegar a ofrecer un diagnóstico sobre la secularización más riguroso y matizado⁵³ que se fundamente en la investigación empírica y en el análisis comparado entre distintos contextos geográficos.

actuales de la tesis de la secularización, tiene razón al afirmar que lo que ocurre en otros lugares no es determinante para dar cuenta de la validez de dicha tesis (Bruce, 2001).

⁵² El caso más claro es el de J. Hadden quien defiende la necesaria “desacralización” de la teoría de la secularización (Hadden, 1987).

⁵³ La obra de K. Dobbelaere es crecientemente apreciada en sociología de la religión debido a la sistematización y rigor con los que este autor dio cuenta de la secularización como un concepto multidimensional. Sobre la recepción de su obra puede verse una colección de escritos en homenaje al autor (Laermans *et al.*, 1998).

A partir de este marco analítico, estamos en mejor disposición para poder explicar las distintas versiones de la secularización que han tenido lugar en Europa y en los Estados Unidos. En efecto, según la tesis de la secularización, los Estados Unidos constituían una “excepción” al modelo de secularización definido por las sociedades europeas. Los Estados Unidos muestran un alto porcentaje de participación en las instituciones religiosas en comparación con Europa. Ambas sociedades pueden ser conceptualizadas como secularizadas si atendemos al proceso de diferenciación por ellas experimentadas, pero a partir de dicho proceso han seguido caminos diferentes. Es en ese sentido que actualmente se plantea la necesidad de invertir los términos y, como señala uno de los actuales referentes de la sociología de la religión, G. Davie (2001), sostener que son las sociedades europeas las que constituyen la “excepción” en un mundo donde la presencia de la religión es patente⁵⁴.

No obstante, la secularización en las prácticas institucionales no es motivo para concluir que las sociedades europeas son sociedades seculares *tout court*. Son los indicadores institucionales, los que miden las prácticas y el vínculo con las instituciones religiosas, los que sí muestran un nivel significativamente bajo en Europa en comparación con otras áreas geográficas. Sin embargo, las creencias religiosas siguen siendo muy altas en los países europeos, especialmente la creencia en Dios. Lo que estos datos nos muestran es una desinstitucionalización de la religión, una situación que, siguiendo a G. Davie, podríamos calificar como *believe without belonging*. Según esto, los europeos del Oeste vivirían en sociedades “sin Iglesia” más que simplemente secularizadas (Davie, 2001: 107)⁵⁵.

⁵⁴ Ésta es también la tesis que defiende actualmente P. Berger: “La idea según la cual vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones (...) es tan furiosamente religioso como siempre ha sido; e incluso más en ciertos sentidos. Esto significa que todo un conjunto de trabajos publicados por los historiadores y sociólogos como “teoría de la secularización” son por lo esencial erróneos” (Berger, 2001: 15). Las excepciones a las que se refiere P. Berger son el fenómeno de la secularización en Europa (más precisamente Europa occidental), también llamado *Eurosecularidad* y la presencia a escala global de una élite secularizada. Dada esta excepción, P. Berger señala irónicamente que los intelectuales británicos (refiriéndose quizás a los defensores actuales de la tesis de la secularización como S. Bruce) son más interesantes como objeto de estudio sociológico que los mullahs de Irán.

⁵⁵ Debo aquí señalar que el patrón que ha seguido la sociedad de Quebec sería, en este sentido, más cercano al europeo que al americano. Como ha señalado P. Berger, Quebec es “un caso curioso de lo que podría ser europeización en la distancia” (Berger, 2001: 45).

Tras lo visto hasta aquí podemos concluir que la secularización no es un proceso concomitante con la modernidad, al menos en lo que se refiere al declive de las prácticas y creencias religiosas. La gran asistencia a las instituciones religiosas en los Estados Unidos es la mejor constatación de que la modernidad no supone inexorablemente la decadencia de la religión. Pero incluso allí donde la secularización ha afectado a las instituciones religiosas, como en Europa, el declive de la práctica religiosa no ha supuesto un declive drástico de las creencias religiosas. La gran asistencia a las instituciones religiosas en los Estados Unidos es la mejor constatación de que la modernidad no supone inexorablemente la decadencia de la religión. Pero incluso allí donde la secularización ha afectado a las instituciones religiosas, como en Europa, el declive de la práctica religiosa no ha supuesto un declive drástico de las creencias religiosas. En este caso asistimos a la conformación de un *nuevo ámbito religioso* que, siguiendo a R. Díaz-Salazar, se puede caracterizar como *religión vacía*. Ésta, que debe ser distinguida del *vacío de religión*, es el fruto del *vaciamiento* de una serie de contenidos de la religión cristiana, entre los que hay que destacar el declive de la práctica religiosa institucionalizada. La religión vacía puede dar lugar al vacío de religión, como sucede entre algunos sectores de la población, pero esta nueva forma religiosa es propia de “personas religiosas” que pueden seguir manteniendo creencias de las religiones históricas, como lo muestran los altos porcentajes de europeos que dicen “creen en Dios” (Díaz-Salazar, 1994).

En la medida en que la secularización de las religiones históricas no ha conllevado su desaparición, la sociología de la religión tiene que dar cuenta de la especificidad del *campo religioso*, de forma contraria a lo que opina D. Hervieu-Léger que pretende desterrar este concepto. En efecto, para D. Hervieu-Léger, la idea de campo religioso, introducida por P. Bourdieu a partir de la obra de Weber, pierde su valor heurístico en la modernidad puesto que en ella la religión se disemina por todas las esferas o campos sociales. Esta valoración del campo religioso guarda relación con la definición de religión que ofrece esta autora y que acabamos de ver. Es decir, en todo campo o esfera podemos encontrar esa modalidad del creer basado en la tradición. Frente a ello, considero que el campo religioso debe ser distinguido claramente, ya que en él está en juego un *capital* específico, un capital que tiene que ver con las creencias en los poderes sobrenaturales y con los bienes soteriológicos. Estos bienes que guardan

relación con los poderes sobrenaturales sólo los dispensan las religiones históricas. En la medida en que la modernidad no ha terminado con ellas, la sociología debe reservar un espacio para estudiarlas en su especificidad. Tanto teórica como analíticamente la sociología debe diferenciar un *campo religioso*, sin que de ello se derive que en los diferentes campos no podamos encontrar todo tipo de sacralizaciones de lo profano. A mi modo de ver, esta delimitación de un campo religioso específico nos permitiría introducir mayor claridad en la sociología de la religión.

Si seguimos este proceder, habría que señalar que las denominadas religiones seculares, entre ellas especialmente las religiones políticas, no proporcionan esos bienes soteriológicos que tienen que ver con la gestión de la inmortalidad. Así también lo han señalado algunos de los estudiosos de estas “religiones”. J. P. Sironneau, para quien las religiones políticas han asumido las funciones desempeñadas por las religiones históricas, sostiene que aquellas no son religiones en sentido estricto, pues no dan respuesta a la cuestión que considera el núcleo central de las religiones: la muerte y el más allá. De igual modo, A. Piette sostiene que la religiosidad política no puede ser asimilada a una religión en sentido estricto, ya que no da respuesta al problema de la muerte ni remite a una dimensión transcendental (Piette, 1990: 223).

No obstante, esta constatación no significa que la tesis de la secularización haya dejado de tener sentido. Todo lo contrario, siguiendo a K. Dobbelaere hay que sostener que la secularización ha tenido lugar en las sociedades modernas en forma de proceso de diferenciación, por el cual la religión ha dejado de ser el dosel sagrado que estructuraba toda la vida social. O, dicho de otro modo, como sostiene J. Casanova, la secularización entendida como diferenciación sigue siendo el núcleo válido de la teoría de la secularización.

Esta interpretación de la secularización en su dimensión *macro* o de la laicización, en la terminología de K. Dobbelaere, nos debe hacer volver a replantear la cuestión de la religión civil como lugar de paso obligado para ofrecer un dictamen sobre la secularización. En efecto, no es casual que conforme se iba desarrollando el llamado “paradigma de la secularización” alrededor del ejemplar de la *diferenciación*, la religión civil haya devenido uno de los componentes más reconocidos de dicho paradigma, tras

una fase inicial en la que los teóricos como B. Wilson, P. Berger o T. Luckmann rechazaban o ignoraban dicho concepto. La contribución del propio K. Dobbelaere distinguiendo los distintos planos en los que puede acontecer la secularización ha sido decisiva en la fase de madurez del paradigma de la secularización que se caracteriza por el tema de la religión civil (Tschannen). No es por ello casual que K. Dobbelaere haya sido quien de forma más consistente haya abordado la relación entre religión civil y diferenciación, planteando la pregunta cuya respuesta daría cuenta de si la secularización ha tenido lugar o no en nuestras sociedades: “¿Necesitan las modernas sociedades diferenciadas de una integración ‘cultural’, y qué papel desempeñaría en ella la religión?” (Dobbelaere, 1981: 38). O situando más explícitamente la cuestión en el marco de la tradición sociológica que arranca de la obra de Durkheim:

la ‘religión civil’ no podía escapar más a los interrogantes que, desde Durkheim forman parte de la reflexión sociológica: ¿está la sociedad integrada todavía por una consciencia colectiva, por un conjunto de valores y creencias fundamentales, y en caso afirmativo se debe recurrir al concepto de religión para designar estos valores y estas creencias? (Dobbelaere, 1993: 510).

Se plantean dos cuestiones distintas, que podríamos calificar como definicional y teórica. Lo significativo es que ambas cuestiones suelen aparecer estrechamente vinculadas debido a la impronta de la obra de Durkheim, quien, como se mostraba en el capítulo a él dedicado, construyó un concepto de religión que presuponía su teoría. Esta cuestión definicional nos remite a los debates sobre las definiciones sustantivas o funcionales de religión que hemos visto anteriormente y que son parte del corpus central de la sociología de la religión desde sus orígenes a la actualidad. A este respecto, consideraba que la sociología de la religión debe “apostar” por una definición sustantiva de religión sin que de ello se derive que la secularización quede reducida a las realidades que se adapten a esta definición. Esa “apuesta” cobra aún más sentido cuando observamos que tanto las definiciones sustantivas como las funcionales se construyen a partir de determinados presupuestos teóricos. Efectivamente, el debate sobre el concepto legítimo de religión, tema que ocupa un lugar central en la sociología de la religión, no es ajeno a los planteamientos teóricos de los defensores de una u otra definición. Así lo supo captar R. Robertson, quien mostraba cómo la divisoria fundamental entre las definiciones inclusivas o funcionalistas y las exclusivas o sustantivas, respondía a

diferentes concepciones de la vida social. De esta manera, los teóricos que defienden una definición inclusiva de religión sostienen que la sociedad se mantiene integrada gracias a un conjunto de normas y valores compartidos. Por el contrario, los autores que defienden una definición exclusiva de religión rechazan la teoría anterior. Esta cuestión teórica nos remite en última instancia a las disputas habidas en torno a la presencia en nuestras sociedades de sistemas últimos de significado que actúan como el Centro Sagrado que permite la integración social.

Vimos anteriormente las interpretaciones de la secularización de T. Parsons y de N. Luhmann, los autores contemporáneos que más influencia han tenido en el debate sobre la presencia en nuestras sociedades de un sistema común de significado basado en un conjunto de valores compartidos. Siguiendo en este aspecto el legado de Durkheim y de Weber respectivamente, T. Parsons defendía que la sociedad moderna está integrada por medio de un conjunto central de normas y valores, mientras que N. Luhmann rechazaba esta tesis. Para el primero, la función integradora de la religión no puede desaparecer, pues esta última orienta los valores que hacen posible el consenso cultural. Para N. Luhmann, la diferenciación funcional lleva consigo la pérdida de la función integradora de la religión.

A este debate sobre la religión civil han contribuido los planteamientos del gran divulgador de dicho concepto, R. N. Bellah y de uno de sus más fervientes críticos, R. Fenn. El primero, que sigue el legado durkheimiano y parsoniano, señala que la religión es el mecanismo más general para integrar significado y motivación en los sistemas de acción. Por su parte, R. Fenn sostiene no sólo que la religión civil es innecesaria en el mundo moderno, sino que además es incapaz de cumplir la función societal como mecanismo que provee la integración cultural. R. Fenn orienta su crítica a R. N. Bellah por la percepción que éste tiene de América como un todo cultural. Perspectiva heredada de Durkheim para quien la sociedad francesa era un todo real con existencia propia. Por el contrario, asumiendo el legado weberiano, R. Fenn sostiene que las sociedades modernas se caracterizan por el politeísmo y el conflicto entre valores.

La postura de R. Fenn con respecto a la religión civil ha concentrado las críticas más duras que se han dirigido a dicho concepto. Según éstas, la religión civil no es más

que la ficción cultural de las clases dominantes, que, diciendo hablar en nombre de los valores de la sociedad, están elaborando una retórica para favorecer sus intereses particulares. La crítica al concepto de religión civil toma así un tinte ideológico, al ser acusados de conservadurismo aquellos que lo defienden. Ésta es una crítica que ha acompañado al desarrollo de la teorización sobre la religión civil desde sus comienzos. A este respecto, el trabajo a destacar es el de N. Birnbaum, quien arremetía contra el planteamiento de E. Shils y M. Young según el cual “una sociedad está sostenida por sus acuerdos internos sobre la inviolabilidad de ciertas normas fundamentales” (Birnbaum, 1974: 61). Este autor criticaba la pretensión de los funcionalistas de que la sociedad descansa en un consenso moral sobre normas y valores de carácter sagrado que aseguran la integración social. Éste es un supuesto que, responde más a la pretensión de los autores que sostienen esa tesis que a las determinaciones de las sociedades modernas. En una línea similar se situaba B.S. Turner, para quien la ocultación del conflicto de clases es una de las mayores objeciones contra el planteamiento según el cual la religión civil actúa como vínculo social en las sociedades modernas. Según este autor, las creencias y prácticas religiosas que sostienen a la religión civil podrían no ser más que ideologías que ocultan la dominación de clase (Turner, 1988: 85).

Todas estas críticas se dirigen a mostrar la escasa atención que ha recibido la dimensión política de la religión civil por parte de la escuela durkheimiana. En un libro reciente, *From Civil to Political Religion*, M. Cristi vuelve sobre este tema señalando que, frente a la tradición durkheimiana que se ha centrado en el consenso espontáneo en torno a unos valores culturales, habría que hacer un mayor hincapié en la dimensión política de la religión civil. La teorización sobre la religión civil debería así retomar la aproximación de Rousseau que centraba su interés en esa dimensión política. De tal forma que para esta autora la religión civil debería ser conceptualizada como un fenómeno que se manifiesta en dos formas: como “cultura” (aproximación “civil” durkheimiana) y como “ideología” (aproximación “política” rousseauiana) (Cristi, 2001: 4). M. Cristi critica a la escuela durkheimiana por haber atendido exclusivamente a la dimensión “cultural” de la religión civil, ocultando así su dimensión política.

Frente a estas críticas, S. Giner (2003: 88) ha arremetido contra el “funcionalismo de radicales (de izquierda)” como R. Fenn y N. Birnbaum, quienes en

nombre de un “radicalismo igualitario” pretenden reducir la religión civil a mera retórica de dominación. S. Giner critica así a toda la tradición que ha acusado de funcionalistas a autores como Durkheim y T. Parsons al entender que sus teorías, que apelan al consenso moral alrededor de unos valores compartidos, ocultan la dominación de clase. S. Giner reconoce que la concepción de la religión civil que se maneja en estudios como los de E. Shils y M. Young y de R. N. Bellah no presta demasiada atención a la dominación de clase, aunque considera que “descalificar *in toto* la noción de religión civil por ellos desarrollada puede llevar a reducir la religión civil a retórica de dominación, con lo cual quedan interesantes cuestiones en el aire” (*ibídem*).

El debate sobre la religión civil cobró toda su significación originaria en el marco del debate entre los tres grandes paradigmas de la estratificación social: funcionalistas neoweberianos y los neomarxistas. Mientras que para los primeros la sociedad se concibe como un todo integrado a partir de universos simbólicos considerados religiosos, para los neoweberianos y neomarxistas, la sociedad está compuesta por distintos grupos con intereses encontrados, siendo la religión la que ha permitido históricamente la legitimación de los órdenes de dominación. Cualquier intento por establecer una religión civil en la sociedad moderna no es más que una forma de ocultar las diferencias entre los grupos o clases sociales fruto de la dominación. Éste es un debate *déjà vu* en las ciencias sociales que, sin embargo, puede aportar nueva luz cuando lo ubicamos en otros dominios teóricos, como ha sucedido con respecto al debate sobre los nacionalismos. Coincido, por ello, con S. Giner cuando señala que considerar la religión civil exclusivamente en términos de dominación ideológica de las clases dominantes lleva al olvido de importantes cuestiones que nos pueden resultar de gran valor para entender las sacralizaciones que encontramos en la modernidad. De hecho las críticas dirigidas a la religión civil son las mismas que se dirigen contra el nacionalismo, el cual oculta la dominación de clase en nombre de una “comunidad imaginada”.

Si bien, como señala S. Giner, la realidad de la que trata de dar cuenta el concepto de religión civil desborda el enfoque funcionalista, no es menos cierto que dicho concepto nace y se desarrolla dentro de esta tradición, nutriéndose, por tanto, de sus planteamientos teóricos. Entre ellos hay que destacar el que hace referencia a la

necesidad de que una sociedad comparta un conjunto de valores morales de carácter sagrado para hacer así posible su integración social. En definitiva, este planteamiento remite a la idea de Durkheim de que toda sociedad necesita de un Centro Sagrado que posibilite su integración. Durkheim construía este planteamiento a partir de su estudio del sistema totémico australiano, extrapolando el funcionamiento de las sociedades primitivas a las sociedades modernas. Éstas, por tanto, también necesitaban de ese Centro Sagrado del que nos hablan autores como T. Parsons o R. N. Bellah al referirse a las religiones civiles.

La idea originaria de la religión civil, tal y como arranca del paradigma durkheimiano, cuenta con graves insuficiencias de carácter teórico y metodológico. En este último terreno siguen vigentes las consideraciones de B.S. Turner, quien reconociendo la pertinencia de la tesis de Durkheim con respecto a la religión totémica, sin embargo encontraba que era “difícil ver cómo el análisis de la religión como vínculo social puede ser plenamente satisfactorio con respecto a la sociedad moderna. Aun en su forma enmendada como ‘religión civil’, el concepto de un palio sagrado que cubre toda la sociedad contemporánea no es totalmente convincente” (Turner, 1988: 81). Este autor señalaba el desplazamiento desde las creencias a las prácticas religiosas como el lugar donde los sociólogos contemporáneos han creído encontrar la fuerza que asegura el vínculo social. No obstante, la vaguedad del concepto de “ritual” debe hacernos estar vigilantes ante las dificultades metodológicas que el concepto de religión civil conlleva:

*El argumento de la religión civil sufre de una común dificultad metodológica que comparte con todos los argumentos relacionados con el concepto de una cultura dominante. Equipara la prevalencia social con el predominio cultural, confundiendo la frecuencia con los efectos sociales. Una tesis poderosa acerca de una cultura o religión civil predominante tendría que demostrar que las creencias y prácticas en cuestión desempeñaban una parte necesaria para el mantenimiento y la continuidad de un sistema social. La mayor parte de los argumentos acerca de la religión civil o concernientes al nacionalismo son débiles teorías que señalan la presencia de ciertas prácticas supuestamente comunes y sugieren que éstas tienen consecuencias integradoras. Partiendo de la existencia de ritos comunales no se puede hacer la suposición de que éstos son funcionalmente necesarios o que desempeñan las funciones que se les atribuyen. Sobre las pruebas existentes, la religión civil está, cuando mucho, y sólo periódicamente conectada, con la reactivación de una problemática **conscience collective**, pero no están adecuadamente especificadas las conexiones precisas entre estos sentimientos comunes y las disposiciones estructurales de la sociedad industrial (Turner, 1988: 82).*

Coincido plenamente con B.S. Turner al señalar la debilidad y vaguedad de las teorías de la religión civil que atribuyen a la existencia de rituales públicos funciones integradoras para el sistema social. El mero hecho de la existencia de devociones populares, liturgias públicas y rituales políticos no nos dice nada acerca de su función o efectos sobre la integración del sistema social.

Frente a la tesis que sostiene la presencia de religiones civiles en la sociedad moderna, considero más consistente la teoría de N. Luhmann que afirma el carácter policéntrico de nuestras sociedades como fruto del proceso de diferenciación sistémica. Como vimos anteriormente, éste ha consistido en la progresiva diferenciación de los subsistemas sociales que ha tenido como consecuencia el que el subsistema religioso sea incapacidad de cumplir la función de integración normativa de la que hablan los durkheimianos. A este respecto, R. Ramos, partiendo de las propuestas luhmannianas, ha señalado el poco realismo de las teorías que afirman la existencia de unos valores generalizados de carácter sagrado, sin reparar en la precariedad de los sistemas de valores propios de nuestras sociedades. Coincido con él cuando concluye de la siguiente manera su reflexión sobre la pertinencia actual de los planteamientos durkheimianos:

*un esquema como el durkheimiano supone una realidad escasamente compleja, con un centro de irradiación sólido y potente. Tal no es el caso de nuestros sistemas sociales, que son policéntricos y encuentran dificultades permanentes para integrar lo que se dicta en sus distintas instancias. Seguir buscando a lo Durkheim o a lo Parsons- un **Centro Sagrado** no es sino persistir en la nostalgia de un mundo seguro y cerrar los ojos a la novedad de los problemas característicos de las sociedades en las que vivimos (Ramos, 1999: 216).*

En las sociedades modernas la integración social no es el fruto de la cohesión cultural. La religión ha perdido la capacidad de reunir las diferentes formas de lo sagrado dentro de un marco unificado, en un universo moral. El proceso de diferenciación ha supuesto la dispersión de lo sagrado que se ha diseminado por distintas esferas quedando fuera del control que antes ejercía la religión. Es en este sentido que podemos concluir que las sociedades modernas son sociedades seculares.

PARTE II

SECULARIZACIÓN Y NACIONALISMO

CAPÍTULO IV

El nacionalismo:

¿La religión de la modernidad?

CAPÍTULO IV

EL NACIONALISMO: ¿LA RELIGIÓN DE LA MODERNIDAD?

Tras haber dado cuenta del proceso de secularización, es el momento de adentrarnos en la relación que guarda con el nacionalismo. En las últimas décadas la teoría social ha intentado explicar el origen y el fundamento del nacionalismo prestando atención a la aparición de los Estados, la industrialización, el capitalismo, la etnicidad, etc. Uno de esos focos de interés a la luz del que se ha querido explicar el origen y fundamento del nacionalismo es el proceso de secularización, entendiendo que aquel ha cubierto el vacío originado por el declive de las religiones históricas derivado de dicho proceso. El nacionalismo sería así la nueva religión de la modernidad o el equivalente funcional de las religiones históricas. Esta tesis habría que situarla, por tanto, en el marco de lo que podría ser una teoría general del nacionalismo, aunque también ha sido utilizada para explicar manifestaciones de nacionalismos específicos, entre ellos el vasco y el quebequense. Dicha tesis se despliega en diferentes subtesis a partir de las que se llena de contenido. En el presente capítulo me centraré en dicha tesis indagando en sus orígenes sociológicos y presentando las aportaciones que han contribuido a ese despliegue que considero más relevantes. Esa exposición me conducirá a una evaluación crítica de dichas teorías y a replantear la relación entre la secularización y el nacionalismo a luz de otros dominios teóricos.

1. EL ORIGEN SOCIOLOGICO DE LA TESIS DEL NACIONALISMO COMO RELIGIÓN DE LA MODERNIDAD

El origen sociológico de la tesis que explica el nacionalismo como religión de la modernidad o como equivalente funcional de las religiones históricas lo encontramos en un determinado marco teórico y en su interpretación de una determinada experiencia histórica. Ese marco teórico es el que deriva de la sociología durkheimiana de la religión, y esa experiencia histórica es la Revolución francesa, tal y como fue interpretada por algunos intelectuales defensores de la III República francesa, como el historiador A. Mathiez y el propio Durkheim. Según esta particular interpretación, la Revolución fue un intento de instaurar una nueva religión civil que los partidarios de la III República querían revitalizar para mantener la unidad de la nación francesa. Para Durkheim, el objeto de esa religión civil debía ser el culto al individuo. En el particular contexto francés ese objetivo pasaba necesariamente por el culto a la nación, pues el ideario nacional(ista) francés se fundamentaba precisamente en los derechos individuales universales. Durkheim así lo entendió, intentando hacer compatibles el patriotismo y la religión de la humanidad. Fueron, por tanto, la experiencia nacional francesa y su particular interpretación por el marco teórico durkheimiano las que crearon las condiciones de posibilidad para que la idea de la religión de la humanidad, defendida por los positivistas en el siglo XIX, empezase a dar paso a la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad.

1.1. La Revolución francesa como modelo: de la secularización a la religión de la patria

Como vimos en el capítulo a él dedicado, Durkheim fue perdiendo confianza en la solidaridad orgánica como mecanismo suficiente para la integración de las sociedades modernas. Con *Les formes élémentaires* culminaba su trayectoria intelectual señalando la necesidad de que nuevas religiones ejercieran el papel de Centro Sagrado de las sociedades modernas. Para Durkheim, el proceso de secularización de la religión cristiana era un hecho innegable, y por eso la sociedad requería nuevas religiones que cumplieran la misma función de integración que las religiones históricas. Estas nuevas religiones ya no podían descansar en las ideas de lo sobrenatural o de lo divino, ya que las sociedades modernas dejan de adorar a “los antiguos dioses que envejecen y

mueren” y convierten en sagradas a entidades laicas. Durkheim vio en la Revolución francesa un momento histórico crucial en el que se podían apreciar las nuevas sacralizaciones laicas a las que da lugar la modernidad:

Esta capacidad de la sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución Francesa. En aquel momento (...) cosas puramente laicas fueron transformadas (...) en cosas sagradas: así la Patria, la Libertad y la Razón (...) en un caso determinado se ha visto que la sociedad y sus ideas se convertían directamente, y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto (Durkheim, 1982: 201).

Para Durkheim, la Revolución mostraba algo inédito en la historia de la humanidad. La sociedad se rindió culto a sí misma sin mediación alguna, sin necesidad de proyectarse en algo que la simbolizara. La Revolución francesa se convertía así en objeto de especial interés para la teorización durkheimiana de la religión. En ella Durkheim encontraba la prueba de que su teoría general de la religión, que derivaba de su estudio de la religión primitiva, encontraba también un referente en el mundo moderno. Más adelante entraré a evaluar si efectivamente esa experiencia revolucionaria avalaba su teoría. Pero ahora centrémonos en el origen de dicha interpretación. ¿De dónde procedía la interpretación durkheimiana de la Revolución como una experiencia religiosa?

Fue en la obra sobre la Revolución francesa del historiador socialista A. Mathiez donde Durkheim quiso encontrar la “evidencia” de que su teoría general de la religión quedaba contrastada con una experiencia histórica moderna en la que había aparecido “una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares y sus festividades” (Durkheim, 1982: 201). En *Les formes élémentaires*, Durkheim añadía a cada una de las palabras de la cita anterior una nota a pie de página en la que se señalaban las páginas de la obra de A. Mathiez *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)* en las que este historiador había abordado dichos temas. En dicho libro, A. Mathiez daba cuenta de la existencia durante ese momento histórico de “una religión revolucionaria cuyo objeto es la propia institución social. Esta religión tiene sus dogmas obligatorios (la Declaración de Derechos, la Constitución), sus símbolos rodeados de una veneración mística (los tres colores, los árboles de la Libertad, el altar de la patria), sus ceremonias (las fiestas cívicas), sus oraciones y sus cantos” (Mathiez, 1904: 24). Gracias a la obra de A. Mathiez, Durkheim disponía de una evidencia que mostraba que la secularización de la

religión católica iba acompañada de una transformación de lo sagrado que durante la Revolución se había manifestado gracias al “entusiasmo patriótico que (...) arrastraba a las masas” (Durkheim 1982: 201).

Si la interpretación durkheimiana de la Revolución francesa como una experiencia religiosa procedía de la obra de A. Mathiez, preguntémosnos entonces ¿de dónde procedía la interpretación de este último? ¿Era tan evidente esa lectura de la Revolución? La respuesta a la primera pregunta nos pondrá en la pista para responder a la segunda. Dicha respuesta la encontramos en la introducción del libro de A. Mathiez donde se cita el artículo “Sobre la definición de los fenómenos religiosos” que Durkheim publicó en *L'Année Sociologique* en 1899. Recordemos que en dicho artículo Durkheim sostenía que los fenómenos religiosos se reconocen por su forma y no por el contenido. A. Mathiez retomaba esta propuesta y la aplicaba al estudio de la Revolución francesa. La definición de los fenómenos religiosos que utilizaba no era, por tanto, la que aparecía en *Les formes élémentaires* que se centra en la categoría de lo sagrado como esencia de la religión, sino aquella otra anterior que era demasiado genérica y formal. En efecto, A. Mathiez, que escribió su libro en 1904, tenía únicamente como referente esa primera definición durkheimiana según la cual “los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias, unidas a prácticas concretas que se vinculan a los objetos proporcionados por esas creencias” (Durkheim, 1996: 130).

De tal manera que Durkheim veía avalada su teoría general de la religión gracias a la obra de un historiador que definió la Revolución francesa como una experiencia religiosa a partir de su propia obra. Las influencias entre ambos autores fueron recíprocas. Si Durkheim había influido en la manera de entender la religión de A. Mathiez, no es menos cierto que la obra de este último tuvo una gran influencia en *Las formas elementales de la vida religiosa* (Tiryakian, 1988).

¿Pero es tan evidente la interpretación de A. Mathiez de la Revolución francesa como una revolución religiosa? Varios han sido los autores que han polemizado acerca de ello. Aquí sólo recogeré algunas aportaciones para ver las discrepancias que ha habido sobre este tema. Fue A. de Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución* uno de los primeros que dio noticia del carácter religioso de la Revolución: “La

revolución francesa, aunque ostensiblemente política en el origen, funcionó y asumió muchos de los aspectos de una revolución religiosa” (citado en Hunt, 1988: 28). Como hemos visto, A. Mathiez era del mismo entender. Muy distinta fue la interpretación de su maestro, A. Aulard, quien restaba credibilidad al carácter religioso de los cultos revolucionarios, señalando que lo único que perseguían sus creadores era una finalidad política. A. Mathiez no concurría con esas apreciaciones que presentaban a los cultos revolucionarios simplemente como “falsas construcciones”, “recursos improvisados”, “instrumentos efímeros al servicio de los partidos políticos”. Para él se trataba de una verdadera “religión revolucionaria, análoga en su esencia a las otras religiones” (Mathiez, 1904: 242). Una postura intermedia entre las interpretaciones de A. Mathiez y de A. Aulard es la que defiende J.P. Sironneau, que critica las que considera como dos posturas extremas. Frente a A. Aulard, señala que describir los cultos revolucionarios como meros recursos políticos hábilmente instrumentalizados por los dirigentes políticos no hace justicia al sentimiento religioso que en ellos se experimentaba. Para J. P. Sironneau, la espontaneidad, el clima de fervor religioso que rodeaba a esos cultos, así como la forma misma de las ceremonias remiten a las categorías de la religión. El mismo hecho de que los historiadores se vean obligados a utilizar conceptos como fe, rito, dogma, ceremonia, etc., daría cuenta, a decir de este autor, de ese carácter religioso (Sironneau, 1982: 246). Pero, frente a las tesis de A. Mathiez, J. P. Sironneau sostiene que esas manifestaciones revolucionarias no se pueden entender como religiones *stricto sensu*, es decir, situándolas en el mismo nivel que las religiones históricas. Para este autor, los cultos revolucionarios no presentan ni la amplitud ni la coherencia de las religiones históricas ya sea en lo que respecta a su elaboración simbólica y mitológica como a sus prácticas rituales. Además, dichos cultos cumplieron a duras penas con la función de integración socio-cultural propia de las religiones históricas, y, si lo hicieron, fue de forma pasajera dada su pronta desaparición (*ibídem*). En el marco de su estudio sobre las religiones políticas, J.P. Sironneau concluye señalando que “estos cultos, en su forma más o menos oficial o más o menos espontánea, constituyen esbozos de una verdadera religión política” (*ibídem*). Es decir, serían el antecedente de las “verdaderas religiones políticas” (nazismo y estalinismo) que aparecerán en el siglo XX con el desarrollo de las sociedades de masas. En definitiva, para J. P. Sironneau, los cultos revolucionarios fueron manifestaciones políticas que desempeñaron un papel en una triple dimensión: mítica, ritual y de comunión. Sin embargo, no dejaron de ser más que

meros esbozos de una verdadera religión política, ya que no cumplieron de forma duradera la función de integración social que este autor entiende como propia de toda religión.

Pero quizás la crítica más directa y sistemática de la interpretación de los cultos revolucionarios como religiones la encontremos en la obra de A. Soboul, uno de los historiadores de la Revolución más reputados. Éste ha criticado la obra de A. Mathiez por tres razones. En primer lugar, por haber asimilado lo religioso y lo colectivo, siguiendo así las tesis de Durkheim que se derivan del estudio de las sociedades primitivas. Para A. Soboul, dichas tesis no se pueden hacer extensibles a la sociedad francesa del siglo XVIII, pues el proceso de diferenciación conlleva que lo religioso se convierta en una esfera especializada de la vida colectiva, distinguiéndose así nítidamente las creencias, ceremonias e instituciones religiosas de las cívicas o políticas. En segundo lugar, A. Soboul critica que la definición de la religión atendiendo a su forma, y no al contenido, conduce a descuidar el estudio del sentimiento religioso de los participantes en los cultos revolucionarios. Por último, este autor critica a A. Mathiez por haber descuidado la influencia de la religión tradicional sobre los cultos revolucionarios. La ruptura oficial entre la religión tradicional y la nueva religión no puso punto y final a la persistencia de aquella en el alma popular. Si tomamos este hecho en cuenta, más que estudiar los cultos revolucionarios en sí mismos, como nuevas creaciones, habría que estudiar la relación que guardan con la religión tradicional (Soboul, 1983).

¿Cuál de estas interpretaciones es la más acertada? La respuesta no puede derivar únicamente de su comparación, pues el tema en consideración remite a un debate previo sobre la definición de religión y el diagnóstico sobre la secularización. En mi caso, a partir de lo que ha quedado expuesto en la primera parte de esta tesis, considero que la interpretación más acertada es la defendida por A. Soboul. Pero, yendo más allá de la disputa sobre la definición legítima de religión, cabría preguntarse si la experiencia revolucionaria constituía realmente una prueba de la teoría de la religión de Durkheim ¿Era tan evidente que la Revolución francesa avalaba dicha teoría? Más adelante volveré sobre ello.

1.2. El patriotismo como objeto de la religión civil en la obra de Durkheim

La influencia que ejerció el particular contexto nacional francés sobre la obra de Durkheim fue la que hizo que éste centrara su interés en el patriotismo como objeto de la moderna religión civil. Efectivamente, no se puede comprender la concepción durkheimiana de la religión civil y su relación con la nación y el nacionalismo, si no se presta atención a la “cuestión nacional” por la que Francia atravesaba y que despertó los fervores nacionalistas de Durkheim, que se vieron reflejados en su teoría. En efecto, en el contexto socio-histórico que le tocó vivir, la unidad nacional estaba puesta en entredicho debido a la llamada cuestión moral que enfrentaba a los idearios políticos de los partidarios y detractores de la III República. Tanto A. Mathiez como Durkheim teorizaron la nueva religión civil que surge con la Revolución y cuya rehabilitación se pretende en los años de la III República, con el fin de buscar la unidad y la solidaridad nacional de Francia (Tiryakian, 1988). Durkheim, como intelectual orgánico comprometido con la República, actuó, en palabras de R. N. Bellah, como el “sumo sacerdote” y “teólogo de la religión civil francesa” (Bellah, 1973: XVII). En la última etapa de su vida, a ese desgarramiento interno de su nación se sumó el estallido de la Gran Guerra que enfrentó a Francia y a Alemania. Este último acontecimiento ejerció una enorme influencia sobre la teorización durkheimiana de la nación al mismo tiempo que condujo a Durkheim a la defensa de planteamientos nacionalistas. Fue este particular contexto el que creó las condiciones de posibilidad para que la decimonónica idea de la religión de la humanidad empezara a verse desplazada por la religión del nacionalismo. La última etapa de la vida de Durkheim se nos presenta de esta manera como un momento culminante para estudiar este desplazamiento.

Durkheim entendía la nación como un tipo de agrupación moderna que podía jugar un papel fundamental en la integración social. A este respecto, M. Schoffeleers ha sugerido que una de las claves para entender la obra de Durkheim es su interpretación, nunca señalada explícitamente, del clan australiano como prototipo de la nación moderna. El clan australiano y su religión totémica serían de este modo un referente que mostraba el papel que la nación podía desempeñar para alcanzar la solidaridad social en el mundo moderno (Schoffeleers, 1978: 39). Siguiendo esta línea de interpretación, se podría señalar que la “religión civil” que Durkheim preconizaba para conseguir la

integración social de las sociedades modernas tendría por objeto el nacionalismo o el patriotismo. Así lo sostienen M. Schoffeleers y R. A. Wallace. Esta última afirma que “aunque nunca utilizó el concepto de religión civil, los escritos de Durkheim revelan que él vio al patriotismo como la religión civil de la sociedad moderna” (Wallace, 1990: 287). No obstante, la cuestión requiere una mayor argumentación. Frente a los autores citados, J. Prades sostiene que señalar que el objeto de la religión civil en la obra de Durkheim es el patriotismo no deja de ser un argumento parcial, insuficiente y ambiguo, ya que no se puede dar cuenta de dicho objeto sin entrar de lleno en la naturaleza de la “religiosidad” de Durkheim (Prades, 1992: 3). Como sostiene J. Prades, para Durkheim la religión civil no sería más que una forma genérica de religión que en un principio no presupone nada sobre su objeto. Es decir, por religión civil habría que entender cualquier forma de religión que tenga por objeto de adoración una realidad laica. Pero ciertamente, el objeto con el que Durkheim quiere sustanciar la religión civil no parece ser el patriotismo. Abogaría más bien por una religión civil de la humanidad que sacralice al ser humano, a la sociedad y a la humanidad (Prades, 1998: 304).

¿Cuál es la interpretación correcta de la obra de Durkheim? ¿Cuál es el objeto de la religión civil: el patriotismo o la religión de la humanidad? Vayamos a sus textos para encontrar una respuesta. Quizás el lugar más adecuado para buscarla sea *La educación moral*. En una serie de lecciones sobre la moralidad, Durkheim señala los elementos que la componen: el espíritu de disciplina, la autonomía y la vinculación a los grupos sociales. Este aspecto es el que aquí me interesa. Siguiendo su planteamiento sobre las relaciones individuo-sociedad, Durkheim sostiene que para que un individuo sea un ser moral debe adherirse a un grupo social: familia, asociación profesional, asociación política, patria y humanidad. No obstante, no todos estos grupos sociales o sociedades, como también los denomina, tienen el mismo valor moral. A su entender, los grupos sociales se comprenden unos a otros en una jerarquía moral. Así, la familia queda subordinada al servicio de la patria, ya que ésta es un grupo social de mayor moralidad. En esa jerarquía moral entre sociedades hay “una que disfruta de una auténtica preeminencia sobre todas las demás y que constituye el fin por excelencia de la conducta moral, que es la sociedad política o patria, pero la patria concebida como encarnación parcial de la idea de humanidad” (Durkheim, 2002: 87). El planteamiento de Durkheim podría parecer a simple vista contradictorio, pues a pesar de que la humanidad engloba a la patria, sin embargo, es ésta la que tiene un mayor valor moral, siempre y cuando esté

al servicio de aquélla. Pero entonces, ¿por qué no considerar que es la humanidad la que tiene esa primacía moral? Durkheim ofrece una argumentación a partir de la cual estamos en condiciones de responder a la cuestión planteada:

Los fines humanos son aún más altos que los fines nacionales más elevados. ¿No habrá que concederles la supremacía? Sin embargo, la humanidad tiene, con respecto a la patria, tal inferioridad que es imposible ver en ella una sociedad constituida (...) Sólo es un término abstracto con el que designamos el conjunto de los Estados, las naciones, las tribus, cuya reunión forma el género humano. En la actualidad, el Estado es el grupo humano organizado más elevado que existe y, si es posible creer que, en el futuro, se formarán Estados más vastos que los de hoy día, nada autoriza a suponer que alguna vez se constituya un Estado que comprenda a toda la humanidad. En todo caso, un ideal así resulta tan lejano que carece de sentido tenerlo en cuenta hoy día. Parece imposible subordinar y sacrificar un grupo que existe, que es ahora mismo una realidad viviente, a un grupo que todavía no existe y que, muy probablemente, nunca sea más que un ser de razón (...) Parece, pues, que estamos en presencia de una verdadera antinomia. Por una parte, no podemos negarnos a concebir unos fines morales más elevados que los fines nacionales; por otra parte, no parece posible que esos fines más elevados puedan tomar cuerpo en un grupo humano que les resulte perfectamente adecuado. El único medio de resolver esta dificultad, que atormenta nuestra conciencia pública, consiste en exigir la realización de este ideal humano a los grupos más elevados que conocemos, a los que más se acercan a la humanidad, sin confundirse, no obstante, con ella, es decir a los Estados particulares (Durkheim, 2002: 85).

Cito extensamente a Durkheim porque en estas líneas encontramos la clave para dar repuesta al tema que me ocupa. Para aquél, la humanidad no es más que un ideal, superior a la patria, pero un ideal sin consistencia alguna, sin personalidad ni conciencia. Una abstracción, por tanto, que a diferencia del resto de grupos sociales probablemente nunca se concrete. Es por ello que la patria ocupa el primer escalafón moral de los grupos sociales, pues ella sí existe con una conciencia y personalidad propias. Pero para que realmente pueda ser tenida como el valor moral más elevado, debe quedar al servicio del ideal de la humanidad. Esta misión debe quedar encomendada a los Estados que deben trabajar para que los ideales nacionales permitan el desarrollo del ideal de la humanidad.

Con este planteamiento Durkheim no era capaz de ver que la sacralización de la nación pudiese llegar a ser incompatible con la religión de la humanidad. Esta *ceguera* se debía a su teoría de la religión primitiva, pues, como antes señalaba, no hay que olvidar que el clan australiano era el referente de la nación moderna. En efecto, como sostiene M. Schoffeleers, la incapacidad de Durkheim para ver las tensiones inherentes a la relación entre patriotismo y religión de la humanidad puede haber sido la consecuencia de no haber tomado en consideración, con todas sus consecuencias, la

tensión que en las sociedades primitivas tenía lugar entre la religión clánica y la tribal. Al hablar de la religión australiana, Durkheim señalaba que ésta se manifestaba de dos formas, como reflejo del clan y como reflejo de la tribu. Mientras que la religión tribal era de carácter universalista, la religión clánica era más particularista, pues lo que era considerado como sagrado para un clan no lo tenía por qué ser para otro. Durkheim no dejaba claro si era posible que las dos religiones se desarrollaran plenamente al mismo tiempo o, por el contrario, la religión tribal sólo se desarrollaría completamente cuando hubiese absorbido a la religión del clan. Esa tensión no tematizada por Durkheim se refleja en su teorización sobre la nación y su relación con la religión de la humanidad (Schoffeleers, 1978: 34).

En última instancia, Durkheim sostiene que el objeto de la religión civil se transformaría conforme la sociedad moderna se fuera desarrollando. En una primera etapa, la religión civil nacional sería necesaria para mantener la integración social, pero posteriormente sería sustituida por la religión de la humanidad. No obstante, y dado el carácter ideal de la humanidad, Durkheim siempre pensó que la nación estaba destinada a garantizar el vínculo social en la modernidad. Dado que las creencias y rituales cristianos habían perdido su relevancia, Durkheim vio en el nacionalismo la nueva religión de la modernidad:

Habiendo afirmado originalmente que la cohesión social sobre la base de las creencias colectivas era imposible en una sociedad diferenciada, Durkheim parece haber girado hacia el concepto de que las ceremonias colectivas eran necesarias para la reafirmación de los sentimientos comunes. A falta de ceremonias religiosas y creencias tradicionales, Durkheim identificó los sentimientos nacionalistas y el ceremonial nacional como las principales raíces de la cohesión social (Turner, 1988: 73).

Pero, como antes señalaba, Durkheim no podía admitir que la religión civil que tenía por objeto el patriotismo no estuviera al servicio de la religión civil de la humanidad o fuera incompatible con ella. El inicio de la Primera Guerra Mundial y la posición que tomó Alemania evidenciaron lo errado de su pronóstico. Como rezaba en el título de su artículo panfletario “Alemania por encima de todo”, esta nación, bajo el poder de su Estado, no estaba al servicio de otro ideal que no fuera el suyo propio. En este panfleto, escrito en 1915, Durkheim daba cuenta de “la mentalidad alemana ante la guerra”, representada por la obra de H. von Treitschke, pues, según Durkheim, en ella estaban expuestos de manera nítida los principios sobre los que descansaba esa

mentalidad (Durkheim, 1989: 200). A propósito de la obra de este escritor alemán, Durkheim quería demostrar que el Estado alemán se había situado por encima de las leyes internacionales, de la moral y de la sociedad civil. Dejando a un lado la cuestión del derecho internacional, que Alemania consideraba que podía desobedecer cuando lo estimara oportuno, son las otras dos cuestiones las que resultaron más impactantes para las convicciones durkheimianas. En primer lugar, Durkheim se encontraba ante una realidad inesperada y opuesta a sus pronósticos que señalaban que el desarrollo “normal” de las sociedades conduciría al desarrollo de religiones civiles nacionales que estuvieran al servicio de la religión civil de la humanidad. Frente a ello, el caso alemán mostraba algo que para Durkheim era inconcebible, como era que el Estado-nación estuviera por encima de la humanidad: “lo que constituye un escándalo, así histórico como moral, es que la humanidad sea sencillamente borrada de la lista de valores morales que el Estado debe tener en cuenta, y que todos los esfuerzos hechos desde hace siglos por las sociedades cristianas para que un poco de ese ideal pase a la realidad sean considerados como inexistentes” (*ibídem*: 212). Durkheim no podía concebir otra forma de religión civil que la que estuviera al servicio de la humanidad y para ello apelaba al espíritu de las religiones universales, como el cristianismo: “He aquí por qué podríamos decir que cuando H. von Treitschke, parece admitir una especie de superioridad de Dios con respecto al Estado, no hace más que una reserva de estilo; porque el único Dios que reconocen las grandes religiones de hoy no es el Dios de tal o cual ciudad o de tal o cual Estado, sino el Dios del género humano, el Dios padre, legislador y guardián de una moral cuyo objeto es la humanidad entera. Y la idea misma de ese Dios es ajena a la mentalidad que estudiamos” (*ibídem*: 213). En segundo lugar, Durkheim tampoco podía admitir que el Estado estuviese por encima de la sociedad civil. Aquel era una entidad necesaria, en tanto que garante de la individualidad, pero en ningún caso debía situarse por encima de la sociedad civil, que, según Durkheim, comprendía “todo aquello que en la nación no depende directamente del Estado: la familia, el comercio, la industria, la religión (en lo que no es cosa del Estado), la ciencia y el arte” (*ibídem*: 215).

Como señala L. Rodríguez-Zúñiga, la Primera Guerra Mundial representó para Durkheim “un terrible campo de pruebas para su discurso sociológico” (Rodríguez-

Zúñiga: 1989: 119). Ante la evidencia y crudeza de los hechos⁵⁶, Durkheim fue encaminándose hacia planteamientos nacionalistas, pues ciertamente los acontecimientos no se correspondían con los modelos teóricos normativos a los que apelaba. Este proceder se aprecia nítidamente en su forma de abordar el tema del Estado en su escrito sobre la mentalidad alemana. Como sostiene L. Rodríguez-Zúñiga, Durkheim no parece tratar de estudiar empíricamente la dinámica del Estado en las sociedades modernas; su interés es comprobar si en el caso alemán la evolución del Estado se ajusta a los requerimientos que exigía el proceso de diferenciación que prescribía su modelo normativo⁵⁷ (*ibídem*: 152). Este último destaca sus limitaciones discursivas al no considerar al Estado como un órgano que pueda utilizar el poder en interés propio o de una parte de la sociedad (*ibídem*: 153). En el caso que aquí me ocupa, hay que añadir otra limitación. La de quien no puede ver que la sacralización de la nación o del Estado-nación puedan derivar en la creación de un *nuevo absoluto* que se sitúe por encima de todo, y sea, por tanto, incompatible con el desarrollo de una religión civil de la humanidad.

Para concluir, por tanto, se puede afirmar que fueron el marco teórico y el contexto socio-político en los que Durkheim desarrolló su obra los que le condujeron a plantear el papel que el nacionalismo podía jugar como nueva religión de la modernidad. El objeto de la moderna religión civil debía ser el culto de la humanidad.

⁵⁶ En la Primera Guerra Mundial, Durkheim perdió en el campo de batalla a uno de sus hijos, a muchos de sus colaboradores más cercanos y de sus mejores alumnos. Además fue objeto de algunos episodios de injurias por ser judío con apellido alemán y nativo de Alsacia-Lorena (Lukes, 1984: 549).

⁵⁷ Para Durkheim, el Estado es concebido como un órgano del sistema social cuyo desarrollo es una exigencia del proceso de diferenciación, ya que actúa como garante de la integración de los grupos intermedios o secundarios a los que el desarrollo de ese proceso ha dado lugar. Se constituye, por tanto, como “órgano del pensamiento social” que asegura el funcionamiento del sistema social como un todo (Rodríguez-Zúñiga, 1989: 129). Frente a las concepciones individualistas, Durkheim considera que el Estado y el individuo no están enfrentados. Es más, en las modernas sociedades diferenciadas el Estado debe asegurar la autonomía personal frente a la incidencia de los grupos intermedios. Pero esto no lleva a Durkheim a la defensa de una concepción “mística” del Estado. En efecto, éste no es autosuficiente y no debe atribuirse otro rol que el de ser producto del sistema social (*ibídem*: 130). Debe proteger la autonomía personal, pero no debe convertirse en un absoluto que esté por encima de los grupos intermedios, que también son garantes de la autonomía personal, ya que cumplen un papel de mediadores entre la sociedad y el individuo. En el marco del proceso de diferenciación, Durkheim hablaba en *La división del trabajo social* de las condiciones que se deben cumplir para que se pueda mantener la nación: “la nación sólo puede ser mantenida si entre el Estado y los individuos se interponen una serie de grupos que estén suficientemente próximos a los individuos para atraerlos con fuerza e introducirlos en el asunto general de la vida social” (citado en Mitchell, 1990: 120). Podría resultar paradójico, como apuntaba M.M. Mitchell, que el ideal de la solidaridad nacional sólo fuera posible llevarlo a cabo a partir de ese proceso de descentralización que implicaban los grupos intermedios. Pero no hay que olvidar que estos se componían de grupos profesionales que eran corporaciones nacionales cuya función era insertar a los individuos en el desarrollo de la vida nacional (*ibídem*: 120).

Sin embargo, el marco teórico en el que aquel se movía y la influencia que sobre su obra ejerció la Primera Guerra Mundial le condujeron hacia planteamientos nacionalistas y a la defensa del “patriotismo” como objeto de una religión civil con pretensiones universales. Una religión que podía asegurar el vínculo social en las modernas sociedades diferenciadas. Pero fueron esas mismas coordenadas las que le impidieron profundizar con todas sus consecuencias en esa línea de investigación que apuntaba a los procesos de sacralización de la nación. A este respecto, resultó decisiva la identificación de la religión civil nacional con la religión civil de la humanidad, que en última instancia derivaba de la identificación de los valores que debía desarrollar la humanidad con los de su propio patriotismo. La Gran Guerra situó a Durkheim ante la evidencia de que las naciones podían desarrollar sus propias “religiones nacionales” sin estar sometidas a ningún valor universal. Tras el enfriamiento de los ideales revolucionarios y el desarrollo de las dos guerras mundiales, pocas dudas podían quedar de que eran las naciones las que definitivamente se habían calzado las botas del *absoluto divino*. A partir de ese momento la teoría social buscó principalmente en el ámbito nacional el desarrollo de las religiones civiles.

En efecto, la importancia creciente que para Durkheim tiene el patriotismo como objeto de la religión civil debe explicarse por el propio contexto nacional en el que escribe. Es ese contexto social el que crea las condiciones de posibilidad para el nacimiento de la tesis que ve en el nacionalismo el dios de la modernidad. No es por ello casual que cuando ésta se plantea se encuentre en la obra de Durkheim y en su lectura de la Revolución francesa un argumento de autoridad:

El propio nacionalismo a través de su concepción de la nación como una comunión sagrada, con sus propias doctrinas, textos, liturgias, ceremonias, iglesias y sacerdotes llega a ser una nueva clase de ‘religión’, antropocéntrica, intra-histórica y política, un (rival o aliado) equivalente funcional de las antiguas y transhistóricas religiones, pero que como ellas cumple muchas de las mismas funciones por medio de análogos rituales, mitos y símbolos. Como Durkheim observó del nacionalismo francés durante la Revolución: ‘Una religión empezaba a establecerse, con sus dogmas, símbolos, altares y festividades’ (Smith, 2000 b: 811).

2. LA TESIS DEL NACIONALISMO COMO RELIGIÓN DE LA MODERNIDAD

Como acabamos de ver, la tesis según la cual el nacionalismo es la nueva religión de la modernidad deriva de la idea de la religión civil. R. Nisbet señala la línea de continuidad entre ambas, al afirmar que cuando la idea de la “religión civil” pareció haber desaparecido del discurso político en el siglo XIX, apareció la idea de “la religión del nacionalismo”, cuyo principal divulgador fue C.J.H. Hayes (Nisbet, 1983: 524). Como hemos visto en la obra de Durkheim, la idea de la religión civil de la humanidad se hacía insostenible con la llegada de la Gran Guerra. Aún lo sería menos tras terminar la II Guerra Mundial. Fue precisamente en ese contexto de post-guerra en el que C.J.H. Hayes escribió la primera monografía donde se defiende la tesis de que el nacionalismo es una religión. A partir de ese momento dicha tesis se convertirá en un lugar común en la explicación del nacionalismo. Una tesis que, como señalaba en la introducción, se ha ido conformando a partir de diversas contribuciones. Desde las aportaciones más genéricas hasta las más informadas teóricamente. Desde las que han planteado dicha tesis a partir de un concepto demasiado genérico y formal de religión y nacionalismo hasta aquellas que lo han hecho dando cuenta de las funciones que cumple el nacionalismo en la modernidad.

2.1. El nacionalismo como religión: un cliché para la explicación del nacionalismo

La tesis del nacionalismo como religión de la modernidad se ha convertido en un lugar común. Con dicha fórmula algunos teóricos han pretendido explicar las pasiones de los nacionalistas. Es, por ejemplo, el caso de H. Seton-Watson:

Hay, en verdad mucho que decir sobre la concepción según la cual el creciente fanatismo de las nacionalidades está ligado al declinar de la creencia religiosa. El nacionalismo se ha convertido en un sucedáneo de la religión. La nación, tal como la comprende el nacionalista, es un sustituto de Dios (Seton-Watson, 1977: 465).

Pero ese “hay mucho que decir” lejos de suponer un preámbulo que antecede a una explicación en profundidad, se ha convertido en muchas ocasiones en una fórmula recurrente con pretensiones autoexplicativas. Basta decir que el nacionalismo ha sustituido a las religiones históricas para pretender así explicar el vigor de las pasiones

nacionalistas. ¿Qué tipo de relación guarda el nacionalismo con la religión para afirmar que es su sustituto? En muchas ocasiones, nos encontramos con que el nacionalismo es equiparado con la religión por el solo hecho de que ambos dan lugar a mitos y ritos públicos que inciden en el mundo emocional y en el “sentido religioso” de los individuos. De ahí a hablar del nacionalismo como una religión o como su equivalente funcional no hay más que un paso. Estas vagas teorizaciones son algo recurrente en el estudio del nacionalismo, lo que nos da muestras de hasta qué punto la tesis ha pasado a ser un referente incuestionable. Como ejemplo de estas vagas teorizaciones podemos señalar dos obras que, si hacemos caso a sus títulos, se presentaban como monografías sobre el tema. Me refiero al ya clásico libro de C. J. H. Hayes, *Nationalism, a religion*, y, al más reciente de J.R. Llobera, *El dios de la modernidad*.

En 1960 C.J.H. Hayes escribe la primera gran monografía en la que se defiende la tesis que pone título a este libro: *Nationalism, a religion*. Ésta es una obra en la que se da cuenta del desarrollo histórico del nacionalismo desde su nacimiento, que se fija en las sociedades primitivas, hasta la Segunda Guerra Mundial. La defensa de la tesis según la cual el nacionalismo es una religión moderna se presenta en un capítulo final al modo de un corolario necesario de lo expuesto en los capítulos anteriores. En éstos, al margen de dos capítulos iniciales en los que se habla de la naturaleza religiosa del individuo, las relaciones entre religión y nacionalismo quedan reducidas a un capítulo en el que se muestra “cómo el nacionalismo llegó a ser una religión en la Francia revolucionaria” o a escasos apuntes sobre los orígenes cristianos del nacionalismo inglés. A partir de este material, C.J.H. Hayes afirma que el nacionalismo es una religión porque cubre las necesidades religiosas innatas del individuo, que pueden ser satisfechas por las históricas religiones sobrenaturales o por la nueva religión moderna:

El nacionalismo moderno y contemporáneo (...) hace un llamamiento al ‘sentido religioso’ del hombre. Ofrece un substitutivo para la religión sobrenatural histórica o la complementa. Las personas diferentes u hostiles a la religión pueden encontrar una satisfacción y una devoción que ocupe el lugar de aquella en el nacionalismo terreno; es decir: en lo que viene a ser, en esencia, una religión del secularismo moderno (Hayes, 1966: 233).

Según C.J.H. Hayes, las religiones sobrenaturales y la religión del nacionalismo pueden ser aliadas o, por el contrario, pueden entrar en competencia cuando ambas se desarrollan de manera autónoma (Hayes, 1966: 25). En la medida en que el

nacionalismo es una respuesta a la demanda religiosa que deriva de la naturaleza humana, su desarrollo guarda relación con esas otras formas de religión con las que compete. Así, para C.J.H. Hayes, el origen del nacionalismo se encuentra en el primitivo tribalismo, sentimiento que, sin embargo, declinó al ser sustituido por la experiencia religiosa que proporcionaba la Cristiandad. En la modernidad, el nacionalismo resurgió como consecuencia del proceso de secularización, siendo el encargado de cubrir el vacío religioso ocasionado por el declive del cristianismo. En ese momento, el nacionalismo le ganó la partida al comunismo como oferta religiosa, debido a su mayor espiritualidad y a su mayor interés por la libertad y por la cuestión de la inmortalidad (*ibídem*: 21). Según C.J.H. Hayes, el nacionalismo es una religión que tiene gran éxito debido a su incidencia en la totalidad del individuo (emociones, voluntad y cognición) gracias al poder de sus mitos y ritos. Estos últimos, a pesar de no estar tan elaborados como los de las religiones históricas, han tenido también un cierto desarrollo, como se aprecia en la adoración de los símbolos nacionales, como la bandera o el himno nacional, así como en las procesiones y las celebraciones que tienen lugar en los “templos nacionales”. Junto a los ritos que se dirigen a la emocionalidad, el nacionalismo incide también, al igual que la religión sobrenatural, en la cognición de los individuos por medio de mitologías que se convierten en poderosos sistemas de sentido. Al igual que la religión, el nacionalismo exige la obligación de la creencia, es decir, la fe nacionalista que se refleja en la creencia en los mitos nacionales.

En el análisis de la relación entre nacionalismo y religión que lleva a cabo C.J.H. Hayes podemos encontrar desarrollos similares a los que aparecen en la obra de Durkheim a propósito de las relaciones entre patriotismo y religión de la humanidad. En este aspecto, la obra de C.J.H. Hayes puede entenderse como la continuación del debate sobre esa problemática en un contexto diferente. Si Durkheim hacía frente a ese tema antes y durante la Primera Guerra Mundial, C.J.H. Hayes volvía sobre él tras la terrible experiencia de las dos guerras mundiales y en el nuevo contexto de la Guerra Fría. Este contexto socio-histórico se deja notar en el pesimismo con el que afirma el éxito de la religión del nacionalismo frente a la religión de la humanidad del internacionalismo: “hay grandes probabilidades de que prevalezca el interés nacional. El nacionalismo tiene ese atractivo ‘religioso’ del cual carece todavía el internacionalismo” (*ibídem*: 229). Se observa, por tanto, cómo con el nuevo contexto las religiones universales,

sobrenaturales o laicas, quedan subordinadas a la nueva religión nacionalista. Ante esta realidad, C.J.H. Hayes, que se declaraba cristiano, apelaba a sus correligionarios para convertir el cristianismo en una fuerza activa que moderase a la nueva religión de la modernidad. Frente al peligro de la absolutización de la nación, aquel apelaba, al igual que hiciera Durkheim, a lo normativo: “para que el cristianismo pueda servir como fermento del nacionalismo, a la vez que como límite a sus excesos, los cristianos deben tomar en serio su religión y deben hacer todo lo posible para sostenerla como verdadera religión de la mundial, por encima de la divisiva religión del nacionalismo” (*ibídem*: 240).

La obra de J.R. Llobera comparte con la de C. J. H. Hayes no sólo buena parte de sus tesis principales, sino también un planteamiento similar que conduce a la defensa de dichas tesis. Así, el aval teórico que J. R. Llobera pone sobre la mesa para defender el carácter religioso del nacionalismo no va más allá de lo que ya fue señalado por aquel:

el nacionalismo se ha convertido en el equivalente funcional de la religión; o dicho de una manera más contundente, el nacionalismo se ha convertido en una religión; una religión secular cuyo dios es la nación. Ello quiere decir no sólo que el nacionalismo posee todos los fastos y rituales de la religión, sino también que, como la religión, se aprovecha de la reserva emocional de los seres humanos. La religión, como ya se ha dicho, actúa al mismo nivel que los nacionalismos: el nivel de las emociones profundas elementales (...) Hayes ya lo expresó con firmeza (Llobera, 1996: 194).

Las conclusiones a las que llega J.R. Llobera vienen determinadas por un planteamiento muy cercano al de C.J.H. Hayes. Al igual que éste, nos introduce en un estudio histórico que indaga en las raíces de las naciones y sirve de aval para defender la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad. Crítico con las tesis modernistas que afirman el carácter moderno de las naciones, J.R. Llobera sostiene que su origen se encuentra en la Edad Media y en él jugaron un papel central las llamadas “Iglesias nacionales”: “los sentimientos de identidad nacional tendían a expresarse esencialmente, aunque no exclusivamente, en términos religiosos, y (...) la Iglesia contribuyó de diversas formas a consolidar esos sentimientos” (*ibídem*: 192). Frente a la tesis del historiador H. Kohn que señala que difícilmente el universalismo político y religioso pudo propiciar el desarrollo de la conciencia nacional, J. R. Llobera sostiene que la relación entre cristianismo y patriotismo procede de la Edad Media, y deriva, entre otros factores, de la estrecha conexión entre los santos y las naciones (*ibídem*: 119). Las “Iglesias nacionales” no sólo influyeron en las naciones con Estado, sino también y de

forma más significativa en las que carecían de él. Así, en áreas religiosamente homogéneas, pero donde había más de una nación, la Iglesia local se convirtió en vehículo de las ideologías nacionalistas de las naciones sin Estado. J.R. Llobera pone como ejemplos los casos de Cataluña y del País Vasco. Pero más allá de señalar que las instituciones religiosas han contribuido al desarrollo del nacionalismo, este autor defiende que esa influencia dio lugar a la propia religión del nacionalismo:

No se trata solamente de que la religión institucionalizada (la Iglesia) desempeñara un importante papel en la legitimación del estado y en el fenómeno de los valores nacionalistas, sino que, mucho más importante, el nacionalismo obtuvo su fuerza del mismo receptáculo de ideas, símbolos y emociones que la religión; en otras palabras, que la religión se metamorfoseó en nacionalismo (Llobera, 1996: 197).

En las obras de C. J. H. Hayes y de J. R. Llobera encontramos dos ejemplos que muestran la escasa profundidad teórica con la que se ha pretendido defender la tesis de que el nacionalismo es la religión de la modernidad. En ambas obras se dedica poco más de un capítulo a fundamentar a una tesis que acaba por tener un estatuto teórico muy limitado. Y ello por dos motivos. En primer lugar, porque dicha tesis ha quedado subordinada a otra que se consideraba como central. En la obra de C. J. H. Hayes el hilo conductor de su argumentación es un recorrido por el desarrollo del nacionalismo desde el tribalismo primitivo, en el que se cree encontrar su origen. En el caso de la obra de J.R. Llobera su propósito central es demostrar, frente a la escuela modernista, que las naciones ya existían en la Edad Media. En segundo lugar, pero más importante para mi argumentación, la escasa fundamentación teórica de la tesis a la que hago referencia deriva del peso otorgado a la tradición como argumento de autoridad suficiente para avalar dicha tesis. En efecto, resulta significativo constatar que la argumentación de J. R. Llobera deriva de la de C.J.H. Hayes y cómo la de ambos se fundamenta en buena medida en la experiencia francesa y en la particular interpretación que de ella hicieran tanto Durkheim como A. Mathiez. J.R. Llobera asume el legado de JJ. Rousseau, Durkheim y R. N. Bellah en lo relativo al concepto de religión civil, aunque muestra las limitaciones que ésta tiene para ponerse al servicio de la humanidad una vez que su objeto pasa a ser la nación. También C. J. H. Hayes asume de forma indirecta el legado durkheimiano, como se puede observar cuando al mostrar “cómo el nacionalismo llegó a ser una religión en la Francia Revolucionaria” citaba, entre otros autores, la obra de A. Mathiez. La influencia de éste y de Durkheim, al que, sin embargo, no hace referencia,

se deja notar claramente cuando, al tratar el culto nacionalista, C.J.H. Hayes afirma que “el nacionalismo, como todas las religiones, es social, y sus ritos más importantes son los ritos públicos que se llevan a cabo en nombre de una comunidad y que tienen por fin lograr su salvación” (*ibídem*: 218). Igualmente, la influencia durkheimiana se aprecia cuando explica el carácter religioso del nacionalismo remitiendo a la obligatoriedad de sus creencias.

En resumidas cuentas, se puede concluir que las tesis de C.J.H. Hayes y de J. R. Llobera, que aquí he expuesto como ejemplo de un proceder muy habitual, equiparan el nacionalismo con la religión a partir de un concepto implícito de lo religioso que resulta demasiado genérico y formal. Un concepto que guarda una relación muy directa con el que Durkheim propuso en su artículo “Sobre la definición de los fenómenos religiosos”, que, como más arriba he señalado, utilizó A. Mathiez y con el que implícitamente trabajan autores como C.J.H. Hayes y J. R. Llobera. Ciertamente es que ambos plantean en algunos pasajes de sus obras la relación entre religión y nacionalismo dando cuenta de algunos de sus “contenidos”, como cuando hacen referencia a la cuestión de la cohesión social o de la inmortalidad como funciones que desempeña la nueva religión del nacionalismo. No obstante, esa línea de investigación queda sin explorar y es subordinada a aquella otra que da cuenta de aspectos demasiado genéricos y formales. Para avanzar en la relevancia de la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad tendremos que abandonar este terreno y acudir a las propuestas de los autores que se han centrado en las funciones que el nacionalismo desempeña en la modernidad.

2.2. El nacionalismo y la integración social

2.2.1. El ritual político nacional(ista) como cemento integrador de las sociedades modernas

Retomando el legado de Durkheim, algunos autores han considerado que en la modernidad los rituales políticos nacionales son el mecanismo que asegura la integración social que antes proporcionaban las religiones históricas. Entre esos autores sin duda hay que destacar a E. Shils, quien, junto a M. Young, escribió “The Meaning of Coronation”, un artículo publicado originalmente en 1956 y en el que se defendía dicha tesis⁵⁸. Tras los pasos de Durkheim, estos autores argumentaban que todas las sociedades necesitan de un consenso moral fundado en un sistema central de valores y normas que haga posible la integración social. Conforme a la teoría durkheimiana de la religión, aquellos adquieren, por tanto, un carácter sagrado. A pesar de que en las sociedades modernas ese consenso nunca es definitivo, el acuerdo sobre un conjunto central de valores y normas está lo suficientemente asentado como para hacer viable la vida social. Pero puesto que dicho consenso no está establecido de una vez por todas, la sociedad, como señalaba Durkheim, debe reafirmar periódicamente esos valores y normas mediante rituales que permitan revivir el sentimiento colectivo de solidaridad social. Partiendo de estos supuestos teóricos, E. Shils y M. Young analizaron el sentido último de la coronación de la reina Isabel II que tuvo lugar en 1953, llegando a la conclusión de que la celebración de tal acontecimiento fue un ritual que permitió reafirmar el consenso moral necesario para mantener la integración social: “la coronación de la Isabel II fue la ocasión ceremonial para la afirmación de los valores morales por los que la sociedad se mantiene viva. Fue un acto de comunión nacional” (Shils y Young, 1975: 139).

Para avalar esta tesis, estos autores analizaron la ceremonia de coronación de la reina Isabel II y la posterior procesión que fue celebrada a escala nacional por el pueblo británico, ya fuera siguiendo el recorrido de dicha procesión por las calles o a través de los medios de comunicación. La explicación del éxito de movilización que provocó tal evento se buscó por aquel entonces en el poder de los intereses comerciales y de los

⁵⁸ Dicho artículo fue posteriormente publicado en 1975 junto con otros ensayos de E. Shils en su libro *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*. Las citas que aquí se utilizan han sido extraídas de esta última publicación.

medios de comunicación que sobredimensionaron su importancia. También se afirmaba que la gente participó en ese ritual con el único fin de pasar un rato festivo. Sin embargo, E. Shils y M. Young consideraron que dichas interpretaciones ofrecían sólo una explicación limitada, ya que pasaban por alto el auténtico significado de dicho ritual. Para ellos, fue un acto de comunión con lo sagrado por el que se reafirmaba y salía fortalecido el compromiso con los valores de la sociedad. Ese ritual era, por tanto, una manifestación de los momentos de efervescencia colectiva de los que hablaba Durkheim, en los que la sociedad se fusionaba y entraba en contacto con lo sagrado.

Este trabajo es sin duda el más representativo de los dedicados al estudio del ritual nacional como elemento de integración en las sociedades modernas⁵⁹. Con él, E. Shils y M. Young pretendían mostrar la relevancia de las tesis de Durkheim para el estudio de las sociedades modernas. Como hemos visto en el primer capítulo, la evolución teórica de Durkheim le hizo descartar la idea de que el desarrollo de la división social del trabajo y la consiguiente solidaridad orgánica eran suficientes para que las sociedades modernas pudiesen alcanzar la integración. Efectivamente, las relaciones contractuales no son suficientes para este fin, haciéndose necesaria la presencia de rituales públicos como manifestaciones de solidaridad mecánica.

2.2.2. El nacionalismo como religión de la modernización

En los años sesenta se asiste a la recuperación de las tesis de Durkheim gracias al desarrollo de la Escuela funcionalista. En línea con los pronósticos de aquel, teóricos, como E. Shils, sostienen que las sociedades modernas necesitan de la presencia de vínculos comunitarios, que son los que en última instancia garantizan la integración social. Partiendo de estos presupuestos teóricos, el funcionalismo centró su interés en la nación y el nacionalismo al ver en ellos a los proveedores de esas relaciones comunitarias:

⁵⁹ Una bibliografía de estos intentos neodurkheimianos que buscan explicar el ritual político como elemento de integración en las sociedades modernas puede verse en S. Lukes (1984: 477).

*La nación es una **Gemeinschaft** sintética. En la sociedad de masas de los tiempos modernos, ella provee la satisfacción de necesidades que anteriormente han sido cumplidas por el calor de las relaciones sociales cara a cara tradicionales. Puesto que la vida social ha sido transformada por la industrialización y la movilización en algo parecido a una **Gessellschaft** basada en cálculos de interés, la nación y el nacionalismo continúan en proveer del cemento integrador que da la apariencia de comunidad (E.B.Hass, citado en Calhoun, 1997: 115).*

El nacionalismo se nos presentaba así como la religión de la modernización que permitía equilibrar los desajustes estructurales que dicho proceso llevaba consigo. En efecto, la industrialización y la consiguiente pérdida de los lazos tradicionales convertían al nacionalismo en un elemento fundamental en las sociedades modernas. Así también lo entendía K. Davis, uno de los teóricos funcionalistas que más influyeron en dicho paradigma:

*Con el mundo organizado tal como está, el nacionalismo es una condición **sine qua non** de la industrialización, porque proporciona al pueblo una motivación arrolladora, fácilmente adquirida y secular para llevar a cabo cambios dolorosos (...) Los costes e inconvenientes, sacrificios y la pérdida de los valores tradicionales pueden justificarse en los términos de esta ambición colectiva transcendente (...) En la medida en que los obstáculos de la industrialización son poderosos, el nacionalismo debe ser intenso para vencerlos (K. Davis, citado en Smith, 1976: 80).*

Esta cita permite apreciar con nitidez el razonamiento característico del funcionalismo americano sobre la función que le estaba reservada al nacionalismo en el marco de la modernización de las sociedades. Según se argumentaba, éste era la única fuerza que podía proporcionar nuevos mecanismos de integración social que sustituyeran a los que se iban perdiendo como consecuencia del empuje de la diferenciación y la pérdida de los vínculos tradicionales.

Los teóricos que vinculaban la modernización con el desarrollo del nacionalismo encontraron uno de sus referentes de estudio en las llamadas *religiones políticas*, que hacían su aparición con el nacimiento de los Estados descolonizados de África y Asia. Estos Estados necesitaban nuevos mecanismos que permitiesen la cohesión de las diferentes etnias que poblaban los territorios bajo su soberanía, así como una mayor implicación de los individuos que hiciera posible la modernización económica de esas sociedades. Las elites políticas necesitaban dotar a estos países de una única autoridad moral nacional que trascendiese los vínculos étnicos y que al mismo tiempo hiciera posible la involucración de los individuos en los intereses del Estado. D. Apter,

máximo representante de los teóricos que estudiaron las *religiones políticas* en estos países de la descolonización, definió de esa guisa a sus regímenes políticos, ya que en ellos era el Estado el que permitía mantener la solidaridad de la comunidad. Éste ejercía como una entidad moral, como el centro de la sociedad que proveía “lo sagrado, (que era) empleado en muchas de las nuevas naciones para desarrollar un sistema de legitimidad política y ayudar a movilizar a la comunidad para la consecución de fines seculares” (Apter, 1963: 77). La idea de nación que se quería impulsar por las elites de esos nuevos Estados necesitaba para su concreción de lo que D. Apter denominó “sistemas de movilización”, gracias a los cuales los individuos se involucraban y se sacrificaban en nombre de los intereses nacionales. Según D. Apter, las religiones políticas que se desarrollaron en estas nuevas naciones resultaban muy atractivas, ya que satisfacían las necesidades de los seres humanos: “Inmortalidad, identidad, sentido y objetivos vitales son necesidades individuales profundas que tanto la religión de Iglesia como la religión política satisfacen (...) resultan útiles frente a la muerte y promueven la solidaridad y la cooperación” (*ibídem*: 91). Dado que estas religiones políticas debían cumplir una finalidad concreta, su existencia sería únicamente necesaria en la primera fase de la modernización, en la etapa en la que algún sistema simbólico se hacía imprescindible para superar el paso de los vínculos primordiales de la etnicidad a los vínculos políticos y civiles de la ciudadanía. Una vez que se hubiese superado ese período de transición a la modernidad, la religión política dejaría de ser necesaria como sistema de movilización.

La *religión política* se nos presenta también aquí como un equivalente funcional de las religiones históricas, ya que permite la construcción de una identidad colectiva y dota de sentido a la cuestión de la inmortalidad mediante la idea de continuidad entre las generaciones que forman parte de esa comunidad nacional (*ibídem*: 89). Como veremos más adelante, estos argumentos han sido utilizados por los teóricos actuales del nacionalismo para apoyar la tesis de que éste se ha convertido en el equivalente funcional de las religiones históricas.

Es en el seno de la denominada Escuela de la modernización donde debemos situar la primera aproximación al nacionalismo del que es uno de sus más prestigiosos teóricos: E. Gellner. Fue precisamente ese marco teórico el que hizo que su primera

teorización sobre la relación entre la industrialización y el nacionalismo no recibiera demasiada atención, ya que fue interpretada como una variante inglesa de la escuela norteamericana de la modernización (O' Leary, 2000: 73). No obstante, en el capítulo que dedicó al nacionalismo en su libro *Thought and Change* publicado en 1964, E. Gellner ya puso los cimientos de una obra, que, aunque deudora de los presupuestos funcionalistas, desbordaba las teorías de rango medio de la modernización para dar lugar a una teoría de gran alcance con la que se buscaba explicar la aparición del nacionalismo en el marco del completo acontecer de la humanidad. Tras la primera formulación de esa teoría, hubo que esperar casi dos décadas para que la obra de E. Gellner se convirtiera en un referente inexcusable en el estudio del nacionalismo. Esto sucedió gracias a la aparición en 1983 de *Naciones y nacionalismo*, un libro más informado sociológicamente que su anterior aportación y en el que se dejaba notar la marca del diálogo con la obra de Durkheim y de Weber. Este libro constituye la que sin duda es la aportación más original y con mayor transcendencia teórica de todas las que han querido dar cuenta del nacionalismo. Es por ello que se ha convertido en un lugar de paso obligado y en el centro de profundas polémicas⁶⁰.

En el marco de su obra completa, E. Gellner ofrece una explicación de las relaciones entre el nacionalismo, lo sagrado y la cohesión social que considero de gran interés. Para llegar a ella, creo conveniente presentar las tesis de otro teórico del nacionalismo con el que E. Gellner polemizó. Me refiero a C.C. O'Brien, un autor que ha contribuido al debate sobre las relaciones entre el nacionalismo, la cohesión social y lo sagrado a partir del caso irlandés.

⁶⁰ Una buena muestra del interés que despierta este libro de E. Gellner y el conjunto de su obra podemos encontrarla en el libro editado por J. A. Hall (2000), donde diversos teóricos examinan los aspectos más relevantes de la obra de aquel.

2.2.3. *Dos interpretaciones de la relación entre el nacionalismo, la cohesión social y lo sagrado: C.C. O' Brien y E. Gellner*

En su libro *God Land. Reflections on Religion and Nationalism*, C.C. O'Brien sostiene que el nacionalismo tiene su origen en la Biblia, y que por lo tanto no es un fenómeno moderno. Esta tesis se argumenta a partir de la distinción entre el nacionalismo como ideología o doctrina y el nacionalismo como fuerza colectiva emocional. Según C.C. O'Brien, el nacionalismo como ideología es un fenómeno moderno, mientras que como fuerza colectiva emocional aparece ya en el Antiguo Testamento. En él, el nacionalismo y la religión no pueden diferenciarse desde el momento en que es Dios el que elige a un determinado pueblo y le promete una tierra específica (O'Brien, 1988: 3). Es en ese momento cuando encontramos el origen de la sacralización de la política. Más adelante volveré sobre esta tesis, pues la influencia de la Biblia en el origen del nacionalismo ha sido un argumento esgrimido por algunos autores perennialistas para "demostrar" que éste apareció mucho antes del advenimiento de la modernidad. A este respecto, hay que destacar la obra de A. Hastings, quien no por casualidad se lamenta de que el libro de C.C. O'Brien, al que defiende como el único estudio reciente sobre el nacionalismo que considera seriamente su base bíblica, haya pasado casi desapercibido (Hastings, 2000: 25). Pero ahora quisiera detenerme únicamente en la tesis que sostiene C.C. O'Brien sobre las relaciones entre el nacionalismo, la sacralidad y la cuestión de la cohesión social, que puede quedar resumida de la siguiente manera:

Parece imposible concebir una sociedad organizada sin nacionalismo, e incluso sin un nacionalismo sagrado, ya que cualquier nacionalismo que no sea capaz de inspirar reverencia no podrá ser una fuerza vinculante efectiva (...) ¿Conseguirían la racionalidad, el interés y el pragmatismo manteneros unidos, u os separaríais, una vez que hubieseis perdido el vínculo común de la religión nacional? Mi conjetura es que os dispersaríais (O'Brien, 1988: 40).

Como se aprecia, C.C. O'Brien defiende un planteamiento idealista similar al de Durkheim, al que, sin embargo, no hace referencia en su libro. La sociedad no puede mantenerse integrada únicamente a partir de la racionalidad instrumental y las relaciones contractuales. Es necesario un orden normativo, sancionado sacralmente, con la suficiente fuerza moral como para hacer posible la integración social. Y, según C.C. O'Brien, para conseguir ese orden normativo que se constituye como cemento de la sociedad es necesaria la participación del nacionalismo.

El planteamiento defendido por C.C. O'Brien es especialmente controvertido, pues en él se articulan dos tesis sin una clara distinción analítica. Por un lado, se sostiene el principio funcionalista, heredado del durkheimismo, para el que la cohesión social sólo es posible a partir de una esfera sagrada. Por otro lado, se afirma que en las sociedades modernas esa sacralidad sólo la puede proporcionar el nacionalismo, de tal manera que éste se nos presenta como un hecho social inevitable.

En un capítulo de su libro *Encuentros con el nacionalismo* que lleva por título "Lo sagrado y lo nacional", E. Gellner se ha ocupado de la obra de C.C. O'Brien, criticando su concepción del nacionalismo como fundamento último de la cohesión social: "preocupado por la interesante cuestión de cuánta santidad resulta necesaria para la cohesión social, se limita a suponer que el nacionalismo también es necesario para ese objetivo- lo que no es verdad" (Gellner, 1995: 80). Como buen conocedor de la obra de Durkheim, E. Gellner reprocha a C.C. O'Brien no haber prestado atención al maestro francés, pues sin duda fue él quien mejor supo captar que la esencia de la religión es la sacralización de la sociedad. E. Gellner no niega el supuesto teórico durkheimiano que establece que lo sagrado es el fundamento de la integración social, aunque duda de que ésta no sea posible únicamente a partir del interés racional. Pero en lo que se muestra radicalmente contrario al planteamiento de C.C. O'Brien es en su defensa del nacionalismo como mecanismo integrador que permite resolver los problemas de cohesión social. Según E. Gellner, C.C. O'Brien ha caído en la trampa de "la metafísica social del nacionalismo": dar por sentado que la nación es por naturaleza la base del orden político. Frente a la idea del origen bíblico del nacionalismo, para E. Gellner la humanidad ha sido ajena al nacionalismo hasta la llegada de la época moderna: "el grueso de las comunidades sociales y políticas que han existido en el transcurso de la historia humana, y que poseyeron bastante 'fuerza vinculante' como para sobrevivir durante un período significativo de tiempo, *no* estuvieron basadas en el principio nacionalista, ni sagrado ni sobrio" (*ibidem*).

E. Gellner también asume que la modernidad da lugar a procesos de sacralización de lo profano, pero niega el argumento, por considerarlo excesivamente

simplista, según el cual las naciones asumen el legado de lo sagrado en un contexto en el que la secularización acaba con los dioses antiguos:

(...) la obligación, la identidad y la lealtad deben tener bases mundanas. Esto quiere decir que las personas sólo pueden sacrificar este mundo o en este mundo, si es que van a sacrificar algo (...) Pero la inferencia que va de esto a la conclusión de que debemos sacrificar la nación sólo se sigue si uno supone que en este mundo no existe otro candidato político (...) La argumentación por eliminación que sugiere que una vez que las deidades y los reyes son desacrificados, entonces las naciones deben heredar su aura, no se tiene en pie. Hay otras opciones. El problema real para la comprensión del nacionalismo es: de las muchas cosas que hay en este mundo y que en el pasado han atraído devoción y lealtad, ¿por qué son las categorías vastas y anónimas de personas-que-comparten-la-misma-cultura las que más capturan el afecto político disponible (Gellner, 1995: 86).

Estas apreciaciones críticas de E. Gellner nos sitúan a las puertas de su gran propuesta mediante la que quiere dar cuenta del que considera “el problema” del nacionalismo, que “no radica en la intrusión de lo sagrado en lo político (simplemente supuesto como esencialmente étnico) sino en la propensión a la sacralización y relevancia de las naciones *en el mundo moderno*. Atraen sacralización, mientras que otros objetos políticos reales o potenciales no lo hacen” (Gellner, 1995: 89). La obra de C.C. O’Brien le sirve, por tanto, a E. Gellner como referente para replantear de forma más profunda y sistemática las complejas relaciones entre lo sagrado, lo nacional y la cohesión social. En efecto, con la obra de E. Gellner la cuestión de la sacralidad de la nación queda delimitada como objeto de estudio. En este sentido hay que destacar la asunción del legado durkheimiano, al concebir lo sagrado como categoría que desborda a las religiones históricas. Es por ello que el caso irlandés, en el que se centra C.C. O’Brien, no es un caso de estudio idóneo para llegar a conclusiones sobre las relaciones entre lo sagrado y lo nacional que puedan ser generalizadas. En el caso irlandés, lo sagrado está presente en la medida en que la identidad nacional se construye a partir de una frontera religiosa que es sacralizada, pero no sucede así con otros nacionalismos. Frente a las teorías locales, E. Gellner ofrece una teoría general del nacionalismo con la que pretende explicar la propensión a la sacralización de las naciones en el mundo moderno. A la exposición de esa teoría dedico el siguiente apartado.

2.2.4. *El nacionalismo como equivalente funcional de la religión en la era de la industrialización. La obra de E. Gellner*

E. Gellner es tenido como el máximo representante de los llamados “modernistas”, para quienes la nación y el nacionalismo son fenómenos propios de la modernidad. Lo que hace singular su obra y la dota de una gran originalidad y profundidad teórica es la argumentación que le conduce a sostener la tesis modernista sobre el origen del nacionalismo. Su afirmación de que la nación y el nacionalismo son “inventos modernos” no es el fruto de una indagación historiográfica, sino el resultado al que llega tras dar cuenta de una amplia panorámica sobre el desarrollo de la humanidad que tiene los caracteres propios de una filosofía de la historia. Es en ese marco en el que E. Gellner propone su teoría del nacionalismo.

Para E. Gellner, el nacionalismo es la consecuencia lógica de una etapa de la historia de la humanidad en la que impera la sociedad industrial. Es un mecanismo de cohesión social que es propio y exclusivo de la modernidad. Es decir, el nacionalismo es un equivalente funcional de la religión de las sociedades premodernas, en las cuales no podía existir ya que no se daban las condiciones necesarias para que se desarrollara ese mecanismo de integración. Es este interés por los *cementos* que históricamente han hecho posible la cohesión social el que sitúa a E. Gellner en un diálogo permanente con Durkheim.

Según E. Gellner, la historia de la humanidad ha transcurrido a través de tres tipos de sociedades caracterizadas por su base económica: las sociedades cazadoras y recolectoras, las sociedades agrícolas y las sociedades científico-industriales. Estas etapas han visto variar la relación establecida entre la estructura social y la cultura, dos categorías que es necesario distinguir analíticamente a pesar de que no son totalmente independientes. La primera etapa, la de las sociedades cazadoras-recolectoras no tiene mucho interés para E. Gellner dado que en ella no encontramos un sistema de estratificación mínimamente desarrollado. Muy diferente es el caso de la etapa agraria que se caracteriza por un sistema de estratificación muy jerarquizado. En la parte superior se sitúa la elite gobernante, compuesta por guerreros, administradores y por la jerarquía eclesial, separados todos ellos de las comunidades rurales que constituyen la base del sistema de estratificación. Esta fuerte diferenciación en la estructura social lleva

consigo una diferenciación también en la cultura. De tal modo que las diferencias en las posiciones ocupadas en la estructura social se justifican y legitiman a partir de supuestas o reales diferencias genéticas y/o culturales. Esas posiciones sociales se traducen en términos de nobleza y de honor. Pero la cultura no sólo separa horizontalmente a los estamentos o a las castas sociales. Hay también en estas sociedades agrarias una separación vertical entre las pequeñas comunidades locales que se sitúan en lo más bajo del escalafón social. En efecto, el carácter estable de estas sociedades, donde apenas hay movilidad social, confina a los diferentes grupos rurales a un aislamiento que propicia la diversificación de dialectos y culturas. Según E. Gellner, es la división del trabajo propia del modo de producción de estas sociedades agrarias la que estimula la diversidad cultural. En ellas la formación que se requiere para desempeñar las ocupaciones más especializadas se adquiere por transmisión familiar o corporativa. Desde el nacimiento puede quedar determinada la posición y ocupación que el individuo tendrá a lo largo de su vida. La formación profesional es transmitida de padres a hijos o de maestros a aprendices. Lo que E. Gellner quiere destacar es que en estas sociedades no existe un sistema educativo centralizado y universal. Efectivamente, en las sociedades agrarias la alfabetización era el monopolio de una elite especializada, frente a una mayoría de la población que no sabía leer ni escribir. La diversidad cultural de esas sociedades era funcional para una estructura social determinada por una división del trabajo que era muy estable. La diversidad cultural era, por tanto, un estímulo en estas sociedades caracterizadas por un sistema de estratificación muy jerarquizado. En ellas la cultura cumplía el cometido de reforzar y hacer más nítidas las diferencias en las posiciones ocupadas en la estructura social. Así se evidenciaban toda una serie de diferencias en el habla y en el estilo de vida que permitían una distinción simbólica entre los estamentos que ya estaban diferenciados por la posición que ocupaban en la estructura social. La diversidad cultural estaba, por tanto, prescrita por la propia organización de las sociedades agrarias. Ningún estamento, salvo la clerecía, tenía interés en la homogeneización cultural de la población. El clero era la única excepción debido a su interés por hacer llegar su mensaje al conjunto de la población. No obstante, es la propia organización social, basada en un modo de producción que requiere que la mayoría de la población permanezca “atada” a la actividad agrícola, la que hace inviable la alfabetización masiva de la población y su incorporación a la cultura avanzada.

La relación entre la estructura social y la cultura cambia radicalmente con la llegada de la sociedad industrial. El incesante crecimiento tanto económico como cognitivo en el que descansa este tipo de sociedad lleva consigo una innovación constante y una importante movilidad ocupacional. En efecto, el proceso de industrialización rompe con el aislamiento de las comunidades rurales dando lugar a una división del trabajo más flexible y permeable. Según sostiene E. Gellner, es esa incesante movilidad la que hace necesaria una educación estandarizada para toda la población. A ello hay que añadir que el manejo de la tecnología requiere un tipo de individuo que haya recibido una enseñanza genérica que le permita la rápida asunción de tareas y la comunicación más allá de situaciones contextualizadas. El paso de la sociedad agraria a la industrial lleva consigo, por tanto, un cambio radical en la naturaleza del trabajo. De este modo, la educación ya no puede quedar confinada a las elites ni puede ser administrada en ámbitos particulares. Los nuevos requerimientos de la producción hacen necesaria lo que E. Gellner denomina “exoeducación”, es decir, una educación estandarizada y centralizada que esté al margen de los vínculos familiares y corporativos. Esa educación universal se convierte en uno de los requisitos funcionales de las sociedades industriales. Frente a la diversificación cultural que se constituye como imperativo funcional de las sociedades agrarias, las sociedades industriales reclaman la homogeneidad cultural que sólo puede ser conseguida a través de un sistema de educación estandarizado y centralizado. Y éste sólo es posible gracias a la intervención de la única entidad que puede proveer los recursos necesarios para sostener una cultura avanzada y asegurar su extensión a toda la población: el Estado. Es por ello que la era industrial es también la era del nacionalismo, pues sólo en ella se hace posible el principio político que lo alimenta, la pretensión de que la unidad cultural/nacional debe coincidir con la unidad política.

Ésta es la argumentación central de la tesis de E. Gellner sobre el origen del nacionalismo. Es en este marco donde cobran toda la relevancia sus propuestas sobre la relación entre el nacionalismo, la cohesión social y lo sagrado. Antes de pasar a verlas, es conveniente detenernos en el modo en que E. Gellner entra en diálogo con las obras de Weber y de Durkheim, especialmente con este último, pues en él encontramos las claves necesarias para adentrarnos en sus propuestas sobre el nacionalismo. La influencia de Weber sobre E. Gellner se deja notar no sólo en algunos pasajes de su

obra, sino también en el modo en que éste se adentra en el estudio del nacionalismo en el marco de una panorámica global sobre el acontecer de la humanidad. En efecto, no es casualidad que *Naciones y nacionalismo* concluya rememorando las páginas finales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, releídas por E. Gellner a partir de su tesis sobre el nacionalismo. Más influyente aún es la obra de Durkheim, del que E. Gellner retoma críticamente su interés por la cuestión de la cohesión social a partir de la relación entre la división del trabajo y la solidaridad social.

Como acabamos de ver, la teorización de E. Gellner sobre el nacionalismo se centra en los cambios habidos en la estructura social en el paso de las sociedades agrarias a las industriales. En la descripción de la estructura social de las sociedades agrarias se deja notar la impronta de Weber, de cuya obra le interesa especialmente destacar el principio de jerarquización de estas sociedades que responde a lo que el maestro alemán denominó “situación estamental”. Efectivamente, su sistema de estratificación social descansaba en una serie de privilegios que se derivaban de una estimación social basada en el “honor”. Dicha consideración social estaba fundamentada en el estilo de vida que a su vez estaba determinado por el acceso a la educación y por el prestigio hereditario o profesional. Según E. Gellner, este principio de jerarquización basado en diferencias de educación y de prestigio hereditario hacía inviable la aparición de un sistema universal y centralizado de educación. En el capítulo dedicado a Weber vimos detenidamente cómo los diferentes estamentos sociales han dado lugar a diversas actitudes religiosas sobre la base de una división cultural que a su vez está basada en una férrea división del trabajo. Si remito de nuevo al análisis que Weber hizo de la estratificación social en las sociedades agrarias es porque, como sostiene E. Gellner, el gran error que cometió Durkheim en su teorización de la cohesión social fue el resultado del escaso interés que prestó a la relación entre la división del trabajo y la solidaridad social en el seno de dichas sociedades. Esta laguna encuentra su explicación en la dicotomía que Durkheim estableció al diferenciar las sociedades cohesionadas por la solidaridad mecánica y las sociedades cohesionadas por la solidaridad orgánica. Frente a las primeras, que están caracterizadas por una fuerte homogeneidad social, las segundas se singularizan por la división del trabajo que es la que hace posible la cohesión social. Como señala E. Gellner, esta dicotomía impidió a Durkheim plantear la cuestión de la cohesión social de una manera adecuada. Su error fue entender que la solidaridad

mecánica de las sociedades primitivas tenía una única alternativa posible. Frente a ello, E. Gellner distingue dos tipos de solidaridad orgánica, nítidamente delimitados, el de las sociedades agrarias avanzadas y el de las sociedades industriales. En ambas encontraríamos una compleja división del trabajo, pero la forma en que en ellas se hace posible la cohesión social y el papel que en ésta juega la cultura son opuestos. Como hemos visto, en las sociedades agrarias la división del trabajo es muy pronunciada y se proyecta en una diferenciación cultural entre los estamentos. Por su parte, las sociedades industriales, donde también hay una muy marcada división del trabajo, son, sin embargo, sociedades que tienden a la homogeneidad cultural. Es por ello que E. Gellner reprocha a Durkheim el haber planteado su análisis sobre la cohesión social en términos dicotómicos, pues “si atendemos a esta oposición, nos encontraremos ante la extraordinaria paradoja de que es en el mundo moderno (en el cual y en cierto sentido la división del trabajo llegó más lejos que en cualquier otra parte) donde también encontramos el vigoroso impulso hacia la homogeneidad cultural que llamamos ‘nacionalismo’. Estas sociedades no son segmentarias, y sin embargo exhiben un pronunciado tropismo hacia la similitud cultural y educativa” (Gellner, 1993: 17).

Si atendemos a la tesis de E. Gellner, deberíamos concluir, frente a lo comúnmente establecido, que es la relación entre la división del trabajo de la sociedad industrial y su específica cultura la que propicia la densidad de relaciones sociales que hace posible el vínculo comunitario. Frente a ello, la cultura propia de la división del trabajo de las sociedades agrarias avanzadas, aunque posibilitaba el funcionamiento del sistema social, sin embargo, no era capaz de crear ese sentimiento de comunidad: “la división del trabajo distintiva, móvil y basada en la instrucción que conduce al sentido moderno de comunidad nacional es históricamente excéntrica. Algunos de los puntos de vista de Durkheim sobre el papel de la interacción y la densidad (fueron) equivocadamente aplicados a sociedades complejas en general cuando en realidad son sólo aplicables a su variante moderna industrializada” (Gellner, 1993: 36).

Tras este recorrido, estamos ahora en disposición de entender en toda su dimensión la aportación de E. Gellner al estudio de las relaciones entre el nacionalismo, lo sagrado y la cohesión social. En la época agraria las culturas desarrolladas eran el monopolio de una minoría de la población y estaban estrechamente vinculadas a una fe

y a una iglesia, con la excepción de China, cuya cultura desarrollada estaba más vinculada a una ética y a una burocracia estatal que a una fe y a una iglesia⁶¹. Una de las características de las sociedades agrarias era esa estrecha unión entre cultura, religión e Iglesia. Esta relación se quiebra con el advenimiento de la sociedad industrial, pues, según E. Gellner, la industrialización hace necesaria la aparición de una cultura desarrollada accesible a toda la población, que sólo puede ser garantizada por el Estado. De este modo, la cultura se independiza de la fe y de la Iglesia: “la cultura necesita ser mantenida *como* cultura, y no como portadora o modosa compañera de una fe. La sociedad puede, y de hecho lo hace, adorarse a sí misma o a su propia cultura directamente, y no, como enseñó Durkheim, a través del medio oblicuo de la religión” (Gellner, 1988: 181). En la explicación de este proceso de secularización de la cultura, por el cual ésta pasa de manos de la Iglesia y de la fe a ser administrada por el Estado, E. Gellner reserva un papel central al protestantismo. Retomando la obra de Weber, aquel muestra cómo el protestantismo influyó de manera decisiva en la generalización de la cultura que está en la base del desarrollo del nacionalismo:

(...) el surgimiento del mundo industrial estuvo vinculado íntimamente con un protestantismo que resultó poseer algunos de los rasgos más importantes que iban a caracterizar el mundo que surgía y que también engendra el nacionalismo. Énfasis en la alfabetización y en las Escrituras, unitarismo sacerdotal que abolía el monopolio de lo sagrado, individualismo que hace de cada hombre su propio sacerdote y su propia conciencia y que le independiza de los servicios rituales de otros: todo ello prefiguraba ya una sociedad de masas anónima, individualista y completamente estructurada en la que impera un acceso relativamente igualitario a una cultura común y en la que las normas de la cultura están al alcance de todos por estar escritas, y no bajo la custodia de un especialista privilegiado. El acceso igualitario al Dios de las Escrituras abonó el terreno para el acceso igualitario a la cultura desarrollada. Saber leer y escribir ya no es una especialización, sino condición previa para todas las especializaciones en una sociedad en la que todo el mundo es especialista. En esta sociedad la lealtad se encamina en primer lugar hacia el medio de nuestra alfabetización y hacia su protector político. El acceso igualitario de los creyentes a Dios acaba convirtiéndose en el acceso igualitario de los no creyentes a la educación y la cultura (Gellner, 1988: 181).

Como antes he señalado, E. Gellner nos devuelve a las memorables últimas páginas de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, invitándonos a releerlas a partir de su tesis sobre el advenimiento de la era industrial que es, al mismo tiempo, la era del nacionalismo. El lamento weberiano por la llegada de “los últimos hombres” de nuestra civilización, faltos de vocación, es interpretado por E. Gellner como el

⁶¹ Esta excepción se debe al carácter de la religión china como religión de *adaptación al mundo* que privilegia más la gestión de los asuntos mundanos que una práctica religiosa acorde con una teodicea de la que carece.

diagnóstico sobre un mundo en el que todos estamos sujetos a una educación o formación genérica. El igualitarismo en el acceso a la cultura, propio de la sociedad industrial, la convierte en un bien supremo: “Hoy en día la posibilidad de emplearse, la dignidad, la seguridad y la autoestima de los individuos se basan normalmente (...) en su educación. La mejor inversión de un hombre es con diferencia su *educación*, y ésta es la que realmente le provee de identidad” (Gellner, 1988: 54). Es por ello que el proceso de secularización de la cultura da paso a la sacralización de la nación:

(...) en el mismo momento que los hombres adquieren plena conciencia de su cultura y de la decisiva importancia que tiene para los intereses vitales, pierden buena parte de la capacidad de reverenciar su sociedad a través del simbolismo místico de una religión. Se ven pues empujados a reverenciar directamente una cultura compartida y a la vez atraídos por esta actitud: la cultura es ahora claramente visible y su acceso a ella llega a ser el bien más precioso del hombre. Y los símbolos religiosos a través de los cuales, si hemos de creer a Durkheim, se le rendía culto cesan de ser útiles. Ahora la cultura ha de ser objeto directo de culto y lo será en su propio nombre. Ese es el nacionalismo (Gellner, 1993: 28).

Los símbolos religiosos pierden su virtualidad como medio de acceso a lo sagrado. Ya no son necesarios ni los símbolos totémicos ni los símbolos teístas propios de las sociedades tribales y de las sociedades agrarias. En la era del nacionalismo, lo sagrado se experimenta directamente, sin mediaciones simbólicas. Como ya indicara Durkheim a propósito de la sacralización de la nación francesa durante la Revolución, la sociedad se convierte en su propio objeto de culto sin necesidad de transfiguración alguna. En la era industrial la sociedad se adora directamente, haciendo de la cultura nacional un objeto de sacralidad. Pero, ¿podemos en consecuencia afirmar que, con la llegada de la era del nacionalismo, lo sagrado se experimenta, por primera vez en la historia de la humanidad, de forma transparente, sin ilusión alguna, sin ningún otro velo que destapar? E. Gellner responde:

(...) todavía existe un autoengaño sociológico, una visión de la realidad a través del prisma de la ilusión, pero no es el mismo que en su día analizó Durkheim. La sociedad ya no volverá a adorarse a través de símbolos religiosos; las culturas avanzadas modernas, aerodinámicas y sobre ruedas, se ensalzan mediante la música y la danza que toman (estilizándolas en el proceso) de culturas populares a las que ingenuamente creen estar perpetuando, defendiendo y reafirmando (Gellner, 1988: 83).

Según E. Gellner, el nacionalismo cree adorar algo que poco tiene que ver con lo que realmente sacraliza. La cultura a la que los nacionalistas veneran no es la ancestral cultura popular a la que ellos creen firmemente adorar, sino una cultura avanzada,

moderna, es decir, una cultura que ha sido “inventada” por el propio nacionalismo. Éste es, según E. Gellner, el autoengaño en el que viven los nacionalistas.

Volveré sobre esta interpretación del nacionalismo en el siguiente capítulo. Ahora quisiera señalar brevemente las implicaciones de su teoría de cara al análisis sociológico de la sacralización de la nación, que guardan una estrecha relación con la tesis durkheimiana sobre el origen de lo sagrado. Del mismo modo que en la obra de del maestro francés, el análisis de E. Gellner sobre el nacionalismo nos sitúa ante lo que R. Ramos ha denominado, a propósito de la obra de Durkheim, como la paradoja de la *transparente intransparencia*. Esta paradoja remite al propósito de Durkheim de hacer transparente lo que en esencia, según el mismo afirma, sólo tiene virtualidad si se mantiene oculto e intangible. La cohesión social que proporcionaban las religiones totémicas y teístas sólo era posible en la medida en que el verdadero objeto de adoración estaba oculto tras los símbolos religiosos que se creían verdaderamente adorar. Lo mismo habría que decir con respecto al nacionalismo. La sacralización de la nación sólo es viable si se mantiene oculto el verdadero objeto de culto. Es por ello que un firme crítico del nacionalismo, como es E. Gellner, se propone desvelar, gracias a su teoría, el autoengaño en el que viven los nacionalistas al creer sacralizar a una cultura popular autóctona cuando en realidad sacralizan una cultura nacional inventada por el propio nacionalismo.

No obstante, el empeño de los teóricos que buscan desvelar la “ilusión” en la que vive el nacionalismo y así desacralizar la nación no parece afectar a los propios nacionalistas. La razón creo que hay buscarla no en el “espíritu enajenado” de éstos, sino en las propias teorías que, como la del propio E. Gellner, no profundizan lo suficiente en el fundamento “último” del vínculo nacional.

2.3. El nacionalismo y la teodicea

La tesis del nacionalismo como religión de la modernidad ha sido también defendida por aquellos que han visto en él un nuevo sistema de sentido que da repuestas a las “preguntas últimas” que están en el origen de la religión. El nacionalismo, se afirma, da sentido al sufrimiento que se deriva de las relaciones sociales y a la cuestión de la muerte y al deseo de inmortalidad. De ahí que se haya señalado que actúa como (equivalente funcional de la) religión de salvación de la modernidad. La *gestión* que el nacionalismo hace de la muerte que se produce en su nombre ha llevado también a sostener que nos encontramos ante una religión sacrificial.

2.3.1. El nacionalismo como (equivalente funcional de la) religión de salvación

B. Anderson ha sido quien más atención ha prestado al nacionalismo como una nueva religión de salvación que da respuesta a la muerte y al anhelo de inmortalidad. En su libro *Comunidades Imaginadas*, ha indagado en el tema a propósito de su estudio sobre las raíces culturales del nacionalismo. Entre ellas, la cuestión de la muerte ocupa un lugar central, como lo muestra la enorme significación que en la simbología nacionalista tienen las tumbas de los Soldados Desconocidos. Según B. Anderson, la centralidad que la cuestión de la muerte y la inmortalidad tienen para el nacionalismo es uno de los aspectos fundamentales que lo diferencian de las ideologías contemporáneas como el marxismo o el liberalismo y lo emparentan con las religiones históricas: “Si la imagería nacionalista se preocupa tanto por (la muerte y la inmortalidad) esto sugiere una fuerte afinidad con imagerías religiosas” (Anderson, 1993: 29).

Como veíamos en el capítulo dedicado a Weber, las religiones históricas, como el Cristianismo, el Hinduismo o el Budismo, han cumplido la función de dotar de sentido a la existencia y a la contingencia de la vida. Su presencia a lo largo de varios siglos en el acontecer de la humanidad se explica por la respuesta que estas religiones han proporcionado al sufrimiento humano y especialmente a la muerte. Para ello han creado poderosos sistemas de sentido que han prometido la inmortalidad mediante la transformación de la fatalidad en continuidad. B. Anderson hace hincapié en estas prestaciones de las religiones históricas, indicando que el surgimiento del nacionalismo

en el siglo XVIII coincidió con el declive del pensamiento religioso. Este declive dejaba sin respuesta los problemas existenciales como el sufrimiento y la muerte. Así, en este contexto, la nación pasaba a convertirse en un nuevo referente que permitía dotar de sentido a la contingencia, mediante la transformación secular de la fatalidad en continuidad: “la magia del nacionalismo es la conversión del azar en destino” (*ibídem*). Sin embargo, B. Anderson no analiza el proceso de secularización y la relación que guarda con el origen del nacionalismo. Se conforma con señalar la relación que éste tiene con sus raíces culturales:

Por supuesto, no estoy diciendo que la aparición del nacionalismo, hacia el final del siglo XVIII, haya sido ‘producida’ por la erosión de las certidumbres religiosas ni que esta erosión no requiera en sí misma una explicación compleja. Tampoco estoy sugiriendo que el nacionalismo ‘sucede’ históricamente a la religión. Lo que estoy proponiendo es que el nacionalismo debe entenderse alineándolo no con ideologías políticas conscientes, sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron, de donde surgió por oposición (Anderson, 1993: 29).

Esta afinidad del nacionalismo con las religiones históricas, debido a su promesa de inmortalidad, ha sido también señalada en diferentes ocasiones por A.D. Smith. Al igual que B. Anderson, aquel entiende que el nacionalismo no puede ser explicado como una ideología moderna sin más:

Mediante una comunidad de historia y destino, pueden mantenerse vivos los recuerdos y las acciones conservan su gloria. Porque sólo en la cadena de las generaciones de aquellos que comparten un lazo histórico y cuasi familiar pueden los individuos lograr un sentimiento de inmortalidad en épocas de horizontes puramente terrenales. En este sentido, la formación de las naciones y el surgimiento de los nacionalismos étnicos parece más probable que responda a la institucionalización de la “religión sustituida” que a una ideología política y, por lo tanto, será mucho más durable y potente de lo que nos interesa admitir (Smith, 1986: 53).

Estas citas nos permiten observar hasta qué punto la tesis del nacionalismo como moderna religión de salvación se ha convertido en un lugar común para algunos de los teóricos del nacionalismo más reputados.

Una postura diferente que aquí quiero destacar es la que defiende L. Greenfeld. Para esta autora, el nacionalismo guarda una estrecha relación con las históricas religiones de salvación, pero ésta no deriva de su supuesta respuesta a la cuestión de la muerte y al deseo de inmortalidad. En un artículo titulado “The modern religion?”, L. Greenfeld (1996) sostiene que el nacionalismo no ofrece una respuesta a la cuestión de

la muerte debido a que en él falta la creencia y la orientación trascendental, propia de las religiones históricas, que hace plausible la promesa de inmortalidad como consecuencia de que su imagen del mundo trasciende la existencia física.

Si queremos, por tanto, dar cuenta de los elementos que hacen posible hablar de la analogía entre el nacionalismo y las históricas religiones de salvación, tendremos que dirigir nuestra mirada a otro terreno que no sea el de la muerte. Según L. Greenfeld, el nacionalismo da repuesta al sufrimiento humano, pero no al que tiene que ver con nuestro cuerpo y su inevitable caducidad, sino al que procede del orden social, al que deriva de las relaciones sociales, que producen rechazo, humillación, deshonra, injusticia, etc. Siguiendo a C. Geertz, esta autora sostiene que tanto las religiones históricas como el nacionalismo son sistemas culturales creadores de orden social que permiten su justificación y legitimación, haciendo así soportable el sufrimiento que se deriva de las relaciones sociales. Es en este sentido que L. Greenfeld afirma que el nacionalismo es el equivalente funcional de las religiones históricas. Aquel ha reemplazado a éstas proporcionando nuevos marcos de sentido para la construcción de identidades individuales y colectivas en el mundo moderno (Greenfeld, 1996: 170). En contraste con las religiones históricas, que conformaron el marco de la conciencia social en las sociedades premodernas, “el nacionalismo ha reemplazado a la religión como el principal mecanismo cultural de integración social” (*ibidem*: 171). L. Greenfeld se suma también así a aquellos que ven en el nacionalismo el equivalente de las religiones históricas, en la medida en que garantiza la integración en las sociedades modernas gracias a un marco cultural compartido.

Frente a la búsqueda de la inmortalidad, que no puede explicarse como una necesidad universal, tal y como B. Anderson da a entender, L. Greenfeld sostiene que lo que sí se constituye como un universal es la necesidad de percibir el mundo como algo dotado de sentido. En la modernidad es el nacionalismo el que provee ese marco cultural que hace del mundo una realidad significativa. No es por ello una coincidencia, como señala L. Greenfeld, que la era del nacionalismo sea también la era de la ciencia, ya que el “encantamiento del mundo” que aquel lleva a cabo se refleja en el ensalzamiento del conocimiento del mundo. Frente a las sociedades premodernas, en el

mundo moderno el orden profano se llena de sentido gracias a la sacralización de lo secular que el nacionalismo trae consigo:

El foco secular del nacionalismo, que lo hace diferente a la religión, paradójicamente explica por qué los efectos que produce en la psique y el comportamiento humano son a menudo tan similares. La percepción del mundo como significativo por sí mismo implica su sacralización. Con el nacionalismo, los cielos, por así decirlo, descienden a la tierra; este mundo, el mundo de la realidad empírica y las relaciones sociales, llega a ser la esfera de lo sagrado (...). Dentro del marco del nacionalismo, la sociedad está saturada de espiritualidad (...). Si la religión fuese idéntica a la espiritualidad, entonces el nacionalismo sería verdaderamente la religión moderna y, algo más que eso, una religión como nunca antes hemos conocido (Greenfeld, 1996: 173).

2.3.2. *El nacionalismo como religión sacrificial*

La *gestión* que el nacionalismo hace de la muerte ha alimentado la tesis según la cual éste ha pasado a ser la religión de los tiempos modernos. No sólo porque aquel haya sido interpretado como el equivalente funcional de las religiones de salvación, en tanto que proporciona un sentimiento de inmortalidad en un horizonte de secularidad. El nacionalismo es también concebido como la religión moderna por el modo en que el culto a la nación descansa sobre la muerte que se produce en su nombre. Esta variante de la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad podemos encontrarla en diferentes versiones. Aquí quiero destacar las obras de B. Kapferer y de C. Marvin y D.W. Ingle.

Siguiendo los pasos de B. Anderson, B. Kapferer ha profundizado en el imaginario nacionalista en un libro donde se comparan los nacionalismos de Sri Lanka y Australia. *Legends of People, Myths of State* comienza con la siguiente afirmación: “el nacionalismo convierte lo político en religioso y sitúa a la nación por encima de la política. La nación se crea como un objeto de devoción” (Kapferer, 1988: 1). Para este autor, la nación es sacralizada a través de la cultura que es adorada como un objeto religioso y es la contemplación religiosa de dicha cultura la que genera las pasiones nacionalistas.

En su estudio, B. Kapferer realiza un análisis comparado de los nacionalismos cingalés y australiano, centrándose en dos cuestiones. En primer lugar, compara las culturas políticas de Sri Lanka y Australia mostrando sus diferentes formas de concebir

las relaciones entre individuo, nación y Estado. Mientras que en la cultura política cingalesa, el Estado comprende a la nación y a los individuos a los que protege, en el caso de la cultura política australiana son los individuos y la nación los que priman sobre el Estado. La segunda cuestión en la que se centra el análisis comparado de B. Kapferer es en la que aquí me interesa profundizar, ya que da cuenta de la relación que guardan ambos nacionalismos con las religiones históricas. Mientras que el nacionalismo australiano se presenta como secular, el nacionalismo cingalés ha incorporado en su seno al budismo tradicional, adaptando su mensaje a la “religión del nacionalismo”. A pesar de esa diferencia, B. Kapferer quiere destacar que tanto la religión nacionalista de Australia como la de Sri Lanka no deben ser consideradas como tales por las creencias y prácticas de las religiones históricas que puedan incorporar, sino por derecho propio:

Un nacionalismo no es necesariamente más o menos religioso que otro. Los australianos afirman un nacionalismo secular, los cingaleses un nacionalismo expresivamente budista. Lo que quiero subrayar es que la religión del nacionalismo está en el nacionalismo per se y no en las ideas religiosas que puede incorporar. El nacionalismo australiano despliega su forma religiosa en su rechazo de lo religioso, de la misma manera que el nacionalismo cingalés desarrolla su forma religiosa en la afirmación del Budismo y en la incorporación activa de éste. No señalo que las ideas religiosas que pueden ser incluidas en los nacionalismos modernos son irrelevantes para entender la forma religiosa del nacionalismo y su proceso político. Lejos de ello (...). Lo que digo es que la religión del nacionalismo, en relación a su contexto histórico, social y político, transforma o interpreta las ideas y los temas religiosos incorporándolos a su propio esquema religioso (Kapferer, 1988: 4).

Del mismo modo que el nacionalismo cingalés se conformó en el entorno cultural del budismo tradicional, el nacionalismo australiano emergió en el marco cultural del cristianismo occidental. Pero frente al caso de Sri Lanka, el caso australiano nos muestra el modo en que el moderno nacionalismo, adaptando la simbología y el ritual cristiano, ha sustituido a las religiones históricas convirtiéndose en la religión que da sentido al sufrimiento y a la muerte que ha tenido lugar en nombre de la nación. Es así como se configura el culto a la nación, que en el caso australiano se fundamenta en la conmemoración del autosacrificio de los soldados australianos y neozelandeses que tuvo lugar en la campaña de Gallipoli en 1915. Dicho acontecimiento ha dado lugar a una leyenda de sacrificio que es la mayor expresión de la identidad nacional australiana y sobre la que se levanta la religión del nacionalismo australiano. Efectivamente, este análisis de la conmemoración del sacrificio de los soldados australianos conduce a B.

Kapferer a defender una teoría general del nacionalismo y a ofrecer un diagnóstico alternativo sobre el proceso de secularización:

La guerra y la muerte en la guerra son temas comunes del nacionalismo moderno. El culto nacionalista australiano que les enmarca demuestra la forma religiosa del nacionalismo moderno. Es más, Anzac respalda la tesis general según la cual el culto del nacionalismo ha llegado a ser la religión dominante de los modernos Estados-nación (...). Lo que muchos especialistas reconocen como la secularización del mundo moderno industrial debe ser interpretado de otra manera. Más bien se trata de la transformación de lo religioso como sacralización de lo político (Kapferer, 1988: 136).

Asumiendo el que consideran carácter religioso del sacrificio y de la muerte, C. Marvin y D. W. Ingle han respaldado también la tesis de que el nacionalismo es la religión de la modernidad a partir de un estudio sobre el nacionalismo estadounidense. Según estos autores, el nacionalismo se define, al igual que las religiones sectarias, por ser una religión de sacrificio sangriento. De este modo, sostienen que el carácter religioso del nacionalismo se encuentra en su inherente relación con la violencia sacrificial. En concreto, es la organización colectiva del asesinato que lleva a cabo el nacionalismo lo que convierte a la nación en “una comunidad de sangre y no de texto” (Marvin e Ingle, 1999: 27). Con esta tesis, estos autores quieren marcar distancias con las propuestas de los principales teóricos del nacionalismo, como B. Anderson, L. Greenfeld y E. Gellner, a los que critican la poca atención que han prestado al sacrificio como base de la comunidad nacional. Al mismo tiempo destacan las obras de otros autores que han analizado cómo dichas comunidades nacionales se han construido a partir de la gestión del sacrificio colectivo, como es el caso del estudio de B. Kapferer sobre el nacionalismo australiano que acabamos de ver. La crítica de C. Marvin y D.W. Ingle a la corriente principal en el estudio del nacionalismo va dirigida especialmente contra la obra de B. Anderson, ya que, aunque éste reconoce que la muerte es un tema central tanto para la religión como para el nacionalismo, sin embargo es incapaz de dar cuenta de cuál es el fundamento último de dicha relación. Su interpretación de la nación como una comunidad de texto no puede explicar el sacrificio que tiene lugar en su nombre. No es por casualidad, sostienen estos autores, que las ceremonias del nacionalismo traten sobre la muerte y no sobre literatura: “una comunidad textual no lucha” (*ibídem*).

La tesis de C. Marvin y D. W. Ingle deriva de la interpretación durkheimiana del totemismo. Estos autores justifican su aplicación a la sociedad norteamericana en especial, y a las sociedades modernas en general, al sostener que éstas son tan primitivas como las que estudió Durkheim. Tanto en unas como en otras la formación y cohesión de los grupos descansan en los mismos mecanismos violentos. Estos autores coinciden, por tanto, con la tesis durkheimiana según la cual la religión (lo sagrado) hace posible la fundación y cohesión del grupo que se proyecta en un tótem que es por ello adorado. No obstante, C. Marvin y D. W. Ingle sostienen que Durkheim no supo encontrar el principio último que mantiene al grupo cohesionado y que da razón de ser al tótem:

el precio esencial de toda sociedad es la muerte violenta de alguno de sus miembros. Nuestro más profundo secreto, el tabú colectivo del grupo, es el conocimiento de que la sociedad depende de la muerte de estas víctimas sacrificiales a manos del propio grupo (Marvin e Ingle, 1999: 21).

Es decir, lo que mantiene al grupo cohesionado y le hace sentirse unido no es el sacrificio del enemigo, sino el sacrificio de un miembro perteneciente al grupo. Es por ello que “el tótem es el cuerpo sacrificado violentamente simbolizado por la bandera. La bandera transformada ritualmente es el dios de la sociedad renovada” (*ibídem*: 11). O dicho de otro modo: “La bandera es el dios del nacionalismo y su misión es organizar la muerte” (Marvin e Ingle, 1999: 25).

La bandera nacional pasa a ser, según la argumentación de C. Marvin y D.W. Ingle, el centro de interés para dar cuenta del carácter religioso del nacionalismo. Para estos autores, la escasa atención que se le ha prestado a este símbolo nacional ha hecho olvidar que la bandera se ha convertido en el objeto sagrado sobre el que se construye la religión civil norteamericana. Ese “olvido” encontraría su explicación en el tabú que mantiene la cohesión del grupo. En efecto, según estos autores, el objeto sagrado que es la bandera esconde una realidad que debe quedar oculta para poder mantener la cohesión del grupo nacional. Bajo ninguna circunstancia se puede desvelar que lo que ese tótem simboliza es el autosacrificio en beneficio del grupo. Si esa realidad resultara transparente y la violencia se nos mostrara como el fundamento de la vida social, entonces lo sagrado dejaría de ser intocable y la cohesión del grupo nacional se

quebraría. Sería en última instancia dejar al “descubierto” que la fundacional violencia sacrificial no ha sido arrinconada con el desarrollo del proceso civilizatorio.

Como podemos apreciar, el proceder de C. Marvin y D. W. Ingle guarda una relación muy estrecha con las tesis de otros autores que han analizado lo sagrado, como Durkheim y E. Gellner o R. Girard⁶². Lo sagrado oculta una realidad que no puede ser desvelada sin que el grupo se desintegre.

⁶² En la tesis que defienden C. Marvin y D. W. Ingle se deja notar la influencia de la tesis de R. Girard sobre la violencia y lo sagrado. Ésta ha sido también utilizada para dar cuenta de las manifestaciones violentas de determinados nacionalismos como el vasco. Volveré por ello sobre esta tesis en el último capítulo.

3. REVISIÓN CRÍTICA Y REPLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Como vemos, la tesis de que el nacionalismo es la religión de la modernidad se ha convertido en un lugar común para las ciencias sociales. De hecho se puede decir que esta tesis es el referente más utilizado a la hora de dar cuenta de la relación entre secularización y nacionalismo. Y hemos visto que esa tesis descansa en una argumentación funcional(ista) según la cual el nacionalismo cumple en las modernas sociedades secularizadas las mismas funciones que las religiones totémicas y teístas desempeñaron en las sociedades primitivas y tradicionales. Si hacemos caso a las teorías anteriormente expuestas, el nacionalismo ha de ser concebido como la religión de la modernidad, ya que cubre el vacío dejado por las religiones, posibilitando, en un mundo aparentemente secularizado, la cohesión social y ofreciendo una respuesta a la necesidad de percibir el mundo como algo dotado de sentido, especialmente en lo que respecta a las experiencias liminares como la muerte, la humillación, la injusticia, etc. El nacionalismo incidiría así en los dos ámbitos en los que Durkheim y Weber creyeron encontrar el *quid* de la religión.

Pero aunque esta tesis se haya convertido en un lugar común, o precisamente por ello, lo cierto es que en sus distintas versiones encontramos graves deficiencias que, a mi modo de ver, nos deben conducir a replantear la relación entre secularización y nacionalismo en otros dominios teóricos. Esas deficiencias provienen de los supuestos tanto teóricos como metodológicos en los que se fundamenta dicha tesis. En efecto, la tesis de que el nacionalismo se ha convertido en la religión de la modernidad descansa en unos razonamientos funcionalistas y/o teleológicos que se basan a su vez en unos determinados presupuestos teóricos sobre la naturaleza religiosa de los individuos y de la vida social que son difícilmente sostenibles en el estado actual de las ciencias sociales.

La idea de que el vacío dejado por las religiones históricas hacía necesaria la aparición del nacionalismo como religión que cumple funciones esenciales nos sitúa ante un razonamiento marcadamente teleológico. Éste es parte de la herencia dejada por Durkheim, para quien el proceso de diferenciación hacía necesario e inevitable la aparición de nuevas religiones. Desde los primeros escritos que planteaban la relación entre secularización y nacionalismo en el marco de las teorías de la modernización ya se

aprecia este razonamiento según el cual “las naciones *tienen que* aparecer para desempeñar las funciones y las necesidades satisfechas antes por las viejas comunidades” (Smith, 1976: 90). Como señala A.D. Smith, este argumento sólo puede ser defendible si se obvian los casos de comunidades tradicionales que, a pesar de estar sometidas a procesos de diferenciación, no dieron lugar a movimientos nacionalistas significativos.

La teoría de E. Gellner también peca de un planteamiento teleológico y funcionalista difícilmente sostenible. Como vimos, esta teoría se enfrenta con las interpretaciones simplistas que tienden a explicar la sacralización de las naciones dando por sentado que éstas son los únicos objetos susceptibles de recibir las transferencias de sacralidad que se producen como fruto de la secularización. No contento con estas interpretaciones que utilizan el argumento por eliminación sin explicar por qué las naciones son propensas a la sacralización, E. Gellner ofreció una teoría mucho más consistente que he expuesto anteriormente. De ella se desprendía que en las sociedades industriales el nacionalismo asume el papel de equivalente funcional de las religiones históricas. Según E. Gellner, el nacionalismo es funcional a la sociedad industrial y esta funcionalidad es la que explica su génesis. Como ha señalado uno de sus críticos más cualificados, “el argumento de Gellner parece ser explícita, descarada y desvergonzadamente funcionalista” (O’Leary, 2000: 82). Esta rotundidad nos da cuenta de uno de los aspectos de la obra de E. Gellner que más rechazo ha provocado. Son fundamentalmente dos las cuestiones que marcan esta crítica y que son aplicables a los análisis funcionalistas en general. En primer lugar, en el actual desarrollo de las ciencias sociales es inadmisibles admitir que una necesidad funcional lleve consigo su satisfacción y que, por tanto, esa necesidad se convierta en causa. En segundo lugar, el análisis funcionalista que propone E. Gellner relega a los individuos a ser meros comparsas que siguen los designios de las necesidades del sistema industrial⁶³.

⁶³ No obstante, el propio E. Gellner se defendió de esta acusación de funcionalista en su famosa “Réplica a mis críticos”. En ella sostuvo que su argumentación no debía ser etiquetada como teleológica, sino como causal. Las necesidades no tienen por qué convertirse en causas si se explican los mecanismos que ponen en relación los requerimientos funcionales de la industrialización y la consolidación de un idioma nacional vinculado a la alfabetización. Estos mecanismos tienen que ver con que el rechazo a adoptar un idioma puede ser disfuncional para el individuo, ya que puede sentirse en desventaja como ciudadano de segunda clase (Mouzelis, 2000: 216). Teniendo en cuenta la mala prensa que actualmente tiene el análisis funcional en ciencias sociales, se ha buscado rehabilitar la teoría de E. Gellner reemplazando la explicación funcionalista por otra “de filtro” que sigue las propuestas de J. Elster (O’Leary, 2000: 84), o por una afinidad optativa (Mouzelis, 2000: 219). Con esta operación se podría hacer frente a las críticas

La pérdida de los vínculos tradicionales no necesariamente implica el surgimiento de nuevas religiones seculares. L. Greenfeld ha vuelto sobre este razonamiento teleológico que está en la base de la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad:

La equivalencia funcional de nacionalismo y religión ha llevado a muchos observadores a inferir que el nacionalismo estaba llamado a surgir por la previa desaparición del espíritu religioso. Se afirma que la secularización dejó sin satisfacer ciertas necesidades humanas esenciales e hizo necesario el nacionalismo -sustituto de la religión (...) Tal inferencia, sin embargo, es errónea. El hecho de que el nacionalismo reemplazase a la religión como sistema creador de orden, sustituyendo las relaciones sociales y políticas entre los hombres a los vínculos entre el hombre y Dios como aquello que da sentido a la vida, nada implica acerca de la conexión histórica entre ellos y deja sin justificación la clase de teleología sociológica que es la esencia de tal razonamiento (Greenfeld, 1996: 176).

L. Greenfeld se muestra crítica con dicho razonamiento teleológico que atribuye a E. Gellner y a B. Anderson. Sin embargo, comparte con ellos el supuesto de la equivalencia funcional del nacionalismo y la religión, ya que, según sostiene, “el nacionalismo ha reemplazado a la religión como el principal mecanismo cultural de integración social”. De este modo, L. Greenfeld participa también del que es uno de los grandes supuestos teóricos a partir del que se defiende la tesis de que el nacionalismo es la religión de la modernidad o su equivalente funcional. En efecto, con diferentes matices, los autores que hemos visto anteriormente parten de la teoría de raigambre durkheimiana según la cual la integración en las sociedades modernas es el fruto de una cultura común, de un consenso cultural construido a partir de un conjunto de valores y normas compartidas que son sacralizadas. Como hemos visto, esta premisa la comparten los teóricos que interpretan los rituales políticos nacionales como mecanismos de integración social y los que entendían que en las sociedades en vías de modernización el nacionalismo se constituía como la religión política que proveía el cemento integrador de la vida social. Es también el supuesto teórico del que parten C.C. O’Brien y E. Gellner, si bien con diferentes matices. En el caso del primero su argumentación es un tanto simplista, mientras que en el de E. Gellner es mucho más elaborada. Como hemos visto, para C.C. O’Brien el vínculo social no se puede asegurar únicamente gracias a la racionalidad instrumental y a las relaciones contractuales. Es necesario un consenso normativo, que históricamente ha sido proporcionado por la religión nacional. Por su

dirigidas a E. Gellner que apuntan a la falta de correspondencia empírica entre industrialización y nacionalismo.

parte, E. Gellner se muestra más cauteloso ante la idea de que es la sacralidad la que asegura la integración social, aunque ciertamente participa de ella. Pero con lo que no está de acuerdo es con la teoría de C.C. O'Brien que sostiene que el nacionalismo ha sido el que a lo largo de la historia ha suministrado esa sacralidad que asegura la cohesión social. Para E. Gellner, este planteamiento es inconcebible, pues hasta la llegada de la modernidad no podemos hablar con propiedad de la existencia del nacionalismo. Es más, sólo en la modernidad es posible alcanzar la cohesión social a partir de un consenso basado en una cultura común. Frente al extendido supuesto teórico de que en las sociedades premodernas la cohesión social se aseguraba gracias a una cultura común y en la modernidad gracias a la división del trabajo, E. Gellner defiende lo contrario. En efecto, como hemos tenido oportunidad de ver, este autor critica la dicotomía establecida por Durkheim que contrapone las sociedades premodernas basadas en la solidaridad mecánica y las sociedades modernas basadas en la solidaridad orgánica, mostrando que la fuerte jerarquización social que ya tiene lugar en las sociedades agrarias imposibilitaba el desarrollo de una cultura común que hiciera posible el consenso normativo. Ésta sólo encuentra las condiciones de posibilidad para su desarrollo en las sociedades industriales, en las que la homogeneidad cultural se convierte en un imperativo funcional. Es decir, frente a lo comúnmente establecido, para E. Gellner la idea de comunidad tiene un mayor peso en las sociedades industriales del que tuvo en las sociedades agrarias. En las sociedades modernas es la cultura la que permite la cohesión social y el Estado garantiza y protege esa cultura mediante el mantenimiento de un sistema educativo homogéneo y estandarizante. Como señala M. Guibernau (1996: 93), este esquema funciona a la perfección en las sociedades donde la nación y el Estado coinciden, ya que éste defiende y promociona la cultura nacional, pero plantea problemas en los países donde varias naciones viven en el mismo Estado. En estos casos la protección por parte del Estado de unas culturas por encima de otras puede dar lugar a problemas de integración social.

Junto con el supuesto de que las sociedades modernas necesitan un consenso normativo para asegurar su integración, el otro supuesto teórico sobre el que se ha construido la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad deriva de la concepción de éste como un dispositivo que dota de sentido a las experiencias liminares como la muerte. Si seguimos a dos de los grandes teóricos del nacionalismo, como son

B. Anderson y a A. D. Smith, deberíamos concluir que el nacionalismo es una religión, ya que proporciona una respuesta al deseo de inmortalidad. ¿Qué habría que decir al respecto?, ¿es cierto que el nacionalismo dota de sentido a la muerte? ¿Es la nación una comunidad que proporciona transcendencia?

En primer lugar, deberíamos aclarar qué se entiende por transcendencia. Cuando ésta se relaciona con el tema de la muerte, hacemos referencia a la respuesta que dan las religiones históricas a la cuestión del más allá, a la inmortalidad del alma del individuo. La muerte adquiere un sentido porque implica una realidad sobrenatural. A mi entender, en el caso del nacionalismo la muerte del individuo no implica ninguna transcendencia que dé respuesta al anhelo de inmortalidad. La nación no proporciona ningún *plus* de sentido que haga al militante nacionalista sentir que su muerte física supone un más allá, una transcendencia. Ésta sólo la proporcionan las religiones sobrenaturales. En efecto, por el mero hecho de sentirse parte de una nación, vasca, quebequense, española, canadiense, etc., no se está en mejor disposición de dotar de sentido a la muerte. Los (militantes) nacionalistas pueden encontrar sentido a la muerte, al sufrimiento, etc. no por su pertenencia nacional(ista), sino por su credo religioso. Éste es uno de los motivos por los que habría que afirmar que el nacionalismo no sustituye a la religión. En el capítulo séptimo lo veremos a propósito de los nacionalismos vasco y quebequense.

En la primera parte de la tesis ha quedado expuesta mi interpretación del proceso de secularización que es deudora de las tradiciones que arrancan de Durkheim y Weber. Sostenía, por un lado, la interpretación weberiana de la secularización en consonancia con una definición sustantiva y limitada de religión. Pero, al mismo tiempo, señalaba que el paradigma durkheimiano es el que mejor puede dar cuenta de las sacralizaciones que tienen lugar más allá de las religiones históricas. De esta forma se puede pensar la secularización como declive (no desaparición) de las religiones históricas (en Occidente), al mismo tiempo que se hace referencia a la sacralización de distintas comunidades. Se retiene así el carácter singular de las religiones históricas que dan lugar a comunidades religiosas y lo específico de otras comunidades. En efecto, si se quiere ofrecer un diagnóstico certero sobre la secularización, más allá incluso de las polémicas definicionales, se debe tener en cuenta la experiencia y el sentido con el que se vive la

participación en una determinada comunidad. Y en este aspecto las diferencias entre la comunidad religiosa y la comunidad étnico-nacional son evidentes:

Si no es cuestión de volver a una definición sustantiva de lo religioso o de lo étnico, se debe tener en cuenta la experiencia vivida por los individuos. La referencia a lo transcendental no tiene el mismo sentido que la inscripción en una comunidad histórica o en un proyecto político. El sentido vivido de la religión no es el de la 'religión secular'. Es demasiado simple describir 'el nacionalismo como un sustituto o un suplemento a la religión sobrenatural histórica o afirmar que el nacionalismo ha llegado a ser un sucedáneo de la religión' (...) La relación con lo transcendental constituye una experiencia distinta al proyecto político, incluso cuando este último toma una forma emocional: el sociólogo debe dar cuenta de esta especificidad (Schnapper, 1993:158).

Estoy de acuerdo con D. Schnapper si cuando se refiere a lo transcendental lo hace en el sentido de lo sobrenatural, como así parece ser. Son éstos dos términos que suelen a veces presentarse como sinónimos a pesar de que tienen distintos planos de significación. Lo sobrenatural hace referencia a poderes como los Dioses. Lo transcendente puede remitir a lo sobrenatural, pero también puede derivarse de experiencias inmanentes, valga la paradoja. Lo transcendente vinculado a lo sobrenatural es propio y específico de las religiones históricas y está estrechamente relacionado con la cuestión de la muerte. Como antes hemos visto, la respuesta a esta cuestión se ha convertido en el criterio más discriminante a la hora de etiquetar a un determinado sistema de sentido como religión. Por ello los teóricos de las religiones políticas entienden que éstas no puedan ser calificadas como religiones *stricto sensu*. Es el caso de J.P. Sironneau, para quien las religiones políticas del stalinismo y del nazismo no pueden ser consideradas estrictamente como religiones, ya que no ofrecían respuesta a la cuestión de la muerte.

La experiencia vivida de la comunidad nacional no es la misma que la de la comunidad religiosa, que remite de una forma o de otra a un poder sobrenatural, a un ámbito transcendental que hace plausible dar sentido a una vida que vaya más allá de la muerte física. Ese ámbito no forma parte del dispositivo de sentido del nacionalismo.

No obstante, aunque el nacionalismo no dé respuesta a la muerte, lo cierto es que en determinadas condiciones puede tener una estrecha relación con ella, especialmente cuando la muerte y el sufrimiento son el resultado de la lucha por la causa nacional(ista). En efecto, cuando *en nombre de la nación* se muere y se mata, el

nacionalismo puede dotar de sentido a estas experiencias mediante la construcción de teodiceas que permiten su explicación y legitimación. Ya Weber hizo especial énfasis en mostrar cómo las experiencias liminares como el sufrimiento y la muerte crean las condiciones sociales para la producción social de sacralidad. Cuando la causa nacional da lugar a esas experiencias el nacionalismo se convierte en un importante foco de producción social de sacralidad. Un claro ejemplo lo hemos visto con la obra de B. Kapferer sobre los nacionalismos cingalés y australiano. Pero de ello no se puede inferir que el nacionalismo sea un dispositivo de sentido que dé respuesta al deseo de inmortalidad. En efecto, las obligaciones sagradas que reclaman las naciones pueden conducir al sufrimiento y la muerte, pero esto no significa que el nacionalismo dé respuesta a la cuestión de la muerte en tanto que destino inevitable de los seres humanos. No es casual que cuando B. Anderson aborda la relación entre el nacionalismo y la muerte haga mención a las tumbas de Los Soldados Desconocidos⁶⁴. Creo que el error de B. Anderson y de A.D. Smith reside en confundir la cuestión de la inmortalidad del individuo con otra muy diferente: la inmortalidad de la propia nación. Efectivamente, ambos autores hablan de la continuidad que implican las naciones. Es sólo en este sentido que podemos hablar de las naciones como comunidades transcendentales. No porque doten sentido a la muerte del individuo, sino porque ellas mismas son inmortales, son eternas. Por eso se constituyen como sistemas culturales seculares capaces de proporcionar sentido y crear orden social. Volveré sobre ello en los siguientes capítulos.

Pero que el nacionalismo construya poderosas legitimaciones de la muerte y el sufrimiento que tienen lugar *en nombre de la nación*, no nos tiene que conducir a concebirlo como una religión sacrificial, tal como proponen C. Marvin y D. W. Ingle. Esta tesis no está exenta de valor si se restringe su aplicación al caso del nacionalismo norteamericano, dado que su carácter imperialista hace necesario el sacrificio en nombre de la nación. Pero no puede generalizarse al nacionalismo *tout court*. El vínculo al que éste da lugar no se puede explicar como resultado de su gestión de la muerte, sino a

⁶⁴ Recordemos que la significación que para el nacionalismo tienen las tumbas de los Soldados Desconocidos es para B. Anderson la más clara evidencia de que es un gran sistema cultural, que debe por ello quedar alineado junto con otros sistemas culturales, como la antigua *comunidad religiosa*, y no con las ideologías políticas como habitualmente se hace: ¿cabría imaginar una tumba a los Liberales caídos? (Anderson, 1993: 27).

partir de otros mecanismos, tal y como vamos a ver en el siguiente capítulo. Esto no significa que la construcción o consolidación del vínculo nacional no haya tenido lugar en muchas ocasiones gracias a la sangre sacrificial, aunque ciertamente ésta no permite explicar la esencia de dicho vínculo. La comparación de los nacionalismos vasco y quebequense puede servir, como espero mostrar en el último capítulo, para ilustrar las diferentes formas de relación que se pueden dar entre la comunidad nacional, lo sagrado y la violencia.

Si atendemos a lo anteriormente señalado, debemos concluir que el nacionalismo no debe ser concebido como la religión de la modernidad, pues no cumple ninguna de las funciones que se le han atribuido. El nacionalismo no resuelve los problemas de integración social ni dota de sentido a las experiencias liminares como la muerte. Frente a la equiparación que se ha hecho entre el nacionalismo y la religión, hay que apostar por lo contrario, por marcar una diferencia clara y nítida, puesto que son dos dispositivos de sentido que dan lugar a dos tipos de comunidad muy diferentes. A este respecto coincido con E. Balibar cuando señala:

*(...) podemos volvernos, como hace ya tres siglos que hacen la filosofía, la política y la sociología, hacia la analogía de la **religión**, convirtiendo el nacionalismo y el patriotismo en una religión, cuando no en **la** religión de los Tiempos modernos (...) En realidad, hay que razonar a la inversa: la ideología nacional incluye incuestionablemente ideales (antes que nada el **nombre** mismo de la nación, de la 'patria') a los que se puede transferir el sentimiento de lo sagrado, los sentimientos de amor, respecto, sacrificio, temor que han cimentado las comunidades religiosas; pero la transferencia sólo se realiza porque se trata de **un tipo distinto** de comunidad. La analogía se basa en una diferencia más profunda, sin la cual no se podría entender que la identidad nacional, integrando más o menos completamente las formas de identidad religiosa, acabe por tender a reemplazarla y por obligarla a 'nacionalizarse' ella misma (Balibar, 1991: 148-9).*

La relación entre la secularización y el nacionalismo debe, por tanto, inscribirse en otros dominios teóricos distintos a los que plantean las diferentes versiones de la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad. La nación no puede entenderse como una comunidad que cumpla las mismas funciones que la religión, ni su surgimiento puede explicarse por la necesidad de cubrir el vacío dejado por aquella. En efecto, el planteamiento funcionalista-evolucionista presenta las relaciones entre religión y nacionalismo a partir de un modelo que podríamos calificar como lineal y compensatorio. Según éste, el nacionalismo aparece como nueva religión debido al declive de las religiones históricas. Dicho de una forma más directa: a menos religión

histórica, más nacionalismo. De hecho, si siguiéramos este modelo lineal y compensatorio no podríamos dar cuenta de los nacionalismos que están específicamente basados en la religión. ¿Qué funciones cumplen en este caso los nacionalismos, si las religiones históricas no han declinado? O dicho de otro modo, el modelo según el cual el nacionalismo es el equivalente funcional de la religión no resulta compatible con la sentencia que afirma que “en la práctica la nación se ha convertido en el sustituto de la religión o en su más firme aliado” (Llobera, 1996: 10). De nuevo, nos encontramos ante dos tesis diferentes, pero en este caso sí parecen ser incompatibles, al menos dentro del marco teórico en el que se plantean. Si el nacionalismo reemplaza a la religión histórica, no puede ser al mismo tiempo su aliado. Si lo que se trata de mostrar es que esa disyuntiva pretende dar cuenta de la diversidad de los casos, no resultará, por tanto, posible mantener a un nivel general la tesis de que el nacionalismo es la religión de la modernidad que cumple las funciones de las religiones históricas.

El nacionalismo no puede entenderse como una religión que pondría así en cuestión el propio proceso de secularización. Es más bien todo lo contrario: el nacionalismo encuentra su razón de ser con el proceso de secularización del poder político. Es en este aspecto y no en la cohesión social ni en la gestión de la muerte donde encontramos el *quid* de la cuestión. La modernidad trajo consigo la institucionalización de una nueva sociedad que requería un *nuevo absoluto* que sustituyera a la antigua legitimidad y autoridad religiosa. Con la secularización la esfera política se independizaba de la religión, haciendo así necesario un *nuevo absoluto* que sirviese de fundamento del poder político. En su libro *Sobre la revolución*, H. Arendt mostraba cómo los revolucionarios franceses y americanos buscaron ese *absoluto* que sancionara la esfera política liberada de la religión:

Los hombres de la Revolución americana tuvieron que enfrentarse, en no menor medida que los de la francesa, a este problema, que se les planteó como la necesidad urgente de algún absoluto. Lo malo era -para citar a Rousseau- que para poner la ley por encima del hombre y establecer así la validez de las leyes humanas il faudrait des dieux, 'harían falta dioses' (...) (Se necesitaba) de un principio divino, de alguna sanción transcendente de la esfera de la política, así como (...) que esta necesidad fuese sentida con mayor intensidad durante un período revolucionario, es decir, en el momento de establecer un nuevo cuerpo político (Arendt, 1988: 190-1).

Fue diferente, sin embargo, la manera en que los revolucionarios americanos y los franceses resolvieron el problema del *absoluto* que necesitaban para fundamentar el nuevo orden político. Si seguimos a H. Arendt, los primeros distinguieron el origen del poder, que emana desde abajo, del pueblo, y la fuente de la ley, cuya ubicación se encuentra en un ámbito más elevado y trascendente. Por el contrario, para los revolucionarios franceses, el poder y la ley emanaban de la misma entidad, del pueblo. Fue este hecho de hacer derivar la ley y el poder de la misma fuente lo que condujo a la “deificación” del pueblo que tuvo lugar durante la Revolución francesa (Arendt, 1988: 189). A pesar de la secularización del poder político, el fundamento de la monarquía absoluta en el “derecho divino” había modelado el poder secular con la imagen de un Dios que era al mismo tiempo omnipotente y legislador. En este molde, la Revolución deificó a un pueblo cuya voluntad era la ley. De esta manera, H. Arendt sostiene que el problema de ese *absoluto* que otorga validez a las leyes fue en parte una herencia del absolutismo, que a su vez lo había heredado de los siglos anteriores en los que no existía ninguna esfera que no estuviera sancionada religiosamente y en los que las leyes por las que se regían los individuos eran la expresión mundana de la ley divina.

El estudio de H. Arendt sobre la cuestión de un *absoluto divino* que diera validez a las leyes humanas nos permite trazar la línea que vincula la tradicional sanción religiosa de la política, la secularización del poder político y su sacralización en el *nuevo absoluto* de la nación:

(...) hay muchas formas de interpretar la configuración histórica en que hizo su aparición el inquietante problema de un absoluto. Con respecto al Viejo Mundo, mencionábamos la continuidad de una tradición que parece conducirnos en línea recta hasta los últimos siglos del Imperio romano y primeros del Cristianismo, cuando (...) la encarnación de un absoluto divino en la tierra estuvo representada, en primer lugar, por los vicarios de Cristo, por el Papa y los obispos, a quienes sucedieron reyes que pretendían gobernar en virtud de un derecho divino, hasta que, en su día, la monarquía absoluta fue remplazada por la soberanía no menos absoluta de la nación (Arendt, 1988: 201).

La Revolución francesa marca el periodo moderno en el que la soberanía se transfiere del rey a la nación. Con la Revolución el poder político se seculariza, al mismo tiempo que la nación, como señala H. Arendt, se calza las botas del príncipe divino y se carga de sacralidad. De esta manera, la nación deviene la secularización del poder político y lo sagrado pasa a ser inmanente a la vida social. Así también lo ha señalado A. Pérez-Agote siguiendo al historiador H. Kohn:

Suprimido el vínculo político personal, el poder sólo puede estar fundamentado en la propia comunidad; debe, simbólicamente, emanar de ella. El Estado moderno funda la Nación, y la Nación se hace fundamento simbólico del Estado. El Estado segrega, por tanto, la idea de sociedad secular como fundamento simbólico del poder, lo cual hace de la legitimación del poder un elemento inmanente a la realidad social. Y con ello el nacionalismo, que según su historiador Kohn nace con la Revolución francesa, no es sino la secularización del poder político, invistiendo de sacralidad a este fundamento secularizado del poder. Lo sagrado, en términos políticos, deja de ser trascendente a la realidad social y se hace inmanente. La oposición sagrado-secular deja de tener sentido político, aunque todavía se conserve como reminiscencia retórica (Pérez-Agote, 1984 b: 96).

Volvemos a ver cómo la Revolución se nos presenta como un lugar de paso obligado para todo aquel que quiera dar cuenta de la relación entre la secularización y la sacralización de la nación. Así lo hizo Durkheim, que, como vimos, interpretó la Revolución como una experiencia histórica en la que surgió una nueva religión civil que cumplió de forma efímera la función de integración social mediante la sacralización de realidades laicas como la patria. Este es el momento de retomar la pregunta que antes dejaba en el aire sobre si la experiencia revolucionaria, interpretada al modo en que lo hacían A. Mathiez y Durkheim, respaldaba la teoría de este último. O dicho de otro modo, ¿podemos decir que los cultos revolucionarios constituían un ejemplo de la concepción durkheimiana de la religión y de lo sagrado? Durkheim así lo creía, aunque era consciente de que dicha experiencia había sido pasajera, cuestión que él mismo explicaba a partir de su teoría de la efervescencia colectiva como génesis y mantenimiento de lo sagrado: “Es cierto que esta renovación religiosa tuvo tan sólo una duración efímera. Pero es porque el entusiasmo patriótico que, al principio arrastraba a las masas, fue debilitándose por sí mismo. Desapareciendo la causa, el efecto no podía mantenerse” (Durkheim, 1982: 201). De nuevo Durkheim volvía a citar en una nota a pie de página la obra de A. Mathiez, esta vez su libro *La Theophilantrophie*, para dar cuenta del debilitamiento del entusiasmo patriótico durante esos años. A pesar de ese rápido declive, la experiencia revolucionaria tenía para Durkheim un indiscutible interés sociológico que le llevaría en las conclusiones de *Les formes élémentaires* a señalar que “a pesar de que la obra fracasara, nos permite imaginar lo que pudiera haber sido en otras condiciones; y todo hace pensar que ha de ser antes o después retomada” (*ibídem*: 398). Para Durkheim, por tanto, aunque efímera, la experiencia revolucionaria demostraba el valor heurístico de su teoría de la religión. Sin embargo, si lo sagrado cumple según la teoría durkheimiana una función de cohesión social, ¿cómo explicar entonces que en nombre de los “principios sagrados de 1789” tuviera lugar una época

de terror en la que murieron cerca de 40.000 personas, casi la mitad de ellas en la guillotina?

Lo que trae consigo la Revolución no es un cambio en las *formas de religión* que integran a la sociedad, sino un cambio en las fuentes del poder que necesita ser sacralizado. Sobre este tema es esclarecedora la obra *La fête révolutionnaire 1789-1799* de la historiadora M. Ozouf. Situándose ante la polémica que enfrenta la interpretación de A. Mathiez y A. Soboul sobre el carácter religioso de los cultos revolucionarios, M. Ozouf plantea su estudio, no para dictaminar si la fiesta revolucionaria era o no religiosa, sino buscando saber si ha recibido una *transferencia de sacralidad*. El proceso revolucionario nos da cuenta no tanto de una experiencia de contenido religioso, sino de la necesidad de lo sagrado como elemento imprescindible para la institución de una nueva sociedad. En efecto, con la Revolución francesa la sacralidad que encerraba la religión católica se transfiere a una nueva religión de la patria (Ozouf, 1976). En esta línea, L. Hunt ha señalado el papel que jugó la ejecución del rey Luis XVI en la sacralización de la nueva sociedad nacional que se institucionalizaba. En el Antiguo Régimen la monarquía había sido el centro sagrado de la sociedad francesa. De ahí que “ejecutar al rey era esencial para la regeneración -la resacralización- de la nación francesa” (Hunt, 1988: 34). Siguiendo la concepción de lo sagrado de R. Girard, la ejecución de Luis XVI suponía proteger al cuerpo social de su propia violencia, restaurando así la armonía en una sociedad que se estaba instituyendo (*ibídem*: 39).

Una vez que la nación se convierte en el *nuevo absoluto* que legitima el poder, el Estado necesita crear simbólicamente la nación. Para ello se hace necesaria la participación de algunos rasgos distintivos que la singularicen, así como dotarse de una historia larga e intensa que dé sustento a ese *nuevo absoluto*. De ahí que M. Ozouf entienda que el referente de la Antigüedad como modelo de las fiestas revolucionarias no sólo derive de motivaciones de nostalgia estética o de la necesidad de dotarse de ejemplos para una memoria colectiva vacía de contenidos. Se debe también “en un mundo donde se decoloran los valores cristianos, a la necesidad de lo sagrado. Una sociedad que se instituye debe sacralizar el hecho mismo de la institución” (Ozouf, 1976: 332). En el capítulo seis volveré sobre esta necesidad que tiene la nación de dotarse de un *tiempo viejo*.

Pero si bien la Revolución francesa es un momento decisivo para entender la secularización del poder político y el nacimiento de la nación, el legado de Durkheim ha llevado a los teóricos que hablan del nacionalismo como religión de la modernidad a presentarnos dicha experiencia histórica como modelo que nos daría cuenta de la relación entre secularización y nacionalismo. Según este modelo, el vacío dejado por la religión cristiana fue cubierto por la nueva religión del nacionalismo, explicando así su aparición. Sin embargo, lo que nos muestra la experiencia francesa es un caso específico de sacralización de la nación que tiene lugar en oposición a la religión sobrenatural. Nos encontramos, por tanto, ante un nacionalismo que se construye en contra de la religión. Pero, lejos de que el nacionalismo haya nacido en un vacío religioso teniendo como finalidad cubrir ese vacío, tendríamos que concluir, si hacemos caso a L. Greenfeld, que “la historia variada y compleja de la relación entre nacionalismo y religión no puede ser limitada a una secuencia lineal. Si bien fue producto de desarrollos independientes, el nacionalismo emergió en un mundo que hervía de entusiasmo religioso” (Greenfeld, 1996: 176). En efecto, no podemos dar cuenta de la relación entre religión y nacionalismo a partir de un modelo lineal y evolucionista-funcionalista que tiene como único referente el singular caso francés. Como señala L. Greenfeld, la conexión histórica entre secularización y nacionalismo que deriva de ese modelo no se sostiene cuando se analizan otros nacionalismos.

Como acabo de señalar, la experiencia francesa que ha servido como modelo para dar cuenta de las relaciones entre secularización y nacionalismo no es más que un caso específico que no puede generalizarse. Esa experiencia ejemplifica de forma ideal el paso de la religión histórica al nacionalismo secular. Un proceso típico-ideal que es el referente de las teorías más estrechas de la modernización y de la secularización, para las cuales la modernidad llevaba consigo el declive de las comunidades étnicas y de la religión y su sustitución por formas de integración social basadas en el Estado-nación y en el nacionalismo cívico y secular. Este esquema lineal-evolucionista sucumbe ante la constatación de que el proceso de secularización no supone el declive de la religión, la cual, como hemos visto, no es incompatible con la modernidad. Frente al excesivo protagonismo del caso francés, deberíamos considerar las diferentes formas de relación del nacionalismo y la religión que tienen lugar en la modernidad. Siguiendo a W.

Spohn, podríamos aplicar el concepto de *multiple modernity* de S. Einsestadt y dar cuenta de las *múltiples formas* de relación de la religión y el nacionalismo, entre las que habría que situar el modelo francés, que forma parte del excepcionalismo europeo del nacionalismo secular (Spohn, 2003). Podríamos así distinguir, como hace este autor, diversas áreas geográficas en función de su patrón de secularización. Pero también se podría mostrar la diferencia fundamental entre los nacionalismos que construyen su nación en contra de la religión, como en el caso francés, y aquellos que no se pueden entender sin dar cuenta del papel que ésta desempeña en la identidad nacional. Es evidente que el análisis de la relación entre secularización y nacionalismo debe diferir cuando hacemos referencia a los nacionalismos religiosos y a los nacionalismos seculares. En el primer caso, la identidad nacional se construye teniendo como núcleo vertebrador a la religión, mientras que en el segundo la identidad nacional se construye a partir de señas de identidad seculares que nada tienen que ver con las religiones sobrenaturales.

Frente a la idea de que el nacionalismo surge para cubrir el hueco que deja la religión, encontramos los casos de muchos nacionalismos que nacieron en un contexto religioso y concibieron la nación a partir de la religión. Por ello la tesis según la cual el nacionalismo sustituye a la religión sólo se puede sostener en el caso del nacionalismo secular, pero no en el del nacionalismo religioso, ya que éste se define a partir de la religión. ¿Cómo dar cuenta, por tanto, de los nacionalismos que habiendo surgido en estrecha relación con la religión han devenido seculares, como en el caso de Quebec y el País Vasco? ¿Su conformación como nacionalismos seculares se explicaría en tanto que han sido objeto de una transferencia de sacralidad procedente de las religiones históricas? ¿Son estas formas de nacionalismo “religiones seculares”? ¿Son religiones de sustitución?

CAPÍTULO V

*El vínculo comunitario y su
sacralización nacional(ista)*

CAPÍTULO V

EL VÍNCULO COMUNITARIO Y SU SACRALIZACIÓN NACIONAL(ISTA)

El acto de trazar fronteras remite de modo temible a lo sagrado

Michel Foucher (1991: 42)

Como señalaba en el tercer capítulo, un análisis en profundidad del proceso de secularización debe dar cuenta de las diferentes dimensiones en las que puede acontecer. En primer lugar, en lo que hace referencia a la presencia que puedan tener las religiones históricas en la modernidad, sea a nivel individual, organizacional o social. En segundo lugar, en lo que respecta a las dimensiones de la secularización que no quedan circunscritas al acontecer de las religiones históricas. En este sentido, mostraba la relevancia de las obras de Durkheim y de D. Hervieu-Léger, quienes, a partir de sus rupturas epistemológicas con el objeto “religión”, centraron su interés en el vínculo comunitario y en la tradición que posibilita la invención de un imaginario de continuidad.

En los dos capítulos que siguen me centraré en el nacionalismo y en la “forma nación” como suministradores de un dispositivo de sentido basado en el vínculo comunitario y en la invención de un imaginario de continuidad. Atenderé en primer lugar a la nación en tanto que “comunidad imaginada”, dejando para el siguiente capítulo el análisis del nacionalismo como productor de un imaginario de continuidad que vincula a la comunidad a través del tiempo, haciendo de ella una entidad trascendente.

Recordemos que a partir de su definición, Durkheim explicaba la religión como una realidad que permite el vínculo comunitario. Tras sus pasos, muchos autores han

reafirmado esta concepción que se ha convertido en un lugar común. Un ejemplo lo encontramos en la obra de R. Caillois:

*La religión aparece esencialmente como una fuerza de reunión, de comunión, como una fuerza no de dispersión social, sino por el contrario, si me atrevo a utilizar un neologismo, de **sursocialización** (supersocialización), en tanto que la presencia de lo sagrado es lo que hace indisoluble una comunidad (Caillois, 1982: 56)*

La religión es concebida así como una *metainstitución* que hace posible la vida social. Los contenidos específicos que caracterizan a las religiones históricas (lo sobrenatural, lo divino, el misterio) son algo superficial que no debe ocultar la esencia de la religión: “lo que nos une como comunidad”. En este sentido se pronuncia otro de los seguidores de Durkheim, M. Maffesoli:

(...) esa fuerza agregativa que se halla en la base de cualquier tipo de sociedad o de asociación. Se la podría denominar(...) con el término de ‘religión’, empleando este término para designar lo que nos une como comunidad; se trata menos de un contenido, que es del orden de la fe, que de un continente, es decir, de algo que es matriz común o que sirve de soporte al “estar juntos” (Maffesoli, 1990: 43).

Conforme a lo señalado en el tercer capítulo, no comparto este concepto de religión que se construye sin tener en cuenta los contenidos que caracterizan a las religiones históricas. No obstante, no hay que estar de acuerdo con él para acordar que la secularización guarda una estrecha relación con la pérdida de los lazos comunitarios. De hecho, así también lo señalan algunos de los defensores de la definición sustantiva de religión como B. Wilson: “la secularización es el declinar de la comunidad: la secularización es un concomitante de societalización” (Wilson, 1976: 265). Si seguimos a este autor, podemos acordar que la “esencia” de la secularización no la encontramos en la pérdida de los lazos comunitarios, aunque este proceso la acompaña inexorablemente.

Si atendemos a esta dimensión de la secularización, el nacionalismo se nos muestra como un referente inexcusable, pues éste “imagina” la sociedad como una comunidad soberana: la nación. Como señala A. Gurrutxaga, “la existencia de la nación asegura la comunidad o mejor, la sociedad nacional que se pretende comunitaria” (Gurrutxaga, 1990: 106). El nacionalismo pretende que la sociedad que se asienta en

“su” territorio se categorice a sí misma y sea reconocida como una comunidad nacional soberana. De esta manera los vínculos comunitarios que pueden ser el fruto de compartir una lengua, religión, costumbres, etc., se politizan, y la lucha por el reconocimiento de la soberanía se experimenta como una reivindicación de la identidad y de la dignidad. La nación se nos muestra así como uno de los nichos modernos en los que se construyen relaciones cargadas de sentido. Frente a la racionalidad instrumental, el nacionalismo persigue ideales comunitarios sobre la “buena vida”. Tal es la fuerza que tiene la comunidad nacional para redefinir nuevos tipos de socialidad en la modernidad cargados de sentido.

Pero, ¿qué hace de la nación un dispositivo de sentido que provoca tantas pasiones? La explicación del fundamento y origen del vínculo comunitario nacional en las sociedades modernas ha sido uno de los grandes desafíos a los que han tenido que hacer frente las ciencias sociales. Al igual que con otros objetos de estudio, el carácter multiparadigmático de las ciencias sociales ha hecho imposible el consenso y ningún paradigma ha conseguido imponer su hegemonía en el estudio de la nación y el nacionalismo.

A pesar de esa falta de consenso, un estudio en profundidad de las principales teorías que se disputan la hegemonía en la explicación del nacionalismo desde los años sesenta nos revela un consenso de fondo. En efecto, a pesar de las múltiples y encontradas explicaciones sobre su origen y los fundamentos que hacen posibles los vínculos que dan lugar a la nación, la mayoría de los teóricos del nacionalismo coinciden al afirmar el carácter sagrado que ha adoptado la nación en el mundo moderno. Como señalaba E. Gellner, el “problema” del nacionalismo radica “en la propensión a la sacralización de las naciones en el *mundo moderno*. Atraen sacralización, mientras que otros objetos políticos reales o potenciales no lo hacen” (Gellner, 1995: 89). La explicación de por qué las naciones atraen sacralización enfrenta, sin embargo, a las distintas teorías del nacionalismo. La polémica surge cuando se busca explicar el fundamento y origen del vínculo comunitario nacional que es sacralizado.

El presente capítulo trata de indagar en cómo los principales paradigmas en el estudio del nacionalismo han explicado la sacralización de las naciones en función de su forma de explicar el vínculo comunitario nacional y su origen. Se pasará así a una revisión crítica a las teorías del nacionalismo, mediante un recorrido interesado que me conducirá a las que considero que tienen un mayor valor heurístico para explicar el nacionalismo y la sacralización del vínculo comunitario nacional. En primer lugar, se expondrán y evaluarán las propuestas de los teóricos que explican el vínculo nacional como un vínculo político, imaginado, primordial, inventado e instrumentalizado por las élites nacionales. Tras ello, pasaremos a ver la importancia de las fronteras étnicas como referente “objetivo” que hace posible “imaginar” la comunidad nacional y que hace emerger lo sagrado. Llegados a ese punto, me detendré a analizar el papel que han jugado las religiones históricas como proveedores de esas fronteras que han dado lugar a las naciones. A la luz de este recorrido, el capítulo finaliza con unas conclusiones sobre la relación entre el nacionalismo, la crítica moderna y lo sagrado.

1. ¿QUÉ ES UNA NACIÓN?: LA SACRALIZACIÓN DEL VÍNCULO COMUNITARIO NACIONAL.

1.1. El vínculo nacional: ¿Un vínculo político?

Al igual que sucede con la sociología de la religión, muchas de las polémicas habidas en el campo de la teorización de la nación y el nacionalismo se deben a la falta de consenso sobre la definición del propio objeto. En efecto, una parte considerable de las controversias habidas en torno a las naciones y al nacionalismo no son debates sustantivos de fondo, sino eternas disputas que responden a una falta de definición conceptual.

En un libro acerca de la idea moderna de nación, la autora francesa D. Schnapper ha pretendido poner orden en el marco definicional de la nación criticando el consenso que, según ella, hay en la teoría social angloamericana. Esta crítica tiene como finalidad la defensa de su propia definición de nación, fundamentada en lo que considera característico del vínculo nacional: el vínculo político. En línea con las diferentes teorías que afirman que la nación cumple la función de integración social que en las sociedades premodernas desempeñaban las religiones, esta autora afirma que con el advenimiento de la modernidad “más allá del principio mismo de legitimidad política, lo que se ponía en entredicho era el fundamento del vínculo social. En la era de las naciones, la política sustituye al principio religioso o dinástico como medio de unión de las personas” (Schnapper, 2001: 16). Según D. Schnapper, en nuestras sociedades la integración social se mantiene gracias al vínculo político que proporciona la nación. No obstante, a pesar de lo que considera como una “evidencia”, esta autora, que hace un recorrido por las obras de Durkheim, Mauss y Weber así como por la de los teóricos contemporáneos del nacionalismo, llega a la conclusión de que “los sociólogos de todas las sensibilidades han subestimado el hecho de que en la sociedad moderna, el vínculo social será a partir de ahora esencialmente político, es decir, nacional” (*ibidem*: 17). Con el objeto de colmar esta laguna⁶⁵, D. Schnapper se afana en un trabajo de *purificación* que tiene

⁶⁵ Para D. Schnapper, esa falta de atención al fundamento de la nación encontraría su explicación última en su carácter sagrado: “Durkheim, el fundador de la escuela francesa de sociología, escribía (...) que ‘sin duda, el concepto de nación es una idea mística, oscura. Actualmente se invoca a menudo una ‘complejidad’ tan grande que legitima la pereza de analizarla, lo cual no deja de sorprender. ¿Por qué

como finalidad mostrar la esencia política de la nación. Con dicho propósito, arremete contra los teóricos del nacionalismo, acusándoles de cometer uno de los errores que más confusión introducen en el estudio del nacionalismo y que contribuyen a no prestar la debida atención al carácter político del vínculo nacional: la falta de distinción analítica de la nación y la etnia. Para esta autora, la etnia se distingue por ser un grupo de pertenencia que no tiene necesariamente una expresión política (*ibídem*: 30). Es, por tanto, la falta de una organización política autónoma lo que diferencia a la etnia de la nación: “no es el nombre, u otras características objetivas, lo que opone la etnia a la nación, sino la naturaleza del vínculo que une a los hombres” (*ibídem*: 31). No obstante, la esencia política de la nación no tiene que conducirnos a identificarla con el Estado. Según D. Schnapper, la nación se singulariza con respecto a otras unidades políticas por ser una “comunidad de ciudadanos” diferenciada del Estado (*ibídem*: 36). A estas confusiones terminológicas que identifican la nación con la etnia o con Estado y que atraviesan las teorías del nacionalismo, esta autora añade otra que deriva de la identificación entre etnia y nación. Según D. Schnapper, las críticas que se lanzan en muchas ocasiones contra las naciones no deberían ir dirigidas a los nacionalismos de las naciones “realmente existentes”, sino a los nacionalismos de las etnias. Así, por ejemplo, los conflictos ocurridos en la ex Yugoslavia no deberían ser conceptualizados como conflictos nacionales, sino como conflictos étnicos o nacionalistas.

Todo este trabajo de depuración ha conducido a D. Schnapper a proponer una definición alternativa de nación con la que salir de esta “confusión terminológica” en la que está empantanado el estudio del nacionalismo:

Al igual que toda unidad política, la nación se define por la soberanía, que tiene como efecto, en el interior, integrar a las poblaciones que incluye, y en el exterior, afirmarse en cuanto sujeto histórico en un orden mundial basado en la existencia y las relaciones entre naciones-unidades políticas. Pero su especificidad consiste en que integra a las poblaciones en una comunidad de ciudadanos cuya existencia legitima la acción interior y exterior del Estado (Schnapper, 2001: 28).

A partir de esta definición, D. Schnapper llega a la conclusión de que, frente a lo que comúnmente se señala, no podemos hablar con propiedad de la existencia de dos tipos de nación, la étnica o cultural y la cívica o política. Sólo esta última merece el

habría de sustraerse la nación al conocimiento racional, ahora que no es ya, por repetir la fórmula de *La marselesa*, objeto de un ‘amor sagrado’?” (Schnapper, 2001: 22).

nombre de nación⁶⁶, ya que, según dicha definición, la noción de nación étnica es contradictoria en los términos.

Considero que la aportación de D. Schnapper es de gran valor ya que su trabajo de aclaración terminológica es especialmente necesario en un campo que ciertamente se caracteriza por lo que ya W. Connor (1998) definió como un “caos terminológico”. Es por ello que, al igual que señalaba con respecto a la religión, la ruptura epistemológica con los objetos “nación” y “nacionalismo” es una tarea inexcusable para todo científico social que se adentre en este campo. Esta ruptura epistemológica es una operación necesaria puesto que, como sucede con otros objetos de estudio, la nación es una categoría utilizada tanto por los actores sociales como por los científicos sociales. Es decir, forma parte tanto del “sentido común” como de la ciencia social. Y es precisamente esa dualidad de la nación como objeto de pensamiento de los actores sociales y como objeto científico lo que debe hacernos vigilantes. Entre nosotros, A. Pérez-Agote ha propuesto un modelo teórico que parte de la necesidad de que los sociólogos estudien las naciones y los nacionalismos en un doble momento analítico. En primer lugar, un momento fenomenológico en el que el sociólogo dé cuenta “desde dentro” de la representación de la nación por parte de los actores, intentando captar el sentido que dan a dicha representación. En segundo lugar, un momento genético, en el que el sociólogo analice “desde fuera” quién, cómo, cuándo se da lugar a esa representación de la realidad bajo la categoría de nación y cuál es su éxito social (Pérez-Agote, 1995: 113). Según este modelo, la nación se nos presenta:

como algo que pertenece primaria y fundamentalmente al mundo de la conciencia de los actores sociales. La nación es, pues una categorización social (hecha por los actores sociales) de una realidad colectiva; y no es primariamente una categorización científica (hecha por los científicos sociales) de una realidad social (Pérez-Agote, 1995: 113).

Ahora bien, en la medida en que los científicos sociales deben hacer frente a ese otro momento analítico, el momento genético, deben marcar distancias con lo que

⁶⁶ D. Schnapper muestra un ejemplo de esta delimitación de la nación que atiende a la soberanía a propósito de la afirmación de A.D. Smith según la cual los catalanes son una nación, ya que forman una comunidad de ciudadanos que disponen de un territorio, una lengua, un sistema educativo y una economía y fiscalidad propias. Para D. Schnapper, sin embargo, “esta definición es insuficiente: la nación no es sólo una comunidad de ciudadanos, es también una unidad política. El tipo ideal de la nación implica no sólo que el Estado, en sus formas concretas, sea el instrumento de la integración interna, sino también que

podríamos llamar el “sentido común nacionalista”. D. Schnapper, que no presta atención a ese primer momento fenomenológico, se centra en el genético mostrando el error de los principales teóricos del nacionalismo que no han roto con el “sentido común nacionalista” que convierte de forma automática a las etnias en naciones, contribuyendo así a la defensa de los reclamos políticos de los nacionalistas. En efecto, en un mundo donde la soberanía reside en la idea de nación y ésta se constituye como principio de legitimidad política, categorizar un determinado grupo como nación en vez de como etnia puede tener importantes implicaciones *políticas*. La propia D. Schnapper es muy consciente de estas implicaciones que inducen su crítica de la nación étnica frente a su defensa de la nación cívica.

Pero ser conscientes de la necesaria ruptura epistemológica que tenemos que llevar a cabo con nuestro objeto de estudio no presupone que esa labor se culmine con éxito. Como la propia D. Schnapper afirma, en el estudio del nacionalismo, al igual que en otros ámbitos, “existe un vínculo entre los conceptos utilizados y los presupuestos teóricos: una definición de la nación es ya en cuanto tal una teoría implícita de la nación” (Schnapper, 2001). En efecto, su propia definición de nación también responde, como no podría ser de otro modo, a una determinada teoría. Una teoría que encuentra su razón de ser en la concepción de la nación “a la francesa”, que deriva del ideal del Estado-nación que D. Schnapper defiende como proyecto normativo⁶⁷.

A mi entender, D. Schnapper tiene razón al no equiparar etnia y nación. Desde un punto de vista genético, la ciencia social no puede reconocer la ontología social de los nacionalistas y admitir que las etnias son naciones. Menos aún si su concepción de nación responde a una idea naturalizada y pre-política. Pero de ello no se deriva, como pretende D. Schnapper, que lo que singulariza a las naciones sea la soberanía que es representada por el Estado. Si bien la nación se distingue de la etnia por su dimensión

actúe de manera soberana en un sistema internacional fundado en la idea de soberanía de naciones-unidades políticas” (Schnapper, 2001: 46).

⁶⁷ La defensa de D. Schnapper de la nación cívica o “a la francesa” deriva de su concepción de la nación como elemento que asegura la integración social en la modernidad. Para esta autora, la nación cívica es la base de la democracia, que se encuentra amenazada por las etnias y los Estados totalitarios. Es esta defensa normativa de la nación cívica la que actúa como el fundamento último de sus análisis: “La nación no es lo mismo que la etnia ni que el Estado. Se define en una doble relación dialéctica con la (o las) primera (s) y con el segundo, gracias al cual se encarna en la realidad. El reconocimiento político de las etnias, integradas en la nación, lleva a la desintegración y a la impotencia; el Estado, cuando se vuelve

política, esta última no puede quedar reducida a la posesión de la soberanía estatal. Es suficiente el deseo de que la comunidad política que es la nación se convierta en la fuente de dicha soberanía. Como señala C. Calhoun:

una diferencia crucial entre etnicidades y naciones es que éstas son concebidas como comunidades intrínsecamente políticas, como fuentes de soberanía, mientras que esto no es un dato central para la definición de las etnicidades (...) El nacionalismo no es simplemente una reclamación de similaridad étnica, sino un reclamo de que ciertas similitudes deberían contar como la definición de la comunidad política (Calhoun, 1993: 229).

Más allá de la dimensión política, podemos también observar diferencias significativas entre la nación y la etnia a partir de otros elementos subjetivos. A este respecto, hay que destacar las propuestas de W. Connor cuando señala que “un grupo étnico puede ser fácilmente discernido por el observador externo, pero hasta que los miembros no llegan a ser conscientes del carácter único del grupo, se trata simplemente de un grupo étnico y no de una nación” (Connor, 1998: 100). No obstante, esta afirmación, aunque ciertamente introduce una diferencia esencial entre etnia y nación, parece insuficiente. En efecto, al admitir que la nación aparece cuando los miembros de la etnia son conscientes del carácter único del grupo, podemos estar igualmente reconociendo la ontología social del nacionalismo. Los nacionalistas son los encargados de realizar esa labor de concienciación para que las masas asuman esa realidad natural que ha estado ahí desde tiempo inmemorial. En la medida en que un pequeño grupo de nacionalistas se conciencie de la existencia de la nación, los miembros de la etnia serían considerados como miembros de aquella, a pesar de que la mayoría de ellos pudieran no considerarse a sí mismos como tales. De este modo se reconoce la ontología nacionalista al igualar la etnia con la nación gracias a la mediación nacionalista. Para escapar de esta indefinición, considero más acertada la propuesta de H. Seton-Watson que el propio W. Connor asume: “una nación existe cuando un número considerable de personas de una comunidad se considera que forma una nación o se conduce como si la formase” (*ibídem*: 136). A esta definición cabe también objetar una cierta indeterminación, pues no queda claro cuál debe ser el “número considerable” de personas que pertenecientes a una comunidad deben considerarse parte de una nación

demasiado poderoso, tiránico o totalitario, absorbe a la nación y destruye a la comunidad de ciudadanos. Entre la etnia y le Estado hay que dejar lugar a la nación” (Schnapper, 2001: 37).

para que ésta exista. Y, sin embargo, el hecho de definir la nación a partir de la voluntad de un “número considerable” de individuos supone una ruptura con la ontología del nacionalismo que hace de las naciones organismos naturales que se imponen sobre la voluntad de los individuos. De igual forma, la anterior definición puede resultar confusa al no especificar el tipo de comunidad al que se hace referencia cuando se habla de la existencia de una nación. Esta indeterminación es justificada puesto que de este modo la idea de nación puede aplicarse tanto a las comunidades étnicas como a las comunidades políticas en las que una parte considerable se considera como perteneciente a dicha nación. Como hemos visto, para D. Schnapper, que define la nación por la soberanía, la única comunidad a la que puede considerarse como tal es la “comunidad de ciudadanos”, cuya existencia legitima la acción interior y exterior del Estado. Pero, como sostengo, esta definición responde únicamente a un modelo de nación, el de nación cívica o nación “a la francesa” basado en la comunidad política y soberana. Más allá de ese componente de soberanía política, no hay elementos que *a priori* nos permitan diferenciar, de forma tan nítida como nos quiere hacer ver D. Schnapper, a las naciones que considera como tales de las que define como etnias. A mi entender, esta autora confunde dos cuestiones: que la nación para ser tal debe *transcender, a través de la ciudadanía, la pertenencia a grupos particulares* (Schnapper, 2001: 49), con la idea de que la nación se define por la soberanía. En efecto, muchas de las que D. Schnapper define como etnias son de hecho naciones que, a pesar de no ser soberanas, han elaborado, sin embargo, proyectos políticos en los que la ciudadanía trasciende la pertenencia a la etnia desde la que se lanza la idea de nación. De este modo, si dejamos al margen el elemento de la soberanía, no queda clara la diferencia entre etnias y naciones.

En definitiva, debemos considerar que no hay, como sostiene D. Schnapper, una sola idea de nación, sino varias. Entre ellas, las más destacadas son la cívica y la étnica. Esta última no tiene por qué confundirse, como cree D. Schnapper y los propios nacionalistas, con la etnia. En efecto, a mi modo de ver, entre la etnia y la nación étnica hay una diferencia esencial que no podemos obviar. Adaptando mi propuesta a la definición de H. Seton-Watson que acabamos de ver, deberíamos considerar que una nación étnica existe cuando un “número considerable” de personas de una comunidad

étnica considera que forma una nación o se conduce como si la formase. Lo mismo cabría decir con respecto a la nación cívica.

No obstante, aunque la frontera que separa las naciones étnicas de las naciones cívicas parece nítida *a priori*, lo cierto es que aparece habitualmente desdibujada. En efecto, si bien en un plano teórico la diferencia entre las naciones cívica y étnica parece evidente, no lo es tanto cuando analizamos casos concretos de naciones. Este hecho nos da cuenta de que las relaciones entre etnia y nación son mucho más complejas de lo que D. Schnapper nos muestra. Efectivamente, si bien la etnia y la nación son dos categorías que hay que distinguir nítidamente, también es cierto que entre ellas existe una fuerte relación. En todo caso, frente a lo que propone D. Schnapper, la categoría de nación no puede quedar reducida a la nación cívica o a la “comunidad de ciudadanos” representada por un poder estatal. A este respecto, me adhiero a las consideraciones de A. D. Smith:

el concepto de nación va mucho más allá de la idea de comunidad política o de vehículo para el ejercicio del poder estatal, aunque sea un poder estatal con fronteras fijas. Se refiere asimismo a una comunidad cultural distintiva de un “pueblo” en su “tierra natal”, a una sociedad histórica y a una comunidad moral. El deseo de tener autonomía política en un territorio delimitado es un componente vital del nacionalismo, pero no agota en absoluto sus ideales (Smith, 2000: 147).

1.2. El vínculo nacional: ¿Un vínculo inventado?

El año 1983 marca un punto de inflexión en la teorización sobre la nación y el nacionalismo. Se publican tres de los libros que más influencia han ejercido sobre este campo de estudio: *Naciones y nacionalismo* de E. Gellner, *Comunidades imaginadas* de B. Anderson y la *Invencción de la tradición* de E. Hobsbawm y T. Ranger. Los tres son una buena tarjeta de presentación de la llamada corriente modernista que plantea una crítica radical a los postulados primordialistas y perennialistas que hablan de la “naturalidad” del vínculo nacional y de la existencia de naciones en la época premoderna. De estos autores se ha dicho que han hecho de la ciencia social una máquina de guerra con la que llevar a cabo el asalto teórico al concepto de nación (Castells, 1998; Wicker, 1997). Sin embargo, a pesar de que han sido presentados en muchas ocasiones como teóricos que comparten una concepción similar de la nación, lo

cierto es que las diferencias son notables, especialmente cuando hacemos referencia a B. Anderson. Su forma de entender la nación como una “comunidad imaginada” tiene poco que ver con la interpretación de E. Gellner y E. Hobsbawm para quienes aquella es una entidad fundada en la invención y la falsedad.

Como tuvimos oportunidad de ver en el capítulo anterior, para E. Gellner el vínculo comunitario nacional no es ni perenne, ni primordial. Todo lo contrario, es moderno e inventado. Según su teoría, el nacionalismo surge como requisito funcional de la industrialización, debido a que la división del trabajo y la movilidad que ésta lleva consigo hacen necesaria una cultura/lengua homogénea. De este modo la pertenencia a esa cultura se convierte en un hecho fundamental para los intereses vitales de los individuos, pues de no asumirla se convertirían en ciudadanos de segunda, viéndose incluso mermados en su empleabilidad. Es por ello que la nación pasa a ser sacralizada ocupando el lugar de las religiones históricas. La cultura se independiza de la religión y pasa a convertirse en objeto directo de culto sin necesidad de una mediación simbólica religiosa. No obstante, esa veneración directa de la cultura oculta una ilusión que no se corresponde con lo que el “creyente nacionalista” cree verdaderamente adorar. E. Gellner desvela que lo que realmente adora el nacionalista no es la cultura autóctona o popular que cree adorar, sino una cultura construida por el propio nacionalismo que guarda poca relación con aquella. De ahí que sostenga que el nacionalismo inventa naciones donde no existen: “el nacionalismo no es lo que parece, pero sobre todo no es lo que a él le parece ser. Las culturas cuya resurrección y defensa se arrojan son frecuentemente de su propia invención, cuando no son culturas modificadas hasta llegar a ser completamente irreconocibles” (Gellner, 1988: 81). De esta manera E. Gellner se enfrenta a la concepción que los nacionalistas tienen de la nación y a la “teoría de los Dioses Oscuros”. Por un lado, se niega a “regalar” al nacionalismo tanto su ontología, según la cual la nación pertenece al orden de la naturaleza de las cosas, como el principio que señala que toda unidad cultural/nacional debe necesariamente ser congruente con una unidad política⁶⁸. Por otro lado, se opone a considerar el nacionalismo como la expresión irremediable de las fuerzas atávicas de la sangre o de la tierra, ya sean entendidas como fuerzas positivas de la condición humana, o como

⁶⁸ E. Gellner entiende que este principio es el fundamento del nacionalismo: “Fundamentalmente, el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política” (Gellner, 1988: 13).

fuerzas de la barbarie (*ibídem*: 167). A lo largo de sus diferentes obras, E. Gellner se muestra como uno de los críticos más fervientes tanto de las teorías que dan cuenta de la nación a partir de supuestos vínculos primordiales como de las que la presentan como un precipitado histórico que hunde sus raíces en tiempos premodernos.

Siguiendo la definición e interpretación de E. Gellner, E. Hobsbawm sostiene que el nacionalismo es el principio político que busca que la unidad política y la nacional coincidan, y recalca “el elemento de artefacto, invención e ingeniería social que interviene en la construcción de naciones (...) a efectos de análisis, el nacionalismo antecede a las naciones. Las naciones no construyen estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés” (Hobsbawm, 1992: 18). Esta concepción de la nación como un producto inventado fue lo que condujo a este autor a prestar atención a la “invención de la tradición”. Ésta se caracteriza por establecer un vínculo entre el presente y el pasado que no es *real*, sino inventado y construido. Según E. Hobsbawm, los nacionalistas han sido quienes mejor han sabido instrumentalizar estas tradiciones inventadas con el fin de conformar naciones.

La concepción del vínculo nacional como vínculo inventado, tal y como defienden E. Gellner y E. Hobsbawm, tiene un desigual valor según el plano de significación al que nos refiramos con el término “invención”. Su mayor interés radica en entender que la nación es un “invento” moderno que nace como fruto del desarrollo de los Estados y de los nacionalismos. Frente a esta postura que caracteriza a todas las escuelas modernistas, la tesis opuesta defendida por los “perennialistas”, para quienes la nación preexiste al nacionalismo y es una entidad premoderna, resulta poco defendible. En el siguiente capítulo veremos la debilidad de estos postulados a partir la obra de dos autores, A. Hastings y J. R. Llobera que participan de lo que podríamos denominar *reacción perennialista* frente al modernismo. Pero que la nación sea una entidad moderna “inventada” por el nacionalismo como consecuencia de la conformación de los Estados modernos, no nos tiene por qué conducir a presentar a las naciones como falsos artefactos que son instrumentalizados para conseguir intereses “espurios” cuya finalidad es cubrir el vacío dejado por las comunidades que sí son *reales*. Este salto en la argumentación se aprecia nítidamente en la obra de E. Hobsbawm. Para éste, las naciones y las tradiciones son un producto inventado por las elites que controlan el

aparato del Estado y que necesitan conformar nuevas lealtades que llenen “el vacío emocional que deja la retirada o desintegración, o la no disponibilidad, de comunidades y redes humanas *reales*” (Hobsbawm, 1992: 55).

La explicación del origen y fundamento del nacionalismo a partir de la manipulación de las elites resulta, a mi modo de ver, bastante problemática. R. Brubaker ha señalado a propósito de la guerra de la Ex-Yugoslavia tres de las críticas que me parecen más pertinentes contra dicha argumentación (Brubaker, 2000). En primer lugar, la explicación del desarrollo del nacionalismo como una estrategia racionalmente adoptada para conseguir unos determinados fines suele pasar por alto que las estrategias de los nacionalistas no tienen en sí mismas más ventajas comparativas que otras estrategias políticas: “invertir en nacionalismo en general no es más sensato que hacerlo en cualquier otro lenguaje o posición política” (*ibídem.*: 378). No obstante, frente a lo que sostiene R. Brubaker, se podría objetar que la “inversión” en nacionalismo puede incrementar las posibilidades de éxito de las estrategias de las elites, ya que la apelación a la totalidad de la sociedad nacional, al supuesto “interés general”, propicia una más amplia receptividad. Son las otras dos críticas de R. Brubaker las que me parecen más sólidas. En primer lugar, como sostiene este autor, la tesis de la manipulación de las pasiones nacionalistas por parte de las elites no explica por qué aquella solamente tiene éxito en determinados contextos. O, dicho de otro modo, dicha tesis olvida la importancia de las condiciones de posibilidad o *condiciones de recepción* que hacen posible que las manipulaciones de las elites tengan éxito y sean asumidas por las masas. La otra crítica a esta tesis la considero especialmente relevante. Deriva de la dicotomía artificial a partir de la que se suele dar cuenta del nacionalismo, distinguiendo en el análisis una política del interés y una política de identidad, viéndonos así obligados a elegir entre una explicación del nacionalismo de corte instrumentalista y otra identitaria. A este respecto, hago más las palabras de R. Brubaker que buscan romper con esta dicotomía que pretende encorsetar el análisis del nacionalismo:

*Por supuesto, los “intereses” son básicos dentro de la política nacionalista, como lo es en todas, y de hecho como lo es en la vida social en general. La explicación de la manipulación de las elites yerra no al centrarse en los intereses, sino al hacerlo tan extensamente centrándose en la búsqueda calculada de intereses como si fuera algo incuestionablemente **dado** (sobre todo el interés de los políticos en acceder al poder o mantenerse en él), e ignorando cuestiones más amplias sobre la **constitución** de los intereses, cuestiones que conciernen al modo en que los intereses -y de manera más fundamental, las unidades construidas de manera que sean capaces de tener intereses, como “naciones”, “grupos étnicos” y “clases”- se identifican y, por tanto, se constituyen. El discurso de la elite desempeña a menudo un papel importante en la constitución de los intereses, pero de nuevo no es algo que las elites culturales o políticas puedan hacer a voluntad mediante el empleo de algunos trucos. La identificación y constitución de los intereses -tanto en un ámbito nacional como en otros- es un proceso complejo que no puede reducirse a la manipulación de la elite (Brubaker, 2000: 381).*

La explicación del desarrollo del nacionalismo como consecuencia de la “política del interés” es también compartida por E. Gellner, para quien el vínculo nacional está directamente relacionado con las condiciones de empleabilidad. Según su argumentación, en las sociedades modernas resulta vital para los individuos adoptar la lengua y culturas nacionales para así no quedar al margen de las oportunidades que puede proporcionar dicha cultura. Esta visión instrumental de la cultura resulta reduccionista. Como bien ha señalado M. Guibernau, cuando E. Gellner afirma que “el hombre moderno no es leal a un monarca, a una tierra o a una fe, diga lo que diga, sino a una cultura” se olvida de la importancia que tiene la cultura en la creación de la identidad (Guibernau, 1996: 92). Dicho de otro modo, la sacralización del vínculo comunitario nacional no puede ser explicada a partir de una concepción estrecha de la cultura que la reduzca a ser un instrumento que permita asegurar condiciones de empleabilidad. La cultura que adora el nacionalismo tiene otros cometidos que no pueden quedar reducidos a los que señala E. Gellner. El nacionalismo adora principalmente la cultura en la medida en que es el fundamento de la identidad. En este sentido me sumo a la crítica que A. D. Smith dirige a E. Gellner:

¿por qué debería identificarse nadie apasionadamente con una cultura escolar oficial? (...) Debemos creer que en una única generación los campesinos se convirtieron en patriotas franceses simplemente porque habían completado un curriculum educativo y un sistema escolar común, siendo ésta la razón por la que se mostraban dispuestos a morir en masa por la patrie en danger? ¿En verdad el sacrificio por la patria no es sino la defensa de una cultura avanzada basada en un sistema educativo? (Smith, 2000: 86).

Tanto E. Gellner como E. Hobsbawm hacen excesivo hincapié en el componente instrumental del nacionalismo y minimizan su dimensión expresiva. No obstante, en honor a E. Gellner hay que señalar que en su último libro *Nacionalismo* y en la famosa

“Réplica a mis críticos” ofreció una interpretación más matizada argumentando contra la que consideraba como una generalizada mala interpretación de su pensamiento. En *Nacionalismo*, se opuso tanto a la postura primordialista que hace del nacionalismo una realidad universal y necesaria, como al enfoque opuesto que lo considera algo contingente, fruto de la invención de un grupo de pensadores y de la credulidad de sus lectores⁶⁹. Conforme a su teoría, desde la que el nacionalismo es interpretado como un imperativo funcional de las sociedades industrializadas, E. Gellner negaba ambos enfoques señalando que la nación no ha existido en otras épocas históricas ni su nacimiento se puede explicar por la aparición contingente de escritores nacionalistas. Sin renunciar, por tanto, a los fundamentos de su teoría, E. Gellner puso especial interés en destacar los aspectos expresivos del nacionalismo, contestando así a los que le criticaban por no haberles prestado suficiente atención:

*(...) las raíces que nuestra argumentación reconoce al sentimiento nacionalista no son ni frívolas ni despreciables. Quizás estas raíces no obren universalmente en todos los hombres ni en todos los ámbitos sociales, y en realidad no lo hacen, pero están alojadas muy en el interior de la condición humana, así como en nuestra propia época. Llegan al corazón mismo de nuestro ser y de nuestro tiempo. Son poderosas y lo son justificadamente. Es posible que no todas sus manifestaciones sean admirables, pero, en sí mismas, estas raíces son tan ineludibles como honrosas. Serán analizadas como merecen: en este sentido, basta decir que la muy frecuente acusación de reduccionismo no resulta apropiada. El sentimiento nacional puede ser -y a menudo es- sincero y profundo, y quienes lo sienten en su corazón no deben pensar que esa sensación constituya por sí misma una refutación de la presente teoría. Muy al contrario, la intensidad y profundidad del sentimiento no se niegan ni se desdeñan, sino que constituyen una de las principales premisas de la teoría que sostenemos (Gellner, 1998: 33)*⁷⁰.

⁶⁹ Para E. Gellner, uno de los exponentes más brillantes de este último enfoque fue E. Kedourie. Según cuenta el propio E. Gellner, fue aquel quien le “despertó” del enfoque de la “naturalidad” del nacionalismo (Gellner, 1998: 30). La explicación de E. Kedourie del nacionalismo como un mero invento de pensadores que podía ser combatido mediante una pedagogía política incidió de forma directa en las disputas sobre el nacionalismo que tuvieron lugar en Quebec durante el mandato del principal líder e ideólogo del moderno Canadá, P. E. Trudeau. Este quebequense fue uno de los estudiantes del curso de Historia de Pensamiento Político que impartía E. Kedourie y como tal se nutrió de dicha visión del nacionalismo que se dejó notar en su enfrentamiento abierto con los nacionalistas quebequenses (O’Leary, 2000: 75. n. 27).

⁷⁰ Para hacer frente a las críticas que le acusaban de no haber captado la intensidad del nacionalismo, E. Gellner incluso dio muestras de la influencia que éste ejercía en él mismo: “Soy profundamente sensible al encanto del nacionalismo. Puedo interpretar con la armónica casi una treintena de canciones populares bohemias (o al menos, canciones que en mi juventud me enseñaron como tales). Un viejo amigo mío, a quien conozco desde que tenía tres o cuatro años, checo y todo un patriota, no soporta oírme porque dice que lo hago de un modo tan sensiblero que ‘lloro al tocar la armónica’. No creo que hubiese podido escribir el libro que escribí sobre el nacionalismo, de no haber sido capaz de llorar -ayudado de algo de alcohol- con las canciones populares, que además resulta que son mi forma favorita de música” (Gellner, 1998: 34).

1.3. El vínculo nacional: ¿Un vínculo imaginado?

La obra de B. Anderson surge como fruto del debate con los planteamientos de E. Gellner y con la interpretación marxista del nacionalismo. Próximo al marxismo, B. Anderson se muestra, sin embargo, insatisfecho por el hecho de que “el nacionalismo ha sido una *anomalía* incómoda para la teoría marxista y (...) por esa razón se ha eludido en gran medida antes que confrontado” (Anderson, 1993: 20). Para hacer frente a esa “anomalía”, B. Anderson se propone analizar el nacionalismo, profundizando en sus raíces culturales. A este respecto, entiende que la nación encuentra su razón de ser en un vínculo imaginado que encontró las condiciones de posibilidad para su desarrollo en las transformaciones que experimentaron tres concepciones culturales: la transformación de la temporalidad, la ruptura con el estatuto privilegiado de una única lengua sagrada como único acceso posible a la verdad ontológica y el desmoronamiento de la creencia según la cual la sociedad se organizaba de forma natural en reinos dinásticos. Esta última transformación cultural hizo posible imaginar otras formas alternativas de concebir la vida social que resultaban menos jerarquizadas. La suma de estas tres transformaciones que tuvieron lugar en la modernidad creó las condiciones de posibilidad para la “imaginación” de la nación, que B. Anderson define como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (*ibídem*: 23). La nación es imaginada ya que incluso los miembros de la más pequeña de las naciones no podrán nunca conocer a la mayoría de sus compatriotas, a pesar de lo cual comparten el sentimiento de pertenencia a la misma comunidad. La nación es limitada puesto que tiene fronteras y abarca a una determinada cantidad de personas sin pretensión alguna de englobar a toda la humanidad. La nación es soberana frente a otras entidades gracias al Estado, que permite la objetivación de la identidad nacional. Por último, la nación se imagina como comunidad ya que, pese a las desigualdades que pueda haber en su seno, genera fuertes sentimientos de solidaridad que pueden llevar hasta el sacrificio, el sufrimiento y la muerte en su nombre (Anderson, 1993: 23- 25).

Esta conceptualización de la nación como “comunidad imaginada” es, a mi entender, una de las aportaciones más relevantes que se han hecho al estudio de la nación y del nacionalismo. Sin embargo, parece que la acogida de las tesis de B. Anderson no ha sido del todo favorable y han estado sometidas a toda clase de

malinterpretaciones. Una buena muestra de ello es la habitual equiparación entre la interpretación de la nación de B. Anderson y la de E. Gellner. Ambos son encasillados como teóricos que reducen la nación a ser un artefacto inventado sobre la base de la manipulación y la falsedad⁷¹. Pero a poco que se lea con atención la obra de B. Anderson, se podrá constatar que sus tesis no tienen por finalidad dar cuenta del carácter verdadero o falso de la nación, sino mostrar cuáles fueron las condiciones de posibilidad que permitieron “imaginar” el vínculo nacional. El propio B. Anderson fue claro al respecto y dejó constancia de la distancia que separa su concepción de la nación de la del “primer” E. Gellner:

(...) Con cierta ferocidad, Gellner hace una observación semejante cuando sostiene que el nacionalismo no es el despertar de las naciones a la autoconciencia: inventa naciones donde no existen. Sin embargo, lo malo de esta formulación es que Gellner está tan ansioso por demostrar que el nacionalismo se disfraza con falsas pretensiones que equipara la “invención” a la “fabricación” y a la “falsedad” antes que a la imaginación que a la creación. En esta forma, da a entender que existen comunidades “verdaderas” que pueden yuxtaponerse con ventaja a las naciones. De hecho, todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizá incluso éstas) son imaginadas. Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas (Anderson, 1993: 24).

Frente a la comunidad de interacción directa que servía de soporte a la identidad colectiva en las sociedades primitivas, tal y como Durkheim nos mostró con su estudio sobre las sociedades australianas, la nación es una “comunidad imaginada” en el sentido de que, aunque no haya una interacción cara a cara, sus miembros comparten ese sentimiento comunitario. Es ese *pensarse* o *imaginarse juntos* frente a otros, y no tanto un *estar juntos*, el que permite al nacionalismo imaginar la nación como una comunidad. El vínculo comunitario nacional no descansa, por tanto, en las relaciones cara a cara, sino que es activado a través de las tecnologías de la imprenta que posibilitan la unión de poblaciones distantes geográfica y socialmente por medio de un tipo de relaciones indirectas e incluso invisibles pero de gran fuerza vinculante (Calhoun, 1991).

⁷¹ Es por ejemplo el caso de M. Castells, quien arremete contra las que denomina “teorías antinacionalistas” situando en el mismo plano las obras de E. Gellner y de B. Anderson, sin mayor distinción que calificar a esta última como versión tibia de la teoría antinacionalista frente a la de aquél que sería más enérgica. A lo largo de su texto, M. Castells utiliza indistintamente los términos de *inventada* e *imaginada* para referirse a la concepción que E. Gellner y B. Anderson tienen de la nación. Su exposición del caso catalán parece tener la finalidad de concluir que “Cataluña no es una entidad imaginada” (Castells, 1998: 72) y esperar que tras su “recordatorio histórico pueda concederse que no es una identidad inventada” (*ibídem*: 71).

Ahora bien, para conseguir poder “imaginar” la nación son también necesarios esos referentes objetivos que son los contenidos culturales o étnicos. Como G. Eley y R. G. Suny señalan, para que las naciones sean plausibles es necesario *cierta* comunidad previa:

¿El acento en la subjetividad y la conciencia elimina toda base “objetiva” para la existencia de la nacionalidad? Sin duda, un planteamiento tan radicalmente subjetivo sería absurdo. Los nacionalismos con mayor éxito presuponen cierta comunidad de territorio, lengua o cultura anterior, que proporciona la materia prima para el proyecto intelectual de la nacionalidad. No obstante, no debemos “naturalizar” esas comunidades anteriores como si siempre hubieran existido de algún modo esencial o simplemente hubieran prefigurado una historia aún por llegar (Eley et al., 1996: 9).

La etnicidad se convierte así en un elemento estrechamente relacionado con el nacionalismo. Pero ¿cómo debemos entender las relaciones entre etnicidad, nación y nacionalismo? Como hemos visto a propósito de la obra de D. Schnapper, la relación entre los vínculos nacionales y los vínculos étnicos es una de las cuestiones centrales que dividen a los teóricos del nacionalismo. Mientras que algunos sostienen que hay una estrecha relación y continuidad entre etnia y nación, otros consideran que nación y etnia son dos términos que responden a realidades completamente diferentes. Es esta falta de acuerdo la que hace de la etnicidad un punto de paso obligado para todos aquellos que quieren dar cuenta de la nación y del nacionalismo. Ambos términos aparecen muy a menudo unidos en los títulos de libros, artículos, revistas y cátedras dedicados al estudio del nacionalismo. Las teorías de la etnicidad son parte integrante de los estudios sobre la nación y el nacionalismo. De hecho, el desarrollo de las teorías del nacionalismo en las últimas décadas ha estado en buena medida determinado por los debates habidos en torno a la etnicidad. Entre ellos, el debate sobre las tesis del paradigma *primordialista* ha sido uno de los que más interés ha suscitado.

1.4. El vínculo nacional: ¿Un vínculo primordial?

¿Qué caracteriza al vínculo étnico? Para los teóricos de lo que se ha denominado “nacionalismo primordial”, la sacralización del vínculo nacional no sería más que la traducción “política” de la sacralidad en la que descansa el vínculo étnico. No obstante, el paradigma primordialista no busca dar cuenta en primera instancia de las naciones, sino de las etnias. Para este paradigma, la etnicidad se fundamenta en un “primordialismo” que da lugar a unos vínculos sociales de gran solidaridad que resultan inefables. Este carácter “irracional” del vínculo étnico explicaría la pasión y el compromiso con el que los individuos se entregan a las etnias y a las naciones, que puede llegar hasta el autosacrificio.

El paradigma primordialista de la etnicidad cuenta con diferentes versiones. Siguiendo la clasificación de A.D. Smith, podríamos distinguir dos tipos de primordialismo, uno de corte sociobiológico y otro de corte cultural.

El primordialismo de inspiración biológica tiene como máximo representante a P. Van den Bergue, para quien el vínculo étnico es un vínculo primordial que tiene una base genética. Según este autor, entre el parentesco y la etnicidad hay una relación de continuidad, ya que ésta deriva directamente de aquel. Esta tesis le lleva a sostener, frente a los que afirman que la etnicidad descansa en la *creencia* de compartir unos ancestros comunes, que dicha creencia deriva de una cuestión de hecho:

Es imposible crear una etnia sobre otra base que no sea la de un concepto creíble de ascendencia común, y el concepto sólo resulta creíble si corresponde, al menos parcialmente, a la realidad. La etnicidad siempre implica la existencia de vínculos culturales y genéticos de crianza de la población, es decir, requiere de una población vinculada normativa y prácticamente por la endogamia (Van den Bergue, citado en Smith, 2000: 268).

Frente a esta versión genética, el “primordialismo cultural” entiende que el carácter primordial del vínculo étnico deriva de factores culturales. Fue el gran inspirador de esta escuela, E. Shils, el primero en utilizar el concepto de primordialismo. Como vimos en el capítulo anterior, este autor asumía el legado de Durkheim al afirmar que en las sociedades modernas cohabitaban la solidaridad orgánica y la solidaridad mecánica. Las relaciones basadas en el parentesco y la religión no desaparecían, sino

que seguían formando parte de la vida social dando lugar a “estados de intensa, inefable y obligatoria solidaridad entre los miembros de un grupo, quienes atribuyen a esos marcadores culturales un carácter sagrado e inviolable” (Shils, 1975: 25).

Tras los pasos de E. Shils, fue C. Geertz quien popularizó este paradigma de la etnicidad a raíz de sus estudios sobre la formación de los nuevos Estados en los países descolonizados de África y Asia. Según este autor, la consolidación de esos Estados encontraba grandes dificultades debido a la intensidad de los vínculos primordiales que unían a los individuos con sus grupos étnicos, haciendo así poco efectivo el poder integrador de dichos Estados. De ahí que, como vimos con la obra de D. Apter, los Estados tuvieran que desarrollar “religiones políticas” para intentar contrarrestar la fuerza arrolladora de dichos vínculos primordiales. Era necesaria la sacralización del Estado para hacer posible que los individuos pudieran trascender los vínculos primordiales que les unían a sus comunidades étnicas y contraer así nuevos vínculos civiles y políticos. Basándose en la experiencia de estos países descolonizados, C. Geertz ofreció su propia definición del vínculo primordial:

Por apego primordial se entiende el que procede de los hechos “dados” -o, más precisamente, pues la cultura inevitablemente interviene en estas cuestiones, los supuestos hechos “dados”- de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc. se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. Uno está ligado a su pariente, a su vecino, a su correligionario ipso facto, como resultado no ya tan sólo del afecto personal, de la necesidad práctica o de los comunes intereses, sino en gran parte por el hecho de que se asigna una importancia absoluta e inexplicable al vínculo mismo (...) virtualmente para toda persona de toda sociedad y en casi toda época algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un sentido de afinidad natural -algunos dirían que espiritual- que a la interacción social (Geertz, 1990: 222).

S. Grosby ha recogido el legado de E. Shils y de C. Geertz convirtiéndose en el máximo representante actual de los teóricos que explican el vínculo étnico y nacional como vínculos primordiales. Siguiendo a E. Shils, este autor defiende la necesidad de que las ciencias sociales den cuenta de la pluralidad de orientaciones de la acción, entre las cuales se encuentra la relación primordial que los individuos pueden establecer con determinados objetos. Frente a las tesis instrumentalistas, que veremos más adelante, para S. Grosby la interacción social no juega un papel tan determinante en la formación de etnias y naciones, pues, según entiende, las acciones de los individuos no derivan

directamente de dicha interacción, sino de patrones de creencia y acción que son fruto de la tradición. Para este autor, muchas de estas tradiciones están constituidas por creencias en objetos primordiales. Cuando estos objetos son el territorio y el origen común nos encontramos con los grupos étnicos y las naciones. Pero, ¿cómo explicar que estos objetos, el territorio y los ancestros, den lugar a esos vínculos primordiales? Según S. Grosby, la explicación hay que buscarla en la vitalidad que aquellos suministran, que guarda una relación de afinidad con el vínculo familiar:

una parte de la significación que los seres humanos atribuyen a las relaciones primordiales que descansan en el nacimiento: la familia, la localidad y el propio "pueblo" llevan, transmiten y protegen la vida. Es por ello que los seres humanos siempre han atribuido y continúan atribuyendo sacralidad a los objetos primordiales y a los vínculos que los unen. Esta es una de las razones por las que los seres humanos han sacrificado sus vidas y siguen sacrificando sus vidas por su propia familia y por su propia nación (Grosby, 1994: 169).

La obra de S. Grosby se constituye así en una defensa del paradigma primordialista cultural frente a lo que considera excesos de la crítica instrumentalista, que ha pretendido reducir el vínculo étnico y nacional a la interacción social y la búsqueda del *interés* por parte de las elites. No obstante, S. Grosby parece situarse en el extremo opuesto al minimizar la importancia de la interacción social en la formación de comunidades, de igual forma a como hacía C. Geertz cuando señalaba que “algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un sentido de afinidad natural (...) que a la interacción social” (Geertz, 1990: 222). Frente al primordialismo de S. Grosby, no podemos dejar de lado que las tradiciones basadas en creencias sobre objetos primordiales no nos vienen dadas de una vez por todas, ya que van siendo construidas y reconstruidas a partir de la interacción social. Más, si cabe, en el caso de las tradiciones que son la base de los grupos étnicos y las naciones, que se van redefiniendo al entrar en relación unas con otras. Además hay que tener en cuenta que la sacralidad que se atribuye a esos objetos primordiales no es una constante transhistórica, sino el fruto de procesos de cambio social. En efecto, para S. Grosby la sacralidad que se atribuye al territorio nacional en las sociedades modernas deriva de los apegos primordiales con los que se ha experimentado la territorialidad a lo largo de la historia. No hay, según su interpretación, ningún elemento que permita pensar que las sociedades modernas introducen una nueva matriz espacial que las distingue de las sociedades antiguas. Frente a esta interpretación transhistórica de la territorialidad, en el siguiente capítulo

mostraré cómo la primordialidad atribuida al “territorio nacional” por parte del nacionalismo responde a la territorialidad propia y exclusiva del moderno Estado-nación.

A pesar de estas críticas, considero que la obra de S. Grosby puede ser de gran utilidad para dar cuenta de algunas claves fundamentales para entender la sacralización de las naciones. En ese sentido hay que destacar la idea de que lo que distingue a las naciones es la primordialidad con la que se experimentan el territorio nacional y los orígenes comunes. Ahora bien, la primordialidad atribuida a esos objetos debe explicarse a partir de la aparición y de la lógica del Estado-nación y no como un hecho transhistórico. Según S. Grosby, al igual que el vínculo con nuestros padres es primordial porque ellos nos dan la vida y la protegen, la colectividad y “el estado nacional tienen el poder de proteger la vida y todo lo que es *familiar* para uno” (Grosby, 1994: 169). Sin embargo, por mucho que el nacionalismo, como veremos en el siguiente capítulo, fundamente su discurso en las *metáforas familiares*, lo cierto es que entre el vínculo familiar y el vínculo nacional hay una diferencia considerable que no podemos soslayar. La nación es una “comunidad imaginada” y no una comunidad primordial que descansa en una interacción cara a cara como sucede con la familia. El propio S. Grosby se ha referido de alguna manera a este hecho al señalar que los objetos primordiales derivan de percepciones cognitivas y no pueden quedar reducidos a ser únicamente objetos de emociones y sentimientos:

Es un acto de cognición interpretativa el que concebamos algo bajo la categoría de lo primordial. La primordialidad asevera que los seres humanos se clasifican a sí mismos y a otros de acuerdo con criterios primordiales. Eso no quiere decir que los referentes de los criterios necesariamente existan en la forma en que creen aquellos que se refieren a ellos. Es decir: a) que los seres humanos hacen clasificaciones de sí mismos y de otros de acuerdo con tales criterios, y b) que sobre la base de estas clasificaciones, ellos forman grupos (...) (Grosby, 1994: 168).

Esas clasificaciones son el fruto del nacionalismo. Frente a la disyuntiva que enfrenta a instrumentalistas y primordialistas sobre el carácter primordial o construido de la etnicidad, deberíamos hablar de una *primordialidad construida*. Precisamente esa primordialidad con la que se experimentan esos objetos es consecuencia de que son ellos los que marcan la frontera que hace posible imaginar al grupo nacional.

2. LAS FRONTERAS ÉTNICAS DE LA NACIÓN, LO SAGRADO Y LAS RELIGIONES

2.1. Las fronteras étnicas de la comunidad nacional y lo sagrado

El paradigma primordialista de la etnicidad ha sido muy duramente criticado. Diversas han sido las acusaciones que se le han dirigido por parte de la *Escuela instrumentalista*. En primer lugar, habría que destacar la crítica más habitual que se dirige al primordialismo por su concepción de la etnicidad como “algo dado” que pertenece a la naturaleza de las cosas. Frente a ello, la escuela instrumentalista sostiene lo contrario: la etnicidad es un proceso que se construye a partir de la interacción social. Como dice uno de los inspiradores de esta escuela, F. Barth, la etnicidad no es más que un proceso de selección de unos rasgos que se instrumentalizan con la finalidad de marcar la *frontera* entre “nosotros” y “ellos”. Para esta escuela, por tanto, los vínculos étnicos no son estáticos, sino variables, cambian como resultado de la interacción social.

En este cambio en la forma de entender la etnicidad la obra de F. Barth fue un hito destacable. La gran apuesta teórica de este antropólogo consistió en desplazar el foco de atención de la constitución interna y la historia de los grupos étnicos para centrarlo en las fronteras que los separan. La problematización de la frontera pasaba a ser el objetivo prioritario del análisis: “el foco de investigación es la frontera étnica que define el grupo, y no el contenido cultural que encierra” (Barth, 1976: 17). Su interés por este nuevo objeto de investigación quedaba justificado por la constatación de que las fronteras étnicas se mantenían una vez que se habían transformado los contenidos culturales que aquellas protegían. Las fronteras permanecían a pesar de que los rasgos diacríticos tenían ya poco que ver con los que habían dado origen al grupo. Aquellos pasaban a ocupar un lugar secundario en el estudio de la etnicidad, pues, en definitiva, los rasgos diacríticos que “son tomados en cuenta, no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellos que los actores consideran significativos” (*ibídem*: 15). Una significatividad que responde, según F. Barth, a la instrumentalización que se hace de ellos, pues mientras algunos “son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, otros son pasados por alto y en algunas relaciones, diferencias radicales son desdeñadas y negadas” (*ibídem*). Las categorías étnicas debían ser, por tanto, consideradas como recipientes organizacionales y no como contenidos culturales.

Atacando frontalmente los postulados primordialistas, F. Barth desvinculó la etnicidad de la cultura para pasar a estudiarla como una forma de organización social de la diferencia. Es la interacción social, no el aislamiento cultural como interpretaba la antropología prebarthiana, la que da lugar a procesos de creación y mantenimiento de fronteras. Siguiendo los principios de la escuela barthiana, A. P. Cohen destacó la influencia que ejerce el contexto de interacción en la creación de las fronteras que definen la identidad de una comunidad: “la característica más llamativa de la construcción simbólica de la comunidad y de sus fronteras es su carácter oposicional. Las fronteras son relacionales más que absolutas; es decir, marcan la comunidad con respecto a otras comunidades” (Cohen, 1985: 58).

Otra de las principales críticas a las tesis primordialistas va dirigida a negar que el vínculo étnico se fundamente en la afectividad y que, por tanto, sea de carácter inefable. J. Eller y R. Coughlan se han centrado en este tema haciendo hincapié en la búsqueda del interés como fundamento de dicho vínculo. De esta manera “desmitifican” la supuesta sacralidad de los objetos que, según los primordialistas, dan lugar a los vínculos étnicos. Éstos no son inefables, no escapan a un análisis sociológico que dé cuenta de ellos a partir de la interacción social. Es ésta la que explica su existencia, y no una supuesta afectividad inefable e inexplicable sociológicamente. J. Eller y R. Coughlan entran en diálogo con la obra de Durkheim, con su idea de que los sentimientos religiosos son inducidos en los rituales.

Como antes señalaba, la obra de F. Barth marcó un antes y un después en la antropología. Muchos han querido ver en ella el punto de inflexión que suponía la ruptura con el sustancialismo primordialista de la etnicidad. Pero lo cierto es que ya en la obra de Weber encontramos una interpretación de la etnicidad que supera las explicaciones primordialistas. Para Weber, la colectividad “étnica” es “una colectividad o grupo (creído) y no (...) una ‘comunidad’ efectiva como el clan, a cuya esencia pertenece una acción comunitaria efectiva” (Weber, 1944: 318). Frente al clan, Weber destaca que el grupo étnico no es en sí “una comunidad sino tan sólo un ‘momento’ que facilita el proceso de comunización” (*ibídem*). De esta manera Weber hace referencia a la importancia del “momento político” como creador de comunidad frente a la concepción del esencialismo étnico. Así, destaca el papel fundamental que desempeñan

en este sentido las comunidades políticas que pueden despertar la creencia en el origen común y crear sentimientos colectivos que permanezcan incluso después de haber desaparecido la comunidad. La creación de esos sentimientos colectivos que pueden impulsar las comunidades políticas está condicionada por ciertos rasgos diacríticos que actúan con especial fuerza a la hora de crear ese sentimiento de afinidad étnica. Entre todos ellos, Weber destaca el rasgo que por antonomasia permite la “comprensión” entre los individuos: la lengua. Y en segundo lugar la religión. Ambos rasgos propician la creación de sentimientos colectivos étnicos. Ahora bien, lenguaje y religión no son los únicos elementos que estimulan la creencia en la afinidad étnica. Es más, a veces considerables diferencias dialectales o religiosas no impiden el mantenimiento de fuertes vínculos étnicos. A estos rasgos, por tanto, habría que añadir aquellos que remiten al “honor étnico”, es decir, al sentimiento de dignidad basado en diferencias externas entre los grupos que son atribuibles a la “conducta diaria de la vida” (Weber, 1944: 320).

La ruptura con el primordialismo como paradigma explicativo de la etnicidad supone al mismo tiempo un desplazamiento hacia una interpretación constructivista de la nación. Ése fue también el caso de Weber, quien si bien nunca construyó una teoría sistemática sobre el nacionalismo⁷², lo cierto es que proporcionó claves interpretativas de enorme valor para su análisis (Guibernau, 1996: 41). Especialmente hay que destacar dos de sus aportaciones que en una primera aproximación podrían resultar contradictorias. En primer lugar, la idea de que no hay ningún rasgo diacrítico que determine la existencia de la nación, ya que ésta responde a un proceso de construcción social. En segundo lugar, la relación estrecha que aquel establece entre etnia y nación. En efecto, como acabamos de ver, para Weber, la lengua o la confesión religiosa pueden ser los elementos que propicien la formación de una comunidad nacional. Ahora bien, estos rasgos nunca son determinantes en un sentido genérico. Así la lengua, el rasgo más

⁷² Conviene recordar que, en buena medida, esta laguna responde al carácter inconcluso de su obra, pues el capítulo que Weber dedicó en *Economía y Sociedad* a La “nación” quedaba bruscamente interrumpido. Como señala el editor del citado libro, las notas que se encontraron en el manuscrito mostraban que Weber tenía intención de afrontar “el problema del concepto y desarrollo del Estado nacional en todas las épocas históricas” (Weber, 1944: 682). A mi modo de ver, estas lagunas hacen injustificado sostener que Weber ha sido “el Weber del nacionalismo” tal y como sostiene R. Szporluk: “la talla olímpica de Weber como estudioso puede haber sido una de las razones por las que el nacionalismo ha sido pasado por alto en su pensamiento. Una serie de publicaciones han corregido esta visión y me siento más a salvo que cuando, respondiendo a la observación de Benedict Anderson de que ‘el nacionalismo no produjo sus

significativo para conformar un sentimiento nacional, no es en muchas ocasiones un elemento suficiente, pues “los que hablan el mismo idioma pueden rechazar también la homogeneidad ‘nacional’ y referirse a diferencias manifestadas en algún otro ‘bien cultural’”, ya sean las que tienen que ver con la confesión religiosa, o con la estructura social, las costumbres o los recuerdos de una comunidad de destino político (Weber, 1944: 679). Ninguno de estos rasgos determina la existencia de la nación, como tampoco sucede en el caso de las comunidades de sangre, de cuya homogeneidad “real” no se deriva necesariamente una homogeneidad nacional. A medida que avanza en su teorización sobre la nación, se aprecia la apuesta de Weber por una idea de la nación que destaca su componente de construcción simbólica frente a las posturas esencialistas:

Si, con todo, la idea de la “nación” comprende el concepto de comunidad de origen y de una semejanza de carácter (con contenido indeterminado), lo comparte -según hemos visto- con el sentimiento de homogeneidad “étnica” derivado de distintas fuentes. Pero tal sentimiento es insuficiente para formar una “nación” (Weber, 1944: 680).

Weber muestra así que lo que media entre la etnia y la nación es el “momento político”. Los componentes que caracterizan a un grupo étnico no son en ningún caso determinantes para conformar una comunidad nacional. Ni la creencia en el origen común, ni compartir determinados rasgos diacríticos son elementos suficientes para su creación. Aquella solamente surge cuando alguno de esos rasgos se tornan significativos para marcar la frontera del “nosotros nacional”. La comunidad nacional no es algo que existe objetiva o *naturalmente* como consecuencia de alguna determinada marca étnica. Responde más bien a un proceso de construcción simbólica en el que el “momento político” resulta fundamental. Gracias a él los rasgos diacríticos adquieren significatividad social, de tal manera que pueden ser utilizados para respaldar la creencia de que se comparte un mismo origen. Lo que define al concepto de la nación, según el propio Weber, es el sentimiento de solidaridad entre sus miembros y no sus cualidades empíricas, que difícilmente se dejan atrapar por dicho concepto:

*La “nación” es un concepto que, si se considera como unívoco, no puede nunca ser definido de acuerdo con las cualidades empíricas que le son atribuidas. Quienes lo utilizan le dan, por lo pronto, el siguiente significado indudable: la **posesión** por ciertos grupos humanos de un sentimiento específico de solidaridad frente a otros. Se trata, pues de un concepto que pertenece a la esfera estimativa (Weber, 1944: 679).*

La nación es, por tanto, una *comunidad*, que, como sabemos, solamente “existe propiamente cuando sobre la base de ese sentimiento (de una situación común) la acción está recíprocamente *referida* y en la medida en que esta referencia traduce el sentimiento de formar un todo” (Weber, 1944: 34). Para Weber, la comunidad no se fundamenta, contrariamente a lo que a veces se señala, en determinados rasgos primordiales que son compartidos. Es solamente la significatividad que adquieren algunos contrastes con respecto a terceros la que puede dar lugar a un sentimiento comunitario. Ése es el caso de la comunidad nacional que descansa en un sentimiento de solidaridad. Este sentimiento de solidaridad es posible gracias a las clasificaciones compartidas que, como señalara Durkheim, participan del aura de lo sagrado. En el caso de la nación, las clasificaciones compartidas están determinadas por los rasgos diacríticos o, en terminología weberiana, los “bienes culturales” a partir de los que se procede a clasificar a aquellos que pertenecen, y aquellos que no, al “nosotros nacional”.

Weber puso los cimientos para romper con los planteamientos primordialistas de la etnicidad y analizar la nación como una construcción simbólica. Frente a aquellos, señaló que los rasgos diacríticos no determinan ninguna relación comunitaria; ésta sólo tiene lugar cuando esos rasgos devienen significativos para marcar la *frontera* del “nosotros”. Esta idea de la importancia de la *frontera* para la construcción de la comunidad fue posteriormente sistematizada por la antropología social de F. Barth y retomada por la actual teoría social sobre el nacionalismo. Ha sido D. Conversi quien, en los últimos años, más ha incidido en la construcción simbólica de las fronteras que delimitan la identidad de una comunidad nacional, llegando a señalar que el nacionalismo es, principalmente, un proceso de creación y/o mantenimiento de fronteras (Conversi, 1997). Pero, a diferencia de F. Barth, para quien las fronteras tienen más peso que los propios contenidos étnicos, para D. Conversi aquellas están profundamente relacionadas con éstos. Según esta autor, la teoría de F. Barth es limitada ya que olvida los mecanismos internos, los “factores objetivos” que son utilizados como marcas étnicas que son seleccionadas como *core values* de la nación. F. Barth antepone el grupo social al contenido cultural que no actúa más que como mera pantalla en la que aquel se proyecta, pero de la que luego se puede prescindir. Por el contrario, D. Conversi niega ese poder del grupo para conformar sus fronteras si éstas no están directamente

relacionadas con factores “objetivos”. Así, frente a la escuela instrumentalista, afirma que “como el mundo no es un laboratorio, algún elemento ‘real’ debe estar presente para que la categorización social llegue a ser efectiva” (Conversi, 1997: 332). De tal manera que el poder del contenido cultural es tan determinante que cuando éste falta o es débil, el grupo étnico sólo puede establecer sus fronteras mediante el recurso de la violencia⁷³. No es en la tesis de D. Conversi sobre la violencia étnica en la que aquí me detendré, si bien, no se puede pasar sin dejar constancia de su carácter unilateral, pues, aunque la violencia ejerce performativamente un papel considerable en el afianzamiento de la comunidad nacional, aquella no puede ser explicada sin atender a otros factores. Lo que quiero destacar es la tesis que caracteriza al nacionalismo como un proceso de creación y mantenimiento de fronteras. Son éstas las que simbolizan la comunidad y la dotan de identidad. Es en este aspecto donde resulta de gran interés la teoría de la simbolización de Durkheim. Recordemos que para él los símbolos sirven para marcar las fronteras de un grupo, al mismo tiempo que son soporte de la conciencia colectiva y de la memoria (Tarot, 1999: 225). Son estas fronteras las que permiten llevar a cabo la clasificación entre aquellos que pertenecen al “nosotros nacional” y aquellos que no. Fue Durkheim quien mejor supo captar las relaciones entre la identidad colectiva, lo sagrado y las clasificaciones compartidas. En su defensa de la sociología durkheimiana frente a la weberiana, M. Douglas incide en este hecho y destaca la interpretación de Durkheim y Mauss de lo sagrado como algo que deriva del consenso del grupo, que no es “ni más ni menos misterioso u oculto que las clasificaciones compartidas, algo que se atesora en lo más profundo y se defiende con saña” (Douglas, 1996: 143). A este respecto, puede

⁷³ Para ilustrar esta tesis, D. Conversi recurre al análisis comparado de los nacionalismos catalán y vasco, señalando que una de las variables decisivas para explicar su distinto nivel de expresión violenta, se encuentra en la forma en que ha sido concebida la frontera que delimita el “nosotros nacional”, y en el grado y las condiciones en que ha variado. En el caso del nacionalismo catalán, la lengua ha sido históricamente el elemento privilegiado en la definición de la identidad, marcando una frontera fácilmente traspasable, en la medida en que se aprendiera el catalán y se tuviera voluntad de pertenecer a la comunidad nacional. Por el contrario, en el caso del nacionalismo vasco el cambio de la frontera étnica ha sido muy pronunciado desde la excluyente e intraspasable frontera de la raza a la más inclusiva de la lengua, y ha tenido lugar en condiciones traumáticas, como las de la represión del euskera durante el franquismo. Todo lo cual ha dado lugar a unos rasgos distintivos muy débiles como marcadores étnicos (Conversi, 1997b). El corolario del planteamiento de D. Conversi es la tesis que señala que, a falta de rasgos con suficiente peso para marcar la frontera de la comunidad nacional, es la violencia la que actúa como reforzador de dicha frontera. La violencia asume este papel allí donde, ya sea Croacia, Kurdistán o el País Vasco (Conversi, 1994), los grupos étnicos se definen por contenidos culturales débiles. En esta línea de señalar el valor añadido que tienen los contenidos culturales para conformar la frontera de la comunidad nacional, y suscitando también la comparación con el caso catalán, M. Castells plantea “la hipótesis de que la lengua, sobre todo una plenamente desarrollada, es un atributo fundamental de autorreconocimiento y para el establecimiento de una frontera nacional invisible menos arbitraria que la territorialidad y menos exclusiva que la etnicidad” (Castells, 1998: 75).

resultar de gran interés una reinterpretación de la teoría de la “efervescencia colectiva” a la luz de los cambios habidos en las “fronteras” del “nosotros nacional”. En determinados momentos históricos, el nacionalismo “necesita crear y recrear el ideal” de la nación mediante la fijación en algunos rasgos diacríticos de las nuevas fronteras del “nosotros nacional”, para de esta manera hacer posible que la nación pueda ser “imaginada” y resulte socialmente plausible. En estos momentos de efervescencia creadora, los cambios en la identidad se reflejan en nuevos rasgos diacríticos que permiten una nueva clasificación compartida que dictamina quienes pertenecen, y quienes no, a dicha comunidad nacional. Rasgos diacríticos que son de nuevo sacralizados, ya que en ellos está en juego la identidad de la nación. Veremos en la tercera parte de esta tesis, los momentos de efervescencia creadora por los que han atravesado los nacionalismos de Quebec y el País Vasco y que se han visto reflejados en un cambio en las fronteras de la identidad nacional que han sido sacralizadas. En ambos casos, las transformaciones habidas en la identidad nacional invitan a pensar en la secularización del nacionalismo y en las nuevas sacralizaciones que la acompañan. Tanto en Quebec como en el País Vasco, la frontera que determina la identidad nacional ha sufrido importantes transformaciones. Ésta ha pasado de fijarse en el rasgo diacrítico de la religión y la raza a hacerlo en la lengua y el territorio. En ambos casos el nacionalismo ha sufrido una fuerte secularización, que se ha reflejado en la falta de relevancia de la religión católica como elemento de diferenciación nacional, al modo en que lo prescribían los idearios nacionalistas tradicionales de L. Groulx en Quebec y de S. Arana en el País Vasco. Esta secularización del nacionalismo ha ido acompañada de nuevas sacralizaciones que han permitido la continuidad de esa entidad sagrada que es la nación, a pesar de la pérdida de la religión como componente integrador. La relectura que he propuesto de la obra de Durkheim permitiría así ver cómo la nación ha sufrido un fuerte proceso de secularización que ha llevado consigo el desplazamiento de lo sagrado a otras realidades que no se viven bajo la simbología teísta de la religión. Mi empeño por desligar las categorías de la religión y de lo sagrado, y convertir esta última en la categoría fundamental, encuentra también de esta manera aplicación en el tema que me ocupa.

2.2. La “misión” cultural del nacionalismo como reivindicación de la dignidad

La conservación de los rasgos que marcan la frontera y hacen posible compartir una clasificación *nosotros/ellos* es una fuente de producción de sacralidad, ya que es experimentada como una “misión cultural”. Weber así lo señalaba:

La idea de “nación” se haya, para sus mantenedores, en la más íntima relación con los intereses de “prestigio”. En sus más primitivas y enérgicas manifestaciones ha abarcado en alguna forma, aun encubierta, la leyenda de una “misión” providencial cuya realización se ha atribuido a quienes se han considerado como sus auténticos representantes. También ha comprendido en su seno la idea de que esta misión podía llevarse a cabo justa y únicamente mediante la conservación de los rasgos peculiares del “grupo” considerado como la “nación”. Por consiguiente, esta misión -en tanto que intenta justificarse a sí misma por el valor de su contenido -solamente puede ser realizada consecuentemente como misión “cultural” específica. La superioridad o aun la insustituibilidad de los “bienes culturales” cuyo fomento y conservación resulta posible sólo por el mantenimiento de tales rasgos peculiares constituye, pues, el cimiento en la que suele basarse la importancia de la “nación” (Weber, 1944: 682).

Para Weber, la idea de nación está motivada por las pretensiones de honor y prestigio social de los grupos que se presentan como sus representantes. No puede quedar, por tanto, reducida a ser mera función de la *situación de clase*⁷⁴. En la idea de nación está en juego la estimación social de un determinado grupo de individuos que

⁷⁴ Es el momento de recordar la diferencia que Weber establece entre las clases sociales y los estamentos sociales. Mientras que las clases sociales se conforman a partir de relaciones de producción y de adquisición, los estamentos lo hacen en función de una determinada “manera de vivir”. Como *situación estamental* Weber define “a todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica (...) del honor adscrito a alguna cualidad común a muchas personas” (Weber, 1944: 687). Para éste, el sentimiento nacional está mediado por la estratificación social, como lo muestra el hecho de que “dentro de la misma ‘nación’ es considerablemente diferente y muy variable el sentimiento de solidaridad frente al exterior” (*ibídem*: 681). En efecto, Weber examina las distintas actitudes que se adoptan frente a la nación, ya sea en lo que respecta a las diferentes nacionalidades (alemanes, ingleses, españoles, etc.) como entre los distintos grupos que componen una nación. De esta manera Weber atiende a la desigual distribución del sentimiento nacional en el espacio social. Al igual que hiciera en su sociología de la religión, señala que la afirmación incondicional, la negación extrema y la total indiferencia ante el sentimiento nacional guardan una “afinidad electiva” con los distintos estamentos sociales. Ahora bien, Weber no se detiene, como sí hiciera con las actitudes religiosas, a mostrar qué tipo de “actitud nacional” es propia de cada posición social. Todo lo más señala que se debería construir una casuística sociológica que expusiera las clases particulares de sentimientos de comunidad y solidaridad a que da lugar la idea de nación, afirmando que esa labor no puede desarrollarse en *Economía y Sociedad* (*ibídem*: 682). Se muestra así el interés secundario de su aproximación a la “nación” con respecto, por ejemplo y de modo significativo, a la “religión”. A cambio Weber examina la relación entre la idea de nación y los intereses de prestigio. En ningún caso, reduce el sentimiento nacional a ser mera función del interés de clase, del mismo modo que la actitud religiosa, aunque estaba condicionada por la situación externa de interés, no podía quedar reducida a ella. Weber marcaba así distancias con el materialismo más estrecho de su época, que explicaba el sentimiento nacional en términos de ideología de clase.

comparten un destino proyectado sobre una entidad que les impone la “misión” de conservar sus rasgos distintivos.

La centralidad de los intereses de honor y de prestigio para el nacionalismo ha sido señalada por L. Greenfeld: “*la identidad nacional es fundamentalmente un asunto de dignidad*. Da razones al pueblo para sentirse orgulloso” (Greenfeld, 1992: 487). C. Taylor ha incidido también en ello ofreciendo una explicación del surgimiento del nacionalismo a partir de la que, a mi modo de ver, estamos en mejor disposición para comprender por qué las naciones son propensas a la sacralización. Este autor parte de la teoría de E. Gellner, que considera insatisfactoria por incompleta. Para complementarla, propone una nueva teoría sobre el origen del nacionalismo que se apoya en las tesis de B. Anderson y de C. Calhoun.

C. Taylor coincide con E. Gellner en considerar que la nación y el nacionalismo son fenómenos modernos que no pueden comprenderse como reacciones atávicas. También está de acuerdo con él en lo que se refiere a la homogeneidad lingüística/cultural que requieren las modernas economías industriales y que pasa a ser un imperativo funcional que induce la aparición del nacionalismo. Recordemos que, según E. Gellner, los individuos veneran la nueva alta cultura oficial proporcionada por el Estado, ya que en ella están en juego sus intereses vitales. Sin embargo, no queda claro por qué determinadas minorías no asimilan esa cultura que promociona el Estado. La interpretación de E. Gellner pierde aquí poder explicativo, pues, como bien señala C. Taylor, el rechazo a la asimilación en la cultura estatal debe explicarse por las motivaciones nacionalistas de esas minorías. De tal manera que en la teoría de E. Gellner el nacionalismo de estas minorías no es explicado convenientemente⁷⁵.

Frente a las insuficiencias de la teoría de E. Gellner, C. Taylor propone una explicación más satisfactoria sobre la génesis del nacionalismo. Si E. Gellner se fijó en los requisitos funcionales que acompañaban a la economía y al Estado modernos, C. Taylor se centra en los requisitos funcionales del imaginario social moderno. Si, tal y

⁷⁵ C. Taylor también se muestra en desacuerdo con E. Gellner cuando sostiene que el Estado es el referente definitorio del nacionalismo. Para C. Taylor, el Estado tiene un protagonismo central en la mayoría de los nacionalismos, pero no siempre sucede así. Para demostrarlo cita como ejemplo el que es uno de los casos de estudio en esta tesis. Como gran conocedor de Quebec, donde reside, C. Taylor muestra cómo el nacionalismo francocanadiense se desarrolló al margen del Estado, siendo promovido por la Iglesia. En el capítulo siete veremos la evolución del nacionalismo de Quebec y la importancia que en su desarrollo tuvo la Iglesia católica.

como sostiene B. Anderson, convenimos que los modernos Estados-nación son “comunidades imaginadas”, podemos entonces afirmar que poseen una clase particular de imaginario social, es decir, categorías socialmente compartidas con las que se “imaginan” los espacios sociales. En efecto, la modernidad trae consigo un nuevo imaginario social que supone una ruptura radical con las sociedades premodernas en dos aspectos fundamentales. El primero de ellos deriva del proceso de cambio de las sociedades jerárquicas de acceso mediatizado a las sociedades horizontales de acceso directo. En las sociedades jerárquicas premodernas se pertenecía a la sociedad por medio de la pertenencia a alguno de sus estamentos. En cambio, el nuevo imaginario social de la modernidad supone una relación directa con el Estado, como se puede apreciar en la concepción moderna de la ciudadanía que se concibe al margen de otro tipo de pertenencias. El imaginario social moderno lleva también consigo la ruptura con la concepción de que las entidades mayores translocales se fundan en una realidad que las trasciende y que desborda el tiempo secular. Con ello C. Taylor hace referencia a la nueva concepción del tiempo que inaugura la modernidad (Taylor, 2000: 14). Éste es un aspecto fundamental para entender la génesis del nacionalismo. Como veremos en el siguiente capítulo, la nación se conforma a partir de una doble temporalidad. El *tiempo nuevo* hace posible concebir la nación como una entidad que tiene personalidad propia, es decir, al margen de cualquier entidad previa. Pero la nación necesita también de un *tiempo viejo* que conjure esa novedad histórica. Como digo, volveré sobre este asunto de la temporalidad de la nación en el próximo capítulo. Pero en este momento lo relevante para mostrar la teorización de C. Taylor sobre el origen del nacionalismo es señalar que la nueva concepción mundana y secular del tiempo trae consigo el derecho de los pueblos a su propia constitución, sin las limitaciones que marcarían una determinada organización política histórica.

Estos cambios en el imaginario social dan como resultado un principio que está en la base de la política moderna: “La sociedad horizontal de acceso directo, cuya configuración política es obra del pueblo, sirve de trasfondo a la voluntad del pueblo como fuente contemporánea de legitimidad del gobierno” (*ibídem*: 16). Este principio que rige el gobierno de los individuos en la modernidad lleva consigo ciertos requisitos funcionales que inducen la aparición del nacionalismo. Así, el principio de la soberanía popular necesita de un alto grado de identificación y de compromiso con la organización

política. Dicho de otro modo, el moderno Estado democrático requiere del “patriotismo”. En efecto, según C. Taylor, el Estado moderno no sólo necesita una homogeneidad lingüística o cultural, como señalaba E. Gellner, sino también una homogeneización de la identidad y de la lealtad. Para fomentar el patriotismo, que pasa a ser otro imperativo funcional de las sociedades modernas, los Estados han tenido que recurrir al nacionalismo. En un principio el nuevo Estado moderno descansó sobre bases únicamente patrióticas, como en las revoluciones francesa y americana, pero más tarde el patriotismo dejó paso al nacionalismo. El Estado dejó de entenderse en clave política, para ser visto como la expresión y proyección del espíritu de una nación. Como C. Taylor señala, “el nacionalismo se ha convertido en el motor más a mano del patriotismo, de modo que cuando los líderes desean conferir unidad a un país y alzar a la gente por encima de sus lealtades parciales y enfrentadas, apelan a una identidad nacional de más amplio espectro recurriendo a una narración que la convierte en decisiva para la historia de su sociedad, en detrimento de las identidades parciales que tratan de desbancar” (*ibídem*: 18). De este modo, los grupos que no se sienten reflejados en la definición de esa identidad nacional se considerarán ciudadanos de segunda clase, sintiéndose amenazados por las presiones asimiladoras de aquellos que defienden esa identidad común. Este hecho puede explicar las tensiones nacionalistas que acontecen en el mundo moderno. Sin embargo, deja sin explicar la génesis del propio sentimiento nacionalista. Según C. Taylor, éste surge entre las elites “modernizadoras” que rechazan la integración en esa identidad común, y buscan la adaptación a la modernidad a partir de los recursos culturales de su propia tradición. Estas elites sienten una “llamada a la diferencia” que es vivida como un desafío que afecta a su dignidad. Es así como C. Taylor explica la génesis del sentimiento nacional:

la fuente del giro nacionalista moderno (es) el rechazo, primero entre las elites, de la incorporación a la cultura metropolitana como reconocimiento de la necesidad de diferencia, pero experimentado existencialmente como un desafío, no como una simple cuestión de creación de un valioso bien común, sino también visceralmente como una cuestión de dignidad en la que está en juego la propia valía personal. Esto es lo que confiere al nacionalismo su carga emotiva. Esto es lo que lo ubica con tanta frecuencia en las coordenadas del orgullo y de la humillación (Taylor, 2000: 22).

Según C. Taylor, el origen moderno del nacionalismo guarda una estrecha relación con el modo en que en la modernidad se experimenta la dignidad como consecuencia del nuevo imaginario social que ella inaugura. En efecto, las condiciones

en las que se experimenta la dignidad cambian con el paso de las sociedades jerárquicas y “mediatizadas” a las sociedades “horizontales” de libre acceso. El concepto de honor, propio de la estructura social de las sociedades premodernas, es sustituido por el de dignidad. Con la llegada de la modernidad, la valía personal no puede ya tener su principal referente en el linaje o en el clan. Ahora ese sentimiento de valía personal guarda una estrecha relación con las identidades categoriales. Por ello, algunas elites, que han experimentado una pérdida de su dignidad frente al poder asimilador de las metrópolis, han hecho de las nuevas identidades categoriales el medio para recuperar esa dignidad.

En esta reivindicación de la dignidad desempeñan un papel central los intelectuales, entendidos en un sentido amplio como tipos-ideales. El intelectual propaga la idea de nación y lleva a cabo esa “misión cultural” de inculcar en las masas la necesidad de conservar y promover los rasgos culturales de la tradición que definen a la “comunidad nacional” (religión, lengua, costumbres, etc.), y marcar así la *frontera* del “nosotros nacional”. Weber destacó este papel que desempeñan los intelectuales como propagadores de la idea de nación (Weber, 1944: 682). Desgraciadamente, el capítulo que dedicó en *Economía y Sociedad* a *La nación* se interrumpía precisamente cuando aquel empezaba a hablar del papel de los intelectuales como representantes de la cultura. Pero gracias a esos escasos apuntes, se puede observar que Weber atribuye un papel fundamental a los intelectuales como propagadores de la nación, que nos recuerda al que les atribuía como propagadores de las “imágenes religiosas del mundo”. El intelectual que habla en nombre de la nación ha de enfrentarse con otras “imágenes” y representaciones de lo que debe ser la comunidad:

Por consiguiente, es natural que si los que disponen de poder dentro de una comunidad política exaltan la idea del Estado, los que se encuentran en el seno de una “comunidad de cultura”, es decir, un grupo de hombres con capacidad para realizar estas obras consideradas como “bienes culturales”, usurpen la dirección. Nos referimos con ello a los “intelectuales” que (...) están específicamente predestinados a propagar la idea “nacional” (Weber, 1944: 682).

Weber resalta aquí el papel que juegan los intelectuales como creadores y divulgadores de una determinada definición de la realidad nacional que lucha por imponerse simbólicamente. Así, los intelectuales pueden definir la realidad nacional en términos de comunidad política o Estado, o como “comunidad de cultura”. Ambas

definiciones de la realidad se enfrentan dentro del “campo político” con el fin de imponerse y conseguir la legitimidad necesaria para ser inculcada a las masas. Weber hace así referencia al enfrentamiento entre las representaciones de la realidad nacional que equipararan la nación con el Estado ya constituido y aquellas otras que defienden la delimitación de la nación en términos culturales. En este sentido, Weber distinguía nítidamente la pertenencia a la nación y a la comunidad política: “la ‘nación’ no es idéntica al ‘pueblo de un Estado’ (...), es decir al hecho de la pertenencia a una comunidad política” (Weber, 1944: 679).

Pero si el nacionalismo es capaz de crear comunidades de gran tamaño es porque la representación de la nación propagada por los intelectuales ha alcanzado una cierta significatividad social para las “masas”. Como señala W. Connor, el nacionalismo es “un fenómeno de masas, no de elite. Una nación existe solamente cuando las llamadas a la conciencia nacional pueden alcanzar una respuesta de masas” (Connor, 1998: 7). Cuando la representación de la nación arraiga en las masas éstas son apeladas para llevar a cabo la “misión cultural” de conservar los rasgos característicos de la nación. Lo sagrado irrumpe así para marcar los interdictos sobre aquellos rasgos que definen la identidad nacional a partir de los que se establecen los vínculos comunitarios. Esta “misión cultural” se carga aún más de sentido cuando se vincula con la creación de un Estado que sea garante de la conservación y promoción de los rasgos culturales nacionales. Entonces la conquista del poder político se convierte en la simbolización de dicha “misión” y el sentimiento nacional toma un tinte patético:

*Siempre el concepto de “nación” nos refiere al “poder” político y lo “nacional” -si en general es algo unitario- es un tipo especial de **pathos** que, en un grupo humano unido por una comunidad de lenguaje, de religión, de costumbres existente o a la que se aspira y cuanto más se carga el acento sobre la idea de “poder”, tanto más específico resulta ese sentimiento patético (Weber, 1944: 327).*

La misión que debe cumplir el nacionalismo muestra ciertos paralelismos con las “misiones religiosas” que debían cumplir los llamados “pueblos elegidos”. Así lo ha visto A. D. Smith, señalando cuatro aspectos que evidencian esta *afinidad* entre misión nacional y misión religiosa de los pueblos elegidos (Smith, 1999 b). En primer lugar, tanto la misión religiosa como la misión nacional pueden conferir a los miembros de las comunidades religiosas y de las comunidades nacionales un sentido de superioridad moral frente a los extraños. En segundo lugar, la misión nacional tiene una especial

semejanza con la misión religiosa en la idea de que una vez realizada tendrá lugar una liberación que revertirá el orden establecido, haciendo que “los últimos sean los primeros”. En el caso del nacionalismo este aspecto misionario se observa con más claridad en las naciones que se consideran oprimidas, reflejándose en la creencia en el destino de liberación nacional. En tercer lugar, tanto la misión nacional como la misión religiosa de los “pueblos elegidos” ayudan a constituir y a reforzar la *frontera* de la comunidad frente a quienes no forman parte de ella y, por tanto, no deben llevar a cabo esa misión sagrada y sus obligaciones. Por último, la invocación de la misión ayuda a movilizar al pueblo como un todo, es decir, no sólo los líderes, sino la comunidad entera deben cumplir esa misión y obligación sagradas.

No obstante y de acuerdo con la definición sustantiva de religión que defendí en la primera parte de la tesis, considero que se debe diferenciar nítidamente el sentido de ambas misiones colectivas, pues mientras que la misión religiosa de los pueblos elegidos se plantea en función de un poder sobrenatural, de una divinidad que elige a un pueblo, en el caso de la misión nacional ésta se explica únicamente a partir de una comunidad intramundana. La *afinidad* que encontramos entre ambos tipos de misiones no responde, por tanto, a una cuestión de contenido, pues la religión y el nacionalismo son dos dispositivos de sentido sustancialmente diferentes. Responde a algo que vincula a estos dispositivos de sentido y que no tiene que ver con su contenido, sino con la *modalidad del creer* en que ambos se fundamentan. En efecto, como vamos a ver en el siguiente capítulo, el nacionalismo y la religión apelan a la legitimidad de la tradición, a la conservación de unos rasgos culturales que se transmiten generacionalmente. Esta invocación a la legitimidad de la tradición que, como veremos, remite a la sacralidad es uno de los fundamentos últimos en los que descansa la sacralización del vínculo nacional.

2.3. La influencia de las religiones en la formación de etnias y naciones

El nacionalismo necesita de determinados rasgos diacríticos que son los valores culturales de la nación que hay que conservar en el marco de una misión colectiva que guarda afinidades con las misiones religiosas de los pueblos elegidos. Esos rasgos diacríticos sirven, por tanto, para marcar la frontera que delimita el “nosotros nacional”. Como hemos visto, ninguno de esos rasgos determina la aparición de la nación, pero algunos componentes étnicos son más recurrentes que otros. Especialmente la lengua y la religión han tenido mucha importancia. En efecto, las religiones han cumplido un papel fundamental en la conformación de etnias a partir de las cuales el nacionalismo ha “imaginado” naciones.

No obstante, conforme a lo que señalaba en el anterior capítulo, una teoría que pretenda dar cuenta de la relación entre religión y formación de las etnias y de las naciones debe replantear el objeto de estudio. Para ello es necesario llevar a cabo esa ruptura epistemológica tanto con el objeto “religión” como con el objeto “nacionalismo”. Como veíamos en el capítulo anterior, muchos de los malentendidos en el estudio de las relaciones entre religión y nación derivan de un concepto de religión demasiado genérico que, tal y como hemos visto, deriva a su vez de la tradición durkheimiana. Como señalaba en ese capítulo, para dar cuenta de las relaciones entre la religión y el nacionalismo, deberíamos atender a la tradición weberiana y llevar a cabo una ruptura epistemológica inversa a la que hizo Durkheim y hablar no de religión sino de religiones. Atendiendo únicamente a la influencia ejercida por éstas en el desarrollo del nacionalismo, retomo en lo que sigue la cuestión de las relaciones entre etnia, nación y religión.

Al igual que Weber investigó cómo sólo determinadas tradiciones religiosas habían coadyuvado al desarrollo del capitalismo, la teoría social debe indagar cómo las distintas religiones han impulsado o limitado el desarrollo de la idea de nación y del nacionalismo. No todas las religiones han jugado el mismo papel como elemento constructor de etnias que han servido como referentes para que los nacionalismos hayan construido naciones.

Los teóricos del nacionalismo que han estudiado la relación entre las distintas religiones y la formación de etnias (y naciones) están de acuerdo en señalar que es la tradición judeo-cristiana la que ha jugado un papel más relevante en su formación. Ésta es la tesis que defiende especialmente A. Hastings, para quien “la nación y el nacionalismo son (...) característicamente cristianos y, siempre que han aparecido en otras partes, lo han hecho dentro de un proceso de occidentalización y de imitación del mundo cristiano, incluso si ha sido imitado en su calidad de occidental y no cristiano” (Hastings, 2000: 230). Frente al cristianismo, el Islam no habría sido conformador de naciones, sino todo lo contrario, habría sido profundamente antinacional(ista), ya que es “políticamente mucho más universalista y ejerce por ello una restricción sobre el nacionalismo que el cristianismo normalmente no ha ejercido. Esto no significa, por supuesto, que las sociedades musulmanas no puedan convertirse en naciones, sino que la religión no les ayuda a hacerlo y les dirige, por el contrario, hacia formaciones sociales y políticas completamente diferentes” (*ibídem*: 247). No obstante, a la hora de dar cuenta de la influencia de las diferentes religiones históricas en la formación de etnias y naciones hay que distinguir entre los contenidos teológicos y los desarrollos históricos. En ese sentido, A. D. Smith, el autor que más interés ha mostrado en dar cuenta de las raíces religiosas de las naciones, matiza las tesis de A. Hastings señalando que, aunque teológicamente aquel puede tener razón, sin embargo, históricamente el concepto universal de *umma* no ha imposibilitado la aparición de versiones étnicas y nacionales del Islam (Smith, 2000 b: 801).

Se trataría de ver, al modo en que Weber lo hizo con respecto a la ética económica, los compendios teológicos que han coadyuvado al desarrollo de comunidades étnicas. En este sentido la tradición judeo-cristiana marca la diferencia, ya que es la que ha dado lugar a la mayor parte de los *mitos de elección étnica* a partir de los que las comunidades étnicas se han desarrollado. Con estos mitos, diferentes etnias se consideraban el *pueblo elegido* de la divinidad. Su creación y desarrollo por parte de los especialistas que hacía creer a los miembros de una etnia que “nosotros somos un *pueblo elegido*” ha sido crucial para asegurar la supervivencia de esa etnia (Smith, 1999 b). Para A. D. Smith, que ha sido quien más atención ha prestado a este tipo de mitos, éstos son un fenómeno muy extendido entre los pueblos. Dos versiones de este mito pueden ser distinguidas. La más extendida consiste en la creencia de que la divinidad ha

elegido a una determinada etnia para que lleve a cabo una *misión*, como, por ejemplo, representar a la divinidad en la Tierra para convertir a los paganos a la verdadera religión o expandir el reino de Dios. Otra versión es la que fundamenta la elección en la idea del *pacto* entre la divinidad y el pueblo elegido. En este caso hay una promesa mutua por la cual la divinidad elige a una etnia ofreciéndola ciertos beneficios a cambio de que ésta cumpla con determinadas obligaciones morales (Smith, 2000 b: 804).

No es casual que estos mitos se hayan desarrollado especialmente en la tradición judeo-cristiana, siendo mucho menor su presencia en otras tradiciones religiosas. Aquí de nuevo son de gran valor las tesis de Weber cuando establecía la conexión entre las distintas imágenes religiosas del mundo y la relación que entre la divinidad y el individuo se derivaba de ellas. En este sentido la idea de una misión encomendada por una divinidad a un pueblo o el pacto entre éste y esa divinidad deriva de una determinada imagen religiosa del mundo de carácter teocéntrico. Como hemos visto, Weber encontraba afinidades electivas entre el tipo de divinidad, el tipo de profecía y los caminos de salvación que los virtuosos debían seguir. De igual modo, a partir de lo anteriormente señalado, me aventuro a señalar la afinidad electiva entre el teocentrismo, los pueblos elegidos y los caminos intramundanos que la etnia y posteriormente la nación deben transitar para conseguir la salvación.

No obstante, la tradición cristiana ha sido siempre ambivalente, propiciando, por un lado, comunidades étnicas y nacionales y, por otro, comunidades que superaban esas particularidades. La razón puede encontrarse en la doble inspiración del cristianismo en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. En efecto, la des-etnización del monoteísmo judío y la “universalización” del Cristo se constituyen como los rasgos fundamentales del Nuevo Testamento. Mientras que, como hemos visto anteriormente, en el Antiguo Testamento se destaca la idea del pueblo elegido.

A decir de A. Hastings, la traducción del Antiguo Testamento fue decisiva para la formación de los mitos de elección étnica: “cuanto más se traducía el Antiguo Testamento a la lengua vernácula y más accesible se hacía a unos seglares sin formación teológica, mayor probabilidad había de reivindicar para la propia nación una elección divina, tal era la fuerza con la que operaba el Antiguo Testamento en la imaginación

política de un pueblo cristiano” (Hastings, 2000: 241). Según este autor, el cristianismo ha sido, frente a otras religiones, la que más ha influido en la formación de etnias, debido a su naturaleza de religión de traducción. Frente al Islam, el cristianismo nunca fue considerado un idioma sagrado que impidiera la traducción de sus textos sagrados (*ibídem*: 239). Planteando esta tesis, A. Hastings se opone frontalmente a B. Anderson, para quien una de las transformaciones culturales que hicieron posible imaginar la nación fue el declive de las que considera lenguas sagradas.

Según B. Anderson, las grandes culturas sagradas, como el cristianismo, el Islam o el confucianismo dieron lugar a comunidades inmensas que sólo eran imaginables por medio de una lengua sagrada. Estas grandes comunidades se concebían a sí mismas como si fueran el centro del cosmos, por medio de una lengua sagrada vinculada con un orden sobrenatural. El acceso a la verdad ontológica sólo era posible a través de esa lengua sagrada que era considerada como verdadera, ya fuera el latín eclesiástico, el árabe coránico o el chino de los exámenes (Anderson, 1993: 31-33). Pues bien, la tesis que defiende B. Anderson es que las naciones sólo pudieron ser imaginadas a raíz de la degradación de esas lenguas sagradas, como en el caso de “la caída del latín (que) era ejemplo de un proceso más amplio en el que las comunidades sagradas, integradas por antiguas lenguas sagradas, gradualmente se fragmentaban, pluralizaban y territorializaban” (*ibídem*: 39).

A. Hastings considera un grave error sostener que el cristianismo tuvo una lengua sagrada. Ésta es una diferencia fundamental con otras religiones que nos permitiría explicar la estrecha relación entre la religión cristiana y el desarrollo de la identidad nacional. Para el cristianismo, ni el hebreo, ni el griego, ni el latín tenían ningún estatuto privilegiado, de tal manera que los textos sagrados podían seguir siéndolo a pesar de su traducción. La intransigencia ante las traducciones o el intento de convertir al latín en una especie de idioma sagrado no fue más que una desviación de la norma cristiana caracterizada por una voluntad de traducción a los diferentes idiomas (Hastings, 2000: 239). Frente al cristianismo, el Islam no ha tenido tradicionalmente esa cultura de traducción. Hasta tiempos recientes el Corán no era traducido, ya que se consideraba que la verdad de Alá era sólo accesible a partir del árabe escrito. Frente a la Biblia, traducida a muchos idiomas, el Corán ha sido tradicionalmente un libro de un

solo idioma. Según A. Hastings, esta diferencia fundamental entre estas religiones del Libro nos daría cuenta de la génesis cristiana de la nación:

El Islam no construye naciones, sino que las hace desaparecer. Ese es un hecho dependiente de la teología, y su reconocimiento debería dejar más claro que la creación de las naciones dentro del mundo cristiano no fue algo independiente del cristianismo sino, más bien, algo estimulado por la actitud cristiana tanto hacia el idioma como hacia el Estado (Hastings, 2000: 247).

En este último punto, las diferencias entre el cristianismo y el Islam también son considerables. Al no incorporar el Antiguo Testamento a las escrituras musulmanas, el Islam no se vio afectado por el ejemplo del Estado-nación en el que históricamente se inspiró el cristianismo. Para el mundo musulmán el modelo político a seguir fue el imperio mundial basado en la *umma*. Éste es otro de los aspectos que han hecho del Islam una religión políticamente más universalista y menos influyente en el desarrollo de identidades nacionales (Hastings, 2000: 247).

En este sentido, no resulta casual que se haya visto en el protestantismo a la tradición religiosa que más ha contribuido al desarrollo de la identidad nacional, ya que ella ha concedido un mayor peso al Antiguo Testamento de lo que lo ha hecho el catolicismo. La tradición protestante respaldó la nación al identificar la experiencia del propio pueblo con el de Israel, dando lugar al nacionalismo (*ibídem*: 251). En este impulso protestante al desarrollo del nacionalismo jugaron un papel fundamental las traducciones que propició la Reforma:

La interesantísima relación entre Reforma y nacionalismo ilustra bien el problema. La insistencia de aquélla en la alfabetización y el escriturismo, su hostilidad a un clero monopólico (o, como advirtió Weber perspicazmente, la universalización, más que la abolición, que del clero llevó a acabo), su individualismo y sus vínculos con las móviles poblaciones urbanas son factores que la convierten en algo que anuncia ya caracteres y actitudes sociales que según nuestro modelo produce la era nacionalista. La ayuda que representó el protestantismo para el nacimiento del mundo moderno industrial es un campo vastísimo, complejo y controvertido (...) todavía está por estudiar adecuadamente la relación exacta entre las actitudes de cuño protestante y el nacionalismo en áreas del planeta en las que tanto el industrialismo como el nacionalismo llegaron más tarde y bajo un impacto exterior (Gellner, 1988: 61).

No obstante, A. Hastings se niega a aceptar que la cultura de traducción del cristianismo derive de la tradición protestante, pues es intrínseca al cristianismo en términos generales. Según nos dice, la experiencia de la multiplicación de textos en

lengua vernácula data de la Edad Media y de comienzos de la Edad Moderna (Hastings, 2000: 252).

En el fondo lo que aquí está en juego es la fecha de datación del origen de las naciones y del nacionalismo. Los teóricos están de acuerdo a la hora de reconocer la importancia de la traducción a las lenguas vernáculas de los textos religiosos como mecanismo propiciador del nacionalismo, pero difieren en el periodo en el que esa cultura de la traducción tuvo su origen en Occidente. Así, podemos apreciar cómo sobre esta cuestión que relaciona la religión y el nacionalismo se conforma el cisma que separa en el estudio del nacionalismo a los llamados perennialistas de los modernistas.

Las obras de A. Hastings y J. R. Llobera son de gran valor para dar cuenta del modo en que las religiones han influido decisivamente en la formación y desarrollo de las comunidades étnicas premodernas, pero no en las naciones, como ambos se empeñan en afirmar. Como veremos en el siguiente capítulo, no podemos estar de acuerdo con el paradigma perennialista que entiende que las naciones son entidades premodernas. El paso de etnias a naciones no es tan directo como esos autores señalan y no se da antes de la modernidad.

Una postura más elaborada sobre las relaciones entre religión, etnia y nación es la que defiende el paradigma etno-simbolista, representado por A. D. Smith. Su obra nos sitúa ante otro de los debates centrales en el estudio del nacionalismo, el que hace referencia a la continuidad entre las etnias premodernas y las naciones. Frente a los modernistas, este autor entiende que las naciones son entidades modernas que se han construido en continuidad con unas etnias premodernas, que han pervivido a lo largo de la historia gracias fundamentalmente al papel de las religiones y a las que considera las fuentes sagradas de la identidad nacional: los mitos de elección étnica, los territorios sagrados, las edades de oro y el autosacrificio.

El debate sobre la continuidad entre etnias y naciones ha levantado grandes polémicas. A mi entender, la teoría de los etno-simbolistas sobre el origen étnico de las naciones resulta problemática cuando se plantea como una teoría general. Lo mismo sucede, por tanto, con la teoría general sobre el origen de las naciones que defienden los

modernistas, según la cual, éstas son inventos modernos que no guardan relación con las etnias premodernas. Ambas teorías resultan insatisfactorias por ser excesivamente generalizantes. De hecho el debate entre etno-simbolistas y modernistas ha servido para que los defensores de ambos paradigmas maticen sus posturas. Así en su último libro, E. Gellner abría el abanico de posibilidades sobre la continuidad entre etnia y nación: “a mi juicio, hay naciones que tienen ombligos viejos y genuinos, otras se han inventado los suyos mediante su propia propaganda nacionalista, y otras carecen por completo de ellos” (Gellner, 1998: 172). Como un intento de incorporar los planteamientos etno-simbolistas, se reconoce que en “algunos casos” las naciones pueden tener orígenes étnicos, aunque, como buen *modernista*, E. Gellner entiende que el invento de esos “ombligos” por parte del nacionalismo es la más habitual de las tres posibilidades señaladas. Por su parte, A. D. Smith ha incorporado la crítica de los modernistas, reconociendo que el origen étnico de las naciones debe ser demostrado en cada caso concreto. De este modo, a propósito de la relación entre religión y nación, sostiene que se “hace casi imposible establecer algo así como una secuencia histórico-causal general que pudiera demostrar como ciertos motivos, rituales y creencias “religiosas” fueron transformadas en naciones” (Smith, 2003: 204). No obstante, lo que este autor quiere mostrar es que las fuentes culturales y sagradas de las naciones *modernas tienen una larga historia y no han sido “inventadas” por los nacionalistas (ibídem: 256).*

Sea a partir de una comunidad “inventada” o a partir de una comunidad étnica preexistente, como defienden los etno-simbolistas, lo cierto es que la religión ha contribuido de manera decisiva a fijar la frontera étnica a partir de la que se ha construido simbólicamente la nación. Su aportación ha sido especialmente decisiva entre etnias que interactuaban y que tenían diferentes religiones. En estos casos, la religión ha actuado como frontera a partir de la que se ha “imaginado” la comunidad nacional. La identidad religiosa se funde así con la identidad nacional, lo que una vez más nos sirve para evidenciar que el nacionalismo no sustituye a la religión, pues ambos pueden desarrollarse en perfecta simbiosis. Como veremos en la tercera parte de la tesis, este último es el caso de Quebec, donde la frontera religiosa que diferenciaba a católicos y protestantes fue el referente que marcó el origen del nacionalismo francocanadiense. No obstante, esa frontera religiosa puede también establecerse incluso entre etnias que comparten la misma religión. En estos casos la religión puede seguir siendo significativa

como rasgo diacrítico que marque la frontera del “nosotros nacional”. Esto sucede cuando los líderes nacionalistas atribuyen a su nación una religiosidad que debe ser conservada frente a la increencia en la que, según ellos, habrían caído otras naciones que comparten la misma religión. Éste es el caso en buena medida del primer nacionalismo vasco representado por Sabino Arana. Sin embargo, es innegable que la fijación de una frontera religiosa es uno de los componentes que más influencia han tenido en la formación de las naciones. En el capítulo siete veremos cómo los ideólogos del nacionalismo secular vasco se lamentaban por el hecho de que el pueblo vasco no hubiese tenido una religión diferente a la española que habría resultado decisiva para un mayor desarrollo de la nación vasca. Esa falta de un referente religioso que permitiera marcar una frontera del “nosotros nacional” puede ser el origen del interés que el nacionalismo vasco secular ha mostrado por las creencias paganas del pueblo vasco.

El establecimiento de una frontera religiosa ha hecho posible que la nación cuente con el apoyo de una institución que ha velado por su supervivencia o desarrollo: la Iglesia. Las llamadas “Iglesias nacionales” han desempeñado un papel fundamental en el desarrollo de las naciones, especialmente entre las que no tienen Estado, pues, a falta de éste, han hecho posible una cierta objetivación de la comunidad nacional. Como veremos, en Quebec la Iglesia se convirtió en el principal agente que hizo posible la supervivencia de la comunidad nacional durante más de un siglo.

Sin embargo, la consolidación de esas “Iglesias nacionales” o el apoyo que éstas proporcionen a la causa nacional(ista) no sólo guarda relación con el mantenimiento de una frontera religiosa. En ocasiones, ésta no es imprescindible para que la Iglesia local contribuya decisivamente al desarrollo de la comunidad nacional. Como vamos a ver, éste fue el caso del País Vasco, donde la reproducción del nacionalismo se hizo posible gracias, en buena medida, al papel jugado por la Iglesia local.

3. LA COMUNIDAD NACIONAL, LA CRÍTICA MODERNA Y LO SAGRADO

Si prestamos atención al modo en que se han elaborado las principales explicaciones del nacionalismo, observaremos que la reflexión teórica sobre la nación y el nacionalismo se ha desarrollado en lo que B. Latour (1993) ha denominado la dimensión objeto-sujeto de la Crítica moderna. Efectivamente, cuando se analizan dichas producciones discursivas, se observa hasta qué punto “las fronteras de los grandes señoríos de la crítica moderna” han jugado un papel determinante en la configuración de este campo. Las prácticas de *purificación* han sido tan pronunciadas que se han convertido en la tarjeta de presentación de los diferentes paradigmas. Primordialistas, modernistas, perennialistas, etc., todos se han pronunciado de forma tajante, situándose en uno de los polos de la dimensión moderna. La recurrente utilización de los principales recursos modernos, la *naturalización* o la *socialización*, que informan la mayor parte de las obras centradas en el estudio de la nación y el nacionalismo, se explica por las propias determinaciones del objeto y por el lugar ocupado por una buena parte de la ciencia social, que busca no sólo dar cuenta de él, sino también denunciarlo y combatirlo. Nacionalistas esencialistas, primordialistas, marxistas, modernistas, etc., todos participan del mismo marco discursivo, en el que a la “naturalización” y “objetivación” de la nación de los unos, los otros oponen las nuevas palabras mágicas de “inventada” o “imaginada”.

Como hemos visto, tanto las teorías primordialistas de corte cultural como las sociobiológicas explican el vínculo étnico y nacional situándose en el polo objeto, en el polo de la naturaleza de la Crítica moderna. De este modo, la comunidad nacional se origina en los objetos con los que se establece una relación primordial, o en la naturaleza humana, que, según las teorías sociobiológicas, da lugar a la etnicidad. Por tanto, la sacralidad del vínculo nacional estaría inscrita en los objetos. Así también concibe el nacionalismo a la nación, es decir, como una comunidad objetivada por una serie de rasgos diacríticos como la lengua, la raza, la religión, etc., que la hacen existir “objetivamente”, como “hecho social”, más allá de lo que piensen los sujetos. El polo objeto es determinante, ya que los rasgos diacríticos son tan potentes que conforman la

nación. El polo sujeto, el polo de la política, no juega mayor papel que el de servir para tomar conciencia de una entidad trascendente que pervive desde tiempo inmemorial. Su existencia es tan “natural” que queda al margen de la discusión política.

Frente al recurso de la *naturalización* utilizado por nacionalistas esencialistas y primordialistas, la reacción de las escuelas constructivistas o instrumentalistas ha sido poner el énfasis en el otro polo de la dimensión moderna, el polo-sujeto, afirmando que las naciones no encuentran su fundamento en ningún vínculo primordial y no tienen existencia más allá del nacionalismo. Se desplaza así el interés teórico desde la nación al nacionalismo por ser quien “construye” e “imagina” la nación, o, en la radical expresión de E. Gellner, por “inventar naciones allí donde no existen” (Gellner, 1964: 168). Estas escuelas han sido las encargadas de presentar la *denuncia moderna* contra la creencia, que hunde sus raíces en el romanticismo, que afirma que la nación es algo dado, una entidad primordial que se impone a los individuos en la medida que comparten algún rasgo -la lengua principalmente- que, junto al territorio, imprime un *volkgeist* que la convierte en un organismo natural. Frente a ello, se sostiene que esos rasgos diacríticos no son más que meras pantallas o receptáculos donde la comunidad nacional se proyecta, pero sus propiedades no son en ningún caso determinantes. La nación formaría así parte de “la lista *blanda* del polo de la naturaleza”, es decir, del conjunto de cosas (junto con la religión, moda, consumo, etc.) que sirven como pantallas para la proyección de categorías sociales (Latour, 1993: 85). Es decir, la nación sería una invención, una construcción arbitraria determinada por los intereses y las necesidades del vínculo social. De esta manera, la sacralidad con la que se experimentan los rasgos diacríticos de la nación se explicaría del mismo modo que Durkheim lo hiciera con respecto al carácter sagrado de los objetos religiosos:

El carácter sagrado que reviste una cosa no está, pues, implicado en las propiedades intrínsecas de ésta: está sobreañadido. El mundo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica: está sobrepuesto a ésta (Durkheim, 1982: 215).

Durkheim criticaba así el recurso de la “naturalización” como explicación de la sacralidad con la que se experimentan los objetos religiosos. Las ideas que se proyectan sobre ellos están fundadas “no en la naturaleza de las cosas materiales sobre las que se encaraman, sino en la naturaleza de la sociedad” (Durkheim, 1982: 214). Los objetos

sagrados no son más que la pantalla en la que se proyecta la vida social. Desplazaba la explicación de la religión de un extremo a otro de la *dimensión moderna*. Aquella pasaba a formar parte de la “lista blanda del polo naturaleza” que era explicada como una proyección del polo sujeto/sociedad. Éste es el único que cuenta, mientras que el *polo objeto/naturaleza* solamente desempeña una función pasiva como receptáculo de la sociedad, de tal manera que “la materia queda reducida al mínimo. El objeto que sirve de soporte a la idea es bien poco comparado con la superestructura ideal bajo la que desaparece” (Durkheim, 1982: 214). Los objetos se experimentan como sagrados debido a la proyección que sobre ellos se hace de ese sentimiento que inspira la colectividad:

Podemos ahora comprender por qué el principio totémico y, de manera más general, toda fuerza religiosa, es exterior a las cosas en las que reside. Es por el hecho de que la noción no se construye en absoluto a partir de las impresiones que la cosa produce directamente en nuestros sentidos y en nuestro espíritu. La fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse, se fija en un objeto que así se convierte en sagrado (Durkheim, 1982: 214).

Al igual que la comunidad religiosa, la comunidad nacional se proyecta sobre los objetos, sobre determinados rasgos diacríticos, que, en la medida en que sirven para simbolizarla se convierten en sagrados, inspirando así el sentimiento comunitario. Sin embargo, si la comunidad ya está constituida, ¿para qué necesita proyectarse sobre los objetos? ¿No será -como señala B. Latour que antes de proyectarse sobre las cosas, la sociedad ha de hacerse, constituirse? ¿No será que esos objetos son un elemento esencial para la construcción de la comunidad y no una mera pantalla donde proyectarse? (Latour, 1993: 86). Durkheim también lo vio así, como se muestra en su intento de compaginar una teoría social de la religión con una teoría simbólico-sagrada de la sociedad. Al construir en paralelo ambas teorías, Durkheim transitaba de un extremo a otro de la dimensión moderna, del polo sujeto al polo objeto. Pues, en efecto, si en su teoría societista de la religión los objetos no juegan ningún papel destacado, todo lo contrario ocurre cuando damos cuenta de su teoría simbólico-sagrada de la sociedad. Los objetos pasan de ser meras pantallas o receptáculos de la vida social para convertirse en sus elementos constituyentes: “el emblema no es tan sólo un instrumento cómodo que hace más diáfano el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma: sirve para elaborar tal sentimiento; es él mismo uno de sus elementos constitutivos” (Durkheim, 1982: 216). Por tanto, la sociedad necesita de los objetos no sólo para

reflejarse en ellos, sino para poder constituirse. En esta misma línea se pronuncia también M. Augé:

Sería sin embargo insuficiente decir que el cuerpo objeto “simboliza” o representa al grupo; ese objeto es simbólico en el sentido en que el símbolo no es un simple signo, sino que posee un valor operativo. Simbolizar equivale a la vez a constituir un objeto (en caso necesario con la materia de un cuerpo) y establecer una relación: sin el cuerpo soberano, la relación social no existe; no tiene pues sentido decir que la representa; la representa en la medida en que la hace existir. Lo que se llama un fetiche no es otra cosa: es lo que engendra la relación y no sencillamente lo que la representa. La relación tiene necesidad de la materia para representarse, para expresarse y para realizarse y la materia, a la vez, tiene necesidad de la relación para llegar a ser objeto de pensamiento (Augé, 1996: 136).

Lo mismo podríamos decir con respecto a los rasgos que se sacralizan y que marcan las fronteras del “nosotros nacional”. No son sólo la pantalla donde se proyecta la comunidad, sino los que permiten “imaginarla”. Sin esos rasgos no tendría lugar la clasificación compartida que hace posible imaginar el “nosotros nacional”. De ahí que el debate entre primordialistas e instrumentalistas deba ser superado, afirmando el carácter híbrido de la “forma nación” en tanto que “objetiva” y social.

CAPÍTULO VI

*El espacio-tiempo de una comunidad
transcendente: Memoria y territorio
nacionales*

CAPÍTULO VI

EL ESPACIO-TIEMPO DE UNA COMUNIDAD TRANSCENDENTE: MEMORIA Y TERRITORIO NACIONALES

Qué es “la patrie” -preguntaba Maurice Barrès, y respondía: “La Terre et les Morts”. Los dos componentes de “la Patrie” tienen una cosa en común: no son materia de elección. No se pueden “elegir libremente”. Antes de que se pueda contemplar cualquier elección, uno ya ha nacido (...) en esta tierra y en esta sucesión de antepasados y su posterioridad.

Zygmunt Bauman (1992: 684)

En el capítulo tercero daba cuenta del valor de la obra de D. Hervieu-Léger a la hora de ofrecer un diagnóstico sobre el proceso de secularización. Veíamos cómo su insatisfacción con las definiciones sustantivas y funcionales le llevaron a reconceptualizar el objeto “religión”. Su reconstrucción pasaba por entender que la religión no puede definirse ni en términos sustantivos ni funcionales, sino en tanto que *modalidad del creer*. Según D. Hervieu-Léger, lo que caracteriza a la religión es un modo de creer basado en la autoridad de la tradición.

Gracias a D. Hervieu-Léger estamos en disposición de atender a otra de las dimensiones del proceso de secularización, la que hace referencia al declive de la tradición que tiene lugar en las sociedades modernas. En este capítulo me centraré en esta dimensión de la secularización, dando cuenta del modo en que el nacionalismo se nos presenta como un dispositivo de sentido que se fundamenta en la invención de un imaginario de continuidad con el pasado. En primer lugar, volveré a la obra de D. Hervieu-Léger, ya que en ella encontramos la interpretación más sistemática y profunda de la secularización como proceso de declive de la tradición y de la memoria colectiva. Siguiendo sus propuestas, me centraré en la recomposición de la memoria que tiene lugar en la modernidad a través de las identidades étnicas y nacionales. Estas últimas se sirven de la memoria colectiva, la mitología y la historia para crear un imaginario de

continuidad con el pasado que hace de ellas comunidades transcendentales. Trataré a continuación de dar cuenta del espacio-tiempo de la nación que hace posible dicho imaginario de continuidad, profundizando en la especificidad de su temporalidad y territorialidad y en sus relaciones con lo sagrado. Por último, a la luz de este capítulo, volveré sobre las relaciones entre la comunidad nacional, la crítica moderna y lo sagrado, mostrando la relación que guarda el carácter híbrido de la nación con su vigor como moderno dispositivo de sentido.

1. LA CREENCIA EN LA CONTINUIDAD DE LA COMUNIDAD

1.1. La secularización como declive de la tradición y de la memoria colectiva

Según hemos visto en el tercer capítulo, para D. Hervieu-Léger la invocación del pasado en el acto de creer se constituye como el elemento definitorio de la religión. La referencia al pasado como característica esencial de la religión no lo es porque en ella se pueda invocar un contenido religioso, como puede ser el caso de las tradiciones de las religiones históricas. Lo que, según D. Hervieu-Léger, singulariza a la religión es la mera invocación al pasado: “lo esencial (...) no es el contenido mismo de lo que es creído, sino la invención, la producción imaginaria del vínculo que, a través del tiempo, funda la adhesión *religiosa* de los miembros al grupo que forman y a las convicciones que los vinculan” (Hervieu-Léger, 1993: 118). Según esta autora, para hablar de religión debemos encontrarnos ante la presencia de tres elementos que deben estar relacionados: la expresión de una creencia, la memoria de una continuidad y la referencia legitimadora de esta memoria, es decir, una tradición (*ibídem*: 142). De tal manera que las tradiciones que no están ligadas con el creer no pueden ser conceptualizadas como religiosas, como es, por ejemplo el caso de los oficios. De igual forma, las creencias que no están fundamentadas en la tradición tampoco deben ser conceptualizadas como religiosas, como sucede en el caso del conocimiento científico. Pero para poder hablar de religión se requiere que la invocación de la tradición que tiene lugar en el acto de creer encuentre su razón de ser última en la consideración del pasado como algo trascendente y sagrado. Es atendiendo a este contenido de la tradición cuando nos topamos con su naturaleza religiosa. Entre nosotros, así también lo ha señalado A. Ariño:

Aunque todas las creencias o prácticas pueden ser tradicionales en su estructura y su modo de transmisión, hay algunas que son tradicionales en la sustancia, en el contenido (...). Para ello, se requiere tradicionalidad de legitimación. En este sentido, serán consideradas creencias tradicionales aquellas que afirman la rectitud del pasado y que sostengan que lo que se hace ahora o en el futuro deberá ser modelado sobre las pasadas pautas de creencias o conducta. Las creencias en la existencia pretérita de una edad dorada a la que habría que amoldarse serían “sustantivamente” tradicionales. El pasado proporciona modelos de conducta, un acontecimiento del pasado tiene poder configurador, actúa como principio de organización de la vida social. En este plano sustantivo, la tradición no sólo comporta filiación intertemporal, modalidad de transmisión, sino también un reconocimiento de la superioridad del pasado, de su transcendentalidad o sacralidad (Ariño, 1999: 174).

A. Ariño se apoya en la obra de E. Shils para mostrar las propiedades estructurales, formales y sustantivas de la tradición. Según este último, si atendemos a sus propiedades estructurales, las creencias tradicionales son una forma de estructurar la temporalidad mediante un consenso intertemporal que une el presente con el pasado. En cuanto a sus propiedades formales, las tradiciones son modos específicos de transmisión mediante los que adquieren creencias y prácticas. Pero la relevancia de las tradiciones, lo que las hace tener ese gran poder normativo son sus propiedades sustantivas que remiten a la religión:

De acuerdo con este concepto sustantivo, la tradición tiene una naturaleza, manifiesta o latentemente religiosa: es una realidad superior, transcendente o sagrada que hay preservar y transmitir y a la que hay que ajustar los modos de conducta y de pensamiento; Por tanto nosotros preferimos entender la tradición como un medio de reproducción cultural de la sociedad de carácter religioso (...) Ese medio de reproducción se caracteriza ciertamente porque opera con una noción de verdad muy particular: una verdad oracular que funda su legitimidad en un origen transcendente y, por tanto, no depende de las propiedades referenciales del lenguaje, no es proposicional ni hay lugar en ella para el disenso o la discrepancia. Interpela siempre como verdad absoluta (Ariño, 1999: 175).

Si seguimos a D. Hervieu-Léger, la religión, definida a partir de la invocación de la tradición, nos remite de forma directa a la memoria colectiva: “la posibilidad de que un grupo humano (o un individuo) se reconozca como parte de un linaje depende en efecto, al menos por una parte, de las referencias al pasado y de los recuerdos que tiene conciencia de compartir con otros y que se siente responsable de transmitir” (Hervieu-Léger, 1993: 177).

Como sabemos, M. Halbwachs, uno de los más reconocidos miembros de la escuela durkheimiana, puso especial interés en el estudio de la memoria colectiva. A partir de la defensa de la tesis de que ésta es un hecho social, este autor desarrolló una serie de propuestas en el marco de una sociología de la memoria⁷⁶. En ese marco M. Halbwachs prestó atención al estudio de la memoria colectiva de diferentes grupos: familia, clases sociales y grupos religiosos. Si nos centramos en estos últimos, a los que M. Halbwachs dedicó el capítulo sexto de *Les Cadres sociaux de la mémoire*, encontramos que las tradiciones religiosas se caracterizan por estar sujetas al imperativo

⁷⁶ Para un estudio general de las propuestas de M. Halbwachs sobre la memoria colectiva que quiere también dar cuenta de la pertinencia de dichas propuestas en la actualidad ver Ramos (1989). Para un

de la continuidad, de modo que las innovaciones que se puedan dar en su seno deben quedar en todo caso subordinadas a dicho imperativo. La religión permite así “contener” los procesos de cambio social al establecer una continuidad entre pasado y presente con la que se hace frente a las crisis que se pudieran derivar de dichos procesos. Con ellos la religión también se transforma, pero lo hace vinculando la novedad al pasado e incorporando el pasado a la novedad. Si la religión es el soporte que asegura la continuidad social es porque en su propia esencia es relato y conmemoración de su propio origen, es decir, es en sí misma tradición (Hervieu-Léger, 2001: 213). En este sentido M. Halbwachs muestra cómo el cristianismo encuentra su razón de ser en el recuerdo de la vida y enseñanzas de Cristo. Los dogmas y los cultos cristianos no tienen otro objeto que la reactivación de dicho recuerdo, de ahí su constante repetición. Este hecho no significa que no puedan sufrir transformaciones, pero lo específico de todo cambio religioso es que para que pueda ser legitimado debe apoyarse en la continuidad con el pasado. La innovación religiosa no puede, por tanto, ser más que una refundación. Si tenemos en cuenta esta realidad, el carácter religioso de una creencia derivaría de un modo particular de movilización de la memoria que hace del recuerdo, enraizado en una historia localizada en el tiempo y en el espacio, el momento fundador de una verdad intemporal. M. Halbwachs profundiza en el estudio de la religión centrándose en el modo específico del creer religioso, sin entrar a dictaminar lo que caracteriza en “esencia” a la religión. En su empeño no está, como en el caso de su maestro Durkheim, dar cuenta de dicha “esencia”, ni de sus funciones sociales. No obstante, D. Hervieu-Léger nos invita a pensar si tratamiento de M. Halbwachs de los hechos religiosos como hechos de memoria no derivará de su convicción de que la religión es fundamentalmente un hecho de memoria: “Si existe para Halbwachs una teoría de la religión, ésta sería enteramente absorbida por su teoría de la memoria colectiva: la religión sería, y no sería más que, hechos e interpretaciones de memoria⁷⁷” (*ibidem*: 228). Como hemos visto, D. Hervieu-Léger retoma y profundiza en esta teoría de la religión implícita en la obra de M. Halbwachs. En ella encuentra una “tercera vía” que permite escapar de la eterna polémica entre las definiciones sustantivas y las funcionales que han centrado buena parte de los debates en la sociología de la religión.

estudio más específico sobre la relación entre memoria y religión a partir de la obra de M. Halbwachs ver Hervieu-Léger (2001), en cuya obra centro mi exposición.

Frente a la esterilidad de dicha polémica, la vía abierta por M. Halbwachs permite dar cuenta de la religión como *modalidad del creer*.

En el tercer capítulo veíamos los, a mi modo de ver, principales inconvenientes del concepto de religión de D. Hervieu-Léger. Al igual que sucediera con Durkheim y su definición “funcional”, la definición basada en la modalidad del creer deja de lado el análisis de los contenidos sustantivos específicos de la religión. Cualquier definición de religión que no se centre principalmente en dichos contenidos planteará problemas de índole teórico y operativo que aparecerán constantemente. No obstante, la teoría de la “religión” que propone D. Hervieu-Léger a partir de las propuestas de M. Halbwachs tiene gran valor heurístico para todo aquel que quiera ofrecer un diagnóstico sobre la secularización, entendiendo ésta como un proceso que no se circunscribe a las religiones históricas, tal y como hemos visto en la primera parte de esta tesis.

Esa dimensión de la secularización a la que se refieren M. Halbwachs y D. Hervieu-Léger nos remite a las transformaciones habidas en la semántica temporal en el paso de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas⁷⁸. Como señala G. Marramao en un estudio sobre la genealogía de la secularización, “a partir de finales del

⁷⁷ Esta tesis también la sostiene G. Namer en el prólogo a *Les Cadres sociaux de la mémoire*: “La religión en los marcos sociales de la memoria es toda ella memoria. Se agota en la noción de memoria religiosa y no es nada más que una memoria” (citado en Hervieu-Léger, 2001: 228).

⁷⁸ La cuestión del tiempo es una de las coordenadas en las que tiene lugar el debate sociológico sobre la secularización. Al preguntarse por las funciones que cumplen las teorías de la secularización, J. Estruch ha destacado la vinculación entre aquella y la importancia atribuida al tiempo y a la dimensión temporal de la realidad: “hemos de entender, pues, por ‘secular’ el mundo temporal de la realidad, o el aspecto temporal de la realidad. Lo cual implica que las significaciones o evaluaciones de lo “secular” van a depender de la concepción del tiempo de la que se parta” (Estruch, 1994: 270). Así, según J. Estruch, las teorías sociológicas de la secularización se caracterizan en general por concebir el aspecto temporal de la realidad con una valoración positiva, mostrando el *saeculum* como símbolo de liberación humana. Cualquier teoría que quiera dar cuenta de la secularización habrá de vérselas con el tiempo. De igual forma, las aproximaciones que pongan objeciones a la teoría de la secularización deberán hacer de la concepción de la temporalidad una cuestión insoslayable. Así lo indica S. Giner: “La secularización es la esencia de la modernidad. Es, también, su acicate. Y es, finalmente, su forma de concebir el tiempo, como despliegue continuo de la racionalización y humanización que la noción entraña. La secularización es la expresión del tiempo en esta época o, más precisamente, en la época que nos ha precedido hasta hoy. Porque hoy, se perciben ya, en mi opinión, no sólo ciertos procesos de desecularización, aún mal conocidos, sino también ciertos otros de sacralización de lo profano, que contrastan con aquella profanación de lo sagrado que fue tan característica de la fase del laicismo militante de nuestra historia cultural y política reciente. En todo caso, está claro que una reflexión sobre el tiempo que quiera incorporar su dimensión sociopolítica tendrá que habérselas frontalmente con la cuestión de la secularización” (Giner, 1989: 10). S. Giner muestra de forma nítida la íntima relación entre la secularización y la concepción temporal de la modernidad. De esta manera, al ver en la secularización la expresión del tiempo de una época que parece que se desvanece, nos incita a indagar en las temporalidades que definen esos nuevos procesos de desecularización y “sacralización de lo profano”.

siglo XVIII, la secularización ha cruzado los confines del derecho canónico y del derecho público para transformarse en categoría general indisolublemente entrelazada con el nuevo concepto unitario del *tiempo histórico*” (Marramao, 1998: 27). La secularización remite así a la nueva semántica temporal propia de la modernidad. En efecto, el privilegio del pasado, su ejemplaridad y el carácter fundador que tenían en las sociedades tradicionales se desvanecen. Del eterno retorno, de la vuelta al pasado primordial y fundador, se pasa a la experimentación del tiempo como un tiempo siempre nuevo. R. Koselleck muestra cómo el antiguo *topos* del *Historia Magistra Vitae* que perdura hasta el siglo XVIII pierde su vigor y se ve reemplazado por una futurización creciente. Un futuro siempre abierto que ya no puede ser gestionado con las enseñanzas del pasado (Koselleck, 1993: 41-66). Estas transformaciones de la temporalidad incidirían directamente en la secularización: “la pérdida de plausibilidad de la religión en las sociedades modernas se debería (...) al hecho de que la tensión entre el régimen de temporalidad que rige la institución religiosa y los regímenes de temporalidad de las otras esferas de vida ha alcanzado su punto de ruptura” (Hervieu-Léger, 2001: 221).

Esa pérdida de plausibilidad de la religión se acentuaría aún más en las últimas décadas como consecuencia de la denominada “crisis del futuro” y las nuevas estrategias temporales que surgen para compensarla. Estrategias basadas en la *representificación* del tiempo y de la realidad que conducen a la exaltación del presente puntual (Ramos, 1994). En efecto, a diferencia de las “sociedades de memoria” parece que vivimos en sociedades en las cada vez es más difícil sostener una memoria como la que plantea M. Halbwachs. Es en este momento de presentificación de la realidad cuando la secularización adquiere una nueva dimensión: “La cuestión de la ‘secularización’ toma aquí una nueva forma: la de la posibilidad, y de la plausibilidad, que un grupo pueda, en un contexto de instantaneidad y de pulverización de la memoria, reconocerse el mismo como perteneciendo a un ‘linaje creyente’ que está encargado de prolongar en el futuro” (Hervieu-Léger, 1993: 187). O presentando la cuestión de otro modo:

Se puede ir más allá y preguntarse, siguiendo a M. Halbwachs, si la lógica de la clausura de la memoria y de la absolutización del pasado que caracteriza a todo grupo religioso, pretendiente por naturaleza del monopolio de la verdad, no indica inexorablemente la expulsión de la religión fuera de una sociedad moderna caracterizada por la aceleración del cambio y por el estrechamiento del tiempo. Una tradición religiosa fijada en una relación inmutable con los recuerdos que ella conserva pierde en efecto su capacidad de proporcionar significaciones para un presente siempre cambiante (Hervieu-Léger, 2001: 222).

1.2. De la memoria étnico-nacional a la “etno-historia nacionalista”

Si seguimos la argumentación de D. Hervieu-Léger, nos tendríamos que preguntar hasta qué punto nuestras sociedades son secularizadas como resultado del declive de la tradición y de la memoria colectiva, dadas las modernas transformaciones que merman las condiciones de posibilidad para que aquellas puedan desarrollarse. Esta autora responde señalando que dicho proceso -que acorde con su definición supondría la salida de la religión de las sociedades modernas- hay que entenderlo como un proceso ideal-típico. Como tal, no da cuenta de los múltiples procesos compensatorios que tienen lugar en nuestras sociedades como reacción al vacío ocasionado por esa pérdida de intensidad y unidad de la memoria colectiva. Las propias dinámicas de cambio acelerado que han dado lugar a la presentificación de la realidad han propiciado el incremento de “llamadas a la memoria”: “La invención de ‘memorias de sustitución’, múltiples, parciales, diseminadas, disociadas las unas de las otras, pero que permiten salvar (al menos parcialmente) la posibilidad de identificación colectiva, esencial para la producción y reproducción del vínculo social” (Hervieu-Léger, 1993: 205). Si dar cuenta de la desorganización de la memoria colectiva nos ponía en disposición de comprender la secularización, dar cuenta del modo en que estas “*memoires en miettes*” se recomponen es una de las tareas fundamentales para poder comprender la modernidad religiosa (*ibidem*: 208). ¿Cuáles son las modalidades de recomposición de dichas memorias fragmentadas? ¿Dónde podemos detectar esas reconstrucciones “religiosas” de la memoria que tienen lugar en la modernidad? Según nos muestra D. Hervieu-Léger, esas reconstrucciones pueden realizarse en el seno de los propios grupos religiosos a través de una “recarga memorial” o bien a través de nuevas apropiaciones colectivas de la tradición, es decir, nuevas formas de representar la continuidad de una sociedad o de un grupo. Un ejemplo de estas modalidades es la que tiene lugar a partir de la “fraternidad electiva”, por la cual la relación con el linaje creyente se construye a partir de la relación afectiva que vincula a los miembros de un grupo afín. Pero centrémonos en otra de estas dimensiones de las reconstrucciones modernas de la memoria que es la que aquí me interesa destacar:

(...) la que se juega en el presente rebrote de las afirmaciones étnicas. La atracción particular que asocia lo étnico y lo religioso se debe a que tanto uno como otro crean el vínculo social a partir de una genealogía postulada, genealogía naturalizada (en tanto que está relacionada a la sangre y al suelo) por un lado, genealogía simbolizada (en tanto que constituida en la referencia creyente a un mito o a un relato fundador) por otro lado (Hervieu-Léger, 1993: 228).

Si seguimos este planteamiento, la identidad étnica se hace posible a partir de la misma *modalidad del creer* que caracteriza a la religión. Partiendo de esta consideración, D. Hervieu-Léger retoma, en el marco de su diagnóstico sobre la secularización, la idea del campo étnico-religioso de D. Schnapper. En este sentido la instrumentalización y absorción de lo religioso por lo étnico en las sociedades modernas podría entenderse como una muestra más de la “salida de la religión”. No obstante:

(...) el problema es más complejo: se puede en efecto observar que al mismo tiempo que lo étnico instrumentaliza a lo religioso incorporando sus símbolos y valores, tiende también a funcionar el mismo religiosamente cada vez que ofrece a cualquier grupo social (...) la posibilidad de ‘inscribirse en una historia que le trasciende’ para dar sentido a su existencia. La convergencia de lo étnico y de lo religioso es por tanto un movimiento doble, que opera a la vez a través de la homogeneización étnico-simbólico de las identidades religiosas tradicionales (confesionales) y a través de la recarga neo-religiosa de las identidades étnicas. Este doble movimiento se inscribe en un proceso de descomposición, pero también de recomposición de la referencia creyente a la perennidad de un linaje. Esta recomposición implica formas renovadas de movilización y de invención de una “memoria común”, a partir de materiales simbólicos tomados prestados del depósito de tradiciones religiosas históricas, pero también de fuentes proporcionadas por la historia y la cultura profanas (Hervieu-Léger, 1993: 236).

La obra de D. Hervieu-Léger nos sitúa ante una de las dimensiones de la secularización y nos ofrece interesantes análisis para dar cuenta de lo que ella misma denomina “modernidad religiosa”. Sus propuestas “sustantivas” son de gran valor para ofrecer un diagnóstico sobre la secularización. Más aún en el caso que a mí me interesa, pues, como vemos, D. Hervieu-Léger señala una línea de investigación muy fructífera en la que convergen la sociología de la religión y la sociología de la etnicidad⁷⁹. Según esta autora, la religión y la etnicidad contribuyen, bien por separado o en el llamado “dominio étnico-religioso”, a la refundación compensatoria del “nosotros” que la modernidad socava. La demanda de sentido y de identidad pueden ser así satisfechas por la religión y la etnicidad (Hervieu-Léger, 1993: 230; Schnapper, 1993: 158). Una de las orientaciones que abre dicha línea de investigación y que me parece más interesante conduce a dar cuenta de una de las posibles relaciones que los individuos pueden

contraer con las tradiciones religiosas en la modernidad. Como vimos en el tercer capítulo, el proceso de secularización no ha conducido a la increencia, sino a lo que G. Davie define como *believing without belonging*, fórmula que da cuenta del proceso de desinstitucionalización religiosa que ha acontecido en Occidente (exceptuando los Estados Unidos). A partir de las potencialidades del concepto de “campo étnico-religioso” podemos pensar en un proceso paralelo al señalado, que puede quedar caracterizado como *belonging without believing*. Es decir, una nueva forma de relación con la religión en la que el individuo no cree más que en la continuidad de un grupo que se define a partir de unos rasgos pertenecientes a las religiones históricas y que se constituyen como emblemas de dicho grupo (Hervieu-Léger, 1993: 237).

No obstante, para poder desarrollar las potencialidades de dichas propuestas con el propósito de dar cuenta del tema que me ocupa, es necesario volver a plantear algunas de las cuestiones, tanto definicionales como sustantivas, que resultan centrales en las obras de D. Hervieu-Léger y D. Schnapper. En primer lugar, considero necesario replantear los conceptos de religión y etnia de los que parten estas autoras. No volveré sobre la crítica a la definición de religión de D. Hervieu-Léger, pues ya quedó establecida en el capítulo tercero. Lo mismo puede ser dicho con respecto a la concepción de la etnia de la que parte D. Schnapper y de la que participa D. Hervieu-Léger en la que me detuve en el anterior capítulo. Como vimos, el uso restrictivo que esta autora hace de la nación a partir de la idea de la soberanía, lleva implícito la utilización en exceso del término etnia para describir colectividades que, a mi modo de ver, deben ser etiquetadas como naciones. Si se comparte esta visión, podremos concluir que el “dominio étnico-religioso” puede también ser el “dominio nacional-religioso”, con lo cual las propuestas de esas dos autoras pueden ser igualmente aplicadas al estudio de la nación y del nacionalismo. A partir de este giro se hace también necesario examinar algunas de las propuestas “sustantivas” que defiende D. Hervieu-Léger con respecto al papel que juega la memoria colectiva en el proceso de invención y reinención de un imaginario de continuidad gracias al cual el grupo se cree perenne.

⁷⁹ Una línea de investigación que nace de los intercambios entre D. Hervieu-Léger y D. Schnapper, y que se concreta en la obra de la primera y en el artículo “Le sens de l’ethnico-religieux” de esta última.

Según veíamos, para D. Hervieu-Léger, la memoria colectiva proporcionaría una continuidad entre pasado y presente que es la base del grupo creyente. Esta continuidad se refleja en el auge de lo étnico gracias a la presencia de la memoria colectiva. Dicha relación entre la etnicidad y la memoria colectiva es un lugar común que se ha incorporado a la teoría del nacionalismo especialmente a partir de la obra de A. D. Smith que es uno de los autores que más interés han mostrado en relacionar la nación con la etnia y ambas con la memoria colectiva. Para este autor, la memoria colectiva es el fundamento de las etnias y naciones:

Un elemento esencial, quizás el elemento fundamental, para cualquier clase de identidad es la memoria. Dicho de otro modo, la identidad humana no es simplemente un asunto de persistencia a través del tiempo, de persistencia en el cambio, sino también de conciencia reflexiva de conexión personal con el pasado. En el caso de las identidades colectivas culturales, tales como las etnias y las naciones, las generaciones más recientes portan memorias compartidas de lo que consideran ser “su” pasado, de las generaciones más tempranas de la misma colectividad, y así de una etno-historia distintiva (Smith, 1999: 208).

Tanto D. Hervieu-Léger como A. D. Smith hablan de la memoria colectiva como soporte que hace plausible la continuidad entre el pasado y el presente de una comunidad. La memoria colectiva permitiría así la conformación de un imaginario de continuidad con el pasado sin el cual la identidad colectiva no podría elaborarse. Las etnias y las naciones encontrarían su razón de ser en la memoria colectiva que asegura esa continuidad entre pasado y presente que une a la comunidad. No obstante, este lugar común se ha construido a partir de una forma determinada de entender la memoria colectiva que no refleja su verdadero estatuto en la conformación de identidades colectivas, especialmente cuando hablamos de etnias y naciones. En efecto, si hacemos caso a las propuestas de M. Halbwachs, la memoria colectiva se caracteriza, entre otras cosas, por el recuerdo colectivo de lo que ha sido experimentado en el pasado por los individuos que tienen ese recuerdo. Por el contrario, la historia remite al pasado, pero a un pasado de personas que nunca conocimos, un pasado anterior a nuestras vidas. Si esto es así, el recuerdo de la historia nacional no sería posible únicamente a partir de la memoria colectiva. El propio M. Halbwachs así lo mostró: “Si, por memoria histórica, se entiende la sucesión de acontecimientos cuyo recuerdo conserva la historia nacional, no es ella, no son sus marcos los que representan lo esencial de lo que denominamos memoria colectiva” (Halbwachs, 1950: 67). Para éste, el término “memoria histórica”

no resulta apropiado puesto que remite a dos conceptos diferentes y enfrentados. El “recuerdo” de la historia nacional no puede entenderse a partir del concepto de memoria colectiva: “Si la condición necesaria, para que haya memoria es que el sujeto que recuerda, individuo o grupo, tenga el sentimiento de que se remonta a sus recuerdos (...), ¿cómo la historia sería una memoria, puesto que hay una solución de continuidad entre la sociedad que lee esa historia y los grupos que en su momento fueron testigos o actores de los eventos que son recordados?” (*ibídem*: 69).

La memoria colectiva no es, por tanto, el fundamento último que asegura la conexión entre el pasado y el presente de la nación dando lugar a esa creencia en la continuidad de la comunidad nacional. Para dar cuenta de ese imaginario de continuidad con el pasado nacional debemos prestar atención al específico dispositivo de sentido del que se sirven las naciones. Éste es un entramado de memoria colectiva, historia y mitología. En una línea similar a lo que planteo, partiendo de la distinción entre memoria colectiva y mito como motores de la identidad nacional, D. S. A. Bell utiliza el concepto de “mythscape nacional” para dar cuenta de la compleja interpenetración entre mito y memoria de la nación. Para este autor, un “mythscape” puede ser concebido como una construcción discursiva constituida por y a través de las dimensiones temporales y espaciales en las que los mitos de la nación son forjados, transmitidos, reconstruidos y negociados constantemente (Bell, 2003: 75). La dimensión temporal remite a una narrativa que permite vincular pasado y presente. La dimensión espacial remite a la construcción nacional de un territorio delimitado. Este complejo entramado de historia, mito, memoria y territorio es lo que caracteriza a las narraciones nacionalistas.

Es gracias a la “etno-historia nacionalista”, como entramado de historia, memoria y mitologías nacionalistas, que se hace posible “imaginar” el vínculo que une pasado y presente. Se trata de dar cuenta, por tanto, de cómo la *forma nación* hace posible ese dispositivo de sentido que permite inventar y reinventar un imaginario de continuidad por el cual los individuos creen en la perenneidad de la nación. La respuesta la encontramos en las coordenadas espacio-temporales que dan lugar a la *forma nación*.

2. EL TIEMPO SAGRADO DE LA NACIÓN

2.1. La nación: ¿Una entidad “perenne”?

Como antes señalaba, muchos autores creen ver en la memoria colectiva el fundamento de las naciones, aquello que permite trazar una línea de continuidad entre el pasado y el presente. Así, por ejemplo, M. Castells las define como “comunidades construidas en las mentes de los pueblos y en la memoria colectiva por el hecho de compartir la historia y los proyectos políticos” (Castells, 1998: 73). Para autores como M. Castells, el imaginario de continuidad que vincula el presente nacional con un pasado premoderno deriva de lo que entienden es el carácter perenne de la nación. Según este autor, la “cantidad de historia” que debe compartirse para que una colectividad se convierta en nación varía en función de contextos y periodos, y de otras variables que predisponen su creación, pero en todo caso es esa experiencia compartida la que fundamenta la identidad nacional que *preexiste* al nacionalismo. En efecto, para M. Castells el ser nacional es, tanto en términos analíticos como históricos, previo a la conciencia nacionalista. El caso de Cataluña, del que M. Castells se sirve como ejemplo de una nación sin Estado, es una buena muestra para ver su forma de concebir la identidad nacional. En un particular recorrido por la historia de la nación catalana, aquél se remonta al que considera su nacimiento oficial en el año 988. A partir de esa fecha se nos ofrece el relato del desarrollo de la nación catalana, que, en palabras de M. Castells, se fue “destilando” a lo largo de mil años de experiencia compartida.

Las propuestas de M. Castells sobre las naciones en general y sobre la nación catalana en particular pueden quizás servir como el mejor ejemplo (por su “globalidad” y “cercanía”) de la defensa de las tesis *perennialistas* que han surgido en la última década como reacción a la hegemonía del paradigma modernista liderado desde los años ochenta por B. Anderson, E. Gellner y E. Hobsbawm. A. D. Smith, que ha sido quien ha popularizado este término, ha fijado así las características del *perennialismo*:

De forma muy general se podría decir que (el perennialismo) hace referencia a la antigüedad histórica del tipo de organización política y social conocida como 'nación', aludiendo a su carácter inmemorial o perenne. Desde esta perspectiva existe poca diferencia entre la etnicidad y la nacionalidad: las naciones y sus comunidades étnicas son fenómenos cognaticios cuando no idénticos. El perennialista está muy dispuesto a aceptar la modernidad del nacionalismo como movimiento político e ideología, pero considera que las naciones son, bien versiones puestas al día de comunidades étnicas inmemoriales, bien identidades colectivas que han existido, junto a las comunidades étnicas, en todas las épocas de la historia de la humanidad (Smith, 2000: 284).

Las tesis perennialistas polemizan así con las modernistas en lo referente a la fecha del origen de las naciones. Junto con el debate sobre el carácter primordial o construido de la nación, que hemos visto en el anterior capítulo, este otro debate sobre la fecha de aparición de la nación ha contribuido a la dinamización de este campo de estudio, dando lugar, entre otras, a las obras de A. Hastings, S. Grosby, J.R. Llobera o la del propio M. Castells. Si bien, como sabemos, las tesis de este último con respecto a las naciones y los nacionalismos deben quedar contextualizadas en el marco de sus propuestas sobre *La era de la información*. Como toda etiqueta, el *perennialismo* da cuenta de un conjunto de obras en las que podemos encontrar diferentes matices que dan forma a la tesis central sobre el origen premoderno de las naciones. Así A. D. Smith distingue dos versiones del perennialismo según la mayor o menor continuidad que se establezca entre los grupos étnicos premodernos y las naciones modernas. En una primera versión, la representada por J. Armstrong, las naciones modernas guardan una relación precaria con las comunidades étnicas premodernas. Entre ellas no podemos encontrar una línea clara de continuidad. Las unas no se derivan directamente de las otras debido a las discontinuidades y transformaciones causadas por el devenir histórico. Junto a esta versión moderada, encontramos una versión más radical de perennialismo que sostiene que hay una estrecha relación de continuidad entre las comunidades étnicas premodernas y las naciones modernas. Ésta fue la interpretación de muchos historiadores nacionalistas que veían una continuidad entre su nación y su nacionalismo y el que creían encontrar en la Antigüedad y la Edad Media (Smith, 2000: 298). En efecto, las tesis perennialistas resultan próximas al ideario nacionalista y en alguna medida se convierten en una legitimación de determinados nacionalismos. Con ellas sucede lo contrario que con el paradigma modernista, que, en líneas generales, ha defendido posturas abiertamente antinacionalistas. En este capítulo, me interesa explotar esta relación entre las tesis perennialistas y el nacionalismo dado mi interés por dar

cuenta del imaginario de continuidad de las naciones con el que se vincula el presente con un pasado premoderno. No obstante, las diferencias entre ellos no pueden ser soslayadas, ya que los perennialistas no suelen tener una concepción primordial de la nación como la de los nacionalistas.

Detengámonos en las obras de A. Hastings y J. R. Llobera. Mi interés en ellas no radica únicamente en su defensa de las tesis perennialistas, sino también en las razones que les llevan a argumentarlas. Efectivamente, según sostienen, la génesis de la nación en tiempos premodernos remite de forma directa a las relaciones entre nacionalismo y religión⁸⁰, ya que, según su argumentación, las naciones tienen su origen en la Edad Media debido a la influencia que en su formación tuvo la religión.

Para A. Hastings, la fecha de aparición del nacionalismo se presenta como una cuestión central que ha ocasionado un cisma en la historiografía sobre el nacionalismo que enfrenta a “modernistas” y “medievalistas”. Su propuesta al respecto es clara, incitándonos a acabar con la idea de que las naciones y los nacionalismos aparecen a finales del XVIII como sostiene el modernismo. Es más, para A. Hastings, el avance en el estudio de las naciones y del nacionalismo sólo será posible cuando se supere la dicotomía premoderno-moderno y se abandone la idea de que entre las naciones, el nacionalismo y la modernidad hay una relación inquebrantable (Hastings, 2000: 21). Este autor que se centra en el estudio de Inglaterra afirma que allí ya existía una nación en la Edad Media. Negando la secuencia modernista, A. Hastings sostiene que, en este caso como en el de otras naciones que surgieron antes de la modernidad, fueron éstas las que, al adquirir mayor conciencia de sí mismas, dieron lugar al nacionalismo. No obstante, no defiende, como alguna vez erróneamente se ha señalado, una teoría general de las naciones de corte perennialista, según la cual todas las naciones que hoy existen ya existían embrionariamente hace mil o mil quinientos años (*ibídem*: 24). La postura de A. Hastings es mucho más matizada, pues lo que trata de investigar es por qué en la Edad Media unas identidades étnicas se convirtieron en naciones y otras no lo hicieron. Es aquí donde entra en juego el papel desempeñado por la religión cristiana a través de

⁸⁰ “Mi análisis de la relación entre religión y nacionalismo ha tenido que realizarse por tanto en el transcurso de una reconstrucción histórica más amplia, consciente de que cruzaba la frontera de un cisma historiográfico. He llegado a convencerme de que esta es la mejor forma de tratar el tema, porque si bien el papel de la religión ha distado mucho de ser unívoco en su relación con la etnicidad y la construcción de las naciones, ha sido esencial para esta historia más amplia, quizás incluso determinante” (Hastings, 2000: 13).

la Biblia: “Sostengo que las identidades étnicas se convierten de manera natural en naciones o en elementos integrantes de una nación en el momento en que su lengua vernácula específica pasa de un uso oral a uno escrito hasta el límite de ser empleada habitualmente para la producción de obras escritas, y especialmente de la Biblia” (*ibídem*). En el capítulo anterior ya vimos la influencia que tuvo la traducción del Antiguo Testamento en la formación de los mitos de la elección étnica. Pero yendo un paso más allá, A. Hastings sostiene que la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas fue decisiva para el surgimiento de la conciencia nacional en la Edad Media. En este sentido, considera una grave laguna dentro de la escuela modernista, especialmente en el caso de B. Anderson, la falta de reconocimiento del papel que jugó la Biblia en la “imaginación” de la nación. Es precisamente en las traducciones de la Biblia donde A. Hastings entiende que está el lugar privilegiado para dar cuenta de la génesis de la nación. Dada además la amplia influencia de la Biblia Vulgata en la Edad Media, es en ella donde debemos encontrar el significado más extendido de la palabra *natio*, que hacía mención a la división del mundo en pueblos diferenciados por la lengua y otros rasgos. Es en este sentido que A. Hastings considera que tanto el término como el concepto *nación* se encontraban ya en las traducciones que se hicieron de la Biblia al inglés en el siglo XIV.

La tesis del perennialismo de las naciones también ha sido defendida por J.R. Llobera, para el que “decir (...) que la nación y el nacionalismo como los entendemos hoy no existían en la Edad Media es una perogrullada” (Llobera, 1996: 19). Para este autor, las naciones son el fruto de una larga conformación histórica que se inicia en la Edad Media, período en el que ya existía un concepto limitado de identidad nacional (*ibídem*: 288)⁸¹. Hay toda una serie de factores que explicarían la aparición de las naciones en la época medieval como la lengua, los lazos de parentesco, el aspecto físico, la cultura, los sentimientos contra la dominación extranjera, el culto a los héroes o la unión entre un país y la divinidad que se consolidó con la estrecha conexión entre un santo y una nación (*ibídem*: 119).

⁸¹ J.R. Llobera comparte y celebra las tesis de A. Hastings que desafían la concepción modernista del nacionalismo al señalar que la nación nace en la era medieval. No obstante, resulta significativo observar cómo critica a A. Hastings por proyectar en *algún caso determinado* las realidades nacionales más recientes al pasado de la *longue durée*. Así J.R. Llobera niega, como sostiene A. Hastings, que España fuera una nación antes de 1500, defendiendo, en cambio, la tesis *modernista* de José Álvarez-Junco en su célebre *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Ver (Llobera, 2003: 16).

¿Qué postura debemos defender ante este cisma que separa a perennialistas y modernistas a propósito del origen de las naciones? ¿Son las naciones entidades premodernas tal y como sostienen los perennialistas y los nacionalistas? O, reconduciendo la cuestión al tema que me ocupa, ¿es el imaginario de continuidad de las naciones -por el cual se vincula su presente con un pasado premoderno- el reflejo de una perenneidad “real”? A mi modo de ver, el debate entre perennialistas y modernistas, como suele ocurrir en tantas ocasiones en las ciencias sociales, no se debe tanto a diferencias sustantivas sobre la fecha de nacimiento de las naciones, sino a la falta de consenso sobre la definición del objeto. Las posturas no resultarían tan encontradas si hubiese un acuerdo sobre qué es una nación. En efecto, modernistas y perennialistas defienden dos ideas de nación diferentes. Los primeros sostienen que es un fenómeno de masas que sólo aparece con la llegada de la modernidad, mientras que los últimos entienden que no reconocer la existencia de las naciones en la Edad Media responde a la proyección sobre esta época de una concepción moderna de la nación que resulta excesivamente limitada. En este sentido J.R. Llobera reconoce que si una de las “precondiciones” para que exista el nacionalismo es la existencia de un movimiento de masas, entonces habría que concluir que en la Edad Media aquel no existía. Ahora bien, esto no negaría que en aquella época existiera una concepción cultural y política de nación, si bien ciertamente restringida especialmente en esta segunda dimensión (Llobera, 1996: 135). También A. Hastings se muestra crítico con la que considera una estrecha concepción moderna de la nación: “no se puede afirmar que para que exista una nación es necesario que todos los que forman parte de ella quieran que exista o tengan plena conciencia de su existencia (...) cuantas más personas (...) compartan dicha conciencia más existe, pero sería bastante irrazonable establecer normas apropiadas para su existencia sólo para la sociedad de los medios de comunicación de masas del siglo XX” (Hastings, 2000: 41). De esta manera estos autores argumentan la existencia de naciones en la Edad Media, del mismo modo que, como A. Hastings señala, “no invalida la existencia de una nación a comienzos de la Europa moderna el hecho de que muchos miembros del campesinado tuvieran poca sensación de formar parte de la misma” (*ibídem*).

A mi modo de ver, el concepto de nación que utilizan los perennialistas es problemático. Como señalaba en el anterior capítulo, la nación existe cuando un número considerable de individuos asentados sobre un territorio sienten que pertenecen a una nación que se siente soberana. Los propios medievalistas reconocen la importancia de la extensión de la conciencia nacional para poder hablar de la existencia de una nación, de tal manera que para salvar este escollo distinguen entre nación moderna y premoderna. Así J.R. Llobera sostiene que en la Edad Media “es evidente que la esfera de aplicabilidad de la conciencia nacional era limitada (y que) los sentimientos nacionales se reducían a una pequeña parte de la población. Con todos estos condicionantes, aún tiene sentido hablar de naciones medievales” (Llobera, 1996: 117). Como vamos a ver, no se trata sólo de una cuestión definicional, pero lo cierto es que los autores que defienden la existencia de naciones en la Edad Media están utilizando ese término para referirse a las etnias. Es el caso de J. R. Llobera, quien tiende a confundir la comunidad nacional y la comunidad étnica. Más matizado parece A. Hastings, para quien etnia y nación son entidades diferentes. Así entiende que una nación es una comunidad formada por una o más etnias que tiene una mayor conciencia de sí misma que ésta (o éstas) y que reclama su identidad y el derecho a la autonomía política y el control de un territorio (Hastings, 2000: 14). No obstante, como antes veíamos, la cuestión a dilucidar es quién es el depositario de la conciencia nacional, y a ese respecto A. Hastings tampoco entiende que la nación tenga que ser necesariamente un fenómeno de masas. Tanto para éste como para J.R. Llobera, uno de los aspectos que demuestran la existencia de las naciones en la Edad Media es el uso de los términos *natio* y *patria*. Aunque su significado difiere del que tiene en la modernidad, A. Hastings sostiene que la utilización frecuente del término nación en la Inglaterra medieval es la muestra más evidente de que sus habitantes así se consideraban. Y ante este hecho se pregunta retóricamente: “¿puede el historiador redefinir válidamente a las personas, en contra de la idea que estas tienen de sí mismas?” (*ibídem*: 34).

Esta pregunta que apela de igual modo al resto de científicos sociales no es tan retórica como A. Hastings pretende hacernos creer. Efectivamente, no lo es, porque, como señalaba en el anterior capítulo, la nación es tanto un objeto de pensamiento de los actores sociales como un objeto de estudio para la ciencia social. Y este hecho obliga al científico social a dar cuenta de dicho objeto teniendo en cuenta un doble momento analítico, fenomenológico y genético, tal y como veíamos en el capítulo anterior

siguiendo a A. Pérez-Agote. Si atendemos, por tanto, a esta dualidad, debemos señalar que a pesar de que los actores sociales puedan categorizar una realidad como nación, esa representación no tiene por qué ser compartida por la ciencia social desde un punto de vista genético. Lo mismo ha de ser dicho con respecto al origen de las naciones. Como representación de los actores sociales, éstas se presentan como entidades premodernas, pero desde un punto de vista genético tenemos que concluir que las naciones nacen en la modernidad como producto de la formación de los Estados. La nación es un movimiento de masas que nace como consecuencia del nacionalismo en tanto que “ideología” que alimentan los Estados modernos. Si llegamos a esta conclusión, los perennialistas se equivocan al hablar de la existencia de naciones en épocas premodernas. A lo que realmente se están refiriendo es a las etnias⁸². Entre éstas y las naciones puede haber una relación de continuidad, que debe ser contrastada en cada caso, sin que se pueda establecer una teoría general al respecto. Pero, en todo caso, dicha continuidad no puede entenderse sin la mediación del nacionalismo, no pudiendo dar cuenta de ella como el fruto inevitable de la historia o de un proceso “natural”.

Si acordamos que las naciones son entidades modernas, ¿cómo explicar entonces que sean concebidas por los nacionalistas como comunidades premodernas? O, dicho de otro modo, ¿cómo explicar esa incongruencia que observamos al estudiar la nación atendiendo a ese doble momento analítico, fenomenológico y genético? La explicación hay que buscarla en el nacionalismo ya que es él el que presenta a las naciones como entidades que existen desde un tiempo casi inmemorial. Pero, ¿cuál es la razón de que el nacionalismo conciba a las naciones dotándolas de un pasado que preexiste al advenimiento de la modernidad? La respuesta más recurrente atiende al carácter manipulador y fantasioso de los nacionalistas que inventan pasados lejanos que nunca existieron. Frente a esta explicación, B. Anderson propone una tesis alternativa de mayor calado teórico:

⁸² En mi opinión M. Castells se equivoca al hacer de ese “recordatorio histórico” (que muestra para el caso de Cataluña) el elemento que permite discriminar la *realidad* de una nación. Ese recorrido no nos muestra necesariamente el desarrollo de una nación, sino algo diferente que no debe confundirse con aquello: el pasado étnico de la nación. El pasado étnico no es suficiente para poder hablar de nación, para ello es necesario que se den las condiciones de posibilidad para que pueda ser pensada. Poseer un pasado étnico extenso y rico no convierte a una nación en *real* o *verdadera*. Lo que hace es resultar atendible y atractiva para los individuos que la conciben como una entidad con firmes *raíces* que hacen de ella una comunidad transcendente que pervive desde un tiempo inmemorial. Frente al planteamiento de M. Castells resulta significativa la opinión del teórico del nacionalismo que más atención ha prestado a las *raíces étnicas* de las naciones. Según A.D. Smith, “la identidad nacional sin duda es imaginaria, pero de todos modos se siente se conoce y se vive” (1998: 76).

Lo que en la mayoría de los escritos académicos parecía confusión maquiavélica o fantasía burguesa, o desinteresada verdad histórica, me pareció ahora algo más profundo y más interesante. ¿Y si la “antigüedad” fuese, en cierta coyuntura histórica, la consecuencia necesaria de la “novedad”? (Anderson, 1993: 15)⁸³.

2.2. Los tiempos de la nación

B. Anderson ha sido quien más ha profundizado en el estudio de las temporalidades de la nación, al sostener que una de las concepciones culturales que permitió “imaginar” dicha comunidad fue una nueva aprehensión del tiempo⁸⁴. Según señaló, la nación es una entidad nacida de la modernidad que, sin embargo, es pensada por sus adherentes como una comunidad que hunde sus raíces en un tiempo inmemorial. Dar cuenta de la nación supone, en primer lugar, explicar el modo en que pudo ser concebida a partir de las dos temporalidades a las que B. Anderson se refiere: el *tiempo nuevo* y el *tiempo viejo*. Por el *tiempo nuevo* ha de entenderse la moderna aprehensión del tiempo que permitió “imaginar” la nación: “una idea del tiempo homogéneo, vacío, donde la simultaneidad es, por decirlo así, transversal, de tiempo cruzado, no marcada por la prefiguración y la realización, sino por la coincidencia temporal, y medida por el reloj y el calendario” (*ibídem*: 46). Esta nueva concepción de la temporalidad fue posible gracias a los géneros periodístico y novelesco, que permitieron pensar la comunidad que es la nación a partir de un “nosotros” del que se participa sin necesidad de interactuar cara a cara. Esto es lo que explica la importancia de la imprenta para la creación del sentimiento nacional y da razón de la modernidad de la nación.

⁸³ B. Anderson trató el tema de la antigüedad de las naciones en un “apéndice” que incluyó en la segunda edición (1991) de su célebre *Comunidades Imaginadas* y que escribió al entender que en la primera edición de dicho libro no era todavía consciente de la importancia de dicho tema: “El origen del segundo ‘apéndice’ fue el humillante reconocimiento de que en 1983 yo había citado a Renan sin la menor comprensión de lo que él había dicho en realidad: yo había tomado como una fácil ironía lo que en realidad era absolutamente extraño. Esta humillación también me obligó a comprender que yo no había dado una explicación inteligible exactamente de cómo y por qué las naciones nuevas se habían imaginado ser antiguas” (Anderson, 1993: 15).

⁸⁴ Recordemos que junto con esta transformación de la temporalidad, B. Anderson habla de los cambios habidos en otras dos concepciones culturales que permitieron “imaginar” la comunidad nacional: el declive del latín como lengua de acceso privilegiado a la verdad ontológica y la pérdida de la creencia en que la sociedad se organizaba de forma natural a partir de los reinos dinásticos.

Pero si bien es la nueva concepción de la temporalidad la que hace posible pensar la nación, ésta, una vez que puede ser “imaginada”, se alimenta de otra temporalidad: “La idea de un organismo sociológico que se mueve periódicamente a través del tiempo homogéneo, vacío, es un ejemplo preciso de la idea de la nación, que se concibe también como una comunidad sólida que avanza sostenidamente de un lado a otro de la historia” (*ibídem*: 48). Si la nueva temporalidad había permitido que las naciones se pudieran pensar como totalmente nuevas, tal y como sucedió en la Francia postrevolucionaria, muy pronto, y gracias a la constitución de la historia como disciplina (White, 1992 b), las rupturas revolucionarias dejaron de ser vistas como el origen de la nación y pasaron a ser consideradas como un eslabón histórico más, iniciándose así el “proceso de interpretar el nacionalismo *genealógicamente*: como la expresión de una tradición histórica de continuidad serial” (Anderson, 1993: 270). B. Anderson señala la rapidez con la que la nueva disciplina de la historia contribuyó a conjurar el *tiempo nuevo* para sustituirlo por el *viejo*. También muestra, apoyándose en la obra de H. White (1992 b), cómo la historiografía moderna nace en el período en el que se gesta esta nueva temporalidad, destacando a Michelet como el historiador que mejor ejemplifica la nueva imaginación nacional al ser el primero en escribir en nombre de los muertos. Como antes señalaba, B. Anderson destaca que las naciones que se habían auto-representado como entidades totalmente nuevas, como Francia tras la Revolución, pronto sintieron la necesidad de remitirse a un *tiempo viejo*: “Muy pronto el Año Uno cedió el lugar a 1792 D.C., y las rupturas revolucionarias de 1776 y 1789 llegaron a aparecer integradas en la serie histórica, y así fueron precedentes históricos y modelos” (Anderson, 1993: 270). A cubrir esta necesidad se dedicó la nueva disciplina de la historiografía moderna que nació en ese período de transición entre ambas temporalidades, y que contribuyó de manera decisiva a borrar el *tiempo nuevo*, sustituyéndolo por el *tiempo viejo*. El ejemplo que B. Anderson nos ofrece resulta especialmente ilustrativo para ver la transición del *tiempo nuevo* al *tiempo viejo* de la nación. Se refiere a las palabras del joven nacionalista griego Adamantios Koraes que en 1801 señalaba que “*por vez primera* la nación (griega) contempla el horrible espectáculo de su ignorancia y *tiembla* al medir con los ojos la distancia que la separa de la gloria de sus antepasados” (*ibídem*: 271). Al decir “por vez primera” este nacionalista hacía referencia al *tiempo nuevo* de las rupturas revolucionarias que permitía “imaginar” una nación que se contemplaba así misma. Esta mirada no se dirigía al futuro, sino al pasado glorioso de los antepasados. Las modernas naciones europeas se imaginaron como

comunidades que habían existido desde tiempo inmemorial, si bien se habían visto sumidas en un sueño profundo del que ahora despertaban. La conciencia de esa ruptura temporal se desvanecía para dar paso a la idea de un *continuum* que garantizaba el retorno a la esencia primigenia.

La nueva concepción de la temporalidad que posibilitaba pensar la nación dio paso a lo que B. Anderson llama el *tiempo viejo* de las naciones, gracias al cual “en Europa, los nuevos nacionalismos casi inmediatamente empezaron a imaginar que “despertaban de un sueño”, tropo totalmente ajeno a las Américas” (*ibídem*: 270)⁸⁵. Según B. Anderson, este tropo por el cual las naciones “despertaban de un sueño” alcanzó gran popularidad, principalmente por dos motivos. En primer lugar, esa imagen les permitía a los europeos explicarse por qué el nacionalismo había aparecido antes en América que en Europa. En segundo lugar, la idea del “sueño profundo” se relacionó con el lenguaje, de tal manera que las *intelligentsias* nacionales que tomaban conciencia de su ser nacional entendían que el estudio del lenguaje y de las tradiciones era un “redescubrimiento” de algo que siempre había estado ahí: “una vez que alguien empieza a pensar en la nacionalidad pocas cosas parecen tan históricamente arraigadas como los lenguajes, de los que no puede darse ni siquiera fecha de origen” (*ibídem*: 272).

El *tiempo viejo* de la nación es el tiempo propio del género épico. M. Bajtin, que ha comparado los rasgos que diferencian este género de la novela, ha definido a la epopeya como un género nacionalista, caracterizado por tres rasgos específicos: 1) un pasado épico nacional, un “pasado absoluto” como objeto; 2) una tradición nacional como fuente; y 3) una distancia entre pasado y presente vinculados por la tradición nacional (Bajtin, 1989: 458). Desvanecido el *tiempo nuevo* que permitió “imaginar” la nación, ésta nos remite a ese tiempo épico que vincula el presente nacional con los ancestros que vivieron *in illo tempore*. Estas reflexiones de M. Bajtin proveen, como señala A. M. Alonso, un sugerente punto de partida para analizar las construcciones nacionales del tiempo, pues es a través de los discursos épicos, ampliamente concebidos, que la nación es imaginada como eterna y primordial, y de este modo es sacralizada (Alonso, 1994: 388).

En resumen, una doble temporalidad es la que da lugar a la narración de la identidad nacional. Por un lado, el tiempo “nuevo” que posibilita imaginar la nación, el tiempo del periódico y del género novelesco. Por otro lado, el que hace posible presentar la nación como comunidad inmemorial, el tiempo del género épico. Retengamos, pues, en palabras del propio B. Anderson, la relevancia de esta doble temporalidad como condición necesaria para la narración de la identidad nacional: “La conciencia de estar formando parte de un tiempo secular, serial con todo lo que esto implica de continuidad, y sin embargo de “olvidar” la experiencia de esta continuidad (...) da lugar a la necesidad de una narración de la identidad” (Anderson, 1993: 285).

La idea del sueño profundo en el que habían permanecido las naciones y la necesidad de buscar las raíces nacionales en un pasado lejano, casi inmemorial, nos remiten a las llamadas “Edades de Oro”, que adquieren gran importancia en la era del nacionalismo⁸⁶. El ejemplo anteriormente referido del joven nacionalista griego Adamantios Koraes es significativo al respecto. Para un estudio como el presente, que busca dar cuenta del carácter sagrado de la nación, lo menos importante es demostrar hasta qué punto esas Edades de Oro son un artefacto de la imaginería nacionalista o, por el contrario, son parte de lo que A. D. Smith denomina las “raíces étnicas” de las naciones. Como señalaba en el anterior capítulo, también en este caso, parece aventurado proponer una teoría general sobre la continuidad entre las Edades de Oro étnicas y las naciones modernas. Más interesante para mi objeto de estudio es dar cuenta de tres aspectos. En primer lugar, ver cuáles son las funciones que cumplen dichas Edades de Oro en la conformación del imaginario de continuidad de la nación. En segundo lugar, dar cuenta de cómo las llamadas “nuevas” naciones, como Quebec, han resuelto el problema de la necesidad de dotarse de una “antigüedad” mediante una Edad de Oro. Por último, comparar la relación que se puede establecer entre los contenidos religiosos de dicha Edad de Oro y el desarrollo de diferentes nacionalismos, como el quebequense y el vasco. Los dos últimos puntos los trataré en el capítulo octavo. Pasemos ahora a dar cuenta de las funciones que cumple la Edad de Oro en la formación de las naciones.

⁸⁵ Hay que señalar que Anderson participa en el debate sobre el surgimiento del nacionalismo, señalando que éste surgió antes en América que en Europa. Aquí, esa idea daba precisamente al “tropo” señalado por aquél, pues la explicación se debía a que la nación estaba sumergida en un profundo sueño.

⁸⁶ Las Edades de Oro han formado parte de la historia de los pueblos desde la antigüedad, pero su relevancia se acentúa en la modernidad gracias al estímulo del nacionalismo. Ver Smith (2003: 166-217).

De nuevo hay que destacar a A. D. Smith como el autor que más atención ha prestado al papel que cumplen las Edades de Oro en la formación de las naciones (Smith, 1997: 48-52). Mi especial interés por ellas radica en la función que desempeñan en la creación del imaginario de continuidad, pero éstas cumplen otros papeles importantes. Uno de ellos guarda relación con la reivindicación de la dignidad, que, como vimos en el anterior capítulo, se constituye en un elemento central en el origen y desarrollo del nacionalismo. El ideal de una Edad de Oro sirve para mostrar la esencia nacional que se encuentra en un pasado esplendoroso, de libertad e independencia, que contrasta con la opresión o humillación actual. Las Edades de Oro sirven también así para marcar la frontera del “nosotros nacional” entre quienes reconozcan ese pasado glorioso y los que no vean en él más que pura invención. Esta distinción remite a la idea de la frontera externa de la nación que más adelante veremos. Pero, como decía, las funciones que cumplen estas Edades de Oro que especialmente me interesa señalar son las que contribuyen a la creación de ese imaginario de continuidad que hace de la nación una comunidad transcendente. Como señala A. D. Smith, la memoria de una Edad de Oro permite establecer un sentido de continuidad entre las generaciones. A pesar del paso del tiempo y de los procesos de cambio, todas las generaciones se reconocen como descendientes de los que vivieron en esa Edad de Oro, creándose así un sentimiento de identidad nacional. Esas épocas gloriosas se constituyen de esta manera como elementos esenciales en la sacralización de la etno-historia nacional, pues permiten, como veremos a continuación, narrar la nación a pesar de las transformaciones que se hayan podido producir en la identidad nacional. A ello también contribuyen decisivamente las Edades de Oro en la medida en que éstas cumplen una función de *enraizamiento* de la comunidad en un territorio. En efecto, aquellas se localizan en un espacio geográfico concreto. Es decir, el retorno en el tiempo es también un retorno en el espacio, un regreso al territorio de los antepasados. Más adelante veremos la importancia del territorio como soporte último del imaginario de continuidad nacionalista. Por último, hay que señalar otra de las funciones que, siguiendo a A. D. Smith, cumplen las Edades de Oro. Éstas dan muestras del destino glorioso que le espera a la nación, una vez que los nacionalistas han encontrado la esencia de la nación que siempre estuvo ahí y que se manifestó de forma esplendorosa en esa edad dorada (*ibídem*). La nación integra así pasado, presente y futuro.

2.3. La sacralización de la etno-historia nacional.

La cuestión, por tanto, es saber de qué herramientas se sirve el nacionalismo para aprehender la nación como una entidad perenne, como un todo continuo y homogéneo que avanza a lo largo de la historia y que remite a un tiempo épico que hace de ella una entidad primordial y eterna. La respuesta la encontramos en la sacralización que el nacionalismo hace de la historia nacional, o, mejor dicho, de la etno-historia nacionalista:

Ahora bien, dada la arbitrariedad lógica en que se funda el grupo, éste necesita sacralizar la historia de la producción del grupo como si fuera la historia del grupo, afirmando su existencia originaria (...). La arbitrariedad originaria es ocultada por la afirmación de la existencia en su origen del grupo y éste es sacralizado para alejar el peligro de ruptura ya la historia es así sagrada, está protegida contra la manipulación cotidiana y profana. El mito fundacional ha de celebrarse mediante rituales que reproduzcan la desdiferenciación social. Éstas son las relaciones entre lo sagrado, la religión y la identidad colectiva. Ésta es la paradoja de la historia en tanto que memoria colectiva. Debe ser reinventada, recreada para afirmar la existencia en el principio de lo que no es sino un resultado arbitrario, de ese proceso histórico (Pérez-Agote, 1995: 132).

El nacionalismo no sólo debe responder a la necesidad de hacer frente a esa novedad creando un pasado. Debe también dar respuesta a las transformaciones habidas en la identidad nacional como consecuencia del cambio en las fronteras que delimitan el “nosotros nacional”. El nacionalismo debe hacer frente a todas las nuevas redefiniciones que pretenden (re)fundar la nación a partir de nuevos rasgos diacríticos. ¿Cómo es posible que el sentimiento de pertenencia a una nación perviva a lo largo de la historia siendo partícipes de él distintas generaciones que han conformado su identidad nacional a partir de rasgos culturales, que no sólo pueden tener poco que ver entre ellos, sino que además resultan a menudo contradictorios? ¿Qué es lo que hace de la nación una entidad unitaria, sólida y homogénea que, a pesar de sus múltiples transformaciones, pervive a lo largo de la historia? ¿Cómo integrar dichas transformaciones haciendo que el “sujeto nacional” siga siendo plausible como una entidad que atraviesa la historia? La respuesta hay que buscarla en la forma narrativa que la nación adopta y en los soportes que la hacen posible.

Si B. Anderson ha sido quien más ha incidido en las transformaciones culturales que crearon las condiciones para la narración de la nación, E. Balibar ha sido, a mi entender, quien de forma más precisa ha captado cuáles son los contenidos de dicha narración:

La historia de las naciones (...) se nos ha presentado siempre con las características de un relato que les atribuye la continuidad de un sujeto (...). Es una ilusión retrospectiva doble, (en primer lugar) creer que las generaciones que se suceden durante siglos en un territorio más o menos estable, con una denominación más o menos unívoca se transmiten una sustancia invariable. (La segunda ilusión) consiste también en creer que esta evolución, cuyos aspectos seleccionamos retrospectivamente de forma que nos percibamos a nosotros mismos como un desenlace, era la única posible, representaba nuestro destino. Proyecto y destino son las dos figuras simétricas de la ilusión de la identidad nacional (Balibar, 1991: 135-136).

Atendamos, por tanto, para así dar respuesta a las cuestiones planteadas anteriormente, a la forma narrativa que adopta la nación, a sus desplazamientos metafóricos, a sus estrategias textuales, a su retórica, etc. (Bhabha, 1990). Aquí lo haré señalando el papel que juega la trama en la narración de la identidad nacional. Esto nos conducirá a mostrar la importancia que para el nacionalismo tienen los tropos del lenguaje en tanto que componentes a partir de los que se estructura ese relato. La nación ve modificar los rasgos que determinan sus fronteras, poniendo, de esta manera, en cuestión su propia narración. Sólo se puede comprender la manera en que el nacionalismo conjura esa discontinuidad, dando cuenta de los dos pilares en los que se sustenta la identidad nacional. Éstos se levantan y se muestran sólidos gracias al material que proporcionan tanto las metáforas, con las que se establecen relaciones de semejanza con otras realidades, como la metonimia. Al finalizar el siguiente apartado de este capítulo, dedicado al espacio de la nación, habremos podido entender cómo el nacionalismo logra “imaginar” metafóricamente y metonímicamente la nación y las consecuencias ideológicas y políticas de una narración que se piensa con esos tropos.

La identidad nacional es posible a partir de su narración y ésta lo es gracias a la triple tarea que cumple la trama: engarza, aúna y alegoriza el acontecer haciéndolo así significativo, comprensible y persuasivo (Ramos, 1995: 34). En el caso de la nación, la trama, como indica E. Balibar, posibilita el engarce de una multiplicidad de acontecimientos diferentes, desfasados en el tiempo y entre los cuales no hay necesariamente una vinculación. Pero más importante, especialmente para la teorización sobre la frontera que veíamos en el capítulo anterior, es señalar que la trama “aúna” la

nación, conjurando así la discontinuidad que suponen las rupturas que se derivan de las distintas fijaciones de su frontera. A ello hace referencia E. Balibar al señalar que la nación siempre se presenta como un relato que atribuye la continuidad de un sujeto. Por último, la trama cumple su función retórica presentando el acontecer de la nación de tal manera que resulte persuasivo. Un relato que, en el caso de las naciones sin Estado, dada la importancia que en ellas tiene el “discurso de la pérdida”, responde al modelo atancial mítico de A. J. Greimas (1976: 276). El sujeto-héroe, militante nacionalista busca el “objeto” de deseo en la autodeterminación o/e independencia, “salvación” de la nación, en tanto que carencia de algo que ha sido históricamente usurpado. El “opponente” es todo aquel que impide ese deseo, en especial el Estado-nación al que se reclama el derecho de autodeterminación. El “destinatario” es la nación en tanto que comunidad de historia y destino, es decir, en tanto que comunidad trascendente. Lo de menos es el contenido concreto que asuma ese relato, pues la mera narración de la nación implica ya un contenido previo a su materialización. El tan poco inocente “contenido de la forma” (White, 1992) del que se sirve el nacionalismo permite articular un discurso regido por la continuidad de la nación.

Pero, ¿qué es lo que justifica esa narración? ¿Qué hace posible que la nación pese a sus múltiples transformaciones pueda ser imaginada? ¿Qué es, en definitiva, lo que constituye una nación? Para dar respuesta, se debe volver a considerar cuáles son las características que distinguen y particularizan la identidad nacional:

Las cualidades peculiarmente “nacionales” y la identidad de toda nación derivan tanto de la reserva característica de mitos y recuerdos como de la naturaleza histórica de la tierra natal que ocupa dicha nación. Los demás elementos - posesión de un territorio, la colectividad, la índole pública de una cultura, una sola economía y los derechos jurídicos- son universales y corresponden a todas las culturas. Pero un nombre propio, la naturaleza histórica de una tierra patria, los mitos y recuerdos compartidos, son peculiares de cada nación. Estos últimos comprenden el legado étnico de la nación e incluyen además de los mitos y recuerdos, los valores, símbolos y tradiciones ligados a una tierra natal en particular (Smith, 1998: 64).

Si seguimos a A. D. Smith, lo que caracteriza a una nación no es, por tanto, la *frontera étnica* que la distingue de otras, sino una historia común o, mejor dicho, una narración compartida y una creencia en unos ancestros comunes ligados a una tierra natal. De ahí que el nacionalismo esté estrechamente ligado a la etnicidad ya que “tanto el grupo étnico como la nación se caracterizan por la creencia subjetiva en los ancestros,

en el linaje y en la descendencia común, así como en la especificidad de la historia del grupo” (Martiniello, 1995: 89). En efecto, ya Weber dio cuenta de la importancia de los orígenes para la constitución de los grupos étnicos, definiéndolos como “aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en sus recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común” (Weber, 1944: 318). Sin embargo, el especial interés de F. Barth en la distinción entre cultura y grupo étnico, relegó a un segundo plano la cuestión del “origen” como rasgo definidor de la etnicidad. No es la construcción de la frontera la que constituye la identidad étnica, pues ésta siempre remite, en última instancia, al origen, al sentimiento de pertenencia y de continuidad de un grupo que afirma tener unos ancestros comunes (Poutignat *et al.*, 1995; Roosens, 1996). Si continuáramos con la imagen de la frontera, tendríamos que señalar que la etnicidad debe ser teorizada teniendo en cuenta una doble frontera o, mejor dicho, teniendo en cuenta sus dos caras, la interna y la externa (Juteau, 1999). La cara externa de la frontera, es fruto, como señalaba F. Barth, de los procesos de interacción social a partir de los que se instrumentalizan determinados rasgos diacríticos para marcar la diferencia entre “nosotros” y “ellos”. Pero esta cara externa siempre remite a la cara interna, es decir, a la relación que el grupo establece con su especificidad histórica y sus orígenes. De tal forma que “las diferencias entre los grupos sólo sirven para la diferenciación étnica cuando representan marcas de una filiación compartida o, dicho de otra manera, es la creencia en el origen común la que sustancializa y naturaliza los atributos como el color, la lengua, la religión, la ocupación territorial (...)” (Poutignat *et al.*, 1995: 177).

Al igual que el “grupo étnico”, Weber destaca que la comunidad nacional descansa en una creencia subjetiva en el origen común:

La “nacionalidad” comparte con el “pueblo”, por lo menos en su sentido “étnico” corriente, la vaga idea de que en la base de la “comunidad sentida” debe haber una comunidad de origen (Weber, 1944: 324).

El origen común puede ser algo tanto real como ficticio, sin que ese hecho afecte al sentimiento nacional. Así Weber señala que individuos que se sienten como connacionales pueden no compartir ese origen, mientras que individuos que indudablemente tienen un origen común pueden sentir que pertenecen a naciones

distintas e incluso enfrentadas. Lo decisivo a este respecto son los rasgos diacríticos que permiten tomar conciencia de un sentimiento compartido que se atribuye a un origen común. Es, pues, la cara interna de la frontera la que permite resolver el problema de la discontinuidad de la cara externa. Si ésta supone distintas quiebras en la identidad nacional en función de los rasgos que han delimitado el “nosotros nacional”, la cara interna nos sitúa ante la comunidad de historia y destino que es la nación. Ésta, como se ha señalado, comparte con el grupo étnico la creencia en unos ancestros comunes, en unos orígenes compartidos, lo que, nótese de nuevo, supone que no es la cara externa de la frontera la que necesariamente distingue a un grupo, ya que ese origen común puede ser celebrado sin tener que expresar una oposición (Roosens, 1996: 101). Esa creencia en unos orígenes comunes ha alimentado la creación por parte del nacionalismo de todo tipo de *metáforas familiares* con las que se representa la nación. Los propios términos con los que nos referimos a ella dan buena muestra de la importancia de este lenguaje nacionalista. Así, la *patria*, que remite a la filiación familiar y al vínculo con la tierra de los padres, de los padres fundadores. O la *natio*, como un grupo que comparte el mismo nacimiento y que permanece unido con un sentimiento de *fraternidad*. Una de las ideas que ha alimentado esta metáfora es la creencia en la transmisión de determinadas sustancias (sangre, genes) a través de esos grandes organismos que son las naciones. Gracias a esas metáforas se vincula el presente con los orígenes y se logra la sustancialización de las naciones (Alonso, 1994: 384). Junto a ellas, las *metáforas arborescentes* han servido para crear ese imaginario de continuidad nacional. Éstas son el reflejo del modo en que la nación ve arraigar sus raíces históricas en el territorio nacional.

3. EL ESPACIO SAGRADO DE LA NACIÓN

3.1. Territorialidad, primordialismo y sacralidad

La estrecha vinculación entre nación y territorio ha sido especialmente destacada por algunos geógrafos que, alejados de la “gran teoría” sobre el nacionalismo, se han centrado en aquél como su principal elemento definitorio. Así J. Anderson (1988) define al nacionalismo como una ideología territorial y J. Nogué (1998), en la misma línea, afirma que no hay nación sin territorio.

Los estudiosos de la territorialidad discrepan al intentar explicarla como consecuencia de instintos determinados genéticamente (y compartidos con otras especies animales) o como un hecho cultural exclusivo de las sociedades humanas. Para estos últimos, la territorialidad es una construcción social que ha experimentado dos transformaciones históricas fundamentales: el paso de la territorialidad de las sociedades primitivas a la de las sociedades premodernas, y la aparición de una nueva territorialidad como consecuencia del desarrollo del Estado y capitalismo modernos (Cairo, 2001: 30-31; Nogué, 1998).

No obstante, otros autores, como S. Grosby (1995), se niegan a reconocer que haya una sustancial diferencia entre la territorialidad moderna y la premoderna. Para este autor, la territorialidad, que es una característica presente a lo largo de la historia de las sociedades humanas, no ha cambiado esencialmente con la llegada de la modernidad. Se opone de esta manera a la interpretación según la cual los vínculos de parentesco de las sociedades premodernas fueron sustituidos por los vínculos basados en la territorialidad que se establecen con la formación del Estado moderno. Frente a los autores que sostienen que la territorialidad basada en las fronteras es un hecho característico de la modernidad, S. Grosby defiende que ya en la antigüedad sociedades como Israel o Egipto estaban delimitadas por fronteras territoriales y no por meras zonas fronterizas. El apego a un territorio considerablemente más amplio que el de la familia o el de la localidad no ha sido, por tanto, la consecuencia de la creación del moderno Estado nacional, pues a lo largo de la historia de la humanidad se han considerado como

“propias” extensiones de tierra que desbordaban a los lazos más inmediatos, familiares y locales.

Para S. Grosby, la presencia de “vínculos territoriales” en las sociedades premodernas guarda una estrecha relación con las divinidades en ellas existentes. Así en las sociedades antiguas encontramos a los dioses de la localidad y al “dios de la tierra”. De igual modo señala cómo ya en el siglo XIV los pueblos llegaron a percibirse en términos territoriales y el papel que en esa percepción desempeñaron las imágenes de la Tierra prometida y el pueblo elegido provenientes del Antiguo Testamento. Esta territorialización no entró en contradicción con las tendencias más universalistas del cristianismo, como se puede apreciar en la existencia de las “Iglesias nacionales” (Grosby, 1995: 153).

La presencia transhistórica de la territorialidad se explica por ser un apego transcendental, un vínculo primordial. Distanciándose del primordialismo de corte biológico, S. Grosby entiende que este apego primordial no es una predisposición racial o genética, sino que deriva del sentido vital que los individuos atribuyen a determinados objetos. La explicación de por qué el territorio se vive como un apego primordial es lo más interesante en la argumentación de este autor. Según S. Grosby, las fronteras territoriales no suponen únicamente una jurisdicción territorial, sino también una jurisdicción de patrones de conducta. Con ello lo que se quiere señalar es que las acciones sociales están guiadas por las normas engendradas por las creencias compartidas en una sociedad limitada territorialmente. Estas creencias y los patrones de conducta que implican son ordenadores y mantenedores de vida, lo que significa que son reconocidos como contenedores de propiedades carismáticas, como el “mana” de la mentalidad primitiva. Según S. Grosby, sería este hecho el que nos proporcionaría la clave para entender el fenómeno del patriotismo y la disposición de millones de seres humanos a arriesgar sus vidas por defender sus países:

¿Cuál es la naturaleza de la ‘actitud’ implicada en la territorialidad tal que millones de seres humanos en el siglo XX han sacrificado y están dispuestos a sacrificar sus vidas por su ‘propia tierra’, su territorio? En diversas situaciones históricas, el hombre ha creído que su propia vida depende de la existencia continuada de la soberanía territorial de ‘su’ país (Grosby, 1995: 150).

Considero que la aproximación de S. Grosby a la territorialidad contiene algunas propuestas que pueden ser de gran valor para entender los procesos de sacralización del territorio nacional por parte del nacionalismo. No obstante, el paradigma desde el que este autor se enfrenta a esta cuestión resta alcance a sus tesis centrales.

Coincido con S. Grosby cuando niega que la organización de las sociedades haya pasado de fundamentarse en los vínculos de parentesco a hacerlo en los vínculos territoriales inducidos por la aparición del Estado moderno. Esta secuencia que deriva de la secuencia *Comunidad/Sociedad* no puede ser entendida de forma rígida. Como bien señala S. Grosby “no se debe pasar por alto que, en muchas sociedades modernas, el parentesco es atribuido, de varias formas, a aquellos que son considerados ‘relacionados’ por virtud del nacimiento y la coresidencia en un territorio” (Grosby, 1995: 157). De igual modo, estoy de acuerdo con él cuando señala que la sacralidad que se le atribuye al territorio pone en entredicho la tesis de la secularización. Para S. Grosby, que utiliza las categorías de Weber, la vivencia de la territorialidad implica una transcendencia “intramundana”. No obstante, S. Grosby se va al otro extremo y termina por minimizar la frontera que separa a las sociedades premodernas de las modernas sin asumir los profundos cambios que se dan en la territorialidad con el nacimiento del moderno Estado nacional. La consecuencia más grave de ello es su defensa de la tesis de que en las sociedades antiguas y medievales ya existían naciones circunscritas por fronteras territoriales. Como vamos a ver de inmediato, frente a esta tesis hay que señalar que las naciones son un fenómeno moderno que nace precisamente como resultado de la nueva territorialidad que se inaugura con el Estado moderno.

A pesar de estas críticas, considero que S. Grosby ofrece buenas pistas para entender la relevancia de la integridad territorial de las naciones en el mundo moderno. Los individuos pueden tener un fuerte apego primordial al territorio de su nación. Pero estos vínculos primordiales no pueden ser explicados, como hace S. Grosby, como si fueran intrínsecos a la naturaleza humana. Como vamos a ver a continuación, la primordialidad con la que los territorios pueden ser experimentados en las sociedades modernas se debe a la territorialidad propia y exclusiva del Estado-nación. El nacionalismo atribuye sacralidad al territorio en tanto que elemento imprescindible para

ejercer la soberanía, pero también en la medida en que dicho territorio pasa a ser percibido como elemento diferenciador que marca el “nosotros nacional” y como metonimia que permite “imaginar” la nación.

3.2. *La lógica del Estado-nación y la sacralización del territorio nacional*

Según S. Grosby, la sacralidad que se le atribuye al territorio nacional en las sociedades modernas deriva de los apegos primordiales con los que se ha experimentado la territorialidad a lo largo de la historia. No hay, según esta interpretación, ningún elemento que permita pensar que la modernidad introduce una nueva matriz espacial que marque diferencias con el mundo antiguo. El desarrollo de los medios de comunicación y de transporte han dado lugar a territorios más extensos, pero la territorialidad no ha visto variar su naturaleza desde la antigüedad. En esa época y también en la Edad Media existían fronteras que delimitaban territorios homogéneos. Por eso, según S. Grosby, el fenómeno de la llamada territorialidad moderna y el de la nacionalidad que a éste se relaciona no nacen en la modernidad sino mucho antes (Grosby, 1995).

A mi modo de ver, S. Grosby se equivoca al defender las tesis *perennialista* y *primordialista* sobre el origen y fundamento de las naciones. Y se equivoca por entender la territorialidad moderna como una mera prolongación de la territorialidad premoderna. Por el contrario, la modernidad con su nueva organización política, el Estado-nación, lleva consigo una transformación radical en la naturaleza de la territorialidad que es la que da lugar a los Estados-nación y a los nacionalismos. El territorio pasa a convertirse en un elemento central para las sociedades regidas por la lógica del Estado-nación y, en consecuencia, la sacralización del territorio nacional ha de ser explicada por esa misma lógica y no como el fruto de apegos primordiales transhistóricos. No obstante, con esto no quiero decir que los individuos no tengan ciertos apegos primordiales a determinados territorios. Como bien señalan los geógrafos, no hay que confundir el nacionalismo con el sentimiento de territorialidad o de identidad territorial. Estos sentimientos pueden ser inherentes al ser humano y por lo tanto universales, pero el nacionalismo se sirve de ellos, los utiliza, los manipula (Nogué, 1998: 15). Y precisamente, es esta mediación,

esta traducción que el nacionalismo lleva a cabo la que da lugar a que el territorio sea experimentado como algo primordial.

Volviendo a lo que antes señalaba, la modernidad supone un cambio radical en la naturaleza de la territorialidad. Las ciudades, las fronteras y los territorios dejan de tener la significación que tenían en las sociedades premodernas. En efecto, en la organización política de los Estados tradicionales no había fronteras tal y como se entienden en sentido moderno. En ellos la idea de frontera hacía referencia a un área o región de frontera (*frontier*) que no necesariamente lindaba con otro Estado. Incluso en los pocos casos en los que las fronteras de los Estados tradicionales fueron marcadas físicamente por determinadas contenciones, el sentido que se les atribuía poco tiene que ver con el de las fronteras de los Estados modernos. Los Estados tradicionales se definían por sus centros, mientras que las fronteras eran indefinidas y porosas. Es decir, el espacio se concebía como algo abierto, sin que el exterior quedara delimitado nítidamente. Pero esta concepción de la territorialidad cambia radicalmente con el advenimiento del Estado-nación. Como bien señaló N. Poulantzas, el espacio deja de ser continuo, homogéneo, simétrico, irreversible y abierto como en las sociedades premodernas, y pasa a ser todo lo contrario. Un espacio fraccionado, lleno de separaciones, en el que cada lugar se define por su separación de otros lugares. Lo importante de esta nueva matriz espacial es “la aparición de *fronteras en el sentido moderno*, es decir, de límites desplazables sobre una trama serial y discontinua que fija por todas partes *interiores y exteriores*” (Poulantzas, 1979: 123).

Esta nueva matriz espacial, que permite la distinción de territorios delimitados por fronteras lineales (*boundaries*), es la propia del sistema moderno de Estados y la que induce la aparición de nacionalismos y de naciones. Frente a lo que defiende el planteamiento perennialista de S. Grosby, la territorialidad que hace posible el nacimiento de las naciones es un fenómeno exclusivamente moderno. Es, como ya bien vio N. Poulantzas, la moderna matriz espacial la que hace surgir dichas comunidades:

(...) este espacio- territorio serial, discontinuo y segmentado, si bien implica fronteras plantea también el problema nuevo de la homogeneización y de su unificación: éste será también el papel del Estado en la unidad nacional. Las fronteras y el territorio nacional no son previas a la unificación de lo que encuadran: no hay al principio algo que está dentro y que hay que unificar después (...) El Estado establece las fronteras de este espacio serial en el curso mismo de la acción con la que unifica y homogeneiza lo que esas fronteras encierran. Así es como este territorio, se hace nacional, tiende a confundirse con el Estado-nación, y como la nación moderna tiende a coincidir con el Estado. A coincidir en doble sentido: coincidir con el Estado existente o erigirse en Estado autónomo y constituirse en nación moderna creando su propio Estado (jacobinismo y separatismo, dos aspectos del mismo fenómeno, de la relación particular entre la nación moderna y el Estado) (Poulantzas, 1979: 125).

El Estado debe homogeneizar el territorio delimitado por sus fronteras. Y lo hace gracias a la idea de nación, que se convierte en el fundamento que legitima el poder político en las sociedades modernas. Éste es un proceso eminentemente moderno que tiene que ver con el proceso de secularización. Como vimos en el capítulo cuarto, la secularización del poder, supone que la legitimidad política deja de residir en las autoridades sancionadas religiosamente y pasa a descansar en la nación. El vínculo político ya no es un vínculo personal, sino territorial.

De nuevo, frente a las tesis perennialistas, hay que señalar que las naciones son modernas y que son el producto de los Estados. Y no a la inversa. Son consecuencia de los Estados porque éstos homogeneizan territorios que pasan a ser los de la nación que controla ese Estado, o bien porque éstos no tienen éxito en esa labor de unificación y surgen en ellas otros sentimientos de pertenencia nacional que deslegitiman la identidad nacional proyectada desde el Estado.

Es, por tanto, desde esta concepción del Estado-nación que controla un territorio delimitado por fronteras como hay que explicar el surgimiento de los nacionalismos y de las naciones. No obstante, estas últimas no sólo se definen en función del territorio que controla ese Estado. No podemos por ello coincidir con A. Giddens cuando define la nación como una “colectividad existente en un territorio demarcado claramente, que está sujeto a una administración unitaria, supervisada reflexivamente, tanto por el aparato estatal interno como por el de otros Estados” (Giddens, 1985: 116). Éste acierta al mostrar el papel que juega la nueva territorialidad moderna en el surgimiento de las naciones, pero se equivoca al definir a éstas como colectividades que habitan en el

territorio controlado por los Estados. Creyendo definir la nación, lo que A. Giddens está realmente haciendo es definir el Estado. Como bien ha visto A. Pérez-Agote, en el caso del Estado el territorio es un elemento objetivo, físico, geográficamente delimitado por las fronteras que define la violencia estatal. Por el contrario, para la comunidad nacional el territorio es algo subjetivo y simbólico (Pérez-Agote, 1995: 116). Cuando el territorio que controla objetivamente un Estado se corresponde con el territorio simbólico de la nación, el Estado y la nación coinciden. Cuando no es así, surge una lucha simbólica en la que se disputa la definición legítima de nación entre el nacionalismo de Estado y el nacionalismo de las naciones sin Estado. Una lucha entre las dos caras del Estado-nación que buscan imponer unas fronteras y un territorio nacional al que homogeneizar y unificar bajo el nombre de una sola nación. Cuestión, la de la territorialidad, que muestra el “fetichismo” del espacio del discurso nacionalista (Anderson, 1988: 26). Denis de Rougemont lo resumió de esta guisa:

El carácter indiscutiblemente patógeno de nuestras fronteras políticas es el (...) que se nombra como Estado-nación. Procede de la voluntad, en suma demente, de imponer una misma frontera fija, un mismo territorio “sagrado” a realidades heterogéneas por naturaleza, y que no son superponibles ni en el espacio ni en el tiempo (...) Se las pretende forzar en un espacio único, pero también en un tiempo que se diría parado para la ocasión” (citado en Petschen, 1993: 268).

3.3. La nación como territorialización de la etno-historia nacionalista: el territorio como metonimia de la nación

La producción imaginaria del vínculo que a través del tiempo funda la adhesión sagrada a la nación encuentra su fundamento último en el territorio. La importancia del territorio radica en que es el recipiente que hace posible que el sujeto nacional perdure a lo largo del tiempo, a pesar de las rupturas causadas por las distintas fijaciones exteriores de la frontera. Como ha señalado J. Anderson: “el territorio es el receptáculo del pasado en el presente” (Anderson, 1988: 24). Permite la vertebración temporal de la nación: “el tiempo ha pasado pero el espacio permanece ahí” (*ibídem*: 24), haciendo así posible la ilusión de continuidad de la que habla E. Balibar. Como afirma A. D. Smith:

Para crear una nación hace falta un territorio histórico al cual apreciar y defender y cuya "propiedad" sea reconocida por propios y extraños. Esto es esencial para cualquier ideología del nacionalismo. De ahí se sigue que una parte importante de todo concepto de identidad "nacional" estriba en el proceso de señalar, delimitar y reinterpretar una tierra natal auténtica que una a los ancestros con las personas vivientes y a los que están aún por nacer (Smith, 1998: 64).

No se trata, por tanto, únicamente de un hábitat natural donde se asienta una determinada comunidad, de una simple área geográfica más o menos delimitada, sino de un "territorio 'histórico', único, distintivo, con una identidad ligada a la memoria y una memoria ligada a la tierra. La historia nacionaliza un trozo de tierra e imbuje de contenido mítico y de sentimientos sagrados a sus elementos más característicos. El territorio se convierte así en el receptáculo de una conciencia compartida colectivamente" (Nogué, 1998: 74). Mucho se habla de la importancia que tiene la memoria colectiva para la construcción de la identidad nacional. E. Renan fue el pionero en señalar esta relación al afirmar que "la esencia de una nación está en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas" (citado en Anderson, 1993: 23). Sin embargo, como A. D. Smith señala, no se ha profundizado suficientemente en el hecho de que la memoria colectiva nacional se conforma con respecto a un determinado territorio. Es lo que este autor ha calificado como la *territorialización de la memoria*. El nacionalismo persigue que nunca se olvide que la tierra, la patria (*homeland*), ha sido "suya" generación tras generación (Smith, 1996: 454). Como bien sabemos, la memoria colectiva sólo lo es en referencia a un grupo concreto. Tal y como M. Halbwachs señalaba, "no hay memoria universal. Toda memoria colectiva tiene como sostén un grupo delimitado en el espacio y en el tiempo" (Halbwachs, 1950: 73). En efecto, la territorialización de la memoria sólo tiene sentido en función de un determinado grupo que se apropia simbólicamente de un territorio que considera de su propiedad. El territorio de los ancestros es el que permite recordar el pasado y pensar así la continuidad entre generaciones. Esa re-apropiación se lleva a cabo en la memoria colectiva asegurándose un *eco*. Como señalaba H. Desroche, "el eco en la memoria colectiva y el viático -o prevención- en la conciencia colectiva se combinan también entre sí para resistir las pérdidas de activación y aceleración de la esperanza, nacida *-in illo tempore -* en los sagrados lugares de la imaginación colectiva" (Desroche, 1976: 41). Se crean así, como ha señalado M. Augé, "condiciones de una memoria que

se vincula con ciertos lugares y contribuye a reforzar su carácter sagrado” (Augé, 1995: 65).

No obstante y conforme a lo que señalaba anteriormente, la continuidad que asegura la nación requiere algo más que la memoria colectiva. Necesita de un entramado en el que se entremezclan memoria, historia y mito. Todos estos discursos juegan un destacado papel en ese proceso de acotar una tierra natal que vincula a la comunidad nacional a lo largo del tiempo. A. D. Smith, que es el autor que más atención ha prestado al estudio del nacionalismo como conformador de territorios que devienen “patrias”, distingue varias estrategias de las que aquel se sirve para conseguir tal fin. En primer lugar, dotar de carácter histórico a los espacios naturales. Las montañas, ríos, lagos, valles, etc. se imbuyen de la historia de la comunidad nacional. En segundo lugar, una estrategia contraria a la anterior que consiste en la naturalización de los lugares y monumentos históricos. Monumentos megalíticos, castillos, templos, etc. pasan a formar parte del hábitat natural de una comunidad que se concibe así misma como una nación perenne que ha permanecido viva desde *illo tempore*. Otra modalidad para trazar los contornos de una tierra natal es la sacralización de sus lugares históricos, convirtiéndolos en lugares de peregrinación. El ejemplo más cercano es el de Santiago de Compostela. Pero, sin duda, el medio más eficaz para conseguir delimitar un territorio nacional consiste en atribuir un carácter étnico a los paisajes para así apropiarse de ellos y pasar a considerarlos como algo propio y característico de la comunidad nacional (Smith, 1998: 65).

La nación siempre remite a la *fatherland* o *motherland* como imagen en la que se articulan la matriz espacial (territorio) y la matriz temporal (tradicción), en tanto que pilares en los que se sustenta la ideología del Estado-nación, ya sea por parte del nacionalismo de los Estados-nación como del de las naciones sin Estado. Como señala N. Poulantzas:

La unidad nacional, la nación moderna, se hace así historicidad de un territorio y territorialización de una historia, tradición nacional, en suma de un territorio materializado en el Estado-nación: las balizas del territorio se convierten en jalones de la historia trazados en el Estado (...). Las reivindicaciones nacionales de un Estado propio en la era moderna, son reivindicaciones de un territorio propio que significan así reivindicaciones de una historia propia” (Poulantzas, 1979: 136-137).

Junto a las metáforas de parentesco, las metáforas arborescentes han sido las que más peso han tenido a la hora de representar la nación, no sólo por parte de los nacionalistas, sino también de los teóricos del nacionalismo (Malkki, 1992: 28). La articulación de estos dos tipos de metáforas da lugar a la imagen de la *fatherland* o *motherland*, que, en su sentido literal, hace pensar en la nación como un gran *family tree* o árbol genealógico. Imagen especialmente poderosa, ya que “el árbol, enraizado en el suelo que lo nutre (...) evoca, al mismo tiempo, tanto continuidad temporal, como arraigo territorial” (*ibídem*: 28). Se vinculan así los dos componentes que caracterizan la nación, los orígenes y la tierra natal. El nacionalismo se sirve de estas metáforas para llevar a cabo su gran tarea ideológica: “enfaticar la unidad entre territorio e historia” (Anderson, 1988: 18). La recurrencia con la que este tipo de metáforas, especialmente las de las raíces arborescentes, aparecen en el discurso y la simbología nacionalista, sugiere, como señalan L. Malkki y A. M. Alonso, la existencia de una cultura transnacional del nacionalismo. Cultura arborescente, fuertemente arraigada, mediante la cual “el nacionalismo se apropia del espacio, del lugar y del tiempo y construye una geografía e historia alternativas” (Johnston *et al.*, 1988: 14). L. Malkki ha mostrado las consecuencias de esta cultura que vincula estrechamente nación y territorio y que representa a aquélla como algo que existe *en y por* la tierra. La más inmediata es la territorialización de la identidad, que se evidencia, de nuevo, en la terminología con la que se habla de la nación: raíces, *soil*, *fatherland*, *motherland*, autóctono o en la lista de los nombres de los países con sufijo en *land* (Malkki, 1992). Esta vinculación entre comunidad nacional y territorio nos coloca a las puertas de la sacralización de la nación: “situar a la comunidad en una tierra natal antigua y abigarrada (...) es fundamental para evocar las peculiaridades primordiales y transcendentales de la nación” (Smith, 1998: 64).

El territorio se constituye así como el soporte último de la *forma nación*. Lo que me interesa destacar es que la nación se piensa metonímicamente por referencia al territorio. Pensar metonímico que es, en definitiva, una de las características del nacionalismo como ideología, ya que su labor de fijar fronteras consiste, principalmente, en distinguir qué partes son representativas del todo y cuáles no son más que simples aspectos de él. Gracias a él se logra la narración del mito nación, ya que los orígenes

comunes, ligados en el nacionalismo tradicional a la idea de raza, pueden ser pensados de forma metonímica por referencia al territorio cuando este rasgo pierde peso específico en la determinación de la identidad colectiva (Cabrera, 1992: 184).

Concluido este recorrido, se habrá podido constatar el papel que desempeñan los tropos del lenguaje en la imaginación de la nación. Ésta es posible mediante las metáforas de las raíces arborescentes y de forma metonímica por referencia al territorio. Esos tropos informan la narración de aquella expandiendo o restringiendo las fronteras que delimitan el “nosotros nacional”. De tal manera que si la nación se piensa haciendo referencia a la *fatherland*, a las metáforas de las raíces arborescentes o a la metáfora de la familia, las fronteras de la comunidad nacional se comprimen albergando sólo a aquellos que participan de la narración de esa comunidad de historia y destino.

Si la nación se narra por referencia al territorio, las fronteras de la comunidad nacional se expanden para incluir a todos aquellos que viven dentro de las fronteras territoriales. Unas fronteras que son inclusivas, pero que lo son obligatoriamente ya que están definidas por el territorio “histórico” de una determinada comunidad de historia y destino. Nos encontramos ante una muestra más de la ambivalencia constitutiva de la nación, pues, como señala Z. Bauman, lo que se pretende es que se abrace voluntariamente lo inevitable, lo que ya está predeterminado por “la terre et les morts” (Bauman, 1992: 685). La definición inclusiva que posibilita pensar metonímicamente la nación por referencia al territorio, se construye a partir de la definición restrictiva de la metáfora de la familia y de las metáforas arborescentes.

Algunos intentan desacralizar la nación, desvinculándola del territorio, pensando la nación exclusivamente de forma metonímica por referencia a aquél, o hablando de territorios de sociedades plurinacionales. Difícil tarea cuando la identidad se ha territorializado, el territorio deviene lugar antropológico, y el discurso identitario se construye desde la aporía que establece que a toda identidad le debe corresponder un territorio (Badie, 1995: 102). Difícil tarea cuando ese territorio se delimita haciendo referencia a la comunidad de historia y destino y se piensa a través de las metáforas de la familia y de las raíces arborescentes. En definitiva, difícil tarea si atendemos a la manera en que actúan los tropos a la hora de conformar las fronteras de la nación.

4. LA “FORMA NACIÓN”: UN HÍBRIDO SAGRADO

En el capítulo anterior veíamos que la comunidad nacional necesita de las fronteras étnicas para su conformación. Éstas actúan como el referente objetivo que hace posible imaginarla. No obstante, los rasgos que son considerados como marcadores del “nosotros nacional” pueden cambiar con el paso de las generaciones. Los que fueron esenciales para una pueden dejar de ser significativos para las siguientes. Incluso pueden entrar en conflicto en la medida en que, atendiendo a la delimitación del “nosotros nacional” de una generación, muchos de los nacionales de otras generaciones quedarían excluidos de dicha comunidad. Estas transformaciones de la identidad nacional nos sitúan ante el problema de su falta de plausibilidad: ¿Cómo se puede mantener un sentimiento de pertenencia nacional que pervive de generación en generación cuando entre éstas han podido variar los rasgos que identificaban a esa nación? Los cambios habidos en dichas fronteras nos dan cuenta de las discontinuidades que tienen lugar en las identidades nacionales. Éstas se elaboran y reelaboran con cada generación en función de las coyunturas históricas. Al igual que sucede con instituciones como la familia o la Iglesia, la nación tiene que hacer frente a los procesos de cambio que tienen lugar en las sociedades modernas. Así, por ejemplo, el proceso de secularización de las religiones históricas acontecido en las sociedades europeas en los niveles organizacional y social ha debilitado la significatividad de la religión como frontera de la comunidad nacional, haciendo así imposible que ésta se pueda definir en los términos del nacionalismo tradicional.

Pero estas profundas transformaciones, estos cambios en las fronteras no socavan la continuidad intergeneracional del “nosotros nacional”. Todas las generaciones sienten formar parte de la misma nación. En este capítulo hemos visto cómo el nacionalismo da lugar a un imaginario de continuidad que hace posible conjurar las rupturas que derivan de los cambios en las fronteras. Ese imaginario está basado en la creencia en unos ancestros ligados a una tierra natal. Como antes señalaba, si continuamos explotando la imagen de la frontera, podríamos señalar que la comunidad nacional debe ser teorizada tendiendo en cuenta sus dos caras, la interna y la externa. Ésta es la que delimita la comunidad nacional en un determinado momento histórico. Pero esta cara externa siempre remite a la cara interna, a la relación de las distintas

generaciones con sus orígenes, con sus ancestros que habitaban en el territorio nacional, que se convierte así en el soporte que en última instancia posibilita ese imaginario de continuidad. Podemos atender de este modo a los tres registros –real, simbólico e imaginario- en los que operan las fronteras de la nación. La función de realidad la proporciona el límite espacial del ejercicio de la soberanía nacional; lo simbólico remite a la pertenencia a una comunidad inscrita en un territorio que considera de su propiedad; lo imaginario connota la relación al otro, a la identidad, a la propia historia y a los mitos fundadores o destructores (Foucher, 1991: 38).

Tras lo visto en estos dos capítulos, podemos concluir que la “forma nación” se constituye como un híbrido, en tanto que es “objetiva”, social y discursiva. En el anterior capítulo, a propósito de la teorización sobre el nacionalismo que se ha desarrollado en la dimensión objeto-sujeto de la Crítica moderna, concluía señalando el carácter híbrido de la nación en tanto que objetiva y social. Tras lo visto en este capítulo, hay que añadir que la nación es también una forma discursiva. La nación necesita de la participación de la narración para conseguir conformar ese imaginario de continuidad gracias al cual resulta plausible. No hay nación sin narración. De ahí que el nacionalismo se sirva de los tropos del lenguaje, de las metáforas y metonimias en sus estrategias textuales.

La nación se nos presenta, por tanto, como un híbrido: real como la naturaleza, colectiva como la sociedad y narrada como el discurso. No obstante, se habrá podido apreciar cómo los debates actuales sobre el nacionalismo son, en buena medida, el fruto de prácticas de *purificación* a partir de las que la nación se explica atendiendo a una de sus dimensiones: objetiva (primordialistas), social (constructivistas) y discursiva (postmodernos).

Lo que me interesa destacar es que esas tres dimensiones de la forma nación nos remiten a las tres dimensiones de la secularización de las que he venido dando cuenta. La nación se nos muestra como un poderoso dispositivo de sentido en tanto que es un híbrido social, narrado y “objetivo”. Lo sagrado se manifiesta como el sentimiento que la comunidad nacional inspira a sus miembros, pero proyectado sobre los rasgos diacríticos. La narración nacional hace también emerger lo sagrado en tanto que sólo es

posible como sacralización de la historia nacional, es decir, conjurando las discontinuidades y rupturas mediante la invención y reinención de un imaginario de continuidad que vincula las distintas generaciones con el pasado de los ancestros. Pero, la nación no puede quedar reducida a su narración, como si no fuera más que un discurso o un texto que deconstruir. Necesita de referentes “objetivos” que permitan la continuidad de la comunidad. En las naciones con Estado, éste se convierte en el principal elemento de objetivación de la comunidad nacional. En las que carecen de él, la nación se objetiva a partir de las fronteras étnicas, entre las cuales he destacado las que permiten fijar las religiones históricas. Éstas han sido, junto a la raza, los principales referentes para el nacionalismo tradicional y han posibilitado la continuidad de las naciones gracias al sustento de las “Iglesias nacionales”.

PARTE III

LOS CASOS DE ESTUDIO:

*SECULARIZACIÓN Y NACIONALISMO
EN QUEBEC Y EL PAÍS VASCO.
UN ANÁLISIS COMPARADO*

CAPÍTULO VII

Nacionalismo y Secularización en el País vasco y Quebec. Del nacionalismo religioso al nacionalismo secular

CAPÍTULO VII

NACIONALISMO Y SECULARIZACIÓN EN EL PAÍS VASCO Y QUEBEC. DEL NACIONALISMO RELIGIOSO AL NACIONALISMO SECULAR

El capítulo cuarto concluía señalando que la experiencia de la Revolución Francesa no es más que un caso singular que no puede generalizarse si queremos dar cuenta de la relación entre secularización y nacionalismo. La Revolución, o, mejor dicho, su interpretación a partir de la obra de Durkheim, nos daría cuenta de un proceso de cambio social por el cual el nacionalismo, convertido en nueva “religión de la patria”, sustituye al antiguo cristianismo. El nacionalismo nacería así para cubrir el vacío originado por el declive de las religiones históricas como resultado del proceso de secularización. A partir de esta interpretación de raigambre durkheimiana, un número creciente de estudiosos del nacionalismo han explicado su génesis, desarrollo y poder movilizador en tanto que religión de la modernidad. Algunos teóricos del nacionalismo han defendido dicha interpretación al mostrar la analogía de los mitos o rituales nacionalistas y los de las religiones históricas. Más allá de esta identificación que se centra en aspectos formales y demasiado genéricos, las explicaciones que más han profundizado en este tema han prestado atención a las funciones que harían del nacionalismo una religión o su equivalente funcional. Por un lado, el nacionalismo cumpliría la función de integración social en la que los durkheimianos encuentran la esencia de la religión. Por otro lado, el nacionalismo podría ser conceptualizado como una religión moderna en la medida en que, según se nos dice, da respuesta a la cuestión de la muerte y al deseo de inmortalidad. Es decir, el nacionalismo dotaría de sentido a la más importante de las experiencias liminares, en las que, según Weber, habría que buscar la explicación de la génesis y de la larga historia de las religiones de salvación. En el capítulo cuarto, tras dar cuenta de las principales propuestas de los teóricos que respaldaban la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad, mostraba la debilidad de los presupuestos teóricos en los que dicha tesis descansa y sostenía la

necesidad de estudiar la relación entre secularización y nacionalismo atendiendo a casos específicos. Éste es uno de los propósitos de esta tercera parte de la tesis.

Los casos de estudio elegidos para la presente investigación son los nacionalismos quebequense y vasco. En este capítulo, en primer lugar, trataré de justificar la pertinencia de la selección de estos casos. Tras ello me adentraré en su estudio, con un doble objetivo. Por un lado, se prestará atención al desarrollo de los nacionalismos vasco y quebequense a la luz de la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad. ¿Podemos explicar el nacimiento de los nacionalismos en Quebec y el País Vasco como sustitutos de las religiones históricas? ¿Es el desarrollo del primer nacionalismo una respuesta a un *vacío de religión* ocasionado por la secularización? Para dar una respuesta veremos cómo se planteó la relación entre nación y religión en el nacionalismo tradicional que perduró tanto en Quebec como en el País Vasco hasta la década de los sesenta del siglo pasado. Para ello, prestaré especial atención a la concepción de la nación de los que fueron los máximos representantes de dichos nacionalismos tradicionales: Lionel Groulx en Quebec y Sabino Arana en el País Vasco. Como vamos a ver, aunque la secularización pueda haber contribuido al nacimiento del nacionalismo, lo cierto es que, tanto en Quebec como en el País Vasco, éste surge y se desarrolla, no en un vacío religioso, sino, todo lo contrario, en sociedades donde estaba muy arraigado el catolicismo. Pero, ¿qué decir con respecto al “nuevo” nacionalismo que emerge en los años sesenta y setenta en un contexto en el que el proceso de secularización se deja sentir en las sociedades del País Vasco y Quebec? ¿Podemos explicar el auge de este “nacionalismo secular” en tanto que equivalente funcional de la religión o como una religión de sustitución? ¿Se alimenta este nacionalismo de una *transferencia de sacralidad* procedente de las religiones históricas? Aquellos que dan una respuesta positiva a estas dos preguntas consideran estar en disposición de aportar luz para explicar el carácter radical de ese “nuevo” nacionalismo de corte independentista y, en mayor o menor medida, violento que aparece en la década de los sesenta tanto en Quebec como en el País Vasco. Estas tesis han tenido un cierto eco en el caso de Quebec, aunque han quedado circunscritas al periodo histórico en el que surgieron nuevas corrientes nacionalistas entre las cuales se desarrolló una minoritaria deriva violenta, completamente desaparecida en la actualidad. En el caso vasco dichas tesis son también aplicadas a la situación actual debido a la reproducción de ese

nacionalismo que nace en los años sesenta y que actualmente está representado por el Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV). ¿Se puede sostener que en la actualidad el MLNV, especialmente en lo que respecta a sus militantes jóvenes, se conforma como una “religión de sustitución” que se alimenta de transferencias de sacralidad? En las siguientes páginas volveré sobre estas tesis, valorando su pertinencia teórica y su fundamentación empírica a la luz de las interpretaciones de la secularización y de la relación que ésta guarda con el nacionalismo que quedaron asentadas en las dos primeras partes de esta tesis.

De estas interpretaciones deriva el segundo objetivo de este capítulo. En el capítulo cinco atendía a una de las dimensiones de la secularización que, aunque estrechamente relacionada con ellas, desborda el acontecer de las religiones históricas: la pérdida de los lazos comunitarios. Si prestamos atención a esta dimensión de la secularización, encontramos que el nacionalismo se nos presenta como un lugar de paso obligado, pues éste busca conformar la sociedad a partir de una “comunidad imaginada”. Como vimos, la nación no es una comunidad inventada *ex novo*, ya que para poder ser imaginada necesita de referentes “objetivos” que hagan posible una clasificación compartida. La significatividad de esos rasgos diacríticos es utilizada por el nacionalismo para marcar la frontera del “nosotros nacional”. De tal manera que esos rasgos son sacralizados puesto que en ellos está en juego el mantenimiento del vínculo comunitario. Este capítulo busca dar cuenta de las transformaciones en la frontera del “nosotros nacional” que han sido sacralizadas por el nacionalismo vasco y quebequense. En este capítulo, el recorrido quedará limitado al cambio en la sacralización de la frontera del “nosotros nacional” que tiene lugar desde el nacionalismo tradicional de finales de siglo XIX al nacionalismo secular que emerge en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX. Ese cambio en la frontera es consecuencia del proceso de secularización que experimentan los nacionalismos vasco y quebequense. Ese recorrido concluirá ya en el siguiente capítulo cuando atienda a la sacralización del territorio, elemento diferenciador que toma creciente importancia en la conformación de la frontera del “nosotros nacional” tanto en Quebec como en el País Vasco. Estas transformaciones en las fronteras de la comunidad nacional nos sitúan ante otra de las dimensiones de la secularización, la que tiene que ver con el debilitamiento o la re-

creación de imaginarios de continuidad, que será uno de los temas centrales del último capítulo de esta tesis.

1. LOS CASOS DE ESTUDIO: LOS NACIONALISMOS VASCO Y QUEBEQUENSE. UN ANÁLISIS COMPARADO

La elección de los nacionalismos vasco y quebequense como objetos de estudio responde a varios motivos que derivan del desarrollo teórico de las dos primeras partes de esta tesis. En primer lugar, hay que tener presente, siguiendo las conclusiones del capítulo cuarto, las diferentes modalidades de relación entre religión, secularización y nacionalismo, que, como antes señalaba, no encajan en el modelo de la experiencia francesa durante la Revolución. W. Spohn, que ha querido dar cuenta de esta diversidad, señala algunos de los patrones en los que dicha relación se establece y que se corresponden con diferentes áreas geográficas. De este modo, el nacionalismo secular occidental se nos presenta como un modelo entre otros posibles. Teniendo presente esa diversidad que impide un tratamiento en profundidad de las relaciones entre secularización y nacionalismo *tout court*, mi interés se limita exclusivamente al nacionalismo secular de Occidente, ya que fundamentalmente ha sido éste el que ha sido explicado como una religión o un equivalente funcional que cubre el vacío religioso originado por el proceso de secularización. Por ello me centro en nacionalismos que han surgido en el seno de sociedades tradicionalmente religiosas en las que ha tenido lugar un fuerte proceso de secularización que ha podido dar lugar a ese vacío de religión. Tanto Quebec como el País Vasco son sociedades que responden a ese perfil. Pero, según este requisito, muchos otros nacionalismos podrían haber sido elegidos como objeto de estudio. En este sentido cabría preguntarse, ¿por qué se seleccionan dos nacionalismos que no tienen Estado? Debe quedar claro que esta elección no es consecuencia, como suele suceder en ocasiones, de restringir el concepto de nacionalismo únicamente para dar cuenta de aquellos que se suelen denominar como *étnicos*, *periféricos*, *calientes*, etc. El motivo de la elección de dos nacionalismos sin Estado no tiene que ver con ese *a priori* de ciertos *habitus nacionalistas* que consideran que nacionalismo sólo es el de aquellos que reclaman mayores cuotas de autogobierno, de soberanía o un Estado propio. En mi caso, la selección de dos nacionalismos sin Estado viene determinada por el propio objeto de estudio. En efecto, una de las consecuencias de la enorme influencia del modelo francés en la explicación de la relación entre secularización y nacionalismo ha sido que dicha relación ha quedado limitada en algunas ocasiones a las relaciones Iglesia-Estado. Así se señala que con la Reforma y la Revolución avanzó el eclipse de la Iglesia como la principal autoridad

política, siendo desplazada por el Estado. Para evitar caer en un esquema estatocéntrico que reduzca la relación entre secularización y nacionalismo a la sustitución de la Iglesia por el Estado, el foco de interés se centra en los nacionalismos sin Estado (Nevitte, 1985).

Si se ha focalizado la atención en el nacionalismo sin Estado, ¿por qué seleccionar dos casos de estudio y no atender monográficamente a uno de ellos? La respuesta se encuentra en el objetivo comparativo que busca esta elección. En efecto, uno de los propósitos de esta tesis es comparar los nacionalismos vasco y quebequense, ya que considero que esta comparación es especialmente significativa en la medida en que puede aportar nueva luz para el conocimiento de dos nacionalismos que no suelen contar como objetos de estudio susceptibles de ser comparados. En efecto, hay escasos trabajos académicos donde de forma sistemática se parangonen estos nacionalismos. Las comparaciones “naturales” y “sensatas” parecen ser otras. Para el nacionalismo quebequense, los referentes suelen ser los nacionalismos catalán y escocés. Para el vasco, el nacionalismo irlandés y también el catalán. Implícita o explícitamente se considera que los nacionalismos quebequense y vasco tienen poco que ver. Si se quiere encontrar similitudes con otros nacionalismos los referentes siempre son otros. Si lo que se quiere es marcar las diferencias, hay otros referentes que son más “naturales” o cercanos, como suele suceder con el nacionalismo catalán que se suele comparar con el vasco.

En los últimos tiempos, el interés por la comparación entre Quebec y el País Vasco ha ido en aumento, especialmente entre aquellos que viven en este último territorio. Diversos colectivos, como teóricos sociales, profesionales del derecho constitucional, dirigentes políticos y movimientos sociales, han dirigido su mirada a Quebec como contexto presto para la comparación con el País Vasco. Tras el referente de Irlanda, que tantas polémicas viene suscitando, muchos han querido encontrar en Quebec un referente más apropiado a partir del cual mirar el caso vasco en perspectiva comparada. En el contexto del debate político en torno al reconocimiento del derecho de autodeterminación, las miradas dirigidas a Quebec se han detenido en diferentes aspectos de esa realidad. En algunos casos, se ha encontrado en Quebec sólo aquello que se buscaba, haciendo oídos sordos a todo lo demás. En otros casos, se ha dado cuenta de

una realidad compleja y se ha mostrado la mayor o menor viabilidad del llamado “modelo quebequense” en su aplicación a la realidad del País Vasco. Dos son los centros de interés que suelen ser apuntados a la hora de comparar ambas realidades. Por un lado, se señala la particularidad del nacionalismo vasco que cuenta con una importante corriente violenta en su seno, frente a la ausencia de violencia en el caso quebequense. Por otro lado, se comparan ambas situaciones políticas señalando que Quebec cuenta con las condiciones jurídico-políticas para consultar a los ciudadanos sobre la soberanía gracias a los *referenda*. Desde esta perspectiva algunos ven en el caso quebequense un ejemplo del posible camino que debería seguir la sociedad vasca para resolver el “conflicto político”, como es denominado principalmente por los nacionalistas vascos. La inevitable politización de esta comparación que permea también el ámbito de las ciencias sociales parece haber estimulado y al mismo tiempo limitado las potencialidades de la comparación de estos nacionalismos.

A mi modo de entender, la comparación entre los nacionalismos vasco y quebequense es un buen ejemplo de aquellas comparaciones “sensatas” de las que nos habla G. Sartori (1994: 35), que tienen lugar entre entidades que poseen atributos en parte compartidos (similares) y en parte no compartidos (y declarados no comparables). Considero que esta comparación es especialmente relevante y fructífera, y además puede servir para enriquecer la perspectiva comparada adoptada por la teoría social del nacionalismo, que a la hora de establecer comparaciones con el caso vasco ha restringido los referentes, centrándose especialmente en el caso catalán (Conversi, 1997; Díez Medrano, 1999; Serrano, 1998). Pero para llevar a cabo esta labor, debemos llegar a un nivel de mayor profundidad que el que reclama la superficial pregunta: ¿son comparables o no lo son? En efecto, esta pregunta es baladí porque lleva implícita la respuesta, o, dicho de otro modo, ésta debe ser obligatoriamente afirmativa puesto que la pregunta presupone la comparación. Como G. Sartori ilustraba a propósito del método comparado, si pretendemos determinar si las manzanas y las peras o las piedras y las avestruces son comparables deberemos previamente compararlas. Solamente las podremos declarar “incomparables” si en algún momento las hemos comparado (Sartori, 1994: 36). Siguiendo a este autor, debemos convenir que para que el método comparado tenga razón de ser y resulte fructífero la pregunta ¿qué es comparable? debe ser sustituida por la formulación: comparable, ¿en qué aspecto? (*ibídem*: 36). ¿En qué

términos, por tanto, se puede comparar a los nacionalismos vasco y quebequense?, ¿en qué aspecto?, ¿qué atributos resultan compartidos y cuáles no? Evidentemente las respuestas pueden ser diversas en función de aquello que se quiera investigar o de los objetivos que con ello se persigan. En la presente investigación, la comparación se justifica por el propio objeto de estudio. Desde el punto de vista de la relación entre la secularización y el nacionalismo ambos casos comparten muchos aspectos. En primer lugar, ambos son nacionalismos que surgen en sociedades profundamente religiosas que han experimentado un proceso de secularización similar. En efecto, el patrón de secularización seguido tanto en el País Vasco como en Quebec es el propio del llamado “excepcionalismo europeo” que vimos en la primera parte de la tesis. A pesar de pertenecer al continente americano, Quebec, como bien ha señalado P. Berger, es “un caso curioso de lo que podría ser europeización a distancia” (Berger, 2001: 45). Por otro lado, como tendremos oportunidad de ver, las relaciones entre nación y catolicismo que tienen lugar en el nacionalismo tradicional son muy similares en ambos casos. De igual modo, en ambas sociedades tiene lugar en los años sesenta y setenta un proceso de secularización que afecta a la institución eclesial y que repercute de forma notable en el nacionalismo. En esos años se conforma un “nuevo” nacionalismo secular que según diferentes autores se alimenta de transferencias de sacralidad que provienen del catolicismo. Por lo que se refiere a las sacralizaciones de la frontera del “nosotros nacional” también hay que señalar los puntos en común. Ambos casos han experimentado unas transformaciones similares en lo que respecta a dicha frontera. Atendiendo al desarrollo del nacionalismo en términos de un proceso ideal-típico, se verá cómo los nacionalismos en Quebec y en el País Vasco han seguido caminos paralelos a la hora de fijar los contenidos culturales que delimitan las fronteras de la comunidad nacional. La definición del nacionalismo tradicional, basada en la raza (francocanadiense, bizkaina) y en la religión (católica en ambos casos), será sustituida, a partir de los años sesenta por una nueva definición de la nación, que hará énfasis en la lengua (francés, euskera) como símbolo donde se refleja la opresión y cultura que se debe proteger. En ambos casos, la nueva corriente nacionalista se caracterizará por la reivindicación soberanista/independentista, lo que pondrá en marcha una dinámica que contribuirá a situar al territorio como uno de los protagonistas principales de la identidad nacional. En este sentido, los nacionalismos vasco y quebequense también

resultan similares en el modo en que la sacralización del territorio y la historia les han servido para conformar un imaginario de continuidad.

No obstante, a la hora de dar cuenta de las transformaciones habidas en las fronteras del “nosotros nacional” en perspectiva comparada se deben hacer algunas precisiones. En primer lugar, hay que señalar que el desarrollo de dichos nacionalismos va a ser presentado a partir de una reconstrucción que podríamos denominar como “ahistórica”, en un sentido similar, salvando las distancias, al que Weber utilizaba en sus estudios de sociología histórico-comparativa. Es decir, no se trata de mostrar las transformaciones de la identidad nacional con la riqueza de matices que nos podría proporcionar la historiografía. Lo que se pretende es reconducir la complejidad del cambio histórico experimentado por la identidad nacional a un esquema típico-ideal que resulte significativo. El estudio que se plantea combinaría de esta manera la investigación monográfica y la investigación comparada. Por un lado, se mostraría de forma individualizada cada uno de los *case study* mostrando su especificidad y su contexto. Por otro lado, se sacrificaría dicha particularidad con el fin de acceder a la comparación entre ambos casos. La comparación ha de verse, por tanto, en dos frentes, tanto diacrónica como sincrónicamente. En el primer caso, se debe atender a los cambios en la identidad habidos en el desarrollo de uno de los nacionalismos, ya sea el vasco o el quebequense, con el objeto de comparar las distintas etapas por las que aquella ha atravesado. En el segundo caso, se trata de considerar los dos nacionalismos en un determinado momento.

Este esquema típico-ideal está sujeto, como no podría ser de otro modo, a diversas matizaciones que derivan de la delimitación de los rasgos diacríticos que marcan la comunidad nacional y de las relaciones que puede haber entre ellos. Por ejemplo, en el caso vasco hay que señalar las polémicas abiertas sobre los fundamentos del nacionalismo de Sabino Arana. Mientras algunos autores defienden la tesis del componente racista del fundador del nacionalismo vasco, otros hablan de que su definición racial de la nación descansa en última instancia en una concepción lingüística o cultural. También es necesario señalar que los “cortes” que marcan las transformaciones de la identidad nacional apuntadas anteriormente no lo son en términos absolutos. En el caso quebequense esto se puede apreciar en el propio nombre

con el que se denomina a la nación. Mientras que para la mayoría de los nacionalistas su nación es la quebequense, marcando así una ruptura con la antigua nación francocanadiense, otros defienden que la nación francófona que habita en Quebec es la mítica nación francocanadiense.

En segundo lugar, hay que dejar claro que en modo alguno se puede reducir el nacionalismo, ni en el caso vasco ni en el quebequense, a una única corriente ideológica ni a una evolución lineal. Quizás por ello se debería hablar de *nacionalismos*. No obstante, el tronco común del que éstos surgen nos permite hablar, de forma más apropiada, de tendencias o corrientes dentro del nacionalismo. Dado el objetivo comparativo que aquí se persigue, se atenderá a las transformaciones fundamentales habidas en ambos nacionalismos hasta el momento en el que la cuestión de la “territorialidad” adquiere un creciente protagonismo. Llegado este momento, se privilegiará como caso de estudio dentro del nacionalismo vasco a la corriente nacionalista que más insiste en vincular la soberanía con la territorialidad, para así llevar a cabo la comparación con el nacionalismo quebequense.

No obstante, estas matizaciones no desvirtúan, a mi entender, el esquema típico-ideal propuesto sobre las transformaciones habidas en las fronteras de la identidad nacional en los casos estudiados.

Si atendemos a todos los aspectos anteriormente señalados, podemos ver cómo los nacionalismos vasco y quebequense han compartido muchos elementos en su conformación histórica que han guardado una estrecha relación con la religión y con el proceso de secularización. Pero también podemos encontrar importantes diferencias entre ellos en aspectos tales como el carácter religioso de la frontera nacional en el nacionalismo tradicional; el papel que han desempeñado las “Iglesias nacionales” en el desarrollo de la nación; el contexto socio-histórico en el que en los años sesenta tiene lugar un proceso de transferencia de sacralidad de la religión al nacionalismo; la relación entre lo sagrado, la integración simbólica y la violencia nacionalista; la delimitación del territorio nacional que es sacralizado, etc. Todo ello da muestra de que la comparación entre los nacionalismos vasco y quebequense merece ser atendida como una de esas comparaciones “sensatas” de las que habla G. Sartori.

2. NACIÓN Y CATOLICISMO EN EL NACIONALISMO TRADICIONAL

2.1. “Católicos por encima de todo”: El nacionalismo francocanadiense.

El nacimiento y desarrollo del nacionalismo en Quebec está estrechamente relacionado con las etapas por las que ha transcurrido la historia de los habitantes de este territorio.

La primera de estas etapas tuvo lugar de 1608 a 1763 y correspondió al Régimen francés que terminó con *La Cesión* a los ingleses. En el siglo XVII se cree poder encontrar los fundamentos de una nueva conciencia nacional. Si en un principio con la llegada de los pobladores franceses, *La Nueva Francia* era un calco de la metrópolis, poco a poco se empezaba a gestar una entidad cultural específica, que proporcionaba un sentimiento de identidad. La Nueva Francia comenzaba a ser llamada Canadá. Sin embargo, resulta controvertido afirmar que en ese tiempo ya existía una conciencia política nacional. Se habían roto en buena medida los vínculos con la madre patria y se encontraban elementos importantes de un nuevo imaginario, pero no es un hecho evidente que existiera una conciencia nacional fuertemente desarrollada. El retorno a Francia de una gran parte de las clases dirigentes tras *La Conquista* de los ingleses puede servir como muestra de este escaso arraigo identitario en la colonia. En lo que respecta a la religiosidad de estos pobladores franceses durante este periodo hay que señalar el control que ejercía el clero que imponía a la población un catolicismo muy tradicional.

Tras *La Conquista* y el tratado de París (1763), Gran Bretaña tomó posesión de la Nueva Francia, inaugurándose así una nueva etapa en la historia de Quebec que duró hasta mediados del siglo XIX. Canadá devenía de esta manera una provincia británica, limitada a un territorio menor que el de la colonia francesa y con el inglés como única lengua oficial reconocida. Es en este período marcado por *La Cesión* cuando parece que se desarrolla el sentimiento nacional, en el que sirvió de espoleta el hecho de que con el régimen inglés se amputase sustancialmente el territorio de la colonia y el hecho francófono quedase reducido al espacio laurentino. Sin embargo, *La Conquista* y el cambio de régimen no parecieron haber supuesto un choque suficientemente traumático

como para haber dado lugar a un amplio movimiento nacionalista que se rebelara ante el invasor⁸⁷. Pocos años después de *La Conquista*, el gobierno británico frenó sus iniciales intenciones asimilacionistas y con la llamada “Acta de Quebec” (1774), garantizó derechos políticos y culturales a los pobladores franceses, entre los que se incluían el reconocimiento de derechos especiales a la Iglesia Católica. Con este hecho se asentaban las bases que aseguraban la fidelidad de esta institución al nuevo régimen y la alianza del obispado de Quebec y el gobierno británico. Éste reconocía a la jerarquía eclesiástica y, a cambio, ésta aseguraba la sumisión de los pobladores franceses a la autoridad colonial. No fue, por tanto, el hecho en sí de *La Conquista* el que determinó el desarrollo del nacionalismo, sino otros acontecimientos que acontecieron posteriormente. Entre ellos hay que destacar la llegada a Canadá de los legalistas ingleses que tras la Guerra de la independencia americana se instalaron en el nuevo territorio británico. Con su llegada (1778-1784), aumentó la población anglófona de Canadá que pasó del 4% al 9%. En un principio este hecho no provocó el rechazo frontal de los canadienses. Pero en línea con lo que hemos visto en la segunda parte de esta tesis, ese acontecimiento creó las condiciones de posibilidad para la (re)creación de la comunidad nacional mediante el establecimiento de la frontera. Como señala D. Juteau: “la llegada de los legalistas marca la instauración de nuevas relaciones económicas y políticas entre los Canadienses y los *Americanos Británicos*, lo que provocó para los Canadienses un proceso de comunalización en el interior del cual ciertos atributos propios del grupo adquieren una nueva significación” (Juteau, 1999: 47). Fue la llegada de los legalistas la que precipitó una nueva constitución (1791) por la que la nueva colonia se dividía en dos regiones: el Alto Canadá, predominantemente poblado por ingleses, y el Bajo Canadá, poblado mayoritariamente por franceses. La división geográfica no fue, sin embargo, tan clara, pues algunos anglófonos seguían viviendo en el Bajo Canadá, especialmente en Montreal, y a los legalistas les fueron concedidos nuevos territorios en dicha región. De este modo pasaba a acrecentarse el conflicto de intereses entre las elites de la mayoría francesa y la minoría anglófona del Bajo Canadá. Estos últimos defendían una ideología liberal y capitalista y querían transformar las estructuras de la sociedad para que estuvieran acordes con sus actividades comerciales. Frente a ellos, se situaba una nueva elite francófona, que

⁸⁷ A este respecto, L. Balthazar señala que *La Conquista* no pareció resultar un hecho traumático que hiciera surgir una toma de conciencia ni el surgimiento de un movimiento nacionalista. Sin embargo, con el paso del tiempo *La Conquista* permanecerá en la memoria colectiva como el traumatismo por excelencia de un pueblo que se representa como un pueblo conquistado (Balthazar, 1986: 44).

sustituyó a la antigua nobleza y que estaba formada por profesionales laicos cuyo objetivo era asumir el liderazgo de la nación canadiense frente al poder colonial. Fue el ascenso de esta nueva clase social, unido a un contexto caracterizado por la participación popular en materia política y el auge de la prensa los que hicieron posible el desarrollo pleno del nacionalismo (Balthazar, 1986: 54). En el nacionalismo de esta nueva clase social se articulaban elementos progresistas, como la defensa del liberalismo político, la igualdad, la soberanía popular y el laicismo, unidos con elementos de un cierto conservadurismo basado en la defensa de las viejas tradiciones nacionales. El desarrollo de este nacionalismo condujo a un enfrentamiento político con el régimen inglés que se radicalizó a partir de 1828 como consecuencia de la parálisis de las instituciones políticas, de las reiteradas crisis económicas, de las malas cosechas, de epidemias, etc. El creciente enfrentamiento con el régimen inglés culminó en 1837-1838 con la llamada *Rebelión de Los Patriotas* con la que se buscaba poner fin al vínculo colonial entre Gran Bretaña y el Bajo Canadá, e instaurar en este territorio una República inspirada en los modelos francés y americano. Esta rebelión fue aplastada y la derrota dejó a los canadienses en una situación muy delicada. Con el Acta de la Unión (1841), el Bajo y el Alto Canadá quedaron unidos bajo un mismo gobierno del que no formaba parte ningún francófono.

Con la derrota de *Los Patriotas* se ponía fin a la primera manifestación de nacionalismo francófono, el llamado *nacionalismo canadiense*, que se caracterizaba por ser un movimiento a medio camino entre la modernidad y la tradición (Balthazar, 1986: 61). Defendía los valores liberales propios de una burguesía profesional en ascenso, pero al mismo tiempo estaba muy vinculado al pasado tradicional de la nación lo que hacía que estuviera enfrentado con el liberalismo económico. Era un nacionalismo basado en la adscripción territorial y orientado a la consecución del poder político. Su concepción de la nación no se fundamentaba, por tanto, en la etnia o en la raza, si bien no puede decirse que no albergara en su seno elementos racistas, sobre todo en lo referente a la inmigración. Pero lo que aquí quiero destacar es su posición un tanto ambivalente en lo referente a la relación entre nación y religión. Por un lado, el nacionalismo canadiense se declaraba laico y su propósito era instaurar un gobierno que relegara al clero. Por otro lado, sin embargo, consideraba que la fidelidad a la nación no se fundamentaba únicamente en motivos laicos, ya que entendía que la religión católica era un elemento esencial de la nacionalidad (Balthazar, 1986: 62). Esta ambivalencia no

era más que la constatación ideológica de la distancia que separaba el ideal de *Los Patriotas* y el estado de las cosas. Efectivamente, la población canadiense era profundamente católica debido a la influencia que sobre ella había ejercido tradicionalmente el clero. La postura política que éste pudiera adoptar era, por tanto, esencial para el éxito de cualquier movimiento político. De hecho la posición de los obispos y de una buena parte del clero es uno de los factores que explican el fracaso del movimiento de *Los Patriotas*. Los obispos no se oponían al nacionalismo canadiense, pero no podían aceptar a un gobierno que hubiese hecho mermar su autoridad. Por eso en el momento en que tuvo lugar la *Rebelión de Los Patriotas* el clero se alineó con el poder colonial. La jerarquía eclesial católica consideró ilegítima la revuelta contra la autoridad y la transgresión de las leyes, y ordenó a los curas que negaran los sacramentos a todos los que participasen o apoyaran dicha revuelta (Balthazar, 1986: 62). Tras la derrota del movimiento de *Los Patriotas* fue el propio clero el que asumió el liderazgo de la nación.

Con el Acta de la Unión y posteriormente en 1867 con la creación del Estado federal con el nombre de Canadá, que supone la aplicación del nombre de canadienses a todos los habitantes del Estado-nación, la antigua comunidad canadiense marca de nuevo la frontera del “nosotros nacional” y para diferenciarse empieza a concebirse como francocanadiense (Juteau, 1999: 48). Se iniciaba así una nueva etapa en la historia de Quebec que duró hasta mediados del siglo XX y que estuvo protagonizada por el *nacionalismo francocanadiense*. Éste es un período decisivo para entender el desarrollo del nacionalismo, tanto en su vertiente tradicional que resultó hegemónica durante más de un siglo, como en su vertiente moderna, ya que el “nuevo” nacionalismo que surge a mediados del siglo XX lo hace en buena medida en oposición al nacionalismo tradicional. Este período se caracteriza por el dominio de un nacionalismo de carácter religioso que ejerce un fuerte control sobre una nación que es concebida en términos culturales. El discurso de la *supervivencia* es el que marca la nueva forma de concebir la nación. El nacionalismo francocanadiense consideraba que tras el Acta de la Unión se había frenado el desarrollo político y económico de la nación y el único camino que se podía seguir era el de la supervivencia, es decir, luchar por proteger lo que se tenía y dedicarse al culto de la tradición francesa. Frente a la desesperanza que supondría resignarse a la asimilación total de los francófonos o sucumbir ante la nostalgia de la independencia, los líderes francocanadienses apostaron por aceptar la nueva situación

política y luchar para que la nación sobreviviese por la vía cultural. Se trataba de este modo de buscar un mayor reconocimiento de la lengua, la religión y las tradiciones de los francocanadienses. En el nuevo contexto político, la Iglesia era la única institución con suficiente fuerza para representar a la nación y ser garante de su destino. En efecto, a mediados del siglo XIX el clero empezaba a controlar la mayor parte de las instituciones de la sociedad, como la enseñanza en sus diferentes niveles, los servicios sociales, hospitales, orfanatos, las actividades culturales y de ocio, periódicos, etc. El poder eclesiástico se consolidaba así en una sociedad en la que la práctica religiosa, bastante regular en general, constituía un medio de control por parte del clero (Balthazar, 1986: 71).

Con el nacionalismo francocanadiense la frontera del “nosotros nacional” queda delimitada por la religión católica, la lengua (en tanto que guardiana de la fe), la fidelidad a los orígenes y a la tradición francesa (asimilados a la idea de la raza), el modo de vida rural, las costumbres, las leyes e instituciones. El poder de la Iglesia sobre la comunidad francocanadiense determinó esta definición de la identidad nacional, hasta tal punto que la adhesión a la religión católica se convirtió en el referente central para determinar la pertenencia a la nación francocanadiense. El clero se sentía orgulloso por mantener viva una civilización que se había resistido a la secularización que estaba teniendo lugar en la Madre Patria. En efecto, la Iglesia concebía Canadá como una tierra excepcional donde el modo de vida rural del antiguo régimen se mantenía intacto. La *misión religiosa* de la nación francocanadiense consistía en conservar los rasgos del que se consideraba como un “pueblo elegido” que debía mantener la religión católica y el modo de vida rural ante un “océano” protestante y crecientemente industrializado. Esta hostilidad ante el desarrollo de la industrialización, unido a las condiciones políticas y a la alta tasa de natalidad, tuvo importantes consecuencias, no sólo económicas sino también nacionales. En efecto, muchos francocanadienses debieron abandonar Quebec y emigrar a Estados Unidos y a (otros) territorios de Canadá. Entre 1870 y 1910, 307.000 francocanadienses emigraron a los Estados Unidos. En 1911, 113.000 personas nacidas en Quebec vivían fuera de este territorio, mientras que para 1921 el número llegó a 145.100 (Juteau, 1999: 49). La presencia de francocanadienses fuera de Quebec es un aspecto fundamental para entender las definiciones de la nación que ha producido el nacionalismo. ¿Forman parte de la comunidad nacional estos francocanadienses? Las respuestas opondrán al nacionalismo tradicional y al moderno nacionalismo

quebequense. Debido a la concepción étnica del primero eran considerados miembros de la nación francocanadiense todos aquellos que contaran con los rasgos diacríticos que delimitaban la frontera del “nosotros nacional”, vivieran o no en el territorio de Quebec.

En las primeras décadas del siglo XX se asistió al apogeo del triunfante nacionalismo francocanadiense. El personaje más determinante en la definición de este nacionalismo y que ha ejercido una enorme influencia sobre la historia de la nación fue L. Groulx (1878-1967). Este sacerdote e historiador ofreció la formulación más sistemática de la síntesis entre catolicismo y nacionalismo (Arès, 1968). Fue su forma de concebir el catolicismo la que hacía posible esta síntesis. Éste no podía ser un catolicismo abstracto que no tuviera referentes terrenales, sino que debía estar enraizado en la vida del pueblo francocanadiense. Tenía que fundirse con el nacionalismo que hacía posible la supervivencia de esta nación católica. De igual forma, el catolicismo era considerado como la mejor forma de servir a la patria. De esta manera la nación y el catolicismo se mostraban como inseparables:

La Religión y la patria (...) serán los dos amores constantes de mi vida (pero) antes que ser francocanadiense, yo quiero ser católico (puesto que) sirviendo bien a su Dios siempre se sirve mejor a su país (L. Groulx en Senese, 1979: 60).

(...) Yo soy católico por razones que no se deben a mi patriotismo. Pero soy patriota por muchas razones que se deben a mi catolicismo (L. Groulx en Arès, 1968: 938).

Para L. Groulx, el alma de la nación francocanadiense era ante todo su catolicismo. En una América del Norte mayoritariamente protestante, aquel entendía que el pequeño pueblo francocanadiense tenía la misión de hacer pervivir la fe católica. En su último escrito señalaba que siempre tuvo “la conciencia de trabajar por la supervivencia del Canadá francés: país pequeño y pueblo pequeño, que, por católico, siempre me ha parecido la gran entidad espiritual de América del Norte” (L. Groulx, citado en Arès, 1968: 938). La nación había contribuido al desarrollo de la fe católica, al mismo tiempo que el catolicismo había hecho posible que la nación permaneciese viva. Sin el catolicismo la nación no era nada, era su propia esencia. Era el principal rasgo diacrítico que permitía marcar la frontera del “nosotros nacional”. Los otros rasgos que caracterizaban a los francocanadienses no eran tan determinantes en la definición nacional. Así, la lengua, que a partir de la segunda mitad del siglo XX pasaría a ser el rasgo principal de la nueva definición nacional, no era para L. Groulx la “esencia” de la nación, sino únicamente su expresión. La lengua ejercía como *guardiana de la fe*:

*(...) la lengua no sobrevivirá como una fuerza aislada, independiente (...) Nuestra lengua sólo puede durar si nuestros sacerdotes nos guardan nuestras creencias, primer sostenimiento de nuestra nacionalidad.
(La lengua) misionera del Evangelio, guardiana del tipo francés, constituye para nuestro pueblo la principal garantía de su vida nacional y funda la esperanza cierta de la supervivencia del pueblo católico (L. Groulx, en Senese, 1979: 168).*

La lengua estaba, por tanto, al servicio de la unidad entre nación y catolicismo. Era ella la que podía asegurar la supervivencia de la nación católica francocanadiense. Pero a su vez, la lengua no podía sobrevivir al margen del catolicismo.

Como se puede apreciar, L. Groulx definía la nación en términos étnicos. Su utilización del término “raza” para referirse a la nación francocanadiense ha contribuido a la polémica, vigente todavía en Quebec, sobre el carácter racista de su nacionalismo. Algunos hechos así parecen afirmarlo, como su oposición a los matrimonios mixtos entre ingleses y franceses. No obstante, según defienden otros autores, la concepción de la raza de L. Groulx parece tener más que ver con la idea de “etnia” y de “nacionalidad” y no tanto con la discriminación racista (Balthazar, 1986: 95). En todo caso, al margen de esta controversia sobre su orientación racista, lo que me interesa destacar es el carácter étnico del nacionalismo de L. Groulx que se articula en torno a la defensa de los componentes culturales de la etnia francocanadiense, dejando en segundo lugar la reivindicación de la independencia política. En efecto, a lo largo de su vida su posición con respecto a la creación de un Estado quebequense varió, pero nunca pareció promover el independentismo. Las razones podrían encontrarse en su concepción cultural de la nación. De nada serviría la creación de un Estado de Quebec si éste no fuera profundamente devoto del catolicismo. Pero quizás la razón última se halle en la defensa de una concepción étnica de la nación que incluía a todos los que formaban parte de la comunidad francocanadiense, es decir, a los que vivían tanto dentro como fuera de Quebec. Como se pregunta L. Baltasar, “¿no es el carácter estrechamente limitado de su nacionalismo el que le impide desear la llegada de un Quebec independiente que debería forzosamente incluir a los no francófonos de Quebec y excluir a los canadienses del exterior?” (Balthazar, 1986: 96).

Con el desarrollo de la industrialización y la urbanización que afectaron a la población de Quebec, la alianza histórica entre el pueblo francocanadiense y la religión católica se veía amenazada. Ante ello el nacionalismo tradicional de L. Groulx advertía

del riesgo de sucumbir ante el materialismo de la sociedad industrial y abandonar así la *misión religiosa* que le había sido encomendada a la nación francocanadiense:

Seremos católicos o no seremos nada. No podemos dar la espalda a la vieja fe, abrir nuestras puertas a todos los venenos, a todos los alientos malsanos que van a demoler nuestra pobre humanidad. Nosotros podemos ofrecer el escándalo de un pueblo favorito de la Iglesia que, por el oro y el goce, habrá renegado de su misión y de su Dios, y entonces, estemos seguros, que esto será el naufragio en el remolino de la barbarie técnica donde nosotros no seremos más que el desecho corrompido (...) O bien nosotros elegimos orientados hacia la Iglesia el partido de la fidelidad. Y entonces..., todo el pequeño pueblo que nosotros seamos, nosotros esperaremos un destino único y espléndido (L. Groulx, en Arès, 1968: 946).

La progresiva industrialización fue socavando las bases del modo de vida rural que había sido una de las principales señas de identidad del nacionalismo francocanadiense. Del mismo modo el fuerte proceso de secularización que tuvo lugar en los años sesenta hizo que, en contra de lo que predicaba L. Groulx, los francocanadienses se alejaran de la Iglesia. El fundamento y liderazgo religioso del nacionalismo se debilitaban y la síntesis de nación y catolicismo se fue resquebrajando. A partir de los años sesenta el lugar del nacionalismo francocanadiense fue ocupado por un “nuevo” nacionalismo secular y progresista.

2.2. “Nosotros para Euskadi. Euskadi para Dios”: El nacionalismo sabiniano

Al igual que en Quebec, en el País Vasco el nacionalismo no surgió como una religión de sustitución que cubriera un supuesto vacío religioso. Por el contrario, aquel no puede entenderse sin el clima religioso en el que nació. Ciertamente en la sociedad vasca de finales del siglo XIX se había dejado notar el proceso de secularización que se había traducido en la presencia de un sector de la sociedad laico y anticlerical. Pero frente a él, existía otro sector integrista, heredero del carlismo y profundamente religioso. Fue en este grupo en el que nació el nacionalismo vasco, cuyo máximo representante fue Sabino Arana y Goiri (1865-1903). Junto a estos sectores, también se encontraban los conservadores, que defendían un catolicismo no tradicionalista que sirviese como mecanismo de integración social, y los liberales moderados, quienes

propugnaban un catolicismo que no fuera políticamente intransigente (Corcuera, 2001: 344)⁸⁸.

Si atendemos a este contexto y seguimos a J. Corcuera, podemos señalar que el nacimiento del nacionalismo en el País Vasco no fue el resultado del proceso de secularización, sino más bien la consecuencia de las dificultades que éste encontró para desarrollarse entre los sectores de la sociedad vasca en los que había arraigado una tradición mítico-religiosa que se remontaba al siglo XVI. El nacionalismo no sustituyó a la religión. Por el contrario, podemos decir que, en buena medida, aquel fue la adaptación de esta última a un nuevo contexto social. Efectivamente, S. Arana actuó como un profeta renovador de una *religión étnica vasca* que, fuertemente arraigada en las generaciones anteriores, se popularizó a lo largo del siglo XIX (Aranzadi, 2000: 490). Aquel se convirtió así en el principal agente encargado de adaptar los contenidos de esa religión al nuevo contexto protagonizado por el impacto de la industrialización sobre la tradicional sociedad vasca. Entre las transformaciones radicales que este proceso llevó consigo, hay que destacar la llegada masiva al País Vasco de inmigrantes procedentes del resto de la península. Fue el contacto entre ambos grupos étnicos el que sirvió de espoleta para que el nacionalismo marcara la frontera del “nosotros nacional”. A diferencia del caso quebequense, en el País Vasco los grupos étnicos no se diferenciaban por la religión. Pero ello no impidió que ésta fuese un elemento significativo para delimitar la comunidad nacional. En efecto, la religión junto con la raza fueron los dos rasgos diacríticos que cumplieron esa función. Fue S. Arana el que más contribuyó a la creación y recreación de estas fronteras. A destacar es su escrito titulado *¿Qué somos?*, donde se establece que la raza y la religión son los rasgos fundamentales que distinguen a la nación bizkaina de los “maketos”⁸⁹, nombre despectivo con el que aquél denominaba a los inmigrantes españoles establecidos en Bizcaya. Para S. Arana, la primera marca distintiva de la nación es la raza, ya que, según señala, mientras la raza española se ha visto alterada por la mezcla con otras, debido a

⁸⁸ Entre estos últimos, algunos como Francisco de Ulacia defendieron un nacionalismo vasco de corte laico, pues, según entendía “si se planteaba el problema religioso en términos intransigentes, acaso no se pudieran consolidar debidamente los cimientos en que debiera apoyarse la patriótica política vaskongada” (citado en Corcuera, 2000: 344). Su búsqueda de un nacionalismo laico le llevó al abandono del PNV y a los dos únicos intentos de creación de un partido nacionalista laico que tuvieron lugar antes de la República (*ibídem*: 348).

⁸⁹ A diferencia de los carlistas, para quienes los “maketos” eran los castellanos liberales, para S. Arana todos los castellanos, así como el resto de los españoles, pertenecían al País de *Maketania* (Corcuera, 2001: 389).

las invasiones que históricamente han tenido lugar en la península ibérica (celta, fenicia, griega, romana, árabe, etc.), la raza bizkaina, sin embargo, ha logrado estar siempre aislada, conservando así su pureza y originalidad. La pureza racial, estrechamente vinculada al integrista religioso, se convierte así en la frontera que delimita el “nosotros nacional”. El resto de rasgos diacríticos ocupan un lugar secundario. En especial la lengua y el territorio. El euskera es un rasgo característico de la nación vasca, pero es valorado en tanto que es una forma eficaz para salvaguardar a los vascos de la degradación moral: “La única tabla de salvación que le queda aún al vasco (...) para hacer frente a la inmensa ola de corrupción, de blasfemias, de ideas sectarias y costumbres perversas (...) es sin duda, nuestro precioso, culto y eufónico idioma, el euzkera” (S. Arana, en Corcuera, 2001: 353). Al igual que para el nacionalismo francocanadiense, la lengua es en última instancia guardiana de la fe y de la raza, pero no tiene valor en sí misma. No es un rasgo que defina de por sí al pueblo vasco⁹⁰.

Intrínsecamente ligada a la raza, la religión es el otro rasgo que S. Arana destaca como elemento esencial de la nación bizkaina. Los lemas *Jaungoikua eta Lagizarra* (Dios y ley antigua) y *Gu Euzkadirentzat ta Euskadi Jaungoikoarentzat* (Nosotros para Euskadi, Euskadi para Dios) dan buena muestra de la estrecha vinculación entre religión y nación:

⁹⁰ La subordinación de la lengua a la raza en el nacionalismo de Sabino Arana se aprecia nítidamente en este pasaje de uno de sus escritos que recojo de la obra de J. Corcuera (2001: 362):

- ¿Son vascos todos los que hablan el euzkera?
- No todos, hay quienes hablan el euzkera y no son vascos
- ¿Y cómo es eso?
- Algunas familias exóticas, penetrando en nuestro pueblo, han aprendido el euzkera, y sus hijos son euzkeldunes, o sea, hablan el euzkera, no obstante no tienen en sus venas una gota de sangre vasca.
- ¿Y cómo? ¿Todas las familias de Euzkadi no son vascas?
- No; hay muchas que viven en Euzkadi, pero no son vascas (...) porque no son de la raza de Euzkadi.
(...)
- En qué se reconoce a la raza de una familia?
- En sus apellidos
- ¿Cómo?
- Si los apellidos son euzkéricos, el que los lleva es vasco; pero si no son euzkéricos, el que los lleva no es vasco (...)

Ideológicamente hablando, antes que la Patria está Dios, pero en el orden práctico y del tiempo, aquí en Bizcaya para amar a Dios es necesario ser patriota, y para ser patriota es preciso amar a Dios; porque éste se halla comprendido en nuestro lema patrio. Ese “eta” de nuestro lema es el que no quieren entender muchos bizkainos. De éstos, los liberales dicen que para ser patriota no hace falta ser católicos; y los católicos sienten que para servir a Dios no se precisa ser patriota. Parece que esos tales no se juzgan mismos de la sociedad bizkaina. En efecto, más deben serlo de la maketa (Arana, 1995: 223).

Este texto muestra la concepción sabiniana de la nación bizkaina. No hay nación sin catolicismo y éste no puede conservarse en su pureza a menos que se asuma la causa nacional. Al igual que para L. Groulx, para S. Arana, Dios está por encima de la patria y en consecuencia ésta tiene que asumir su papel de protector del catolicismo. En el caso del pueblo francocanadiense, la *misión nacional* residía en la protección del catolicismo en una América del Norte mayoritariamente protestante. En el caso vasco, la defensa del catolicismo no lo era ante la amenaza de la asimilación por otra religión, sino para preservar su pureza ante la degradación que se consideraba que estaba sufriendo a manos de los “maketos”. De esta manera la conservación íntegra del catolicismo se consideraba un rasgo diacrítico que debía marcar la frontera de la comunidad nacional: “Nosotros los vascos, evitemos el mortal contagio, mantengamos firme la fe de nuestros antepasados y la seria religiosidad que nos distingue y purifiquemos nuestras costumbres, antes sanas y ejemplares, hoy tan infestadas y a punto de corromperse por influencia de los venidos de fuera” (S. Arana, en Solozábal, 1975: 362). Es, en definitiva, esta interpretación de los vascos como un pueblo moralmente superior debido a su defensa del integrista religioso la que fundamenta la concepción sabiniana de la raza vasca. Frente a ésta, el pueblo español se habría caracterizado por haberse resistido a la influencia de sus instituciones católicas, permaneciendo así como un pueblo irreligioso e inmoral. Por eso para S. Arana la “invasión maketa” era una fuente de irreligiosidad:

*La dominación española es en nuestra raza de profunda y extensa irreligiosidad, de intensa y dilatada inmoralidad (...) la influencia española ha causado en nuestro pueblo más víctimas espirituales quizás que las sectas en Irlanda y el cisma y las sectas en Polonia (...) Nada importa (...) la extinción de nuestra lengua; nada, el olvido de nuestra historia (...) nada, esta misma esclavitud política de nuestra patria; nada absolutamente nada, importa todo eso, en sí considerado, al lado del roce de nuestro pueblo con el español (...) Salvar a nuestros hermanos, proporcionándoles los medios adecuados para alcanzar su último fin: he ahí el único y verdadero del nacionalismo. Si, pues, éste trabaja por desarrollar nuestra lengua nacional, y por difundir el conocimiento de nuestra historia patria, sólo por ese fin trabaja: y aún la misma independencia (...) no tiene más valor que el de simple medio, **si bien ya último y necesario**, para el mismo fin (...) Es, pues de todas suertes innegable que el euskeriano no puede, sino muy difícilmente, alcanzar su último fin, ni puede la sociedad euskeriana cumplir el suyo, ni puede salvarse nuestra raza. Así lo dijo Bizkaitarra respecto de Bizcaya, y debe entenderse lo mismo de los demás antiguos Estados de nuestra raza: **Bizcaya, dependiente de España, no puede dirigirse a Dios, no puede ser católica en la práctica** (S. Arana, citado en Corcuera, 2001: 354-5).*

Esta cita recoge el pensamiento de Sabino Arana sobre el fin último que debía cumplir el nacionalismo. Su razón de ser era proporcionar los medios necesarios para conseguir la salvación escatológica de los vascos. Los objetivos políticos, como la independencia, no eran fines en sí mismos, sino únicamente medios para alcanzar la salvación. Podemos así constatar que el nacionalismo vasco no nació como sustituto o equivalente funcional de la religión de salvación, sino como un medio que se consideraba imprescindible para poder alcanzar dicha salvación. En efecto, el nacionalismo debía desempeñar una *misión religiosa*: conservar la pureza del catolicismo frente a la degradación que sufría en el pueblo español. Una misión para la que el nacionalismo resultaba un instrumento más útil que la propia religión tradicional: “La propaganda de estas ideas (nacionalistas), en los pocos años que llevan de existencia, había producido más frutos y más firmes y duraderos que los que pudieran alcanzar muchas tandas juntas de misiones religiosas: restituyendo la fe a los extraviados y confirmando en ella a los creyentes” (S. Arana, en Corcuera, 2001: 354).

Vemos que con S. Arana el nacionalismo se cargaba de un fuerte significado religioso. La defensa de la causa nacionalista era el único *camino de salvación* posible. Se puede, por tanto, señalar que en su nacimiento el nacionalismo vasco fue objeto de un proceso de *transferencia de sacralidad*. En los últimos años autores como A. Elorza y J. Juaristi han prestado atención a este proceso. A pesar de que sus análisis resultan coincidentes al afirmar que el nacionalismo sabiniano debe ser conceptualizado como una *religión política*, sin embargo, no parecen estar de acuerdo en lo que se refiere a la existencia de dicho proceso de transferencia de sacralidad. Así, para A. Elorza, que

toma este concepto de M. Ozouf, no se puede sostener que en el nacionalismo sabiniano tuviera lugar dicho proceso, puesto que este nacionalismo se desarrolla en el seno de la religión de la que se impregna de sus contenidos (Elorza, 1995: 33). Por su parte, J. Juaristi señala que a pesar de su fuerte integrismo: “Sabino fue un nacionalista secular que consumó en poco tiempo una *transferencia de sacralidad* desde la esfera religiosa a la política. Fue el fundador de una *religión política*” (Juaristi, 1999: 146). Este diferente criterio nos permite apreciar la problemática que encierra el concepto de transferencia de sacralidad cuando se intenta aplicar a las relaciones entre religión y nacionalismo. Más adelante lo veremos con respecto al “nuevo” nacionalismo que nace en el País Vasco y en Quebec en los años sesenta y setenta y en lo que se refiere a las nuevas generaciones del actual MLNV. Para salir de la confusión que dicho concepto plantea hay que distinguir, a mi modo de ver, entre los *bienes soteriológicos* y los *caminos de salvación* que se prescriben. Como acabamos de ver, el nacionalismo sabiniano afirmaba que su fin último era la salvación escatológica. No hay en este sentido una transferencia de sacralidad, puesto que la política se subordina a la religión que se constituye en el fin último. S. Arana nunca abandonó sus creencias religiosas ni abrazó ninguna ideología que no tuviera como finalidad la salvación escatológica. Fue con relación a los medios de salvación que se requieren para alcanzar ese fin, donde sí se produjo un proceso de transferencia de sacralidad. Según S. Arana, el virtuosismo religioso sólo se podía alcanzar abrazando la causa nacionalista. La salvación cristiana se conseguía en el enfrentamiento con el mundo, realizando un camino de virtud que, debido a la irreligiosidad que provocó “la invasión maketa”, pasaba necesariamente por el nacionalismo. Incluso dar la vida por la patria en nombre de Dios se convierte en un *camino de salvación* escatológica: “Señor de lo Alto, a quien muere para mantener para Ti libre su patria de este mundo, dale Tú la tuya eterna” (Sabino Arana)⁹¹. La transferencia de sacralidad de la religión a la patria tiene lugar en el nacionalismo de S. Arana no en lo que se refiere a los fines, sino en lo que respecta a los medios. Así, por ejemplo, como ha señalado A. Elorza, Sabino Arana tomó a la Compañía de Jesús como modelo de organización para el movimiento nacionalista (Elorza, 1995: 39-41).

⁹¹ Tomo esta frase de J. Juaristi (1999: 208), quien la transcribe de *Libe* (1903), obra de Sabino Arana en la que su protagonista es herida de muerte en la batalla de Munguía mientras ondea la bandera de Bizkaya. Ante su agonía, los reunidos en torno a ella piden a Dios su salvación.

La transferencia de sacralidad que supone la subordinación de los fines religiosos a los patrióticos no tuvo lugar hasta después de la muerte de Sabino Arana. Si seguimos a J. Juaristi (1997), esa transferencia se cumplió en el que fue el líder de la tercera generación aranista, Elías Gallastegui, alias *Gudari* (1892-1974). Éste fue un católico practicante que defendió la doctrina sabiniana que subordinaba la patria a la religión. Sin embargo, según señala J. Juaristi, tras su inicial defensa de esta doctrina se evidenció un vuelco en su jerarquía de valores. Las virtudes asociadas al catolicismo, como la castidad, dejaban de ser una obligación religiosa para convertirse en un deber patriótico: “Si la moral católica contribuye a crear una juventud ascética, preparada física y espiritualmente para el sacrificio bienvenida sea; pero ahora es la religión la que se debe subordinar a los fines del nacionalismo” (Juaristi, 1999: 225)⁹². Este proceso de transferencia de sacralidad coincidió con la Primera Guerra Mundial, momento en el que, como vimos en el capítulo cuarto, comenzaban a crearse las condiciones para que el nacionalismo fuese interpretado como una religión secular. Según J. Juaristi, para 1932, Gallastegui tenía ya muy poco de cristiano, su única religión era la de la patria, en nombre de la cual había que sacrificar hasta la vida⁹³. Esta nueva forma de concebir el patriotismo arraigó en una nueva generación de jóvenes católicos muy creyentes. J. Juaristi ofrece una explicación de esta transferencia de sacralidad: “No es extraño que sea ahí, precisamente y no entre los nacionalistas laicos y anticlericales de Acción Nacionalista Vasca (los de “Euskadi sin altares”) donde prenda la religión patriótica. Porque para los de Acción Nacionalista no hay, de entrada, categorías sagradas, es decir, zonas de la experiencia cercenadas, separadas de la experiencia histórica, inmunes a la historia” (*ibidem*: 249).

⁹² El desarrollo del proceso de transferencia de sacralidad se refleja en la sacralización de la figura de Sabino Arana. Así, según señala J. Juaristi, el fundador del nacionalismo vasco, aunque sacralizó su propia figura, nunca lo hizo presentándose como Cristo. Tras su muerte, la siguiente generación aranista comenzó el proceso de cristificación de Sabino Arana, si bien de forma metafórica. Con la llegada de la generación de E. Gallastegui la adoración de Sabino Arana como un Cristo fue mucho más que una simple metáfora (Juaristi, 1999: 223). La mitificación de Sabino Arana entre sus seguidores se reflejaba en la caracterización que de él se hizo como “protomártir del nacionalismo”, “un Jesús vasco”, “un santo”, “un redentor”, etc. (Corcuera, 2001: 651).

⁹³ El que fuera posteriormente *lehendakari* del Gobierno Vasco, José Antonio Aguirre, advirtió en una carta a Gallastegui de su alejamiento del cristianismo por dar “preferencia a las circunstancias sociales, políticas, dejando en último término las religiosas”. La religión debía seguir siendo el fundamento del nacionalismo: “la Religión Católica, Apostólica y Romana, que ha modelado el alma de la Patria, con el respeto a otros criterios según preceptos contenidos en esa misma doctrina. Estos además son los principios rectores de nuestra causa Nacional” (citado en Juaristi, 1999: 247-8). J. Juaristi toma estos pasajes de *Gudari, una pasión útil. Vida y obra de Eli Gallastegui (1892-1974)* de J. M. Lorenzo Espinosa.

2.3. Las “Iglesias nacionales” en Quebec y el País Vasco

Hemos visto la centralidad que ha tenido la religión católica en el desarrollo de la etnia y de la nación francófona de Quebec hasta los años sesenta en los que se acelera el proceso de secularización. La diferencia religiosa con el resto de Norteamérica fue un elemento fundamental que determinó la conformación y el profundo arraigo de esta nación. La religión católica se convirtió en un rasgo diacrítico esencial para delimitar la frontera del “nosotros nacional” frente al Canadá mayoritariamente protestante. Muy distinto en este sentido fue el caso del País Vasco, donde la religión no pudo asumir este papel de frontera nacional, ya que el catolicismo era la religión hegemónica tanto allí como en (el resto de) España. En una sociedad tan profundamente religiosa como la vasca, el haber contado con una religión diferente habría contribuido sin duda a una mayor diferenciación nacional. En su libro *Vasconia*, F. Krutwig, que fue uno de los ideólogos que más influyó en ETA, se lamentaba de esa falta de frontera religiosa:

La religión no separa, por desgracia para el pueblo vascón, a éste de sus vecinos. Hubiera sido una suerte, sin duda alguna, para la nación vasca, que en alguna de las muchas diferencias religiosas que se han dado en la Historia, se hubiese afincado alguna de ellas en el pueblo vasco, bien sea que hubiesen continuado siendo paganos los vascos, que la creencia albigense hubiese tomado raíces o que el protestantismo hubiera arraigado en nuestra tierra (Krutwig, 1973: 75).

Ciertamente las diferencias religiosas entre etnias son un elemento fundamental para la conformación y desarrollo de las naciones. Especialmente en lo que respecta a las naciones sin Estado. En efecto, no sólo se trata de que la falta de diferencias religiosas reste uno de los rasgos más significativos que permiten el proceso de creación y mantenimiento de las fronteras del “nosotros nacional”. Si bien en el anterior apartado veíamos cómo en el caso vasco, a pesar de la falta de esa frontera religiosa, S. Arana hizo del integrismo religioso un rasgo distintivo de la nación vasca. Quizás más importante sea señalar que el hecho de que una nación posea una religión característica puede suponer la implicación de la Iglesia en su defensa. Éste es un aspecto fundamental para las naciones que no tienen Estado, pues éstas no cuentan con estructuras institucionales que “objetiven” el hecho nacional y permitan su mantenimiento y desarrollo. En el caso de Quebec, anteriormente veíamos el papel fundamental que ha

jugado la Iglesia católica en la supervivencia de la etnia y de la nación. En este aspecto las diferencias entre Quebec y el País Vasco son considerables. En este sentido se deben entender las apreciaciones de F. Krutwig:

El pueblo vasco, al tener el mismo credo religioso que sus vecinos, no tiene una barrera religiosa. Por esta misma razón no hay problema vasco en el ámbito religioso y la Jerarquía católica no se preocupa del pueblo vasco, ni aun para hacer cumplir su propia legislación referente al respeto de las minorías nacionales (...) No hay duda de que si el pueblo vasco hubiese sido católico y sus vecinos de otra creencia, la Iglesia católica se hubiese esforzado en la salvaguardia de las características nacionales. Por otra parte, si se hubiese tenido una religión nacional, como es el caso de los judíos o de los armenios, ésta hubiese servido para la defensa de la etnia vasca (Krutwig, 1973: 76).

En líneas generales se puede afirmar que la Iglesia se involucra más en la cuestión nacional cuando ésta se define en términos religiosos. No obstante, el papel desempeñado por las “Iglesias nacionales” no está exclusivamente determinado por este factor. Tanto en Quebec como en el País Vasco estas “Iglesias nacionales” han jugado un papel muy importante en el desarrollo de la nación, aunque su influencia y los factores que a ello condujeron fueron muy diferentes. No es mi objetivo profundizar en un tema que ha generado gran cantidad de literatura para cada uno de estos casos. Tampoco es mi propósito dar cuenta del apoyo que en la actualidad estas Iglesias puedan dar al nacionalismo, tema que genera un gran interés especialmente en el caso vasco. Lo que me interesa simplemente es apuntar, con el fin de comparar ambos casos, algunos hechos fundamentales que dan cuenta de la relación que se estableció entre el nacionalismo tradicional y la Iglesia hasta que ésta dejó de ser en los años sesenta la institución central de las sociedades vasca y quebequense.

Acabamos de ver el papel esencial que ha desempeñado la Iglesia de Quebec en el desarrollo de la nación. Se puede en este sentido señalar que esta Iglesia tiene una fuerte *tradición propiamente nacionalista* (Bourgeault, 1978: 189). Desde la llegada de los colonos franceses, la Iglesia local contribuyó a la expansión de los rasgos característicos de la que posteriormente sería la nación francófona de Norteamérica. No obstante, no fue hasta *La Conquista* inglesa en 1760 que la Iglesia se fundió con el pueblo *canadiense*, pues hasta esa fecha nos encontramos propiamente hablando con una *Iglesia francesa en tierra de la Nueva Francia* (*ibídem*: 190). Fue la marcha de las elites francesas a la Madre Patria tras la victoria de los ingleses la que ocasionó un vacío de liderazgo que fue asumido por la Iglesia canadiense. Ya hemos visto la enorme

relevancia que asume esta Iglesia y especialmente la posterior Iglesia francocanadiense en el desarrollo de la nación que habita en Quebec. Pero ahora lo que quiero destacar es que pese a ser una institución central para el desarrollo de la nación, lo cierto es que la jerarquía eclesial no se mostró muy favorable a la independencia de Quebec. Recordemos que durante la *Rebelión de Los Patriotas* en 1837-1838 la Iglesia se alineó con el poder colonial anglófono y consideró dicha rebelión como ilegítima. De igual modo, como acabamos de ver, la concepción de la nación como una comunidad de la raza francocanadiense que se extendía más allá del territorio de Quebec pudo haber sido un factor determinante para que L. Groulx no fuera un ferviente defensor de la independencia.

Si atendemos ahora al caso vasco, hay que señalar que, al igual que sucediera en Quebec, la lengua y cultura vascas se mantuvieron históricamente al amparo de la Iglesia (Pérez-Agote, 1984: 99) El clero tuvo un gran protagonismo histórico en lo referente a la producción literaria en euskera (*ibídem*: 100-102). En este sentido es significativo señalar la relación entre la limitada difusión del calvinismo y el desarrollo de la lengua vasca: “(...) la expansión calvinista, reducida a mera tentativa, jugó en favor de la lengua, aunque sólo fuera por la reacción católica que desencadenó. Entonces empezaron nuestros eclesiásticos a preocuparse por la catequesis en lengua vulgar (...)” (Michelena, citado en Pérez-Agote, 1984: 98).

En lo que respecta al nacionalismo vasco, se puede decir que la relación con la “Iglesia nacional” no fue tan clara como en el caso del nacionalismo francocanadiense, debido a la falta de frontera religiosa. A pesar de ello, la Iglesia del País Vasco ha tenido históricamente una estrecha relación con el nacionalismo como resultado de diversos avatares.

El fundamento religioso del nacionalismo sabiniano, la subordinación de la política a la religión que prescribía, hizo que éste fuera defendido por algunos clérigos vascos. Así, por ejemplo, el capuchino navarro Evangelista de Ibero defendía en el catecismo nacionalista *Ami Vasco* la doctrina del PNV: “entre ver a una Euskadi libre, pero apartada de Cristo, y verla esclava, pero fiel a Cristo, el Partido Nacionalista Vasco optaría por lo segundo” (Corcuera, 2001: 354; García de Cortázar, 1988: 65). Esta

subordinación de la política a la religión hizo atractivo el mensaje del nacionalismo para una parte del clero vasco. Pero a pesar de que el nacionalismo sabiniano encontrara en algunos sacerdotes a unos propagandistas de la causa nacional, lo cierto es que la alta jerarquía eclesiástica se opuso a la difusión de la nueva ideología (García de Cortázar, 1988: 70-74)⁹⁴. No obstante, el número de sacerdotes próximos al nacionalismo fue creciendo conforme éste se iba expandiendo en la sociedad vasca en las primeras décadas del siglo XX. A pesar de no contar con una frontera religiosa como en el caso de Quebec, el nacionalismo vasco encontró en el clero un gran apoyo para su difusión. Como señala F. García de Cortázar: “Ningún hecho pudo resultar tan provechoso al nacionalismo vasco como su emparentamiento con la clerecía. En un pueblo con tanto respeto obediencial al sacerdocio, como lo era el vasco, la devoción del clero al evangelio sabiniano y su bien conocida combatividad venían a reforzar enormemente las posibilidades de expansión del movimiento nacionalista” (*ibídem*: 76).

La Guerra Civil marca un momento de inflexión para entender las relaciones entre la Iglesia y el nacionalismo vasco. Como es sabido, una parte del clero vasco tomó partido, junto con los nacionalistas, por el bando republicano, enfrentándose por ello a la jerarquía eclesiástica que se puso del lado de los *nacionales*. El fusilamiento en los años 1936 y 1937 de sacerdotes vascos acusados de *separatistas* y la represión franquista a los curas nacionalistas y “rojos” remarcó aún más el particularismo de la Iglesia del País Vasco⁹⁵.

Tras la Guerra, la Iglesia del País Vasco desempeñó un papel fundamental en la reproducción, extensión e intensificación del nacionalismo. La Iglesia se convirtió en refugio de la nación vasca. La lengua y la cultura vascas encontraron en la Iglesia un lugar que se les negaba en la esfera pública (Pérez-Agote, 1993: 257-8). Además una

⁹⁴ Según F. García de Cortázar, podemos encontrar los orígenes de las malas relaciones entre el nacionalismo vasco y los obispos de las Vascongadas y Navarra en el pontificado vitoriano del obispo José Cadena y Eleta. Éste se opuso a que los niños bautizados fueran registrados en la parroquia con nombres en euskera, lo que provocó el rechazo de los nacionalistas. En una pastoral este obispo se dirigió contra las ideas nacionalistas que “si por el momento sirven para halagar la imaginación de la juventud, a la larga han de entenebrecer su inteligencia y corromper su corazón”, y contra algunos sacerdotes de su diócesis que eran próximos al nacionalismo, “pocos en número y pequeños en la discreción, quienes, tal vez por la inexperiencia de su juventud en la mayor parte de ellos vienen fomentando con sus palabras y con sus obras ese germen, que lleva la desunión y al discordia al corazón mismo de nuestra amada Vasconia” (García de Cortázar, 1988: 71).

nueva generación de sacerdotes, opuesta al régimen franquista, tomó un firme compromiso con el “nuevo” nacionalismo. No fueron pocos los sacerdotes que durante el proceso de secularización que afectó a la Iglesia en los años sesenta y setenta abandonaron los oficios religiosos y se convirtieron en miembros de ETA.

Más adelante me centraré en este periodo para ver si tanto en Quebec como en el País Vasco el proceso de secularización de la Iglesia dio lugar a un proceso de transferencia de sacralidad que nutrió al “nuevo” nacionalismo emergente. Con el fin de comparar ambos casos, lo que quiero ahora destacar es que mientras que en los años sesenta la Iglesia de Quebec daba paso al Estado de la provincia como el principal portavoz del nacionalismo, en el País Vasco, la Iglesia era utilizada como un refugio del nacionalismo que era reprimido en la esfera pública.

⁹⁵ Según F. García de Cortázar, la represión franquista sobre la Iglesia vasca afectó de un modo o de otro a unos 750 eclesiásticos, es decir, alrededor de un tercio del clero que componía la diócesis (García de Cortázar, 1988: 88).

3. LA SECULARIZACIÓN DEL NACIONALISMO

3.1. De la Iglesia francocanadiense al Estado quebequense. La Revolución Tranquila y la secularización del nacionalismo

Tras la Segunda Guerra Mundial se hacía ya evidente un cambio en la sociedad de Quebec. Se empezaban a ver los efectos de la modernización que alejaban a la población de la doctrina del nacionalismo tradicional. No obstante, la Iglesia seguía manteniendo un amplio control sobre la casi totalidad de las instituciones y continuaba siendo el portavoz de la nación. El nacionalismo francocanadiense permanecía fiel a su ideología de la *supervivencia* y ponía todo su empeño en el mantenimiento del catolicismo, de la lengua francesa, en tanto que guardiana de la fe, y de las antiguas tradiciones. La nación seguía siendo inseparable del catolicismo.

No fue hasta 1960 que la sociedad quebequense en general y el nacionalismo en particular experimentaron un cambio de orientación muy pronunciado. Tuvo lugar con la llamada *Révolution Tranquille*, un proceso fundamental para entender la historia de Quebec y de su nacionalismo, ya que aquella marcó la ruptura que trajo consigo la ya irreversible modernización. Si bien no existe un consenso sobre hasta qué punto la *Revolución Tranquila* supuso una ruptura radical con el pasado, lo cierto es que nadie niega que aquella es un punto de inflexión fundamental en la historia de Quebec. El nombre que recibió este proceso ilustra bien sus contenidos. Sin grandes sobresaltos ni violencia, Quebec se transformaba profundamente. Todo empezó con la victoria de los liberales en las elecciones provinciales de Quebec, quienes derrotaron al partido de la *Union Nationale* que se había mantenido en el poder desde 1944. Se iniciaba así un período de grandes cambios que afectaban a diferentes ámbitos estratégicos, como la economía, la educación, la sanidad, las relaciones con el Gobierno federal, etc. El objetivo de estas medidas se resume en el lema del gobierno de Quebec, liderado por el primer ministro J. Lesage: “*Maitres chez nous*” (dueños de nuestra casa). Se quería poner así fin a la situación de subordinación en la que se encontraban los francófonos, quienes en 1961 ocupaban el segundo lugar en la lista de los grupos étnicos peor remunerados (Gagnon, 1998: 77). Las medidas económicas tenían como finalidad tomar las riendas del desarrollo de la provincia para así hacer frente al poder de los anglófonos que controlaban gran parte de la actividad económica. Además el Estado de la provincia

de Quebec, que tuvo un papel central en todo este proceso, asumió las competencias que detentaba la Iglesia en materia de educación, sanidad y servicios sociales. La institución eclesial, que había ejercido un amplio control en estos terrenos, veía así perder la enorme influencia que había tenido históricamente en la sociedad de Quebec, siendo su liderazgo sustituido por el del Estado.

La *Revolución Tranquila* llevó también consigo una importante redefinición de las fronteras del “nosotros nacional”. Al igual que en otros terrenos, también en este aspecto el Estado sustituyó a la Iglesia como delimitador de la comunidad nacional, haciendo hincapié en la defensa y promoción de la lengua francesa, que pasaba a ser el rasgo privilegiado de la nueva identidad. Un énfasis en la lengua que se puede explicar a partir de las propuestas de F. Barth. Como antes veíamos, las transformaciones que tuvieron lugar durante la *Revolución Tranquila* minaron las condiciones de posibilidad del nacionalismo tradicional que luchaba por mantener aislada a la comunidad francocanadiense bajo la legitimación de la defensa del modo de vida rural que se consideraba un rasgo nacional. Con el desarrollo de los procesos de modernización y urbanización aumentaron las interacciones entre los grupos étnicos, lo que, lejos de conducir a un proceso de asimilación, hizo que algunos rasgos diacríticos resultaran significativos para fijar la frontera del “nosotros nacional”. El desarrollo económico incrementó el contacto de la *intelligentsia*, nueva clase media francófona, con la minoría anglófona que detentaba el poder económico. En estas circunstancias, la lengua resultó un rasgo fundamental para convertirse en símbolo y frontera del “nosotros nacional”, ya que en ella se reflejaban y se evidenciaban las tensiones de la jerarquización social entre anglófonos y francófonos. No es de extrañar por ello que los sectores profesionales francófonos, con más contacto con la minoría anglófona, fueran los más afines a la nueva identidad nacional. Así los profesionales liberales, los cuadros medios y los gerentes se comprometieron más con el nuevo proyecto nacionalista que los obreros y los agricultores. De igual forma, esto explica que fuese Montreal, donde conviven una mayoría francófona y una poderosa minoría anglófona, la ciudad que abanderase el nuevo proyecto independentista, en donde su apoyo, en términos relativos, fue más alto que en el resto de la provincia de Quebec (Taylor, 1999: 35-50).

En la nueva definición de la comunidad nacional la lengua sustituía a la religión. Ésta había pasado a ser un contenido cultural débil como marcador del “nosotros nacional”. Según avanzaba la secularización de la Iglesia y el Estado se hacía con el liderazgo de la nación, la religión dejaba de ser el rasgo central de la nación. Esta secularización del nacionalismo que tuvo lugar en los años sesenta y setenta se evidenciaba en la ideología secular de las nuevas organizaciones nacionalistas que nacían en esos años. A finales de los cincuenta todavía se dejaba notar el peso de la religión sobre la definición nacional, como lo muestra el nacimiento en 1957 de *L’Alliance Laurentinne*, que defendía que su nacionalismo “basado sobre el amor de la nación francocanadiense (...) es legítimo porque es conforme con el orden divino. Ese amor (...) se apoya sobre la misión católica y francesa que nos ha sido legado y que nosotros debemos (...) perpetuar” (en Ferretti *et al.*, 1992: 121). En los sesenta y los setenta aparecieron otras organizaciones nacionalistas de carácter secular, laico, progresista, socialista, revolucionario, etc. para las que la religión ya no ocupaba un lugar central, como fue el caso de *Rassemblement pour l’Indépendance Nationale* (RIN), *Front de Liberation du Québec* (FLQ) o el *Parti Québécois*. Este último partido protagonizó la que fue la primera victoria del nacionalismo en las elecciones provinciales de 1976. Para esta fecha, era ya algo evidente que para los nacionalistas quebequenses la religión tenía poca importancia como rasgo de la cultura francocanadiense. Así se puede observar en esta tabla que refleja la opinión de los habitantes de Quebec en ese mismo año.

Identificación con la nación y/o el Estado	Importancia de la religión para la cultura francocanadiense (%)				Totales (100%)
	Muy importante	Importante	Menos importante	Nada importante	
Sólo quebequense	10.4	10.4	23.9	55.2	134
Primero quebequense	16.6	28.3	27.5	27.5	247
Igualmente quebequense y canadiense	33.9	24.7	20.8	20.5	283
Primero canadiense y solo canadiense	29.5	25.0	23.5	22.0	132
Totales	23.9	23.5	23.9	28.8	796

Datos referentes a 1976. Fuente: Nevitte, 1985.

Si consideramos que los nacionalistas quebequenses se encuentran entre aquellos que se identifican como “sólo quebequenses” o “primero quebequenses”, se puede apreciar cómo su concepción de la nación se desliga de la cultura religiosa. Especialmente relevantes son los datos de los que se sienten “sólo quebequenses”, entre los cuales cerca de un 80% consideraba que la religión era poco o nada importante para la cultura francocanadiense.

3.2. El nacionalismo vasco secular

Al igual que en Quebec, en el País Vasco los años sesenta y setenta son tiempos de redefinición de las fronteras que marcan la identidad nacional. También aquí, la religión y la raza dejan paso a la lengua como rasgo que determina el “nosotros nacional”.

En los años sesenta surge en el País Vasco una nueva generación de nacionalistas vascos que no vivió la Guerra Civil. Eran jóvenes procedentes de familias nacionalistas que se rebelaban contra el franquismo y la falta de respuesta del nacionalismo tradicional⁹⁶. Con ellos nació Euskadi Ta Askatasuna (ETA) que surge como organización que busca refundar y revitalizar el nacionalismo vasco. En sus primeros planteamientos ideológicos se aprecia una continuidad con el nacionalismo tradicional de Sabino Arana, aunque se produzca una ruptura con los dos principios fundamentales de su concepción nacional: la raza y la religión (Jáuregui, 1981: 88; Gurrutxaga, 1985).

En lo que respecta a la religión, el “nuevo” nacionalismo se presenta como aconfesional. Frente a los postulados de Sabino Arana, se considera que, a pesar del profundo arraigo del cristianismo entre los vascos, la religión y la patria no deben confundirse:

⁹⁶ Sobre el universo simbólico de la familia nacionalista y la relación generacional que se establece en su seno ver (Pérez-Agote 1984: 88-91).

En nombre de la patria, no se puede exigir una postura religiosa. Esto no indica que neguemos la indiscutible transcendencia del cristianismo en la historia vasca. El Partido Nacionalista Vasco, que fue el primero que planteó con eficacia la lucha por la libertad de Euzkadi, es un partido católico... No rechazamos a nadie, en una labor patriótica, por sus opiniones religiosas, si es tolerante como nosotros con él. Tanto por razones ideológicas como por razones históricas, estimamos que el Estado Vasco debería constituirse como Estado laico (citado en G. Jáuregui, 1981: 131).

El “nuevo” nacionalismo rompía con el postulado sabiniano que supeditaba la religión a la nación y se distanciaba de la jerarquía eclesiástica, que era acusada de colaborar con el franquismo. Esta crítica al confesionalismo y a la jerarquía de la Iglesia católica refleja el impacto del proceso de secularización sobre el nacionalismo:

(...) durante el franquismo se da, aparte de la ya mencionada secularización general, una secularización de la conciencia nacional. De la centralidad religiosa del nacionalismo del final de la guerra se pasa a la centralidad política del nacionalismo; es decir, que del juicio sobre la política desde un sistema de ideas religiosas se pasa al juicio sobre la Iglesia desde un ideario político (Pérez-Agote, 1993: 264).

Fue el enfrentamiento con la jerarquía católica y la pérdida de significatividad del cristianismo como frontera nacional los que crearon las condiciones de posibilidad para que otras creencias religiosas cobraran nueva significatividad como rasgo delimitador del “nosotros nacional”. Así se puede interpretar el interés de este “nuevo” nacionalismo secular por el enraizamiento del paganismo entre los vascos, que sin duda era instrumentalizado para marcar una frontera religiosa, de cuya ausencia F. Krutwig se lamentaba:

Por desgracia, no ha sido así y los vascos no están separados de sus vecinos por ningún factor religioso, aunque, debido a la tardía cristianización, se note entre los vascos una cierta tendencia a la religión natural, habiendo llegado a afirmar ciertos etnólogos que los vascos son sólo aparentemente cristianos. Quizá por este sentimiento innato de paganismo, se registre la constante antipatía que la Iglesia católica en cuanto tal viene mostrando en todo el curso de la Historia contra nuestra lengua nacional (Krutwig, 1973: 76).

Junto con la religión, el “nuevo” nacionalismo también rechazó la raza como rasgo central del “nosotros nacional”. En efecto, en los primeros planteamientos de ETA la raza seguía siendo considerada un elemento de la nación vasca, pero, a diferencia de lo que sucedía con S. Arana, ya no era el aspecto primordial que definía su esencia. La raza fue perdiendo significatividad como consecuencia de su falta de plausibilidad para definir un “nosotros nacional”, debido a los intercambios culturales y las sucesivas

oleadas inmigratorias que socavaban el ideal de la pureza racial. Además hay que tener en cuenta que la nueva definición de la nación surgía no de un tradicionalismo integrista, sino de un movimiento de creciente inspiración revolucionaria, enfrentado a la idea del componente racial como fundamento del orden social⁹⁷. Con el “nuevo” nacionalismo la lengua ocupó el lugar de la raza como elemento esencial que marcaba la frontera del “nosotros nacional”. La represión sobre el euskera ejercida por el franquismo tuvo como resultado una valoración simbólica de la lengua, que era vista como rasgo diferencial y como símbolo de la opresión españolista. En consecuencia la defensa del euskera era al mismo tiempo una labor cultural y política. De hecho, dos de los principales inspiradores del nacimiento de ETA, uno de sus fundadores, *Txillardegui*, y uno de sus principales ideólogos, F. Krutwig, fueron figuras destacadas en el ámbito del euskera. La lengua cobraba así una creciente significatividad como rasgo diacrítico del “nosotros nacional”. Como muestra el siguiente texto de F. Krutwig, la nueva definición del nacionalismo privilegiaba el componente lingüístico sobre el racial:

No hay duda de que es más vasco un individuo con todos sus apellidos castellanos, gascones y franceses que utiliza corrientemente la lengua vasca, que otro individuo con todos sus apellidos euskaldunes, que hable mucho y mal de Estados opresores pero que no aprenda ni utilice la lengua vasca en su vida cotidiana (Krutwig, 1973: 91).

⁹⁷ En el rechazo de la raza como elemento central en la definición nacional influyó también el desprestigio de las teorías raciales como consecuencia de las atrocidades del nazismo (Jáuregui, 1981: 135).

4. SECULARIZACIÓN, TRANSFERENCIA DE SACRALIDAD Y EL NACIONALISMO COMO SUSTITUTO DE LA RELIGIÓN

4.1. El nacionalismo: ¿Un sustituto de la religión?

Es el momento de preguntarse si en los casos quebequense y vasco se cumple la tesis que sostiene que el nacionalismo es la religión de la modernidad que sustituye a las religiones históricas una vez que tiene lugar el proceso de secularización. Para ello es necesario dar dos pasos. En primer lugar, valorar si efectivamente en estas sociedades se ha producido y hasta qué punto un proceso de secularización. Si ese fuese el caso, se trataría, en segundo lugar, de ver si el nacionalismo ha sustituido a la religión. El proceder puede resultar evidente, pero no lo es tanto cuando damos cuenta de las diferentes dimensiones en las que puede acontecer la secularización y en las que, en consecuencia, el nacionalismo puede sustituir a la religión. Efectivamente, una de las deficiencias más comunes en los estudios que quieren dar cuenta de la relación entre nacionalismo y secularización es la ausencia de una distinción analítica de las dimensiones en las que esta última puede acontecer. A partir de la relectura del proceso de secularización que llevé a cabo en la primera parte de la tesis, consideraba que, en lo que respecta a las religiones históricas, es oportuno seguir el planteamiento de K. Dobbelaere, para quien dicho proceso puede acontecer en tres niveles diferentes: *micro*, *meso* y *macro*, o, dicho de otro modo: individual, institucional y social. Con respecto a ello, en el capítulo cuatro veíamos cómo los teóricos que defienden la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad lo hacen a partir de la función que éste cumple en lo que se refiere a la dimensión individual y social en las que la secularización puede tener lugar. En cada una de estas dimensiones se pueden establecer diferentes indicadores que permitan dar cuenta de si la secularización ha tenido o no lugar en una sociedad concreta. Aquí atenderé de forma exclusiva a los que tienen que ver con las creencias individuales en un ámbito trascendente (dimensión micro) y con la cuestión de la integración socio-simbólica a partir de una cultura compartida (dimensión macro). Éstos son dos de los referentes centrales para dar cuenta de la secularización, que, como vimos en los dos primeros capítulos, derivan de la obra de Durkheim y de Weber. Llegados a este punto, planteemos de nuevo la cuestión: ¿Ha habido en las sociedades vasca y quebequense una secularización en lo que respecta a

cada de estas dimensiones? Y en caso de respuesta positiva, ¿se ha convertido el nacionalismo en el sustituto funcional de la religión?

Si prestamos atención a la dimensión *macro* del proceso de secularización, la que hace referencia a la diferenciación simbólica, debemos concluir que este proceso sí ha tenido lugar en las sociedades vasca y quebequense. En ambos casos la religión ha dejado de ser el centro sagrado de la sociedad y ha devenido una esfera más sin poder integrador, tal y como N. Luhmann sostiene que sucede con las sociedades funcionalmente diferenciadas. Podemos, por tanto, señalar que en lo que respecta a la integración socio-simbólica, el proceso de secularización se ha desarrollado en ambas sociedades conforme a la interpretación weberiana de la que se daba cuenta en la primera parte de la tesis. Este proceso de diferenciación simbólica es el resultado de la pérdida de la centralidad simbólica que tradicionalmente ha tenido la Iglesia en estas sociedades. En el caso quebequense hemos visto cómo con la *Revolución Tranquila* la Iglesia se retira de la esfera pública, perdiendo influencia sobre la sociedad. Esto mismo es lo que sucede en el País Vasco:

(...) todo apunta a una retirada de la religión de la esfera pública, política y económica, para refugiarse en la esfera privada (...) podemos afirmar que 'la religión eclesialmente orientada' va perdiendo influencia, retirándose de aquellas esferas de la vida social (política, económica, etc.) a las que previamente había conformado simbólicamente. La sociedad vasca, como otras sociedades que se van haciendo más complejas, camina hacia un proceso de progresiva diferenciación simbólica, donde cada esfera de la vida desarrolla sus propios símbolos (Pérez-Agote et al., 1993: 275).

Con la retirada de la Iglesia de las esferas política y económica y con el confinamiento de la religión a una esfera específica, la cuestión de la integración social ya no queda limitada a la integración moral y simbólica que proveía la religión y su aparato eclesial. Con el desarrollo autónomo de los sistemas económico y político se crean nuevos vínculos sociales que no tienen por qué estar sujetos a ningún tipo de sanción normativa. Pero si nos ceñimos exclusivamente a la integración simbólica, la que nos remite en este caso a los principios sobre los que se asientan las identidades colectivas, hay que señalar que el nacionalismo no ha desplazado a la religión como principio integrador del conjunto de la sociedad. Es más, la valoración que se haga de la religión como un valor central de la cultura puede ser uno de los elementos que nos den cuenta de la fractura en la identidad nacional. Así parece desprenderse de la siguiente tabla procedente de una encuesta realizada en Quebec.

Importancia de la religión en la cultura francocanadiense	Identificación con la nación y/o el Estado (%)				
	Sólo quebequense	Primero quebequense	Igualmente quebequense y canadiense	Primero canadiense y sólo canadiense	Totales (100%)
Muy importante	7.4	21.6	50.5	20.5	190
Importante	7.5	37.4	37.4	17.4	187
Poco importante	16.8	35.8	31.1	16.3	190
No importante	32.3	29.7	25.3	12.7	229
Totales	16.8	31.0	35.6	16.6	796

Datos referentes a 1976. Fuente: Nevitte, 1985.

Esta tabla, que procede de una encuesta realizada en 1976, el año en el que por primera vez en la historia moderna de Quebec un partido nacionalista gana las elecciones provinciales, nos muestra la relación entre el valor concedido a la religión en la cultura francocanadiense y la identidad nacional. Así se observa que la mayoría de encuestados que entiende que la religión es un valor muy importante en la cultura francocanadiense se identifica como “igualmente quebequenses y canadienses” o “primero canadienses y sólo canadienses”. Por el contrario, la mayoría de los encuestados para los que la religión no es un valor importante en la cultura francocanadiense se identifican como “sólo quebequenses” o “primero quebequenses”.

Esa ruptura simbólica se traduce no sólo en términos de identidad nacional, sino también en lo que se refiere a la actitud frente a la independencia de Quebec. Así lo muestra la siguiente tabla en la que podemos observar la opinión de los quebequenses sobre la independencia en función de la importancia que otorgan a la religión en la cultura francocanadiense.

	Actitud con respecto a la separación (%)			
Importancia de la religión en la cultura francocanadiense	Independentista	Indeciso	Anti-independentista	Totales (100%)
Muy importante	20.8	8.9	70.3	192
Importante	31.7	7.5	60.8	186
Poco importante	38.2	15.2	46.6	190
No importante	50.2	16.6	33.2	229
Totales	36.0	12.3	190	798

Datos referentes a 1976. Fuente: Nevitte, 1985.

Vemos que en 1976 la mayoría de los quebequenses que consideraban que la religión era un valor importante o muy importante para la cultura francocanadiense se declaraba “anti-independentista”, mientras que la mayoría de los que no consideraban que la religión fuera un valor importante en la cultura francocanadiense se declaraba a favor de la independencia.

Pasemos ahora a ver cómo ha afectado el proceso de secularización a las sociedades de Quebec y el País Vasco en lo que se refiere a la dimensión *micro* o individual. Conforme a lo que señala K. Dobbelaere, la secularización en tanto que proceso de diferenciación de las esferas de la vida social no tiene por qué implicar la secularización en lo que respecta a otras dimensiones. Una sociedad puede estar secularizada a nivel *macro*, en lo que respecta al sistema social, y al mismo tiempo estar escasamente secularizada a nivel *micro* o individual. Esto es lo que sucede en el País Vasco y Quebec. Un solo dato puede ser suficiente para mostrar este hecho. En ambas sociedades las creencias religiosas siguen siendo muy altas. En 1985 el 96% de los quebequenses creían en Dios (Bibby, 1990: 138). En el País Vasco el porcentaje de personas que creían en Dios en 1987 era el 77% (Pérez-Agote, 1990: 43)⁹⁸.

Con estos datos no podemos decir que las sociedades de Quebec y el País Vasco son sociedades secularizadas en lo que respecta a las creencias de los individuos. El alto

⁹⁸ En ese porcentaje se incluyen los que creen en Dios (27%) y los que creen “firmemente” (50%). El resto se distribuye de la siguiente manera: el 10% duda de la existencia de Dios, el 5% no cree en Dios y el 7% no cree en absoluto (Pérez-Agote, 1990: 43).

porcentaje de las personas que creen en Dios debería ser suficiente para afirmar que a nivel individual el nacionalismo no es un sustituto de la religión, simplemente porque ésta no ha desaparecido. Pero demos un paso más y veamos si los nacionalistas vascos y quebequenses son personas “no religiosas” que pudieran, por tanto, haber sustituido la religión por el nacionalismo.

Importancia de la religión (%)					
Identificación con las posturas nacionalistas/estatalistas	Poca o ninguna importancia	Alguna importancia	Importancia moderada	Gran importancia	Totales
Nacionalistas separatistas	36.3	23.8	21.9	18.0	256
Nacionalistas no separatistas	11.4	27.1	24.3	37.1	70
Indecisos	27.1	29.2	11.5	32.3	96
Estatalistas	9.3	28.1	19.4	43.2	345
Totales	59	205	151	252	767

Datos referentes a 1976. Fuente: Nevitte, 1985.

Preferencia política (%)				
Autoclasiificación religiosa	HB	PNV	País Vasco+Navarra	España
Religiosa	27	79	63	63
No religiosa	52	17	26	28
Ateo	16	2	6	4
NS/NC	5	2	5	5

Datos referentes 1990. Fuente: Sáez de la Fuente, 2002.

Los datos muestran que la religión es un valor que está presente en los nacionalistas quebequenses y vascos. Así en el año 1990 un 79% de los que mostraban una preferencia política por el PNV se declaraban personas religiosas. De forma parecida, en Quebec más del 60% de los que en 1976 se identificaban como nacionalistas no separatistas y el 40% de los nacionalistas separatistas consideraban que la religión era importante. Estos datos son suficientemente significativos como para demostrar que la religión y el nacionalismo conviven sin que éste tenga por qué sustituir a aquella. Como sostenía en el capítulo cuarto, la religión y el nacionalismo son dos dispositivos de sentido que responden a lógicas distintas, sin que, por tanto, se pueda sostener que este último es un equivalente funcional de aquella.

No podemos sostener que los nacionalistas vascos y quebequenses han sustituido la religión por el nacionalismo, ni, por tanto, afirmar que para ellos éste ejerce como una religión de la modernidad. No obstante, se podría señalar que esa religión de sustitución sí se habría desarrollado en el seno de una de las corrientes del nacionalismo, la que más abiertamente defiende el proyecto independentista. Una primera lectura de los datos que hemos visto anteriormente podría conducir a la defensa de tal tesis. Tanto en Quebec como en el País Vasco los porcentajes más bajos de religiosidad tienen lugar entre los nacionalistas que defienden la independencia. Estos datos han servido para defender la tesis de que el “nuevo” nacionalismo secular que surge en los años sesenta y setenta en Quebec y en el País Vasco se ha convertido en una religión de sustitución. Una nueva religión cuya génesis es explicada a partir de las transferencias de sacralidad procedentes de la religión tradicional.

4.2. Secularización institucional, transferencia de sacralidad y génesis del “nuevo” nacionalismo

Se ha convertido en un lugar común la tesis que defiende que el proceso de secularización llevó consigo un proceso de transferencia de sacralidad que contribuyó de forma decisiva al nacimiento del nacionalismo secular que apareció en los años sesenta en el País Vasco y Quebec. Para este último caso así lo entendía G. Rocher en 1973:

la transferencia muy frecuente que se produce actualmente en nuestra casa de lo religioso a lo político (...) El resurgir del nacionalismo en Quebec desde hace algunos años es atribuible no sólo a causas objetivas, sino también en parte al menos, a esta transferencia religiosa. Una parte del misticismo religioso que la Iglesia no ha podido asumir o enmarcar se ha extendido fuera de ella para investirse en una nueva mística nacionalista (Rocher, citado en Couture, 1994: 18).

En una línea similar J. Zylberberg señala que esa transferencia de sacralidad pone en entredicho el proceso de secularización por el que aparentemente atravesarían la sociedad y el nacionalismo quebequense:

Teóricamente hay una secularización aparente de temas en el paso de una visión étnica que privilegia la fe católica de los francófonos a una cosmovisión más pagana, basada en el suelo, la lengua y la cultura, después a una ideología más socializante de emancipación global del imperialismo. Esta secularización es más aparente que real (...) En el siglo XX se ha efectuado un conjunto de notables transacciones entre la política y lo religioso en Quebec y en el Canadá francés (Zylberberg, 1994: 96).

Según estos autores, la transferencia de sacralidad tiene lugar en el momento en el que el “nuevo” nacionalismo de corte independentista asume el liderazgo de una nación que se define a partir de unas fronteras seculares, la lengua y el territorio, que han sustituido a las de la concepción religiosa del nacionalismo tradicional.

De igual forma algunos estudiosos del nacionalismo vasco han apuntado la tesis según la cual el proceso transferencia de sacralidad que habría tenido lugar en la sociedad vasca desde los años sesenta permitiría explicar el culto a la nación como un valor absoluto:

Nuestra hipótesis apunta a un cambio de objeto de culto. En los 30 últimos años se ha producido, en contingentes importantes de personas en el País Vasco, una laicización, una secularización de lo religioso trasladando el objeto de culto, pero manteniendo alguna de sus formas, especialmente las más intolerantes, rigoristas y totalizantes. (...) El fervor religioso de algunas personas se ha trastocado en un fervor nacionalista a ultranza. Esquemmatizando, cabría decir que de un “culto a Dios” se ha producido un trasladado en toda su emocionalidad al “culto a Euskadi” (Elzo, 1994: 545).

Siguiendo este planteamiento, se ha querido ver en el caso vasco una confirmación de la tesis que afirma que el nacionalismo es la nueva religión de la modernidad y la nación un nuevo Dios secularizado, que, como vimos en el capítulo cuatro, defienden autores como E. Gellner o J.R. Llobera:

*(...) se ha producido una **transferencia de numinosidad** de lo “absolutamente otro” (Dios, Jaungoika) al “otro generalizado” (el pueblo de una nación), se ha substituido la presencia de seres sobrenaturales por una sacralización del constructo social del “pueblo de una nación”, éste comparece como el **nuevo dios** secularizado de nuestro tiempo, como nuevo objeto de culto, que generará sus propios altares sacrificiales, como bien han apuntado R.N. Bellah, E. Gellner y J.R. Llobera (Berriain, 2000: 219).*

Como antes señalaba, esta tesis, o hipótesis en su defecto, se ha convertido en un lugar común. Siguiendo a J. Elzo, I. Zubero (1997) también ha profundizado en los elementos que apoyan esta hipótesis de una transferencia de sacralidad que se estaría produciendo en el denominado nacionalismo vasco radical. Sostiene que dicha transposición del objeto de culto es algo característico de este nacionalismo, sin que se pueda, por tanto, afirmar que sea un fenómeno consustancial al nacionalismo vasco. Siguiendo los planteamientos de A. Elorza, I. Zubero considera que en lo que respecta al nacionalismo de S. Arana nos encontramos ante una verdadera *religión política*, pero no ante una transferencia de sacralidad, ya que en este caso el nacionalismo quedaba subordinado a la religión: “Por el contrario en el caso del nacionalismo radical nos encontramos ante una *transferencia sustitutoria*, ante el desplazamiento de los contenidos del culto, que ya no son Dios y las verdades de la fe, sino el Pueblo Vasco y sus derechos” (Zubero, 1997: 85).

¿Qué habría que decir con respecto a esta tesis que afirma que ha habido una transferencia de sacralidad que permitiría explicar algunas de las características del “nuevo” nacionalismo? Lo primero que se debe señalar es que a pesar de resultar un lugar común en la explicación de este nacionalismo, o precisamente por ello, a mi modo de ver, el estatuto teórico y el soporte empírico de esta tesis son muy problemáticos. Un primer problema se encuentra en su aplicación a contextos socio-históricos que resultan bastante diferentes. En efecto, algunos autores se sirven de esa tesis para dar cuenta de la génesis de la nueva corriente nacionalista que toma un peso creciente en los años sesenta y setenta tanto en Quebec como en el País Vasco. Otros autores aplican también

esta tesis para explicar el actual Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV), especialmente en lo que se refiere a las nuevas generaciones de jóvenes de la izquierda abertzale. Pero aunque estos últimos autores entienden que hay una continuidad entre las generaciones del MLNV en lo que respecta a este proceso de transferencia de sacralidad, lo cierto es que la fundamentación teórica y el soporte empírico de esta tesis tienen un estatuto muy diferente cuando es aplicada al estudio de las diferentes generaciones. Por ello considero necesario distinguir nítidamente dos periodos históricos. En este apartado me centraré en el periodo de los años sesenta y setenta, dejando para el siguiente la aplicación de esta tesis a las recientes generaciones del MLNV.

Llevar a cabo este tratamiento de forma diferencial es una labor que considero esencial debido a la centralidad que tuvo el proceso de secularización de la Iglesia tanto en Quebec como en el País Vasco en los años sesenta y setenta. Efectivamente, en el apartado anterior me centraba en la relación del nacionalismo con las dimensiones *micro* (individual) y *macro* (social) de la secularización, que son las que sirven de referente a los teóricos del nacionalismo que defienden que éste ha pasado a ser la religión de la modernidad. Sin embargo, ha sido en la dimensión *meso* o institucional en la que ha tenido lugar un proceso de secularización que es fundamental para entender el nacimiento del nacionalismo secular. En los años sesenta y setenta tuvo lugar, tanto en Quebec como en el País Vasco, un fuerte proceso de secularización que afectó especialmente a la institución eclesial. Dos indicadores pueden servir para dar cuenta de este proceso. Me refiero a las vocaciones religiosas y a las prácticas en instituciones religiosas. En el primer indicador se observa una bajada muy pronunciada en esos años. En Quebec las vocaciones sacerdotales anuales pasaron de 2000 en 1946 a poco más de 100 en 1970 y la media de edad de los que permanecían en la institución religiosa en esta fecha era de 55 años (Turcotte, 1981: 251-2). En el País Vasco el número de ordenaciones sacerdotales que en 1955 era de 106 pasó en 1963 a 75 y en 1975 a 18 (L. C. Nuñez, citado en Pérez Agote *et al.*, 1993: 261). Por lo que respecta a la práctica en las instituciones religiosas la siguiente tabla puede servir de muestra del proceso de secularización que tuvo lugar en estas sociedades.

Asistencia a los oficios religiosos (misa dominical):			
Quebec		País Vasco	
Año	%	Año	%
1965	85	1972	71,3
1975	40	1987	35

Fuentes: Bibby, 1990 y Pérez-Agote, 1993

Es este proceso de secularización institucional el que resulta decisivo para dar cuenta del nacimiento del nacionalismo. Efectivamente, como vamos a ver, en la génesis del “nuevo” nacionalismo jugó un papel muy importante el proceso de transferencia de sacralidad que estaba estrechamente relacionado con el proceso de secularización de la Iglesia. Veremos esta relación tanto en el caso vasco como en el de Quebec. Siguiendo la perspectiva comparada que orienta esta parte de la tesis, también mostraré las diferencias entre ambos casos que tienen que ver con el contexto socio-político en el que tuvo lugar la secularización de la Iglesia, el proceso de transferencia de sacralidad y el nacimiento del nacionalismo secular.

Empezaré por el caso vasco, pues es el que más literatura ha originado sobre este tema. En primer lugar, hay que replantear una cuestión que antes parecía dada por resuelta. Me refiero a si en los años sesenta y setenta tuvo lugar un proceso de transferencia de sacralidad de la religión al nacionalismo. Para tratar este tema me centraré en las interpretaciones de J. Aranzadi y J. Juaristi, quienes en los últimos años han polemizado sobre él. Esta polémica resulta de especial interés, ya que en ella se manifiestan tres cuestiones que considero de especial relevancia: 1) la interpretación de la secularización que lleva a dar cuenta de su relación con el nacionalismo; 2) la concepción de la idea de la “transferencia de sacralidad” que se deriva de dicha interpretación; y 3) la base empírica sobre la que descansan estas dos últimas.

En el libro *Sacra Némesis*, J. Juaristi (1999) defiende la tesis, que avala a partir de su experiencia personal, de que el nacimiento de ETA se explica a partir del proceso de transferencia de sacralidad que tuvo lugar en los años sesenta en el País Vasco. Esta interpretación enlaza con las tesis de su anterior libro, *El bucle melancólico*, con las que, como vimos anteriormente, J. Juaristi daba cuenta de las transferencias de sacralidad

que habían tenido lugar con Sabino Arana, con el líder de la tercera generación aranista, Elías Gallastegui, y que se habían incrementado durante la República. Según J. Juaristi, este proceso de transferencia de sacralidad de “la religión de Cristo” a la “religión de la Nación”, que tiene lugar a lo largo de toda la historia del nacionalismo vasco, se trastocó como consecuencia de la derrota de los nacionalistas en la Guerra Civil y dio lugar a un proceso inverso: “La inmolación de la vida en el altar de la patria vino a fundirse así, por la rápida contratransferencia de sacralidad que siguió al desastre bélico de 1937, con el sacrificio en aras de la fe católica, hasta el punto de que, para los jóvenes nacionalistas, resultarían en adelante indistinguibles. Al nacionalcatolicismo del régimen opusieron un catolicismo nacionalista propio” (Juaristi, 1999: 48). Nacionalismo y catolicismo volvían a estar estrechamente relacionados. Esa religiosidad propició la acogida de los nacionalistas en el seno de la Iglesia, no por parte de la jerarquía eclesiástica, sino especialmente por el bajo clero. Pero este estrecho vínculo entre catolicismo y nacionalismo, que caracterizaría a la primera generación nacionalista de la postguerra, se resquebrajaría en la siguiente generación como consecuencia del proceso de secularización que tuvo lugar en los años sesenta. Según J. Juaristi, ese “vacío” fue cubierto gracias a una nueva transferencia de sacralidad:

La segunda generación nacionalista de la postguerra, que transitó por los mismos escenarios que la primera (Urquiola y Aránzazu, por ejemplo), lo hizo ya por unos espacios desacralizados, de los que los espíritus de la vieja religión agraria habían desertado (...)

Para la segunda generación nacionalista de postguerra -tras la traumática secularización que, a mediados de los años sesenta, devastó el mundo católico-, Urquiola funcionó como una sinécdoque de la patria perdida (...) Los paisajes desencantados de nuestras montañas domésticas adquirieron otra vez el aura de lo sagrado. Es decir, se consumó una nueva transferencia de sacralidad a la religión de la patria (Juaristi, 1999: 50).

Según esta interpretación, el proceso de transferencia de sacralidad tuvo lugar como consecuencia del proceso de secularización que desencantó los lugares donde se socializaban las generaciones nacionalistas de la postguerra, especialmente los montes, como el macizo Urquiola, a donde acudían grupos de *scout*, entre los que J. Juaristi encuentra el germen de ETA.

Frente a esta descripción de la generación nacionalista de los sesenta como una generación en la que se dejaba sentir el empuje del proceso de secularización, J. Aranzadi, en *El Escudo de Arquíloco*, apoyándose también en su experiencia personal y

en las declaraciones de líderes y militantes de ETA, llega a una conclusión opuesta a la de J. Juaristi:

*(...) Todos los testimonios anteriores indican un escaso grado de secularización en la ETA de los años setenta e incluso en la de los ochenta, al menos si por secularización entendemos una emancipación ideológica respecto a la religión cristiana. Lo cual en contra de lo que Jon Juaristi postula en *Sacra Némesis*, anula la distancia que tendría que salvar la transferencia de sacralidad entre la Iglesia y una Patria Vasca supuestamente secularizada y necesitada por tanto de resacralización (Aranzadi, 2001: 71-2).*

Según J. Aranzadi, el escenario religioso que J. Juaristi describe para los años sesenta no es fiel a la realidad ya que no da cuenta del auge que estaba teniendo el catolicismo social como consecuencia del Concilio Vaticano II⁹⁹. Fue este ambiente religioso, y no un supuesto vacío de religión, el que sirvió de espoleta al surgimiento del “nuevo” nacionalismo. J. Aranzadi inscribe esta tesis en una interpretación del proceso de secularización que difiere de la de J. Juaristi:

Se obtiene una imagen muy distinta a la que Juaristi presenta si, en lugar de limitarnos a identificar religión con catolicismo postridentino, analizamos el proceso de secularización como un proceso interno al propio cristianismo, que comienza con el protestantismo y se prolonga con el pensamiento moderno y revolucionario. Desde esta perspectiva (...) ni la Nación ni ninguna otra instancia o institución moderna comparece como un polo heterogéneo y opuesto a la religión que pudiera, por tanto, recibir una genuina transferencia de sacralidad, sino que se revelan como metamorfosis diversas y sucesivas de un principio sagrado que cambia de forma haciendo que muera la antigua cuando genera la nueva.

Volviendo al País Vasco y a ETA, lo que me interesa destacar (frente a la imagen que ofrece Juaristi de una religiosidad vasca que se confunde con el catolicismo preconiliar, opuesta a un nacionalismo revolucionario totalmente secular y carente de rasgos religiosos, que se sacralizaría mediante una estética terrorista de lo sublime) es el profundo proceso de secularización “protestante” y milenarista que en los sesenta y setenta se produce en amplios sectores de la Iglesia española y vasca y que permite ver un elevado grado de continuidad entre el cristianismo post-conciliar y las organizaciones revolucionarias que surgen o se renuevan en esa época (Aranzadi, 2001: 72).

⁹⁹ J. Aranzadi explica estas diferentes interpretaciones del escenario vasco de los años sesenta a partir de las diferentes socializaciones escolares: “Quizá la clave del divergente recuerdo que Juaristi y yo tenemos de la religiosidad vasca de mediados y finales de los sesenta radique en los distintos colegios a los que fuimos: él se educó con el Opus Dei y yo con los jesuitas. El Opus Dei (...) ni se dio por enterado de que había existido el Concilio Vaticano II (...) Es perfectamente comprensible por tanto que un joven vasco educado en el colegio de Gaztelueta (...) no tuviera ni noticia de la efervescencia mesiánica (en la) que la Compañía de Jesús vivía” (Aranzadi, 2001: 64-5). En su respuesta, J. Juaristi niega la descripción que hace J. Aranzadi del colegio de Gaztelueta, y sostiene que en aquellos tiempos en el País Vasco las socializaciones escolares no eran tan unívocas ni determinantes como para poseer el conocimiento legítimo de lo que fue el catolicismo social ni para marcar itinerarios vitales (Juaristi, 2002: 111-118).

En la réplica que encontramos en *La Tribu atribulada*, J. Juaristi (2002) critica esta interpretación que hace del catolicismo social el germen de ETA, defendiendo una interpretación alternativa basada en la influencia del catolicismo étnico:

El catolicismo social de los jesuitas producía lo que siempre produce el catolicismo social: izquierdistas como el propio Aranzadi. La gran cantera de ETA estuvo en el movimiento scout, en los seminarios diocesanos, en los grupos de Herri Gaztedi, Basserri Gaztedi, etc. Es decir, allí donde prendió con fuerza el catolicismo étnico y se produjo la consiguiente transferencia de sacralidad. Yo por ejemplo, estudiaba en Gaztelueta, pero era a la vez scout, lo que me ponía en contacto con amigos mayores -jefes de tropa, muchos de ellos seminaristas - que o ya estaban en ETA o a punto de entrar en ella. Y, desde luego, puedo asegurar que no hablaban de cosas tales como la Iglesia de los pobres, diga Aranzadi lo que diga, sino de Iglesia vasca e Iglesia franquista (Juaristi, 2002: 118).

Vemos que la disputa sobre la existencia de un proceso de transferencia de sacralidad como explicación de la génesis del “nuevo” nacionalismo deriva de las encontradas interpretaciones de la secularización que defienden J. Aranzadi y J. Juaristi. Me interesa destacar este aspecto, pues ambas interpretaciones guardan una estrecha relación con las de los paradigmas durkheimiano y weberiano que vimos en la primera parte de la tesis. Así, para J. Juaristi la secularización, entendida como proceso de declive de una religión histórica, en este caso el catolicismo, tiene lugar en la sociedad vasca en los años cincuenta. Esta secularización supone, tal y como Weber señalaba, un *desencantamiento del mundo* que se dejaba notar en algunos parajes de socialización de las primeras generaciones de postguerra. Ese vacío religioso es llenado por la secularizada segunda generación de postguerra mediante la sacralización de la patria, produciéndose así, según J. Juaristi, una “transferencia de sacralidad”. Por su parte, J. Aranzadi niega que ésta se haya producido a partir de una interpretación de la secularización de corte durkheimiana. Según ésta, la secularización no puede entenderse como el declive de una religión histórica, sino como la transformación de lo sagrado. Éste no muere, se transforma. Para J. Aranzadi, la Religión histórica, la Nación o la Revolución son algunas de las formas que ha asumido el que considera como un mismo principio sagrado. Es esta interpretación de la secularización la que determina su crítica al concepto de transferencia de sacralidad. Como vimos más arriba, para J. Aranzadi “desde esta perspectiva (...) ni la Nación ni ninguna otra instancia o institución moderna comparece como un polo heterogéneo y opuesto a la religión que pudiera, por tanto, recibir una genuina transferencia de sacralidad”.

A mi modo de ver, la concepción del proceso de transferencia de sacralidad tanto de J. Juaristi como de J. Aranzadi resulta problemática como consecuencia de sus respectivas interpretaciones del proceso de secularización. En el caso de J. Juaristi, la secularización supone una *ruptura* que se traduce en términos generacionales: “(...) pero eso no les evitó la ruptura con la generación siguiente, que se sacudió de encima la religión de sus mayores e inventó un nacionalismo neopagano, ya que no abiertamente ateo” (Juaristi, 1999: 48). Esta ruptura sería la que haría necesaria la transferencia de sacralidad. Por su parte, la interpretación de la secularización de J. Aranzadi se fundamenta en la *continuidad* de un mismo principio sagrado que se transforma sin que nunca se cree un vacío que haga, por tanto, necesaria una transferencia de sacralidad. En ambos casos, el plano de significación que se le atribuye al concepto de “transferencia de sacralidad” oculta el que a mi modo de ver es el plano de significación apropiado. En efecto, aunque partan de interpretaciones diferentes, J. Aranzadi y J. Juaristi comparten una misma conceptualización del proceso de transferencia de sacralidad. Éste tendría lugar cuando se genera un vacío de sacralidad que se cubre con una sacralidad que deriva de otro ámbito. Sin embargo, considero que el concepto de transferencia de sacralidad no hace referencia a un cambio en las sacralizaciones, sino a una *transferencia*, entendida como “la acción y efecto de transferir, es decir, pasar o llevar una cosa desde un lugar a otro”.

Si seguimos con la interpretación de J. Juaristi, tendríamos que preguntarnos ¿cuál es la *transferencia* de sacralidad que tiene lugar una vez que, como afirma, la segunda generación de postguerra transitaba ya por unos escenarios “desacralizados”? No hay propiamente hablando en este caso ninguna “transferencia”, sino una sacralización de una nueva generación. No hay en esta distinción un exceso de purismo terminológico que pudiera resultar estéril teóricamente. Por el contrario, el concepto de “transferencia de sacralidad” introduce un significado específico que puede resultar de gran valor para una sociología que quiera dar cuenta del proceso de secularización. Pero para que este concepto tenga algún valor no puede ser utilizado para referirse a procesos que resultan muy diferentes. Es lo que sucede en la obra de J. Juaristi, quien lo utiliza de forma recurrente para dar cuenta de la historia del nacionalismo vasco. Como hemos tenido oportunidad de ver a lo largo de este capítulo, dichas transferencias de sacralidad habrían tenido lugar, según J. Juaristi, en diferentes líderes y generaciones nacionalistas:

Sabino Arana, Elías Gallastegui, durante la República y en la segunda generación de la postguerra. Sin embargo, encontramos diferencias notables entre ellos que nos deberían conducir a restringir el concepto de transferencia de sacralidad sólo a aquellos casos donde realmente se diera un trasvase desde el ámbito religioso al nacional. Éste habría tenido lugar, si atendemos a la propia descripción de J. Juaristi, en el caso de Sabino Arana o de Elías Gallastegui, fervientes católicos que trasvasaron sus creencias religiosas al ámbito nacionalista, ya fuera porque hicieron del nacionalismo el medio para llegar a Dios o porque pusieron el catolicismo al servicio del nacionalismo. Sin embargo, esa transferencia de sacralidad no se habría producido en el caso de la segunda generación de postguerra, pues, si hacemos caso a J. Juaristi, ésta era ya una generación “desacralizada”, que, por tanto, difícilmente podría haber transferido su sacralidad a otro ámbito.

A partir de la interpretación de la secularización de J. Aranzadi, el concepto de transferencia de sacralidad tiene un estatuto muy problemático. Toda transferencia implica dos ámbitos distintos, el ámbito desde el que se transfiere algo y al que es transferido. En la medida en que para J. Aranzadi la secularización es un proceso de transformaciones de un “mismo” principio sagrado se cierra la posibilidad de que la Nación u otra instancia moderna puedan recibir una “genuina transferencia de sacralidad”. Frente a esta interpretación, estrechamente relacionada con la de los durkheimianos, he sostenido a lo largo de esta tesis la necesidad de diferenciar distintas sacralidades que no se dejan englobar en un mismo principio sagrado o religioso. Aplicando esta interpretación al caso que me ocupa, en el capítulo cuatro mostraba las diferencias entre las religiones históricas y el nacionalismo en tanto que sacralidades que responden a principios diferentes, uno trascendente y basado en la presencia de seres sobrenaturales y otro inmanente y secular. Esta distinción entre sacralidades que no se dejan reconducir a un mismo principio sagrado crea las condiciones de posibilidad para poder hablar de la existencia de un proceso de transferencia de sacralidad entre realidades heterogéneas, como son las religiones históricas y los nacionalismos. Esto es lo que sucedió en el País Vasco en los años sesenta. Algunos católicos transfirieron su sacralidad desde la religión al nacionalismo.

Más allá de sus planteamientos teóricos acerca de la secularización y del proceso de transferencia de sacralidad, tanto J. Aranzadi como J. Juaristi dan sobradas muestras de la existencia de este proceso en algunos sectores de la sociedad vasca en los años sesenta. El interés último por encontrar en el catolicismo social o en el catolicismo étnico el origen de ETA no debe hacer olvidar que la religión actuó como espoleta del “nuevo” nacionalismo por medio de un proceso de transferencia de sacralidad. En efecto, J. Aranzadi hace hincapié en el catolicismo social en consonancia con su tesis sobre “el Mito de la Revolución como secularización del Mito del Milenio” (Aranzadi, 2001: 95). Por el contrario, J. Juaristi se centra en el catolicismo étnico en consonancia con su narración con la que engarza los trayectos vitales de las diferentes generaciones nacionalistas que oían las mismas “voces ancestrales”¹⁰⁰. Para el tema que aquí me ocupa la cuestión del carácter étnico o social del catolicismo que impulsó al “nuevo” nacionalismo es una cuestión secundaria. Ya se hablase de la Iglesia de los pobres, como sostiene J. Aranzadi, o de la Iglesia vasca, como sostiene J. Juaristi, lo cierto es que en la socialización de los que dieron lugar al “nuevo” nacionalismo de los años sesenta la religión jugó un papel central que pudo actuar como impulsor de ese nacionalismo mediante un proceso de transferencia de sacralidad.

Si prestamos atención a los documentos de la organización y a las biografías personales de los primeros militantes de ETA apreciamos la influencia que sobre ellos tenía la religión. En efecto, a pesar de su aconfesionalismo como principio ideológico, los primeros documentos de ETA muestran la profunda religiosidad de sus militantes. Éstos recalcan el carácter profundamente religioso del pueblo vasco así como su anticlericalismo (Pérez-Agote, 1984: 92-93; Jáuregui, 1981: 132). Las biografías personales nos permiten además dar cuenta de la transferencia de sacralidad que tiene lugar entre los primeros militantes de ETA. Como indica la antropóloga M. Alcedo, que

¹⁰⁰ Es aquí donde en última instancia reside la polémica entre J. Aranzadi y J. Juaristi acerca del ambiente religioso en el País Vasco en los años sesenta. De nuevo su propia experiencia personal es el aval en el que fundamentan sus planteamientos: “No dudo de que (Juaristi) y otro muchos (oyeran las voces ancestrales), pero o yo estaba muy sordo o la fuerza con que en las décadas de los cincuenta, sesenta e incluso setenta sonaban en el País Vasco esas voces ancestrales de la Patria reclamando una deuda de sangre era bastante menos apremiante de lo que presenta *El Bucle* y, en cualquier caso, sus ecos se mezclaban de modo indistinguible, en los oídos de quienes sucumbimos al hechizo, a otras por entonces quizás más poderosas, como las que -con una variable entonación cristiana o atea- llamaban a la Redención de los pobres y oprimidos, a la Revolución. Al menos, ése es mi caso: ni ‘mis padres mintieron’, ni pude nunca tomar mínimamente en serio las tenues y desdibujadas voces de una *aberrí* (patria) inane. Sólo empecé a tener cierta consideración por Euskadi cuando la actividad de ETA me presentó al nacionalismo vasco bajo una nueva luz revolucionaria” (Aranzadi, 2001: 57).

ha llevado a cabo entrevistas con etarras de aquellos años: “señalan muchos informantes cómo iniciarse en la militancia marca el fin de su práctica religiosa y, en ocasiones, incluso de su creencia (...) Esta evolución es común no sólo a los fundadores, sino que gran parte de los jóvenes de la generación de los 60, la que hizo la V Asamblea y sufrió los procesos de Burgos, fueron fervorosos creyentes que después se fueron alejando más o menos de la influencia de la Iglesia” (Alcedo, 1996: 92-3). Para dar cuenta de esta evolución que dio lugar a una transferencia de sacralidad se reproducen a continuación los testimonios de algunos de los primeros militantes de ETA recogidos en los trabajos de M. Alcedo (1996) y de A. Pérez-Agote (1984).

- (...) *La religión está muy presente para motivarme en mis estudios, para motivarme en mi voluntarismo respecto a las necesidades que pasan determinadas personas, e incluso la crisis familiar que viene alrededor del año 56 cuando viene la estabilización, la fábrica de mi padre va mal. La empresa hace crac, pasamos una situación muy dura, muy dura. La religión es una especie de elemento sublimador de fracasos y de problemas que incluso me hace acabar los estudios de Bachiller, porque la crisis que afecta a mi familia es brutal. Ante mi responsabilidad religiosa y un montón de cosas llego casi al fanatismo religioso, lo que no implica que yo le dijera a mi familia que me iba a ir cura, no me atrevo a decirlo. Primero porque la cultura familiar no es precisamente de ese tipo y yo soy una especie de desencaje en la familia, y no me atrevo a decir que tengo vocación religiosa y no me lo planteo, no me lo planteo. Está presente el sinsentido de la vida*
- *A pesar de la creencia*
- *Sí, a pesar de la creencia, está ahí presente también. Y yo a los 18 años encuentro algo más sublimante aparte de la religión y me meto en ETA. Y entonces coincido con gente que, bueno, que juega con la vida. Yo pienso que juega con la vida en una reacción emotiva y a la vez racional: Una vez que ve que es un sinsentido, por tanto hay que aprovechar la vida para hacer algo que valga la pena, y ese algo que valga la pena ya no es Dios sino que es la revolución, los pobres, la liberación de Euskadi y la madre que la parió, ¿no? (en Alcedo, 1996: 84).*

- *Quise ser misionero, entonces fui como a un seminario pero de frailes, de mercedarios. Estuve aquí dos años y luego en Galicia tres años, y a los quince o dieciséis años lo dejé (...) lo de misionero era lo que más a mano tenía, como no podía ser Tarzán ni Buffalo Bill... Por una parte me parece un afán de cultura, y, por otra parte, también me atraía muchísimo, de hecho yo fui un hombre muy religioso -estaban los frailes asustados de lo religioso que era- Y mi decepción fue precisamente hacer un recorrido espiritual muy intenso a los doce, trece, catorce años, y a los quince ver que estabas igual. Bueno, esto, ¿va a ser toda la vida igual? (...) te metes en una historia de camino de perfección, rezas no sé cuántos rosarios, no sé cuántas cosas, pero eso tiene un tope, entonces todo eso se convierte en rutina. Yo estaba contento con lo que estaba haciendo pero pensaba que, si tuviese siete vidas, una vida la dedicaría a eso, pero ya lo conocía, tenía dieciséis años y ya había llegado a donde tenía que llegar*
- *Pero seguías creyendo*
- *Sí, sí... (en Alcedo, 1996: 86-7).*

Entonces yo era cristiano o pretendía serlo, desde el momento que yo opté por una labor de concientización, ya que mi moral como cristiano me decía que la libertad de mi pueblo era una causa justa (...) Bueno, por lo general los activistas son chicos que han salido de unas familias cristianas, incluso muchos de ellos han estado comprometidos cristianamente pasando más tarde a seguir otra ideología que es la de la organización... (en Pérez-Agote, 1984: 94 y 190).

Por otra parte, hay que decir algo que se ha olvidado antes, y es que los militantes salían de grupos que en su juventud habían significado una cierta actitud de compromiso frente a los problemas del pueblo y de Euskadi. Por lo general estos movimientos estaban muy ligados a las ideologías cristianas, tal es el caso del grupo “gogor” que nació como una respuesta a la situación de la época y que estaba compuesto por seminaristas que más tarde serían colaboradores e integrantes de ETA (...) Normalmente la actuación del militante es el dejar la religión cristiana por ineficaz. Se plantearon (...) el principio de violencia en los momentos en los que estaban actuando como defensa (en Pérez-Agote, 1984: 192).

En Quebec el proceso de secularización de la Iglesia que tuvo lugar en los años sesenta y setenta llevó también consigo un proceso de transferencia de sacralidad. De igual forma que en el País Vasco también se sostiene que “el proceso de secularización que tiene lugar en Quebec en este periodo se ve acompañado de fenómenos de desplazamiento de lo sagrado desde la religión tradicional hacia el terreno político” (Couture, 1994: 212). Este proceso se deja notar especialmente en las generaciones más jóvenes. Con las categorías del psicoanálisis se llegó incluso a señalar que “una vez que el lugar quedó vacante, una vez que la *totalidad* de la Iglesia quedó evacuada del campo del nacionalismo, el super-yo no podía vivir sin otra *totalidad* que le sustituyera” (Lazure, 1970: 32). De tal modo que, según este autor, “todavía permanecen, en el super-yo de los jóvenes, vestigios religiosos que influyen y colorean su nacionalismo (...) el super-yo independentista de los jóvenes procede en gran parte de la secularización del nacionalismo religioso” (*ibídem*: 27-8).

Como anteriormente señalaba, en el período que inaugura la *Revolución Tranquila* surgen una serie de partidos y organizaciones de corte nacionalista y socialista. Entre ellos el *Front de Libération du Québec (FLQ)*, de inspiración independentista y revolucionaria, que en su primer manifiesto aparecido en 1963 hizo

un llamamiento a los patriotas de Quebec para que tomaran las armas e hicieran la revolución nacional. En el siguiente capítulo volveré sobre esta organización que protagonizó los únicos episodios violentos atribuibles al nacionalismo quebequense a lo largo de su historia moderna. Veremos de forma comparada la relación entre lo sagrado, la integración simbólica de la comunidad nacional y la violencia nacionalista que tuvo lugar en Quebec y en el País Vasco en los años sesenta y setenta del siglo XX. Ahora sólo quiero señalar, también con un propósito comparativo, la relación entre la transferencia de sacralidad y la formación del “nuevo” nacionalismo quebequense. Al igual que en el País Vasco, en Quebec se producen procesos de transferencia de sacralidad desde la religión tradicional hacia organizaciones que, como el FLQ, hacen de la Revolución y de la Independencia un valor absoluto (L’indépendance ou la mort¹⁰¹). Un testimonio al respecto se puede encontrar en las palabras de Pierre Vallières, autor del libro *Négres blancs d’Amérique*¹⁰² y principal artífice del periódico *La Cognée*, órgano oficial del FLQ. En 1986, P. Vallières hablaba sobre la que había sido su experiencia pasada, testimonio que aquí recojo con una nota intercalada de Y. Couture que permite dar cuenta de la evolución del que fuera uno de los ideólogos del FLQ:

Yo quería que los Quebequenses fundaran su libertad en valores puramente humanos. Pero al mismo tiempo, permanecía obsesionado por una cierta necesidad del Absoluto, por unos valores humanos sobre una transcendencia cualquiera y de definir esta transcendencia”. (Tras una experiencia fracasada de vida monástica, a principios de los años sesenta, el Absoluto había dado lugar a la Revolución. Pero, como escribía en 1986, tras haber descrito su vuelta a la fe religiosa tradicional:) “incluso ateo, yo era creyente, yo buscaba a Dios. Yo lo había buscado durante largo tiempo sin poder ni quererlo nombrar. Hoy, yo Le nombro... (P. Vallières, citado en Couture, 1994: 151).

No obstante, en Quebec la pronunciada secularización de la Iglesia no dio como resultado una transferencia de sacralidad a las organizaciones independentistas y revolucionarias como el FLQ de la relevancia que se produjo en el País Vasco con ETA. Para dar cuenta de las diferencias entre ambos casos es necesario destacar el contexto socio-político en el que se produjo la secularización de la Iglesia y el nacimiento del

¹⁰¹ Así finalizaba el que fue el primer manifiesto del FLQ escrito en 1963: “Patriotas de Quebec, a las armas! La hora de la Revolución nacional ha llegado! La independencia o la muerte!”

¹⁰² El título de este libro es una buena muestra de una visión del nacionalismo en la que se aunaba la crítica de la opresión económica con la de la opresión nacional. De forma significativa P. Vallières afirmaba que “una vida de negro no es una vida. Y todos los Quebequenses eran (y son) negros”.

“nuevo” nacionalismo. En el caso quebequense este contexto estuvo marcado por el desarrollo del aparato estatal que empezaron a controlar las nuevas elites francófonas. En efecto, frente a lo que sucedió en el País Vasco, el proceso de secularización que supuso la desinstitucionalización de la religión fue un proceso estrechamente relacionado con el desarrollo del aparato administrativo de la provincia de Quebec que pasaba a ser controlado por las elites seculares francófonas. El proceso de secularización de los intelectuales de Quebec en la década de los cincuenta (McRoberts *et alt.*, 1976: 88) dio lugar a una clase media francófona que se desligaba de la Iglesia y que se sentía frustrada ante los cierres sociales que imposibilitaban la movilidad social. En este periodo esas posibilidades eran muy limitadas debido al escaso desarrollo del Estado provincial, al control que sobre el sector privado ejercía la minoría anglófona y a la crisis institucional de la Iglesia, que a lo largo de la historia de Quebec había sido la única institución que había permitido una cierta movilidad social. Estas nuevas clases medias francófonas que surgieron como fruto del proceso de secularización de la Iglesia fueron las principales defensoras de la *Revolución Tranquila* y del “nuevo” nacionalismo que buscaba el control de la administración regional.

El desarrollo de la administración de la provincia de Quebec gracias a la *Revolución Tranquila* fue uno de los principales mecanismos que posibilitaron la movilidad social para las nuevas clases medias procedentes de las instituciones de la Iglesia dedicadas a la salud, a la educación, etc. Como señala H. Guindon:

Hasta la Revolución tranquila, un religioso que “perdiere la vocación” estaba condenado al ostracismo (...) En los años sesenta la situación tiende a cambiar. Hacia finales de los años cincuenta, muchos religiosos y religiosas han adquirido diplomas universitarios y profesionales y acumulado años de experiencia en las instituciones de enseñanza, en los hospitales, en los organismos de caridad. Muchos de ellos tienen las competencias requeridas para presentarse a los concursos de entrada en los servicios públicos y ganarlos. En las nuevas instituciones en expansión, la demanda de personas cualificadas rebasa a la oferta, lo que permite a los sacerdotes y a las hermanas acceder al estado laico. (...) En Quebec es un fenómeno de masas el que el joven clero secular abandone el hábito. Desaparecido el ostracismo social, su integración en la sociedad es inmediata y completa. Ellos entran en las burocracias del Estado, tanto federales como provinciales, en las instituciones parapúblicas de la sanidad, de la educación y del bienestar social. Sus carreras no se interrumpen, pero su identidad se transforma (Guindon, 1998: 65-6).

El caso de Quebec ha sido utilizado para confirmar la hipótesis que sostiene que “entre el acelerado proceso de secularización y el surgimiento del nacionalismo de clase

media (...) existe una conexión estrecha, aunque no determinista” (Waldmann, 1997: 69). Según P. Waldmann, dicha conexión se explicaría de la siguiente manera:

(...) el retroceso de la religiosidad afecta en primer lugar a las capas medias de una sociedad, en especial a los llamados intelectuales, en razón de su posición específica y de su formación. Su alejamiento de la fe cristiana tiene una consecuencia doble: por un lado aumenta súbitamente su receptividad para las doctrinas de este mundo (como el nacionalismo y el marxismo); éstas son asumidas con un fervor casi religioso, acatadas y defendidas. Por otro, disminuye considerablemente a su entender el atractivo de una carrera dentro de las instituciones eclesiásticas, el camino clásico de ascenso para intelectuales ambiciosos en la época preindustrial. La única organización que puede sustituirla, porque puede ofrecer similares posibilidades de prosperar, es la administración pública, razón por la cual las aspiraciones de la nueva clase media ‘profana’ se concentran en la creación de un Estado nacional autónomo (Waldmann, 1997: 71).

La comparación entre Quebec y el País Vasco es en este sentido especialmente relevante para dar cuenta de las relaciones entre el proceso de secularización de la Iglesia, los procesos de transferencia de sacralidad y la génesis del “nuevo” nacionalismo. Frente al planteamiento idealista que explica la aparición de lo sagrado en la nueva simbología nacionalista como el fruto de la naturaleza religiosa del individuo que reacciona así ante el vacío originado por la secularización de las religiones históricas, la comparación entre Quebec y el País Vasco nos debería servir para mostrar cómo esos procesos de transferencia de sacralidad deben ser contextualizados y explicados a su vez en el marco de los procesos de cambio que afectan a la estructura social. Hemos visto cómo, a diferencia de lo que ocurrió en el País Vasco, en Quebec la relación entre el proceso de secularización y la aparición del “nuevo” nacionalismo no puede ser explicada sin dar cuenta del desarrollo del Estado de la provincia de Quebec que fue impulsado por las clases medias que fueron el soporte de dicho nacionalismo. Tanto en el País Vasco como en Quebec las transferencias de sacralidad alimentaron a las nuevas organizaciones (ETA y FLQ) que en los años sesenta protagonizaron la violencia nacionalista. No obstante, a diferencia de lo que sucedió en el País Vasco, el nacionalismo quebequense contó en ese mismo periodo histórico con un Estado que acogió a buena parte de los contingentes nacionalistas que se habían distanciado de la Iglesia, haciendo así posible un proceso de secularización menos traumático. La sensación de falta de futuro y las trabas a la movilidad, fruto del declive de la que había sido la institución central en la historia de los francocanadienses, quedaban amortiguadas con el desarrollo de un aparato estatal que proporcionaba expectativas de futuro para la comunidad francófona de Quebec.

Debemos, sin embargo, estar vigilantes ante las explicaciones que reducen el nacimiento del “nuevo” nacionalismo a mera ideología que permitía a las nuevas clases medias legitimar sus aspiraciones de control del aparato del Estado. Como señalaba en el capítulo cuarto a propósito de la crítica instrumentalista, a la hora de explicar la génesis del nacionalismo el recurso a la dicotomía que distingue la política del interés y la política de identidad resulta estéril. El nacimiento del nacionalismo quebequense es un buen ejemplo de ello. Éste no se puede entender sin dar cuenta del modo en que los intereses de las nuevas clases medias estaban estrechamente relacionados con los problemas de identidad de estas clases.

De lo anteriormente señalado no se puede concluir que la aparición y desarrollo de ETA y la aparición y disolución del FLQ en 1970 deban ser explicadas atendiendo exclusivamente al contexto en el que se produjo la secularización institucional. Simplemente se da cuenta de una de las condiciones de posibilidad que pueden contribuir a dicha explicación. Otra de estas condiciones, que veremos en el siguiente capítulo a propósito de las relaciones entre lo sagrado y la violencia nacionalista, es la que tiene que ver con el papel de integrador simbólico de la comunidad nacional que desempeñó ETA a diferencia de lo que sucedió con el FLQ.

4.3. El actual Movimiento de Liberación Nacional Vasco: ¿Una religión de sustitución?

La reproducción del radicalismo en las nuevas generaciones del nacionalismo vasco secular ha llevado a algunos autores a utilizar la tesis de la transferencia de sacralidad para explicar algunos aspectos del actual nacionalismo. A diferencia de lo que acontece en Quebec, en el País Vasco todavía se sigue hablando de la transferencia de sacralidad como uno de los procesos que permitirían explicar las representaciones y prácticas de los nacionalistas que defienden la independencia. En efecto, autores como J. Elzo, I. Sáez de la Fuente o I. Zubero defienden que la tesis de la transferencia de sacralidad puede ser aplicada a los jóvenes militantes del MLNV. Así lo sostiene J. Elzo, para quien en los últimos treinta años, el proceso de secularización ha ocasionado que el “fervor religioso de algunas personas se haya trastocado en un fervor nacionalista

a ultranza” (Elzo, 1994: 545). De igual modo I. Zubero sostiene que la “transferencia sustitutoria” se hace especialmente evidente entre los jóvenes del MLNV (Zubero, 1997: 86). Recientemente I. Sáez de la Fuente volvía sobre ello señalando que en el nacionalismo vasco radical la “transposición de creencias entre cosmovisión religiosa y cosmovisión política (...) existente ya en la transición, se está reproduciendo y radicalizando en su transmisión intergeneracional” (Sáez de la Fuente, 2002: 185). Para respaldar esa tesis estos tres autores se apoyan en los datos sobre religiosidad de los jóvenes del MLNV y se interpretan haciendo especial hincapié en algunos de ellos. En primer lugar, se señala que, cuando tenemos en cuenta su edad, existen diferencias considerables en la religiosidad de los nacionalistas. Así, entre las personas menores de 50 años, las que se sienten sólo vascas muestran unos valores de religiosidad inferiores a las que se sienten sólo españolas. Por el contrario, cuando se analizan los datos de individuos mayores de 50 años no se encuentran diferencias significativas de religiosidad en función del sentimiento de pertenencia nacional, e incluso los que se sienten “vascos” muestran una religiosidad mayor que los que se dicen españoles (Elzo, 1994: 539). En segundo lugar, se resalta la menor religiosidad de los jóvenes del MLNV con respecto a la media de los jóvenes vascos y a la población en general. De igual modo los jóvenes que dicen votar al nacionalismo de la izquierda abertzale se muestran menos religiosos que los que votan al PNV. En todos los indicadores utilizados para medir la religiosidad, los jóvenes del MLNV aparecen muy por debajo de la media de los jóvenes del PNV, de los jóvenes vascos y de la población en general. Sólo hay un indicador donde no se observan grandes diferencias: la creencia en la reencarnación.

Éstos son los datos que estos autores utilizan como aval para demostrar la tesis según la cual en el MLNV se ha producido una *transferencia sustitutoria* y para señalar que esa transposición de creencias entre cosmovisión religiosa y cosmovisión política se reproduce y se radicaliza en su paso de generación a generación. La religión ha perdido importancia entre los jóvenes del MLNV produciéndose un traslado del objeto de culto. Esta “transferencia de valores” tendría como resultado que la política actuaría para los miembros del MLNV “a modo de paradigma normativo de reemplazo” (Sáez de la Fuente, 2002: 197).

¿Qué habría que señalar con respecto a esta tesis? En primer lugar, no habría nada que objetar si lo que se quiere mostrar es la poca importancia que tiene la religiosidad católica entre los jóvenes del MLNV en comparación con lo que sucedía en otros tiempos. Los datos así lo indican. Como también muestran que para ellos la política ocupa un lugar más importante que la religión. Si esto es lo que se quiere mostrar no habría, como digo, nada que objetar a esta tesis. En definitiva, no sería más que constatar el proceso de secularización que se ha producido en el seno del nacionalismo y que ha incidido de manera especial en el MLNV, lo cual no debería extrañar, ya que este nacionalismo se alimenta de una ideología secular. No obstante, también habría que tener en cuenta los cambios habidos en el MLNV con respecto a su valoración del papel que han jugado la religión y la Iglesia en la cuestión nacional, que también han repercutido en la baja religiosidad entre los jóvenes de los que hablamos. Ahora bien, a mi entender, de los datos sobre la baja religiosidad de los jóvenes del MLNV no se puede inferir que en ellos se haya producido una *transferencia sustitutoria*, ni que se haya dado una *transposición de creencias* entre una cosmovisión religiosa y una cosmovisión política, ni que el *fervor religioso se haya trastocado en fervor nacionalista* o que la política actúe para ellos *a modo de paradigma normativo de reemplazo*. Sólo podríamos sostener dichas tesis si fuera posible determinar que los jóvenes del MLNV han sido en su pasado individuos con una fuerte identidad religiosa que han devenido ateos o no católicos y que han transferido su anterior religiosidad a la militancia nacionalista. Es una hipótesis que está, por tanto, sujeta a contrastación empírica. Pero difícilmente se puede contrastar esta hipótesis a partir de las respuestas ofrecidas por los entrevistados en un cuestionario que mide su religiosidad en un determinado momento, sin dar cuenta de su “trayectoria religiosa” y la relación que ésta pueda guardar con el nacionalismo. En este sentido, resulta significativo observar cómo ha cambiado el material empírico a partir del que se defiende la tesis de la transferencia de sacralidad. En el caso de las generaciones de los sesenta y setenta ese material empírico lo proporcionaban las entrevistas en profundidad, las historias biográficas e incluso la propia experiencia personal de los autores que defendían esa tesis, como en el caso de J. Aranzadi y de J. Juaristi. Por el contrario, para el caso de las nuevas generaciones del MLNV, esta tesis se pretende avalar a partir de encuestas con cuestionario.

A la espera de futuras investigaciones que puedan aportar más luz sobre este tema, me aventuro, no obstante, a señalar que en el caso de las nuevas generaciones del MLNV no se ha producido ninguna transferencia de sacralidad, por el mero hecho de que, a diferencia de lo que sucedió con la generación de los sesenta, los jóvenes de la izquierda abertzale de las últimas generaciones han sido socializados en un contexto de secularización de la religión tradicional. Mi hipótesis, a falta de nuevas investigaciones con las que se pueda contrastar, sostiene que en el caso de los jóvenes del MLNV no podemos hablar de transferencia de sacralidad, de transposición de una cosmovisión religiosa a otra política o del traslado del objeto de culto de Dios a la nación, por el mero hecho de que estos jóvenes nunca tuvieron una identidad religiosa fuerte que pudieran transferir a su militancia nacionalista.

Esta hipótesis me conduce a la crítica de los que considero son los supuestos teóricos implícitos a partir de los que se sustenta la tesis de la transferencia de sacralidad cuando ésta se utiliza para dar cuenta de las nuevas generaciones del MLNV. Estos presupuestos teóricos derivan de una determinada interpretación de la secularización que procede de la interpretación durkheimiana de la experiencia francesa de la Revolución. Efectivamente, no es casual que la expresión “transferencia de sacralidad” haya llegado a nosotros a partir del estudio sobre la Revolución que realizó la historiadora M. Ozouf. Como vimos en el capítulo cuarto, la tesis de que el nacionalismo es la nueva religión de la modernidad que sustituye al cristianismo es en buena medida una generalización de la experiencia francesa. Una tesis que se ha aplicado en aquellos casos en los que el proceso de secularización se vio acompañado de un auge del nacionalismo, como sucedió en Quebec y el País Vasco en los años sesenta y setenta. El nacionalismo, se señala, vendría así a cubrir el “vacío” de religión que deja la secularización, de tal manera que podría ser explicado como una religión de sustitución. Para el caso del MLNV ésta es la tesis que recientemente defendía Sáez de la Fuente (2002) a partir de los datos sobre la religiosidad de los nacionalistas. Según estos datos, los sectores de la población menos creyentes están sobrerrepresentados en el conjunto de los creyentes de esta “nueva religión”. Implícitamente se hace hincapié en la “anomalía” que representa el “nuevo” nacionalismo en lo que respecta a los datos sobre religiosidad católica, especialmente cuando nos referimos a los jóvenes del MLNV. Así, se destaca que su religiosidad es mucho menor si la comparamos con los jóvenes

votantes del PNV, con el conjunto de los jóvenes vascos y con el conjunto de los jóvenes españoles. Este vacío de religión sería de esta manera llenado con la nueva religión de la patria. El modelo teórico, implícito o explícito, es el durkheimiano, según el cual una forma de religión sustituye el vacío de religión que deja la otra. A mi modo de ver, y siguiendo el desarrollo teórico precedente y el de los capítulos anteriores, considero que el “nuevo” nacionalismo no es una religión que cumpla un rol de sustitución. Como antes decía, no creo que la baja religiosidad de los votantes y militantes del MLNV sea un dato que se pueda utilizar para demostrar que la sacralización de la nación haya de ser entendida como una religión de “sustitución”. Ese dato tampoco cobra mayor valor al mostrar las divergencias entre la religiosidad de los jóvenes del MLNV y el conjunto de los jóvenes del PNV, de los jóvenes vascos y de los jóvenes españoles. Las sacralizaciones a las que puedan dar lugar los nacionalismos no tienen por qué explicarse como religiones que sustituyen una religiosidad de la que nunca han participado.

En definitiva, podemos señalar que la idea de la transferencia de sacralidad no es un fenómeno destacable cuando el “nuevo” nacionalismo se reproduce, ya que las condiciones en las que lo hace son ya de secularidad. Otra cosa distinta es cuando hacemos referencia a la génesis del “nuevo” nacionalismo que tiene lugar en el periodo en el que tanto en Quebec como en el País Vasco estaba teniendo lugar el proceso de secularización. En ese periodo la transferencia de sacralidad resultó decisiva en el proceso de renovación del nacionalismo que pasaba de ser tradicional y confesional a secular.

CAPÍTULO VIII

La nación sagrada y sus interdictos:

La cuestión nacional en Quebec y el País Vasco

CAPÍTULO VIII

LA NACIÓN SAGRADA Y SUS INTERDICTOS: LA CUESTIÓN NACIONAL EN QUEBEC Y EL PAÍS VASCO

En el anterior capítulo veíamos la relación entre religión, nacionalismo y secularización así como las transformaciones habidas en las fronteras del “nosotros nacional” en la historia de Quebec y el País Vasco. La estrecha relación entre nación, raza y catolicismo que caracterizaba al nacionalismo tradicional representado por L. Groulx y S. Arana se iba quebrando conforme avanzaba el proceso de secularización. Éste creaba las condiciones de posibilidad para el nacimiento de un “nuevo” nacionalismo en los años sesenta del siglo XX que rompía con la definición religioso-racial del “nosotros nacional” y hacía de la lengua la principal seña de identidad. El recorrido por los cambios habidos en la identidad nacional en Quebec y el País Vasco, que, como hemos visto, está estrechamente relacionado con el proceso de secularización, nos permite constatar el modo en que la comunidad nacional se ha conformado en distintos periodos históricos a partir de unos contenidos culturales (religión-raza y lengua) que han sido utilizados para definir las fronteras que delimitan el “nosotros nacional”. Pero si adoptamos una perspectiva diacrónica, nos encontramos con que, a pesar del cambio de los rasgos culturales, la nación se nos presenta como una entidad sagrada, con una esencia inmutable al margen de las formas, de las fronteras, que haya adoptado. Dicho de forma más clara: ¿qué es lo que permite hacer un relato de la nación, tal y como hacen los nacionalistas, si precisamente lo que a ésta le caracteriza es un cambio en las fronteras (rasgos culturales) que la definen? Esta cuestión nos remite a la necesidad y la capacidad que tiene el nacionalismo para construir un imaginario de continuidad. Como hemos visto, siguiendo a D. Hervieu-Léger, la presencia de estos imaginarios en la sociedad moderna nos sitúa ante uno de los lugares de paso obligado para dar cuenta del proceso de secularización y sus límites.

Atender a esta dimensión de la secularización y dar cuenta de este imaginario de continuidad en el nacionalismo vasco y quebequense es uno de los objetivos de este capítulo. En él se verá el modo en que ambos nacionalismos han dado lugar a ese imaginario, que en el caso de la *forma nación* se caracteriza por la necesidad de recurrir a un *tiempo viejo* que permita conjurar la novedad y las discontinuidades que marcan las diferentes fronteras del “nosotros nacional”. En este sentido, resulta significativa la comparación entre una nación de la *vieja* Europa y otra del *nuevo* mundo. ¿Cómo se ha generado en este último caso un imaginario de continuidad que permita apelar a unas raíces que se hundan en un pasado lejano? La formación de este imaginario de continuidad nos sitúa ante las coordenadas espacio-tiempo de la nación, que, como vimos en el capítulo sexto, nos remiten a la memoria y al territorio nacionales. Por ello pasaré a centrarme en este último, que, tal y como analicé, se convierte en un elemento central en la re-creación del imaginario de continuidad en la *forma nación*. Llegado este momento, veremos la relación entre el territorio, la soberanía y la sacralidad, resaltando en este aspecto las similitudes y diferencias de los casos vasco y quebequense. Tras este recorrido y para finalizar este capítulo, se estará en disposición de atender a uno de los temas que, a partir de la obra de Durkheim, resultan centrales en el estudio de la nación y el nacionalismo. Me refiero a la relación entre la nación, lo sagrado y la integración socio-simbólica. Se focalizará para ello la atención en dos aspectos. En primer lugar, se analizará la relación entre la comunidad nacional, la violencia nacionalista y lo sagrado en tanto que mecanismo integrador. En segundo lugar, se prestará atención al papel que el nacionalismo desempeña en la integración socio-simbólica.

1. IMAGINARIO DE CONTINUIDAD Y SACRALIZACIÓN DE LA HISTORIA

1.1. El “*tiempo viejo*” en el nacionalismo tradicional vasco y francocanadiense

Como vimos en el capítulo seis, la nación pervive gracias a la narración que de ella hace el nacionalismo en tanto que comunidad de historia y destino. Para que esa narración resulte persuasiva la nación debe remitirse a un tiempo que conjure la presunción de que ha sido el propio nacionalismo el que ha “imaginado” la nación, impidiendo así que la historia nacional pueda ser profanada al quedar sujeta a la sospecha de la arbitrariedad y de la manipulación. Como bien señalaba B. Anderson, este proceder es propio de todos los nacionalismos, los cuales necesitan de un *tiempo viejo*, un tiempo sagrado, que haga de la nación algo natural, objetivo y transcendente. Eso es lo que sucedió con los nacionalismos que surgieron a finales del siglo XVIII y que gracias a la historiografía y a la mitología dotaron a la nación de un pasado lejano. La necesidad de remitir la nación a un *tiempo viejo* no debe entenderse como una manipulación de determinadas elites nacionalistas, pues responde a la propia *forma nación*. En Europa los orígenes de la nación se han remontado al pasado étnico y a la fijación de una Edad de Oro, de un Tiempo sagrado primordial, que se ha querido encontrar en la era premoderna, incluso en la prehistoria. Ése es el caso de la nación vasca. Pero, ¿qué decir sobre esta necesidad de dotarse de un tiempo sagrado en el caso de las naciones del nuevo mundo como Quebec? ¿De qué *tiempo viejo* se alimenta una nación nueva que por definición carece de un profundo pasado en el que anclar sus raíces?

En el capítulo seis veíamos cómo la *forma nación* necesita apelar a un *tiempo viejo* que suele remitir a una *Edad de Oro*. Ésta permite presentar a la nación como una comunidad genuina que existe desde mucho tiempo antes de que el nacionalismo la “despertase de un sueño profundo”. En el caso vasco, la existencia de esa mítica Edad de Oro no es una creación *ex novo* del nacionalismo, ya que podemos encontrar una literatura mitológica que ya desde los siglos XV y XVI hablaba de ella. Según esta mitología, esta Edad de Oro se habría caracterizado por tener una lengua divina (el euskera), unas leyes basadas en la naturaleza (los Fueros), y habría estado definida por la independencia política, la igualdad en la común nobleza y la frontera racial que

separaba a los vascos de otros pueblos. Esa Edad de Oro tenía como referente a la sociedad vasca del Antiguo Régimen que era sacralizada por la religión católica y la mitología campesina (Aranzadi, 2000: 491). El nacionalismo sabiniano no *inventó*, por tanto, ese pasado étnico. Lo dotó de sentido *nacional* en un contexto histórico donde prevalecía el principio de las nacionalidades y en el que la industrialización y la abolición de los Fueros amenazaban la existencia de la sociedad vasca tradicional. J. Aranzadi, que ha prestado un gran interés al mito de la Edad de Oro vasca, entiende que el contexto de la sociedad vasca del siglo XIX fue el que creó las condiciones de posibilidad para la aparición de una *reacción milenarista*. En efecto, en los siglos XVIII y XIX tomaba cada vez más fuerza la idealización de la Edad de Oro de una sociedad tradicional vasca que se iba resquebrajando. Pero fueron la abolición foral y la industrialización, que hicieron sucumbir dicha sociedad, las que propiciaron la plena identificación de esta sociedad tradicional con una Edad de Oro (*ibídem*: 492). El nacionalismo no pretendía ya conservar la autonomía foral, como había hecho el carlismo, sino *recuperar* esa Edad de Oro perdida (*ibídem*: 490). De este modo J. Aranzadi da cuenta del nacimiento del nacionalismo vasco como una *reacción nativista*, que no sería más que el último episodio de la previa contraposición étnica que data como mínimo del siglo XVI (*ibídem*: 578).

Más allá de la descripción de J. Aranzadi del nacionalismo vasco como un movimiento milenarista, me interesa destacar el modo en que el nacionalismo sabiniano recrea un imaginario de continuidad apelando a la recuperación de una Edad de Oro que se corresponde con una sociedad tradicional que se va desintegrando:

*La reacción nativista (...) sintetiza todas las oposiciones discriminatorias previas (Religión, Raza, Fueros, Lengua, Idealización de la Sociedad Tradicional) sobre la base de las dos más importantes en el pasado (Raza y Religión), dando así origen a una manifiesta **contraposición étnica religioso-racista** que constituye la base del nacionalismo sabiniano. El elemento de **continuidad** en relación al pasado que tal síntesis representa (y que explica quizás por qué el primer nacionalismo vasco tuvo que ser **necesariamente** clerical y racista y no fructificaron otros gérmenes liberales o lingüísticos) se ve reforzado además por la perduración en la ideología sabiniana de la mitología foralista tradicional que fundamentaba las anteriores oposiciones étnicas. Pero ello no debe hacer olvidar una importante **novedad**: la reacción nativista trata de **recuperar** una contraposición perdida, rota, diluida, de ahí que su mito fundamental sea el retorno a la perdida Edad de Oro vasca (Aranzadi, 2000: 581).*

El *tiempo viejo* para el nacionalismo sabiniano es el tiempo que remite a una Edad de Oro de una comunidad singularizada por la raza y la religión, rasgos significativos que hacen plausible el imaginario de continuidad.

Si el *tiempo viejo* en el nacionalismo sabiniano remite a una Edad de Oro situada en el Antiguo Régimen, ¿qué sucede en el caso de Quebec donde la nación no puede apelar a un pasado premoderno? O preguntándonos con G. Bouchard, un autor quebequense que ha estudiado en profundidad la génesis de las naciones del Nuevo Mundo: “¿cómo superar el *impasse* original que nace de la voluntad de atribuirse unas raíces antiguas en una colectividad que, por definición, se encuentra en una suerte de punto cero de la temporalidad? O dicho de otro modo: ¿cómo construir una *memoria larga* a partir de una *historia corta*?” (Bouchard: 2001: 34). A esta pregunta han debido responder todas las naciones que se han conformado en el nuevo mundo.

En Quebec la búsqueda de ese *tiempo viejo* de la nación se aprecia de forma nítida en el nacionalismo de corte tradicional que pervive desde mediados del siglo XIX hasta la llegada de la *Revolución Tranquila*. El historiador y líder nacionalista L. Groulx entendía que la nación ya era una realidad en tiempos de *La Nueva Francia*. Este periodo era idealizado como una Edad de Oro que terminó de forma traumática por *La Conquista* británica. La nación francocanadiense se remitía así a un Tiempo Primordial, un tiempo mítico del imaginario nacional que alimentaba la idea de una misión de reconquista que tenía en la religión católica y la tradición francesa sus máximos argumentos. Esta tradición francesa permitía a la nación francocanadiense remitirse a un pasado aún más lejano y mítico, el de los ancestros fundadores de la nación. De este modo la memoria nacional “hundía sus lejanas raíces en el pasado más que milenario de Francia, el país de los ancestros fundadores, en la gran madre-patria. Esta referencia aseguraba un precioso anclaje simbólico a la frágil nación” (Bouchard, 2001: 118). El nacionalismo francocanadiense podía así apelar a unos orígenes lejanos con los que la nación resolvía la cuestión de su novedad. Apoyándose en las metáforas arborescentes y familiares, la nación francocanadiense era vista como una ramificación, una variedad de la gran familia francesa caracterizada por la antigua tradición católica y francesa. En la concepción racial de la nación de L. Groulx se dejaba notar ese imaginario de continuidad: “El nacimiento de una raza en Canadá no implica de ningún modo la

ruptura de esta raza nueva con su viejo pasado francés” (citado en Bouchard, 2001: 119).

Como anteriormente señalaba, *La Nueva Francia* actuará en el imaginario nacional como una Edad de Oro que fue truncada por *La Conquista* inglesa de 1760. Ésta es considerada como un hecho traumático que actúa como un referente significativo que pone en marcha los dispositivos narrativos del nacionalismo. La narración nacionalista articula una trama en la que los orígenes explicarían la situación de anormalidad por la que atraviesa la nación. *La Conquista*, el abandono de la madre patria de *La Nueva Francia*, la subsiguiente dominación británica y el fracaso de la *Rebelión de Los Patriotas* fueron hechos traumáticos que marcaron la conciencia nacional. Estos acontecimientos dieron lugar a una representación de la nación como débil, dominada, truncada en su desarrollo, quebrada por la fuerza de las armas, etc. La memoria nacionalista se ha ido así construyendo a partir de lo que G. Bouchard denomina como *mythes depresseurs*, que alimentan la determinación de resistencia de la nación. Como vimos en el anterior capítulo, tras el intento de ruptura política de *Los Patriotas*, el nacionalismo francocanadiense construyó una narración basada en el discurso de la *supervivencia*. En este discurso de un nacionalismo profundamente religioso desempeñó un papel fundamental la idea de la supervivencia de la nación que adquiriría el carácter de una misión religiosa. Una representación de la nación que se mantiene hasta mediados del siglo XX y que nos da cuenta de la influencia que ejerció la religión en la consolidación de la trama de la narración nacional. Valgan de nuevo las palabras de L. Groulx para ver la relación entre misión religiosa y destino nacional: “Lo que fue voluntad del pasado no puede más que permanecer, en la prolongación del mismo estado de cosas, el objetivo de nuestro futuro. Creemos suficientemente claras las indicaciones de la Providencia: El destino que ella nos ha marcado en América, el patrimonio que nos ha dejado, nos parecen dignos de ser salvaguardados a todo precio” (en Ferretti y Miron, 1992: 94).

El nacionalismo traza así una línea de continuidad del ser nacional que hunde sus raíces en la Nueva Francia y por extensión en los ancestros de los fundadores de la madre patria. Desde una aproximación genética, se puede apreciar cómo con dicha narración se sacraliza la historia nacional haciendo ver que la historia contada por los

nacionalistas es la historia propia del grupo. En efecto, *La Conquista* y el posterior cambio de régimen no parecieron haber supuesto un choque suficientemente traumático como para haber provocado un amplio movimiento nacionalista que se rebelara contra el invasor. Fue posteriormente, cuando surgió el nacionalismo y puso en marcha los dispositivos narrativos, cuando *La Conquista* penetró en la memoria colectiva como el traumatismo por excelencia de un pueblo que se representaba como una nación conquistada (Balthazar, 1986: 44).

1.2. Rupturas y continuidades de los “nuevos” nacionalismos

En el capítulo anterior veíamos las transformaciones habidas en las fronteras del “nosotros nacional”, que en buena medida venían derivadas del proceso de secularización que afectó a las sociedades de Quebec y el País Vasco. En los años sesenta surgió un “nuevo” nacionalismo que se enfrentaba a los postulados del nacionalismo tradicional al que se acusaba de no haber asumido su responsabilidad con respecto al destino nacional. Podemos así señalar que en esos años ambas naciones se encuentran en un *tiempo nuevo*, un tiempo de redefinición nacional. Incluso se podría señalar que nos encontramos ante una *nueva* nación, como sucede especialmente en el caso de Quebec donde la nación que allí habita empieza a dejar de llamarse francocanadiense para ser denominada quebequense. Esta refundación del nacionalismo en un *tiempo nuevo* plantea la cuestión de la plausibilidad de la re-creación de un imaginario de continuidad, no ya sólo con respecto al lejano pasado nacional, sino también en lo que se refiere a la *ruptura* que lleva consigo el cambio en la frontera del “nosotros nacional”. En efecto, si observamos la nación desde una perspectiva diacrónica, nos debemos preguntar hasta qué punto el nacionalismo tradicional y el “nuevo” nacionalismo secular se están refiriendo a la misma nación. En el capítulo anterior hemos visto que para el nacionalismo tradicional, vasco y francocanadiense, las señas irrenunciables de la identidad nacional eran la raza y la religión. Recordemos que tanto para S. Arana como para L. Groulx el catolicismo era un valor absoluto que estaba por encima de la nación. Los otros rasgos diacríticos, que estaban estrechamente ligados a la raza y la religión, eran un medio para preservar la nación, pero no su “esencia”. Así sucedía especialmente con la lengua. L. Groulx la concebía como “misionera del

Evangelio” y una firme esperanza de “la supervivencia del pueblo católico”. Por su parte, S. Arana entendía que la conservación del euskera no tendría ningún valor si fuese acompañada de la desaparición de la raza vasca, ya que, si ésta se produjese, la patria vasca moriría con ella. De tal manera que el fundador del PNV llegó incluso a señalar que si los “maketos” aprendieran euskera, los bizkainos deberían hablar otra lengua:

Si nos diesen a elegir entre una Bizcaya poblada de maketos que sólo hablasen el euskera y una Bizcaya poblada de bizkainos que sólo hablasen el castellano, escogeríamos sin dudar esta segunda (...) No el hablar éste o el otro idioma, sino la diferencia de lenguaje es el gran medio de preservarnos del contagio de los españoles y evitar el cruzamiento de las dos razas. Si nuestros invasores aprendieran el euskera, tendríamos que abandonar éste (Arana, 1995: 301).

Frente a la concepción racial-religiosa de la nación, en los años sesenta el “nuevo” nacionalismo ve en la lengua el rasgo esencial de la nación y rechaza como elementos centrales tanto la raza como la religión. Cabría así preguntarse: ¿qué une a un francocanadiense según la definición del nacionalismo tradicional con un quebequense definido por el “nuevo” nacionalismo? ¿Qué vincula a un vasco definido por las fronteras fijadas por S. Arana con un vasco conforme a la concepción del “nuevo” nacionalismo? Atendiendo a los rasgos diacríticos que delimitan la frontera del “nosotros nacional”, ¿no se excluirían mutuamente, según esas definiciones, aquellos que se dicen o se decían miembros de esa misma nación? Por concretar e incluso personificar esta cuestión podríamos referirnos al caso vasco y, tal y como G. Jáuregui señalaba, afirmar que “si se aplicasen los criterios biológicos propuestos por Sabino Arana, que basa la pureza del linaje vasco en los apellidos, algunos de los hombres más influyentes de la ETA inicial, tales como Txillardegui (*Alvarez Empananza*), Federico *Krutwig Sagredo*, y José María *Benito del Valle*, no serían ‘vascos’” (Jáuregui, 1981: 135). Si seguimos a este autor, éste habría sido uno de los motivos que llevaron a estos precursores de ETA a rechazar que la raza fuese el rasgo esencial de la nación vasca. Podríamos también preguntarnos cuál habría sido la opinión de L. Groulx y de S. Arana sobre esta nueva definición de la nación que rompía con la raza y la religión como elementos primordiales. ¿Se considerarían parte de un “nosotros nacional” que dejaba en un lugar secundario los componentes racial y religioso?

El *tiempo nuevo* que inaugura la nueva definición nacional le plantea al nacionalismo la cuestión de la temporalidad en la que se inscribe la nación. ¿Sigue el

nacionalismo apelando al mismo *tiempo viejo* del nacionalismo tradicional o la nueva definición nacional inaugura una nueva temporalidad?

En el caso vasco, la nueva definición nacional, que rompía con el nacionalismo tradicional en lo que respecta a los rasgos que eran considerados como definitorios de la identidad nacional, rompía también con su idealizada Edad de Oro. Ésta, que, como acabamos de ver, se remontaba al Antiguo Régimen, iba siendo “profanada” a medida que la historiografía mostraba el carácter poco idílico de ese periodo. Junto a ello, la crítica a la jerarquía eclesiástica y al catolicismo como rasgo primordial de la nación ponían las bases para la recreación de una nueva Edad de Oro. Recordemos las palabras de F. Krutwig cuando afirmaba que “debido a la tardía cristianización se not(a) entre los vascos una cierta tendencia a la religión natural, habiendo llegado a afirmar ciertos etnólogos que los vascos son sólo aparentemente cristianos” (Krutwig, 1973: 76). Esta religión pagana, que se conservaría debido a la supuesta tardía cristianización del País Vasco, hundiría sus raíces en la Prehistoria, periodo que pasa a ser considerado como nueva Edad de Oro (Aranzadi, 2000).

La cuestión de la temporalidad en la que el “nuevo” nacionalismo inscribe a la nación es más compleja en Quebec, ya que el nacionalismo quebequense se representa a la nación como “nueva”. Como hemos visto en el anterior capítulo, con la *Revolución Tranquila* se inaugura una etapa de ruptura política con la que se quiere superar un pasado que se considera negativo para el desarrollo de la colectividad francófona. Un cambio que afecta a todos los ámbitos de la sociedad y también a la propia definición nacional. La ruptura con el pasado se refleja de forma categórica en el cambio de nombre de la nación. En los años sesenta y setenta se extiende la denominación “quebequense” que sustituye a la antigua “francocanadiense”. El cambio supone una ruptura con el nacionalismo tradicional que definía la nación en términos raciales y religiosos. El “nuevo” nacionalismo concibe una “nueva” nación, creada por el Estado de la provincia de Quebec y acotada a dicho territorio. Pero, ¿es la nación quebequense, “creada” por el Estado, realmente nueva? ¿Se representa el “nuevo” nacionalismo a la nación quebequense como una entidad distinta a la nación francocanadiense? Los cambios en las fronteras que marcan el “nosotros nacional” nos indican que la nación quebequense ha roto en buena medida con la adscripción étnica de la nación

francocanadiense y en ese sentido es una entidad nueva de corte más territorial e inclusivo. Sin embargo, esta “nueva” nación ve anclar sus raíces en un pasado que remite al tiempo del imaginario nacional que se remonta a *La Conquista* y que considera hechos como la derrota de *Los Patriotas* como referentes de la historia nacional. Vemos cómo surge de nuevo la cuestión del tiempo de los orígenes que forma parte constitutiva del discurso nacional(ista). En el caso quebequense esta apelación a los orígenes podría ser un ejemplo más de la necesidad que tienen los nuevos Estados de dotarse de un pasado rico y lejano, construido retrospectivamente a partir de los referentes que provee la etnicidad. No obstante, el nacionalismo quebequense entiende el Estado provincial como la traducción política de una nación que hunde sus raíces en un tiempo que se remonta a un pasado étnico lejano. A pesar de que el nacionalismo quebequense se representa a la nación como nueva, sin embargo, ésta aparece como un eslabón más de un largo *continuum* histórico. La nueva definición del “nosotros nacional” conjura así el *tiempo nuevo* apelando a un imaginario de continuidad nacional. Para mostrar lo que digo puede resultar significativo observar cómo se refería el programa del *Parti Québécois* de 1991 a la nación: “Canadienses del siglo XVII, Francocanadienses del siglo XIX y ahora Quebequenses, raramente se ha visto a un pueblo buscar tan largamente su identidad, y, por tanto, asumir lo esencial con tanta persistencia” (en Ferretti y Miron, 1992: 300). Como se ve, el *Parti Québécois* apela a la persistencia de *un* pueblo que a lo largo de la historia ha luchado por su identidad. No obstante, la propia denominación de canadienses, francocanadienses y quebequenses parece remitirnos a identidades diferentes. Como antes señalaba, ¿hasta qué punto pertenecen a la misma nación los francocanadienses para los cuales la religión y el modo de vida rural eran los rasgos inalienables de la nación y los quebequenses que han roto con estos rasgos como marcadores del “nosotros nacional”? El nuevo nacionalismo quebequense afirma esa continuidad apelando no a un sentimiento de pertenencia compartido, sino a la continuidad del rasgo que resulta decisivo para definir el “nosotros nacional”: “Este pueblo (...) desde siempre es de lengua francesa y ha exigido constantemente que no se altere esta base de su cultura y este fundamento de su solidaridad” (*ibídem*).

El nacionalismo quebequense se dota, por tanto, de un *tiempo viejo* que es el tiempo de los ancestros. Por tanto, a pesar de representarse como una nación “nueva”, el imaginario nacionalista sigue remitiendo a la nación étnica. El discurso nacionalista

muestra así una cierta ambivalencia que deriva de este doble imaginario que, en definitiva, remite a dos concepciones diferentes de la nación y de la temporalidad en la que se inscribe. Esta ambivalencia tiene, como veremos más adelante, importantes repercusiones en la definición de la frontera del “nosotros nacional”. En efecto, la concepción de una nación “nueva” surgida a raíz de la *Revolución Tranquila* y la concepción de una nación en continuidad con la antigua nación francocanadiense se reflejan en el nombre con el que en la actualidad se hace referencia a la nación. Mientras que unos se refieren a ella como quebequense otros la siguen denominando como francocanadiense¹⁰³. Esta disputa está relacionada, como luego veremos, con la polémica sobre la delimitación espacial de la nación, si ésta se reduce sólo a los habitantes de Quebec o si también abarca a las comunidades francófonas del resto de Canadá. Pero lo cierto es que en ambos casos el discurso nacionalista hace referencia a la nación en tanto que comunidad de historia y destino de la etnia francófona que ha habitado en Quebec desde la llegada de los franceses. Así es en el caso de los nacionalistas que se identifican con la nación francocanadiense, pues, según ellos, sólo pertenecen a esta nación los que tienen raíces francocanadienses. Y así es también en el caso de los nacionalistas que se identifican con la nación quebequense, pues, aunque consideran que todos los que habitan en Quebec forman parte de dicha nación, ésta, así como el Estado de Quebec, cobra significación en la medida en que ha sido el fruto de la historia de la etnia francófona que allí habita. Los orígenes francocanadienses están así presentes en el nacionalismo quebequense, que justifica sus aspiraciones soberanistas en función de una nación cuyas raíces son francocanadienses. Es en ese sentido que se puede estar de acuerdo con R. Robin, una autora crítica del nacionalismo quebequense, que ha señalado la influencia que sobre éste ejerce la fascinación de *la souche* “de la

¹⁰³ Como ejemplo significativo podemos remitir a tres intelectuales quebequenses que defienden diferentes concepciones de la nación. Así C. Taylor prefiere referirse a la nación francocanadiense, señalando que la denominación de nación quebequense “refleja más bien la noción, que parece realista, pero quizás demasiado pesimista de que los verdaderos elementos de la nación francocanadiense llamados a sobrevivir se encuentran únicamente en Quebec” (Taylor, 1999: 264). Desde las filas nacionalistas, ilustres intelectuales, como F. Dumont, pensaban que la nación quebequense no existía. La nación que habitaba en Quebec era la nación francocanadiense que también incluía a los francófonos de fuera de Quebec. En desacuerdo con esta concepción de la nación, encontramos a otro intelectual nacionalista, M. Seymour, quien sostiene que la nación francocanadiense ya no existe, ya que una escasa minoría de la población de Quebec se representa como francocanadiense. Según este autor, la nación quebequense actual es una comunidad política que reúne a una mayoría nacional francófona, una minoría nacional anglófona y aquellos que tienen otros orígenes nacionales (Seymour, 1999: 254). Esta falta de consenso sobre la denominación de la nación es extremadamente significativa, ya que refleja la tensión que se aprecia en la identidad nacional de Quebec que se mueve entre la dimensión territorial (denominación quebequense) y la adscripción étnica (francocanadiense).

nostalgia de una comunidad imaginada (...) de todo lo que recuerda la sociedad francocanadiense, al menos en el tiempo imaginario de los francocanadienses. Estas marcas pasan por el paradigma de *la souche*, del tronco, del árbol como árbol genealógico, de las ramificaciones, de las ramas, toda una concepción botánica de la cultura” (Robin, 1996: 296). Estas palabras de R. Robin son un buen ejemplo del peso que, como vimos en el capítulo seis, tienen las metáforas arborescentes en la representación de la nación¹⁰⁴.

¹⁰⁴ R. Handler ha profundizado en la presencia de este tipo de metáforas en el discurso del nacionalismo de Quebec. La nación se ha representado como un gran organismo, o especie biológica, y como un gran

2. TERRITORIALIDAD, SACRALIDAD Y SOBERANÍA

Como tuvimos oportunidad de ver en el capítulo cinco, el territorio deviene un elemento fundamental en la re-creación del imaginario de continuidad de la comunidad nacional. Permite la vertebración temporal de la nación. Como señala J. Anderson: “el territorio es el receptáculo del pasado en el presente (...) el tiempo ha pasado pero el espacio permanece ahí” (Anderson, 1988: 24). Lo que caracteriza a la memoria colectiva nacional, que hace posible la existencia de ese imaginario de continuidad, es su relación con una determinada tierra natal. El territorio de los ancestros es el que permite rememorar el pasado y hacer plausible la continuidad entre las generaciones. La nación existe así *en y por* el territorio. De esta manera, como veíamos, la nación se piensa metonímicamente por referencia al territorio. Cuando los rasgos raciales pierden peso como frontera del “nosotros nacional”, el origen común puede ser “imaginado” de forma metonímica por referencia al territorio. Esto es lo que sucede tanto en Quebec como en el País Vasco donde el “nuevo” nacionalismo da una creciente importancia al territorio frente a lo que hacía el nacionalismo tradicional. Recordemos a este respecto las palabras de S. Arana:

¿Es acaso la tierra que pisamos lo que constituye la patria? ¿Qué más nos da tener una Bizcaya libre aquí entre estas montañas, como tenerla en otra parte? Solamente nos importaría esto lo que a aquél que al trasladarse de domicilio, se ve precisado a dejar la casa en que naciera y se criara; y tan poco nos importaría a nosotros aquello como a éste le importara su traslado, con tal que lo hiciese acompañado de su familia (Arana, 1995: 147).

Una Bizcaya que supongas en estas montañas desprovista de alguno de los caracteres de ese lema -Jaun-goikua eta Lagi-zarra- ya no es Bizcaya. Por el contrario: una sola legua cuadrada de cualquier parte del mundo, donde se establezcan algunas familias con ese lema, eso es Bizcaya (Arana, 1995: 222).

De forma parecida pensaba L. Groulx, para quien la nación se extendía allí donde se habían asentado familias francocanadienses, sin que, por tanto, la pertenencia nacional quedase limitada al territorio de Quebec.

árbol: “Yo imagino al pueblo Québécois como un árbol. Sus raíces están firmemente plantadas en la tierra del Nuevo Mundo (...)” (Handler, 1988: 40).

Frente a ello, los “nuevos” nacionalismos vasco y quebequense otorgan una creciente importancia al territorio como elemento fundamental de la identidad nacional. Éste deviene frontera (*¿étnica?*) de la nación. O dicho de otro modo, pasa a ser un rasgo diacrítico al que se le otorga una gran importancia a la hora de definir el “nosotros nacional”. El territorio cobra mayor importancia en la medida en que el nacionalismo reclama la soberanía política y la vincula, en la lógica del Estado-nación, con la territorialidad. En efecto, ésta pasa a ser un aspecto central en la medida en que estos nacionalismos reclaman mayores cuotas de soberanía. Frente a otros nacionalismos de corte más “autonomista”, como el catalán, los nacionalismos vasco y quebequense se caracterizan por plantear reivindicaciones soberanistas/independentistas que conducen a que el territorio adquiera una creciente importancia, como elemento objetivo necesario para la soberanía y como elemento simbólico que expresa la identidad de la comunidad nacional. Como veremos más adelante, en Quebec el territorio se ha ido convirtiendo en el referente principal de sentido de pertenencia para la identidad nacional quebequense (Helly *et alt.*, 1996: 208). Así también sucede en el caso del nacionalismo vasco, especialmente en caso de la izquierda abertzale, para quien “la territorialidad, noción que expresa el derecho de la nación vasca al territorio formado por los siete herrialdes históricos, se constituye por tanto en elemento simbólico de creación de identidad y de diferencialidad” (Martínez, 1999: 41). De este modo, el territorio no es sólo el componente necesario e imprescindible de la soberanía política, sino también una significativa seña de identidad desde la que se legitima dicha soberanía.

2.1. La representación del territorio nacional. Autodelimitación territorial y autodeterminación nacional

Como acabo de señalar, el territorio ha pasado a ser un elemento fundamental tanto para el nacionalismo vasco como para el quebequense¹⁰⁵. La territorialidad, o el derecho a que todo el territorio nacional pueda autodeterminarse, tal y como lo entienden los nacionalistas, se ha convertido en un elemento diferencial y cohesionador

¹⁰⁵ A pesar de la centralidad que para el nacionalismo tiene el territorio, éste no suele ser objeto de análisis comparado. En mi caso, mi interés en comparar los nacionalismos vasco y quebequense radica en las diferencias que entre ellos encontramos en lo que se refiere a los cambios que ha experimentado la representación del territorio; al papel que éste ha jugado y juega en la identidad nacional; a la forma en que se relaciona, y se ha relacionado, con otros rasgos diacríticos; y al “papel político” que desempeña con vistas a la soberanía.

del “nosotros nacional”. Por encima de otras consideraciones¹⁰⁶, la comunidad nacionalista se integra simbólicamente a partir de la idea de la territorialidad que se convierte en un objeto sagrado protegido por interdictos. La delimitación del territorio nacional se experimenta, al igual que la existencia de la nación, como un asunto prepolítico que escapa a la discusión política e incluso a la voluntad de los individuos que pueden habitar en alguna de sus zonas. Para el nacionalismo quebequense no hay duda de que el territorio nacional es el que actualmente está delimitado por la provincia de Quebec. Por su parte, para el nacionalismo vasco el territorio nacional es el de Euskal Herria, es decir, los actuales territorios de la Comunidad Autónoma Vasca, de la Comunidad Foral de Navarra y del País Vasco francés. En términos comparativos hay una diferencia considerable entre ambos casos. En Quebec, el nacionalismo persigue la delimitación nacional de lo que actualmente ya tiene un estatuto jurídico-político, si bien en tanto que provincia dentro de la federación canadiense. Por el contrario, el nacionalismo vasco persigue la delimitación nacional y política de un territorio que no sólo no tiene un estatuto jurídico-político específico, sino que además se encuentra sujeto a tres distintos ordenamientos, los propios de la Comunidad Autónoma Vasca, de la Comunidad Foral de Navarra y del País Vasco francés. Esta diferencia ha sido resaltada por el MLNV, que es la corriente dentro del nacionalismo vasco que de forma más insistente vincula la autodeterminación con la territorialidad. A este respecto, el MLNV considera que el caso de Quebec no es un referente apropiado, ya que en lo que se refiere a la división territorial el caso vasco se presentaría como una “anomalía”:

¹⁰⁶ Hay en este sentido una diferencia esencial entre ambos nacionalismos que deriva del papel que juega el territorio como rasgo diacrítico y del peso específico que tiene con respecto a otros rasgos identitarios considerados como marcas nacionales. Como antes señalaba, la importancia del territorio para los nacionalismos vasco y quebequense deriva no sólo de ser el componente necesario e imprescindible de la soberanía política moderna, sino de ser además una de las señas de identidad desde la que se reclama dicha soberanía. Pero mientras que en el caso quebequense la lengua francesa es el primer elemento que hace posible la construcción simbólica de la comunidad nacionalista, no ocurre lo mismo en el caso vasco. Son excepciones los casos de nacionalistas quebequenses que no hablen francés. Por el contrario, la presencia de euskaldunes dentro del nacionalismo vasco, con ser creciente, no llega ni muchos menos a las cotas del nacionalismo quebequense. En este último caso, la construcción simbólica de la comunidad nacionalista se produce alrededor del rasgo que une a esta comunidad y la opone a otras comunidades como la anglófona de la nación canadiense. Hay que señalar que en Quebec el porcentaje de individuos que tiene como lengua materna el francés es el 87%. La fuerza del francés en la identidad quebequense ha incrementado gracias a la conocida como Ley 101 que se aprobó en 1977 por el Partido Quebequense en el gobierno. Esta Ley hace del francés la única lengua oficial de Quebec y promueve una serie de medidas que tienen por objetivo proteger al francés frente al “océano anglófono” de América del Norte. En el caso vasco, el elemento totalizador, unificador y diferenciador que permite la construcción simbólica de la comunidad nacionalista es la concepción del territorio de Euskal Herria como territorio de la nación vasca.

Se afirma a menudo que Euskal Herria necesita de un nuevo marco y que hay que plantear a la sociedad vasca (a los seis territorios) una oferta política. Además al mencionarlo, se citan otras experiencias internacionales como por ejemplo, la de Escocia o Quebec. Esas experiencias son, sin duda, enriquecedoras pero existe una diferencia fundamental con respecto a nuestro caso y es que en esas naciones no padecen el problema de la división territorial, es decir cuentan con un gobierno o un parlamento nacional que comprende todo su territorio. Euskal Herria no tiene ni lo uno ni lo otro (Euskal Herritarrok, 1999).

Esta declaración de la que fue la marca electoral del MLNV me va a servir para comparar los casos vasco y quebequense en lo que respecta a la delimitación del territorio que es sacralizado. Como antes señalaba, la centralidad de la cuestión de la “territorialidad” en los debates sobre el nacionalismo y el derecho de autodeterminación hace particularmente pertinente esta perspectiva comparada a la hora de dar cuenta de ambas identidades nacionales y de sus proyectos soberanistas.

Para llevar a cabo esta comparación, hay que partir del hecho de que la delimitación del territorio nacional está directamente relacionada con la sacralización de la historia nacional llevada a cabo por el nacionalismo. Efectivamente, el que es considerado como territorio nacional de Quebec no padezca el problema de la división territorial es en buena medida el resultado de la sacralización de la historia a la que ha dado lugar el actual nacionalismo. En efecto, no hay que olvidar cuáles han sido los procesos que han conducido a que en el caso de Quebec haya un parlamento “nacional” que comprenda todo “su” territorio, contrariamente a lo que sucede en Euskal Herria. El estudio del caso de Quebec nos muestra que el nacionalismo quebequense ha llevado a cabo una transformación de la identidad nacional que no ha tenido lugar en el nacionalismo vasco. Esa transformación ha afectado a la representación del territorio nacional. Efectivamente, la actual representación del territorio nacional de Quebec no siempre ha sido así concebida. Responde a una serie de avatares históricos que podemos calificar como externos, pero también debe ser explicada como consecuencia de una redefinición nacional impulsada por el propio nacionalismo.

La historia del pueblo francocanadiense o quebequense, distinción que ya indica la centralidad del territorio para la nación francófona de América del Norte, se ha visto atravesada por dos representaciones o ideologías territoriales: el continentalismo y la

“idea” de Quebec. Por un lado, la representación continental que remite a la imagen de un espacio sin frontera. Por otro lado, el proyecto de crear un hogar nacional en el interior de las fronteras de Quebec. Ambas coexisten en el tiempo y evolucionan conforme al contexto político marcado por la historia de las relaciones entre los habitantes anglófonos y francófonos de Canadá (Sénécal, 1992: 49). Los cambios en la representación del territorio son de una importancia crucial para entender el desarrollo de la nación francófona de América del Norte que se ha transformado históricamente a través de las identidades canadiense, francocanadiense y quebequense (Therriault, 1999)¹⁰⁷. Como antes veíamos, *La Conquista* británica ha sido uno de los grandes acontecimientos que ha alimentado el sentimiento nacional en Quebec. Una de las consecuencias de tal acontecimiento que resultó muy significativa para el imaginario nacionalista fue el hecho de que el territorio de la antigua colonia francesa quedase sustancialmente limitado. En el siglo XIX y tras la derrota de *Los Patriotas*, el territorio de Quebec estaba circunscrito al Valle del San Lorenzo. Sin embargo, el crecimiento demográfico provocó una expansión hacia el Este y el Oeste. Tomaba así razón de ser una idea de la nación pancanadiense que encontraría una confirmación institucional en 1867 con el acta que creaba la confederación canadiense. No obstante, esta representación del territorio sufrió un duro revés cuando el gobierno central suprimió los derechos de los francocanadienses en el exterior de Quebec y favoreció la inmigración europea con el fin de poblar los territorios del Oeste, poniendo así fin al modelo de dualidad nacional de Canadá. Tras ello, la conciencia nacional se replegaba sobre sus antiguas bases espaciales, apropiándose simbólicamente del territorio de *la Laurentie* considerado como la patria de los francocanadienses. No obstante, la concepción de un pueblo francocanadiense que desborda las fronteras de Quebec es una constante que sólo cambia en la segunda mitad del siglo XX. Con la nueva definición nacional que trae consigo el “nuevo” nacionalismo, el Canadá francés deviene en un Quebec francófono. La nación se repliega y de su estatuto pancanadiense retorna a su viejo asentamiento en el Bajo Canadá, rompiendo así con la referencia canadiense. Con esta operación los francocanadienses de Quebec pasaban del estatuto de minorías a escala canadiense a ser mayoritarios a escala quebequense (Bouchard, 2001: 77- 182).

¹⁰⁷ Para dar cuenta de estos cambios me baso en la obra del historiador quebequense G. Bouchard (2001).

Este bosquejo histórico puede servir para mostrar que la originaria nación francocanadiense también puede alegar la fractura de un territorio más amplio que el de la actual provincia de Quebec. El destino de las comunidades francófonas que habitaban fuera de Quebec da cuenta de ello. La ruptura entre Quebec y el resto de comunidades francófonas ponía fin a la antigua comunidad de historia y destino de la que históricamente todos los francocanadienses habían formado parte. La escisión del antiguo grupo étnico francocanadiense corresponde a una de las formas de fluctuación de las fronteras étnicas, que consiste en la división de una comunidad en al menos dos, tal y como sucedió con los francocanadienses que vivían en Quebec y en Ontario, que tras la escisión pasaron a definirse como quebequenses y franco-ontarianos (Juteau, 1999: 56). Muchas pueden ser las acusaciones lanzadas contra el Canadá inglés con respecto al papel que pudo desempeñar en la partición y escisión del originario pueblo francocanadiense. No obstante, hay que señalar que es el propio nacionalismo quebequense el que lleva a cabo una redefinición de la identidad nacional que repercute en la representación del territorio nacional. Para dar cuenta de ello se puede señalar el caso de uno de los pioneros movimientos nacionalistas de Quebec de la época moderna, *L'Alliance Laurentinne*, que nació en 1957 exigiendo la creación de un Estado corporativista católico que debía abarcar Quebec, la parte francófona de Ontario y la provincia de Nuevo Brunswick. Frente a ello el “nuevo” nacionalismo que surgió de la *Revolución Tranquila* se replegó espacialmente apropiándose simbólicamente de Quebec como territorio nacional. Se suele fechar el fin del Canadá francés imaginario en 1967, año en el que en los Estados generales del Canadá francés se tuvo que reconocer la inevitable ruptura entre Quebec y las comunidades francocanadienses del resto de Canadá. Desde ese momento los francófonos que habitan en provincias de Canadá como Ontario, Manitoba, Alberta o la Columbia Británica se definen por su pertenencia provincial y no por referencia al mítico Canadá francés. Este distanciamiento de las distintas comunidades francófonas con respecto a la identidad francocanadiense se puede también observar en la evolución de la identidad franco-estadounidense, que históricamente se representaba como una prolongación natural del Canadá francés. De francocanadienses pasaron a ser franco-estadounidenses y más tarde a estadounidenses con raíces francesas. Los orígenes no se buscan ya en el Canadá francés, sino que se remontan a un pasado más prestigioso, el de la madre patria Francia (Langlois, 1998: 96-8).

Como señala D. Juteau, esta nueva redefinición de la comunidad nacional fue posible por el rol que asumió el Estado de la provincia de Quebec que fue el agente que reforzó el fundamento territorial de la nueva identidad (Juteau, 1999: 55). En efecto, el nacionalismo que inauguró la *Revolución Tranquila* apostó decididamente por una representación de la nación que se autodelimitaba al territorio que controlaba el Estado de la provincia y en el que ciertamente se halla el territorio donde originariamente se asentaron los primeros pobladores francófonos. Sin embargo, no es menos cierto que la sacralización de la historia nacional llevada a cabo por el nacionalismo quebequense podría haberse realizado teniendo como referencia un territorio que abarcase mucho más que la actual provincia de Quebec, tal y como proponía *L'Alliance Laurentine*.

Podemos, por tanto, señalar que al margen de las relaciones de poder entre el Canadá francés y el Canadá inglés, que, por supuesto, han jugado un papel importante en la representación del territorio, el nacionalismo en Quebec ha llevado a cabo un proceso de autodelimitación territorial que es el que nos explica que actualmente la nación quebequense cuente con un gobierno y un parlamento que comprende todo “su” territorio nacional. Como señala F. Lasserre, Quebec “de recorte administrativo británico ha pasado a ser el Estado francófono por excelencia en América del Norte. Pero las murallas de este bastión del francés cara al océano anglófono sólo pudieron ser edificadas cuando la idea del inmenso país de los francocanadienses fue abandonada” (Lasserre, 1998: 241). Este autor ha mostrado las numerosas representaciones del territorio de Quebec y de Canadá, y las transformaciones que han experimentado, señalando cómo se han ido retroalimentando a partir de las distintas identidades nacionales. Así los francófonos han cambiado su concepción del territorio, desde la representación de un continente francocanadiense sin fronteras y de un territorio sin estructura política, a una representación de Quebec como territorio limitado por la lógica del Estado-nación. Por el contrario, son ahora los anglófonos los que hacen suya una representación del territorio pancanadiense (*ibídem*: 20).

Como antes señalaba, en términos políticos, el cambio en la representación del territorio -desde un continente francocanadiense, sin frontera y sin estructura política, a la “idea” de Quebec como territorio de un Estado-nación delimitado- ha significado el

paso del estatuto de minoría a escala pan-canadiense al de mayoría a escala quebequense. Por el contrario, en el caso vasco no ha habido un repliegue “político” sobre el territorio en el que el nacionalismo vasco sí podría disponer de un parlamento “nacional” en el que resultase mayoritario.

2.2. Territorios sagrados y autodeterminación

En el apartado anterior hemos visto las diferencias en lo que respecta a la delimitación del territorio nacional que han llevado a cabo los nacionalismos vasco y quebequense. No obstante, ambos, al igual que todos los nacionalismos, hacen de ese territorio un objeto sagrado que es protegido mediante interdictos para evitar la profanación que supone la división territorial.

En el caso vasco, esta *profanación del territorio nacional* ya se habría producido debido a la división del territorio en tres diferentes ordenamientos jurídicos. El nacionalismo tendría que asumir la *misión* de integrar los seis territorios bajo la protección de unas instituciones nacionales. Con el lema *Zazpiak Bat* (las siete en una) se hace referencia al objetivo de unir institucionalmente a las consideradas como siete provincias de la nación vasca. Éste es un objetivo que defienden todos los representantes del nacionalismo vasco, si bien los procedimientos y los ritmos para llegar a él difieren entre las distintas corrientes. Frente a un nacionalismo moderado y gradualista que busca mayores cotas de soberanismo a partir de las instituciones establecidas, encontramos un nacionalismo rupturista que pretende desbordar a corto plazo las instituciones establecidas para crear otras nuevas que comprendan todo el territorio nacional. En este caso la soberanía se plantea en una relación más estrecha con el reclamo de la territorialidad. Los interdictos que hacen del territorio nacional un objeto sagrado se observan también cuando, a propósito del debate sobre la autodeterminación, se plantea la cuestión del derecho que podría asistir a algunos territorios “vascos” para poder autodeterminarse unilateralmente en el supuesto de que el País Vasco (CAV) o Euskal Herria (los seis territorios) lo hicieran. Dejando a un lado el caso de Navarra y el del País Vasco francés, incluso dentro del territorio “nacional”, controlado por el parlamento y el gobierno “nacional”, podría haber territorios que reclamasen, caso de

que el País Vasco alcanzase la soberanía, la capacidad de autodeterminarse con el objetivo de permanecer como parte de España. Éste podría ser el hipotético camino seguido por una provincia (o herrialde) como Álava en donde la presencia nacionalista vasca no es tan fuerte como en Guipúzcoa o Vizcaya¹⁰⁸. Ante ello el nacionalismo vasco reacciona negando esta posibilidad que supondría una nueva profanación del territorio nacional.

En el caso de Quebec el carácter sagrado del territorio nacional se ha visto claramente conforme se ha desarrollado el debate sobre la autodeterminación a raíz del *referendum* de 1995. Es necesario señalar que una parte del territorio que el nacionalismo quebequense considera “su” territorio nacional es también en el que ancestralmente han vivido las naciones autóctonas que allí han estado establecidas mucho antes de que vinieran los pobladores franceses. En el territorio de Quebec existen once naciones autóctonas, diez amerindias y una *inuit* (esquimales), con un total aproximado de 74.000 personas repartidas de forma desigual entre estas naciones. Algunas cuentan con unas 10.000 mientras que otras sólo contienen a cientos de personas. En el territorio de Quebec también se encuentran zonas donde habita una mayoría anglófona que se siente parte de la nación canadiense. A raíz de las demandas soberanistas esta población defiende la tesis de la *partición* de Quebec en caso de que éste alcanzase la soberanía¹⁰⁹. El nacionalismo quebequense niega esta posibilidad al considerar a la población anglófona como una minoría dentro del territorio de la nación quebequense. En el caso de las naciones autóctonas su argumentación resulta menos fundamentada. El gobierno de Quebec reconoce la existencia de esas naciones y su derecho a la autonomía gubernamental, e incluso algunos nacionalistas quebequenses defienden que, llegado el caso de que Quebec alcanzara la soberanía, dichas naciones deberían también disponer del derecho de autodeterminación. No obstante, este

¹⁰⁸ Así se ha planteado desde la Diputación General de Álava en los momentos en que el debate sobre el sujeto de la autodeterminación y la delimitación territorial se hacía presente. Véase *El País*, 11 de Abril de 2000. p. 21.

¹⁰⁹ Las tesis *particionistas* se han desarrollado en Quebec conforme la demanda soberanista ha ido en ascenso (Charron, 1996). Son varios los argumentos que se esgrimen para la “partición” de Quebec, pero el que aquí quiero destacar es el que hace referencia a consideraciones étnicas: “Los separatistas de Quebec deberían empezar a acostumbrarse a la idea de un Quebec independiente más pequeño que la actual provincia. Después de todo, un Quebec más pequeño sería compatible con el concepto de autodeterminación de los francófonos de Quebec en tanto que pueblo. Ellos predominan de manera aplastante en el interior de las tierras del San Lorenzo que pasarían a ser el corazón del nuevo Estado independiente” (J.McGarry, citado en Sarra-Bournet, 1995). Por su parte, el gobierno de Ottawa ha señalado en repetidas ocasiones la inevitabilidad de negociar las fronteras de Quebec en caso de secesión.

reconocimiento no tiene una traducción política directa, pues, aunque se reconoce la existencia de esas naciones, no se admite que la hipotética autodeterminación de alguna de ellas pudiera suponer la partición de Quebec y la violación de su integridad territorial. Tampoco se admite que las minorías anglófonas, que resultan mayoritarias en determinadas regiones de Quebec, puedan secesionarse para permanecer en la nación canadiense en el caso hipotético de que aquel se independizase.

El derecho de autodeterminación de las naciones autóctonas es un elemento que amenaza la integridad territorial de Quebec en el caso de un eventual triunfo de las tesis independentistas. El asunto es especialmente relevante en el norte de Quebec donde los pueblos aborígenes, a pesar de contar con pocos miembros, son mayoritarios, ya que esta zona de vastas proporciones está escasamente poblada. Es por ello que los representantes de las llamadas Primeras Naciones niegan que éstas sean unas “minorías” de Quebec: “los Cree no somos una minoría. Somos pocos, pero nuestro estatuto es el de un pueblo aborígen y una de las Primeras Naciones. Nosotros no somos naciones nativas de Quebec. Nosotros no somos indios de Canadá. Somos nuestro propio pueblo. Vivimos aquí desde hace miles de años” (Coon Come, 1995: 8). Los representantes de las Primeras Naciones alegan que el estatuto de minoría que el gobierno quebequense les atribuye sólo se justifica a partir de un recorte interesado del territorio hecho por los nacionalistas quebequenses, que han marcado unas fronteras que poco tienen que ver con la historia de las naciones autóctonas que se expanden más allá de Quebec: “Los líderes aborígenes rechazan la etiqueta de ‘minoría’ como una maniobra ofensiva utilizada para relegar a los pueblos autóctonos a un estatuto inferior (al de la mayoría de los francófonos de Quebec) así como para permitir a los francófonos de Quebec reclamar el derecho sobre los territorios autóctonos” (Turpel, 1995: 49). Esto ha llevado al enfrentamiento de algunas naciones indígenas con el nacionalismo quebequense al que acusan de ser étnico: “el nacionalismo de los separatistas de Quebec es un nacionalismo étnico basado en los ancestros y en la lengua y se tendría que hacer un gran esfuerzo para negar este hecho” (Coon Come, 1995: 13)¹¹⁰. Con vistas al *referendum* de 1995 las organizaciones indígenas mostraron su rechazo a la independencia de Quebec. Los Cree y los Inuits señalaron que en tal caso utilizarían su

¹¹⁰ Los nacionalistas quebequenses sostienen que el nacionalismo canadiense ha apoyado al nacionalismo autóctono, favoreciendo así una “alianza objetiva” con los *particionistas* cuya finalidad es contener los reclamos soberanistas de Quebec (Charron, 1996).

propio derecho a la autodeterminación para permanecer en Canadá, con nada más y nada menos que el 60% de las tierras de Quebec que poseen (Beaucage, 1997: 77; Hodgins *et alt.*, 1995).

El problema con el que nos enfrentamos tanto en Quebec como en el País Vasco reside en la delimitación del territorio que quedaría sujeto al derecho de autodeterminación. Es decir, cuáles serían las entidades territoriales en las que se podría ejercer autónomamente la autodeterminación y en función de qué criterio se justificaría tal delimitación. Estos criterios pueden ser fijados por las fronteras administrativas, por las fronteras étnicas, por derechos históricos, etc. Las diferencias entre los nacionalismos de Quebec y el País Vasco son también aquí importantes dada la relación entre el territorio delimitado administrativamente y el territorio considerado nacional. En el caso del nacionalismo quebequense ambos territorios coinciden, de tal manera que aquel considera que la autodeterminación debería tener lugar dentro de esa unidad administrativa ya establecida que es la provincia de Quebec. La delimitación del derecho de autodeterminación apelando a este criterio de las fronteras de unidades administrativas establecidas puede implicar para el grupo nacional mayoritario el incremento de su territorio, sin por ello dejar de ser mayoría en el Estado (Moore, 1998: 138). La autodeterminación puede ser así realizada sin tener en cuenta a otras naciones que disponen de su territorio dentro de esa unidad administrativa, como sucede con las naciones aborígenes de Quebec. Este caso nos sitúa ante la cuestión de quién debe ser el sujeto de la autodeterminación: ¿las provincias o las naciones? Y en caso de afirmar que son estas últimas, ¿cómo se deben delimitar?, ¿atendiendo a unidades administrativas ya establecidas en las que pueden habitar otras naciones? En el caso de Quebec, no sólo las naciones autóctonas, sino también los angloquebequenses pro-canadienses defienden su derecho a la autodeterminación. Como hemos visto, esta defensa suele apoyarse en argumentos étnicos, señalando que si Quebec llega a separarse, la partición de este territorio debería trazarse en función de las fronteras étnicas. Es decir, el nuevo Estado debería sólo incluir el territorio en el que han habitado históricamente los quebequenses francófonos, de tal manera que el Estado de Quebec no podría tener las mismas fronteras que las de la actual provincia canadiense (Bercuson *et alt.*, 1991). El nacionalismo quebequense responde a estas demandas con argumentos propios de una definición nacional cívica o inclusiva y apelando a la comunidad política.

Se observa, por tanto, una tensión entre las bases étnicas del movimiento nacional y la concepción territorial de la ciudadanía, ya que el nacionalismo quebequense reclama el derecho de autodeterminación en función de la historia de una determinada etnia, pero se reclama su aplicación en un territorio más amplio que en el que se asienta esa etnia y que se delimita teniendo en cuenta las fronteras administrativas que tiene la provincia de Quebec dentro de la federación canadiense (Moore, 1998: 139)¹¹¹. El nacionalismo quebequense ha superado, en buena medida, la antigua definición étnica que ha sido sustituida por una definición más inclusiva de la nación. Pero esta nueva concepción de la nación se torna excluyente en la medida en que no admite que las naciones autóctonas que se encuentran en ese territorio puedan ejercer su derecho de autodeterminación del mismo modo que aquel lo reivindica para tener la posibilidad de ejercerlo con respecto a Canadá. Es decir, se afirma que *Quebec n'est pas divisible*, pues la soberanía, basada en la territorialidad, no admite la violación de la integridad territorial. Es la propia transformación de la identidad nacional, desde el nacionalismo étnico al nacionalismo que prima lo territorial, la que explica aquella contradicción: “puesto que han definido de manera razonable la soberanía sobre la base no de la etnicidad sino del territorio, es la integridad territorial de la nación de Quebec la que infunde la carga más fuerte de soberanía” (Whitaker, 1998: 303).

¹¹¹ M. Moore señala que, en los casos de conflicto nacional donde hay un grupo nacional mayoritario que puede controlar un nuevo Estado, la concepción territorial de la ciudadanía puede resultar un medio mediante el cual ese grupo nacional mayoritario puede extender su control sobre un territorio mayor al que habita. Según esta autora, en estos casos el principio de las fronteras administrativas como delimitador del derecho de autodeterminación no tiene legitimidad moral (Moore, 1998: 140). Sobre la justificación moral de la autodeterminación nacional y el conjunto de argumentos que la sostienen puede verse A. Margalit y J. Raz (1997).

3. LA COMUNIDAD NACIONAL, LA VIOLENCIA NACIONALISTA Y LO SAGRADO

En el capítulo cuarto veíamos que una de las versiones de la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad se fundamentaba en la interpretación que de éste se hace como una religión de sacrificio sangriento. Según esta interpretación, el carácter religioso del nacionalismo derivaría de su inherente relación con la violencia sacrificial. Ésta es la tesis que defienden C. Marvin y D. W. Ingle en su libro *Blood Sacrifice and the Nation*. Como señalaba, su argumentación, aunque deriva del estudio del nacionalismo norteamericano, se plantea como una teoría general del nacionalismo que pretende desafiar las teorías de B. Anderson, E. Gellner o L. Greenfeld a las que se reprocha la escasa atención que han prestado a la violencia sacrificial como mecanismo de conformación de las naciones. Recordemos que para C. Marvin y D. W. Ingle la nación es “una comunidad de sangre y no de texto”. Partiendo de la obra de Durkheim, estos autores indagan en la idea del “principio totémico” que permite la integración grupal. Con una argumentación que recoge la tesis de R. Girard sobre la violencia y lo sagrado, sostienen que el tabú en el que se fundamenta la existencia del grupo es el conocimiento de que el vínculo social depende de la muerte sacrificial en nombre del propio grupo. Es decir, lo que mantiene cohesionada a la nación es el sacrificio de uno de sus miembros. Según esta tesis, el fundamento último de la comunidad nacional es, por tanto, la violencia.

En las conclusiones del capítulo cuarto sostenía que, pese a que la violencia sacrificial juega un papel importante en la conformación o desarrollo de las naciones, sin embargo, no se puede afirmar que la esencia del vínculo nacional derive de dicha violencia. A mi modo de ver, una teoría general del nacionalismo no puede sostener que la nación y la violencia están inextricablemente unidas. Ése sí puede ser el caso de determinados nacionalismos, como el norteamericano. En este sentido, la comparación de los nacionalismos vasco y quebequense puede servir para dar cuenta de algunos aspectos importantes sobre la relación entre la comunidad nacional, la violencia nacionalista y lo sagrado.

En el capítulo anterior veíamos que el “nuevo” nacionalismo que nace en Quebec y el País Vasco en los años sesenta y setenta se alimenta de las transferencias de sacralidad derivadas del proceso de secularización de la Iglesia que tiene lugar en esas fechas. Esa transferencia de sacralidad ha servido en ocasiones como elemento explicativo de la violencia nacionalista protagonizada por el FLQ y ETA. No obstante, partiendo de un escenario similar, el curso de la violencia en los dos nacionalismos ha sido bien diferente, lo cual nos puede servir para ilustrar las diferentes maneras en que se relacionan la comunidad nacional, lo sagrado y la violencia sacrificial.

En el País Vasco ETA nace en 1959 pero no es hasta 1968 que mata por primera vez y cuando muere el primer etarra T. Etxebarrieta. Unos años que coincidieron con un proceso de secularización que afectó a la Iglesia y un proceso de transferencia de sacralidad que sirvió de impulso para el desarrollo de ETA. Uno de los resultados de este proceso de transferencia de sacralidad fue la forma en la que los etarras concebían “la política como sacramento”. El antropólogo J. Zulaika da cuenta de ello a partir de una descripción etnográfica del pueblo de Itziar (Zulaika, 1990). En su libro *Violencia Vasca*, este autor se centra en la evolución de un grupo de jóvenes de esa localidad que ingresaron en ETA después de haber formado parte del movimiento de acción católica *Herri Gaztedi*. Dos son los momentos significativos en la biografía de este grupo de jóvenes: su fuerte militancia religiosa tras una etapa de correrías juveniles y su posterior abandono de la institución eclesial para integrarse en ETA. En su descripción, J. Zulaika nos muestra los cambios que afectaron a la vida sacramental de dicha localidad durante los años sesenta y que resultaron cruciales en la evolución de ese grupo de jóvenes. Entre ellos destaca la organización por parte de algunos sacerdotes de conversaciones privadas con los jóvenes católicos más activos en las que se hablaban de asuntos personales y sociales. De este modo, estas conversaciones, que antes sólo tenían lugar durante la confesión, perdieron su carácter sacramental al mismo tiempo que contribuían a la “resacramentalización de la experiencia diaria” (*ibídem*: 71-74). En este nuevo contexto, la política empezaba a vivirse como sacramento y el sacrificio de los etarras era su concreción más sublime:

(...) se produjo en Itziar un significativo cambio de actitud hacia los sacramentos durante los años sesenta (...) Algunos curas abandonaron el sacerdocio y mostraron así con su propio ejemplo que los lazos sacramentales no eran absolutos. Las lecciones de desacramentalización por las que pasó Itziar disociaban el carácter religioso de sus aspectos más sacramentales y mágicos. No obstante con la desacralización de los símbolos y ritos religiosos se dio énfasis a la resacramentalización de la vida como un todo (...) los sacerdotes podrían secularizarse, pero la otra cara del argumento era que todos comparten el sacerdocio que reside en última instancia en la comunidad de creyentes. La realización de este compromiso sacramental en el terreno político quedaba ilustrada de forma inequívoca por los sacrificios de los etarras (Zulaika, 1990: 325).

Asumiendo el legado girardiano de la inextricable relación de lo sagrado y la violencia, J. Zulaika hace hincapié en el modo en que el sacrificio por la patria adopta para los primeros etarras la forma de sacramento. En mi caso, lo que me interesa destacar es la relación que esta violencia sacralizada guarda con la conformación de la comunidad nacional. El propio J. Zulaika nos da cuenta del contexto religioso en el que esta relación se produjo: “Inevitablemente, la población nacionalista percibió el patriotismo de sus mártires de ETA en un horizonte de transcendencia aprendido en primer lugar en la Iglesia” (*ibídem*: 308).

En el capítulo anterior veíamos la interpretación de J. Juaristi del proceso de transferencia de sacralidad que tuvo lugar en los años sesenta como resultado del proceso de secularización. La nación pasaba a cubrir el *vacío de religión* originado por dicho proceso. Según J. Juaristi, esta transferencia se consiguió gracias a la violencia: “el *abertzalismo* en su conjunto necesitaba de la violencia etarra para forzar la transferencia de sacralidad a la nación, único medio de reconstruir la comunidad nacionalista” (Juaristi, 1999: 114). Desde este marco analítico, J. Juaristi interpreta el asesinato de la primera víctima de ETA, el guardia civil Pardines, y la posterior muerte de J. Echevarrieta: “La comunidad vasco-nacionalista se reconstruyó sobre un pacto de sangre (caiga sobre nosotros la sangre de Pardines y sobre ellos la de Echevarrieta). Una parte considerable de la sociedad vasca dio su asentimiento tácito a la muerte del guardia civil al hacer del etarra una víctima inocente” (*ibídem*: 129). En línea con la hipótesis de R. Girard, lo sagrado emergía en torno a la muerte de una víctima propiciatoria que permitía la cohesión simbólica de la comunidad nacionalista¹¹².

¹¹² A partir de la obra de J. Juaristi, M. Azurmendi (2000) ha aplicado explícitamente las hipótesis de R. Girard en “La resacralización del nacionalismo vasco”.

En el caso vasco, la violencia etarra actuó como elemento de cohesión simbólica para una comunidad nacionalista que había sido reprimida y silenciada en la esfera pública. En los años setenta la violencia de ETA fue vista por una parte de la comunidad nacional como un elemento de visibilidad de la llamada “sociedad del silencio” que se desarrolló en la posguerra. La aparición de ETA cumplió además un papel central en la delimitación de las fronteras del “nosotros nacional” que se habían visto difuminadas con respecto al nacionalismo aranista de preguerra. En esta línea, J. Aranzadi (2001: 513-4) señala la falta de referentes simbólicos que tenía la comunidad nacionalista como consecuencia de varios procesos entrecruzados: el abandono de la raza y la religión como rasgos étnicos y su sustitución por el *euskera*, que se encontraba muy debilitado; la difuminación de la oposición al *maketo*, debido al acercamiento del nacionalismo etarra tanto al socialismo como a los inmigrantes; el cuestionamiento de una parte de la población de la identificación de la comunidad nacionalista con el pueblo vasco. Según J. Aranzadi, “fue en ese problemático contexto ideológico en el que ETA se decantó por la ‘lucha armada’: un mecanismo socio-simbólico más poderoso que toda ideología irrumpió en escena -la violencia y la muerte- imprimiendo a sangre y fuego su sello cohesivo y diferenciador sobre los nuevos ‘vascos’” (Aranzadi, 2001: 514). Cuando surgió la violencia etarra, una parte de la comunidad nacionalista que se había formado en grupos de católicos militantes al amparo de la Iglesia abandonó esta institución y se hizo visible en la esfera pública. Como señalaba J. Zulaika refiriéndose a ese periodo histórico: “las armas de ETA han sacado a la juventud vasca de las iglesias y los seminarios” (Zulaika, 1990: 32).

La violencia nacionalista también apareció en Quebec en los años sesenta, pero a diferencia del País Vasco tuvo una corta historia. Tras la *Rebelión de Los Patriotas* en 1837-38, Quebec no conoció la violencia nacionalista hasta la aparición del FLQ. Su manifiesto de 1963 fue la presentación en la escena política de un movimiento que se declaraba revolucionario e independentista y que hacía un llamamiento a los patriotas de Quebec para que tomasen las armas y luchasen por la revolución y la independencia nacional. Procedentes de *Le Rassemblement pour l'Indépendance Nationale (RIN)*, los fundadores del FLQ tenían como objetivo la independencia como paso previo para realizar la revolución social. Ideológicamente el FLQ bebía de las fuentes del marxismo y del tercermundismo en los que se inspiraba para sostener que Quebec era una colonia

británica. En lo que respecta a su estructura organizativa, carecía de un aparato central, participando sus militantes en células entre las que no había comunicación. Hasta el año 1967, el FLQ atentó contra edificios de instituciones que simbolizaban a la Corona Británica y al federalismo. En 1963 en uno de estos atentados con bomba murió el vigilante nocturno de un centro de reclutamiento de la armada canadiense, tras lo cual fueron arrestados los miembros de la primera célula *felquista*. En 1966 se incorporan a las filas del FLQ los que son considerados como los ideólogos de la organización, Pierre Vallières y Charles Gagnon, que pronto fueron detenidos y encarcelados¹¹³. Entre 1968 y 1970 los *felquistas* hicieron explotar cerca de sesenta bombas contra las instituciones capitalistas dominantes. Pero los acontecimientos que dieron más protagonismo al FLQ y que condujeron, en última instancia, a su desaparición fueron los que tuvieron lugar durante la conocida como “crisis de Octubre de 1970”. En ese mes una de las células *felquistas* decidió dar un salto cualitativo y secuestró al diplomático inglés James Richard Cross. A cambio de su liberación, el FLQ exigía varias condiciones entre las que se contaba la liberación de una veintena de sus miembros que estaban arrestados. Las exigencias de los *felquistas* no fueron satisfechas, excepto en lo que se refería a la lectura de un manifiesto en la televisión de *Radio-Canada* que provocó un cierto entusiasmo entre la población nacionalista más joven, que públicamente vitoreó al FLQ. Mientras tanto otra de las células que se encontraba en Estados Unidos retornó a Quebec y secuestró a Pierre Laporte, que era vice-primer ministro de Quebec y ministro de inmigración y de trabajo. Ante esta situación, el gobierno federal canadiense, dirigido por el primer ministro P. E. Trudeau, decidió poner en vigor la “Ley de las medidas de guerra” y envió a las tropas federales a Quebec. Cientos de personas fueron arrestadas, entre ellos líderes sindicales y miembros del *Parti Québécois*. Muchos de ellos lo fueron sin el respeto de sus garantías constitucionales. Los acontecimientos se precipitaron y una de las células del FLQ asesinó al ministro P. Laporte mientras que el diplomático británico fue liberado dos meses más tarde. Algunos miembros del FLQ fueron arrestados poco tiempo después mientras que otros se refugiaron en Cuba. Aunque posteriormente permaneció viva alguna célula *felquista*, sin embargo, tras la crisis de Octubre, el FLQ no causó más atentados mortales.

¹¹³ Sucedió en el otoño de ese mismo año en Nueva York a donde habían acudido para sensibilizar a la comunidad internacional sobre el independentismo quebequense. Fue en su estancia en la cárcel de Estados Unidos donde P. Vallières escribió su libro más influyente *Nègres blancs d'Amérique*.

Si comparamos el nacimiento y desarrollo de la violencia nacionalista en Quebec y el País Vasco, podemos encontrar diferencias significativas en muchos aspectos. Las que aquí me interesa destacar son las que hacen referencia al tema que me ocupa: la relación de esta violencia con lo sagrado y la integración simbólica de la comunidad nacional(ista).

En primer lugar, hay que destacar que a diferencia de lo que ocurrió en ETA con la figura de T. Etxebarrieta, ningún *felquista* fue muerto por la policía. No hubo como en el caso de ETA una víctima sacrificial que pudiera desempeñar el papel de mártir de la comunidad nacional. El afianzado Estado democrático canadiense no perdió tampoco por ello legitimidad a ojos de la población de Quebec. Además el salto cualitativo de los secuestros de octubre de 1970 no tuvo como resultado, como así esperaba el FLQ, la adhesión mayoritaria de la sociedad de Quebec. Por el contrario, el asesinato del ministro P. Laporte hizo que el apoyo a los *felquistas* fuera minoritario.

En segundo lugar, hay que destacar que la entrada en escena del FLQ no tuvo lugar en una “sociedad del silencio”, como sucedió en el caso vasco con ETA, sino que se produjo cuando el nacionalismo quebequense empezaba a sentir que tomaba las riendas del destino nacional gracias a la *Revolución Tranquila*, periodo en el que el Estado de la provincia de Quebec llevó a cabo importantes medidas en beneficio de la comunidad francófona. Este hecho pudo contribuir a la falta de apoyo al FLQ por parte de las clases medias francófonas, pues, como antes veíamos, el desarrollo del Estado provincial generaba grandes expectativas para estas clases que, tras la secularización de la institución eclesial, veían en él una posibilidad de movilidad social en el seno de su lengua y cultura nacionales. Pero atendiendo a la integración simbólica de la comunidad nacional, quizás el hecho más importante, junto con el papel jugado por el Estado de Quebec, fue el ascenso del *Parti Québécois*, que nació en 1968 bajo el liderazgo de R. Lévesque, que había formado parte del gobierno liberal en los años de la *Revolución Tranquila*. Este partido se convirtió en el principal referente simbólico de los defensores de la soberanía y/o la independencia de Quebec, obteniendo el 23,1% de los votos en las elecciones provinciales de Abril de 1970 que volvió a ganar el Partido Liberal. Tras ello el *Parti Québécois* tuvo que hacer frente a la “crisis de Octubre”, de la que las fuerzas independentistas salieron mal paradas por la pérdida de apoyo popular. No obstante, tras

esa crisis se hacía cada vez más evidente que el *Parti Québécois* era el principal referente de una opción soberanista que, frente a la violencia del FLQ, apostaba decididamente por la vía parlamentaria. En este sentido resultó muy significativa la postura del que fuera uno de los principales ideólogos del *felquismo*, P. Vallières. En 1971 anunció que había abandonado el FLQ y que renunciaba al terrorismo. Argumentaba que esa organización era superflua debido a la existencia del *Parti Québécois*, que podía conseguir los objetivos nacionalistas por la vía política contando para ello con el apoyo de la población que quería conquistar la soberanía nacional. Este partido fue poco a poco consiguiendo mayor apoyo entre la población de Quebec, obteniendo en las elecciones provinciales de 1973 el 30,2 % de los votos. En 1976 el *Parti Québécois* alcanzó el gobierno de Quebec tras una victoria electoral en la que obtuvo el 41,1% de los sufragios con un programa que defendía la soberanía-asociación con el resto de Canadá y que acabó concretándose en el *referendum* de 1980.

En definitiva, se podría señalar que en el plano simbólico la diferencia fundamental entre el caso quebequense y el vasco se encuentra en el hecho de que para este último la violencia nacionalista ejerció un papel importante en tanto que permitió la continuidad simbólica de una comunidad nacionalista que había sido reprimida y silenciada en la esfera pública. Por el contrario, en Quebec la comunidad nacionalista se encontraba en un momento de expansión y no necesitaba de una re-creación de la comunidad nacional procedente de la violencia.

El caso de Quebec nos permite constatar que la nación no es una comunidad de sangre que necesite la violencia sacrificial para conseguir su cohesión. Desde el año setenta, la violencia nacionalista no ha vuelto a aparecer en Quebec y desde ese periodo el nacionalismo ha estado a punto de conseguir el apoyo mayoritario de la población para acceder a la soberanía. Es más, la ausencia de violencia ha sido un factor decisivo para conseguir la cohesión de la comunidad nacionalista agrupada en torno a un *Parti Québécois* que siempre se ha desmarcado de la violencia.

El nacionalismo vasco también nos muestra que la violencia nacionalista puede convertirse en un determinado momento histórico no en un elemento que propicie la integración de la comunidad nacionalista, sino más bien lo contrario. Frente a lo que

sucedió con la aparición de ETA, actualmente la violencia etarra es uno de los principales aspectos que divide a la comunidad nacionalista. Como señala A. Pérez-Agote, “la violencia de ETA hoy rompe el continuo simbólico del nacionalismo, realza la dimensión interna del conflicto vasco sobre la externa” (Pérez-Agote, 2001: 134). A diferencia de lo que pasaba en el antifranquismo, actualmente la violencia nacionalista no integra simbólicamente a la comunidad nacionalista. La firma del Pacto de Lizarra fue un momento histórico para el nacionalismo, ya que se ponían las bases para un acuerdo entre las diferentes sensibilidades nacionalistas. La ruptura de la tregua de ETA y sus asesinatos posteriores condujeron a la ruptura de un acuerdo que cohesionó a dicha comunidad frente al Estado español. No obstante, la violencia sacrificial ha podido seguir cumpliendo un papel integrador en los términos de la tesis girardiana que defienden C. Marvin y D. W. Ingle. En efecto, las dinámicas que ponen en marcha esta violencia sacrificial han actuado como elemento cohesionador, no para la comunidad nacionalista como un todo, sino para la comunidad del MLNV.

4. NACIÓN, NACIONALISMO E INTEGRACIÓN SIMBÓLICA

Llegado el final de esta tesis es el momento de volver a plantear la cuestión de la relación que guarda el nacionalismo con la integración simbólica de las sociedades modernas. Recordemos que la tesis que defiende que el nacionalismo es la religión de la modernidad encuentra su origen sociológico en la obra de Durkheim. Según afirmaba, tras la secularización del cristianismo, la nación sería la encargada de cumplir la función de integración socio-simbólica. Como señaló R. N. Bellah, Durkheim fue durante la III República el “sumo sacerdote” y “el teólogo de la religión civil francesa”. Con ella buscaba la unidad de la nación francesa que se hallaba dividida en dos idearios políticos enfrentados y excluyentes: el clerical y el republicano. Este último trataba de identificar la Nación con la República conforme a los principios de la Revolución de 1789. Como intelectual orgánico de la III República, Durkheim puso *la* sociología al servicio de esta causa. Una ciencia social positiva que mostraba que en la modernidad el objeto de culto religioso necesario para la cohesión social era la humanidad. Puesto que ésta era un ideal abstracto, la realización de la religión de la humanidad pasaba por la realización del ideal patriótico. De esta manera, Durkheim se convirtió en un gran defensor del patriotismo francés como objeto de una religión civil con pretensiones universales. Apoyándose en su sociología, Durkheim defendía la “nación cívica”, que, como es sabido, encuentra en el caso francés su prototipo. La nación “a la francesa” busca la integración simbólica sobre el fundamento de una comunidad política formada por los habitantes del territorio controlado por el Estado. Éste es el que da lugar a la nación fomentando un sentimiento de pertenencia al Estado-nación y anulando otras posibles lealtades étnicas. En el caso francés, que fue la experiencia en la que se basó Durkheim, el Estado consiguió conformar un fuerte sentimiento nacional con una escasa contestación en las zonas periféricas. El postulado durkheimiano de la nación como mecanismo de integración simbólica de las sociedades modernas se cumplía de forma ejemplar en un país como Francia, en el que sociedad y nación coinciden, definiéndose la sociedad como “sociedad nacional” y ésta como nación francesa. Pero allí donde el Estado fue incapaz de promover un único sentimiento nacional, la nación deja de cumplir ese papel de integración social, al menos si por ésta entendemos la integración de la sociedad del Estado-nación que es el referente que tenían en mente los clásicos de la sociología cuando se referían a la “sociedad”. Eso es lo que acontece en el Estado

español y en el canadiense en localizaciones geográficas como el País Vasco y Quebec. En ellas la sociedad y la nación no coinciden, ya que no hay un sentimiento de pertenencia nacional que resulte hegemónico. En estos casos, como en otros de las llamadas “naciones sin Estado”, las sociedades, que no tienen importantes problemas de integración funcional, tienen, sin embargo, graves problemas de integración simbólica como consecuencia de las diferentes y enfrentadas identidades nacionales que encontramos en su seno. Dos definiciones de la realidad pretenden ser hegemónicas a la hora de categorizar a la sociedad como nación. Por un lado, la de los nacionalismos de Estado, tanto español como canadiense, que, sin negar la particularidad de las sociedades vasca y quebequense, niega que éstas sean naciones en pie de igualdad con las naciones española y canadiense. Por otro lado, la definición de los nacionalismos quebequense y vasco, que a partir de esa particularidad cultural defienden la existencia de una nación y de un derecho de autodeterminación. El conflicto simbólico nace del choque de estas dos definiciones nacionales.

En lo que sigue voy a detenerme a comparar los casos de Quebec y el País Vasco para dar cuenta del modo en que se plantea la cuestión de la integración simbólica en estas sociedades divididas por identidades nacionales enfrentadas. En primer lugar, me detendré brevemente en el papel que cumple el Estado y el nacionalismo de Estado que se presentan como los únicos proyectos que hacen posible la integración de la sociedad gracias a sus ideales cívicos e inclusivos. En segundo lugar, me centraré en los casos de estudio de esta tesis: los nacionalismos vasco y quebequense. Éstos han sido acusados por los nacionalismos de Estado de ser nacionalismos étnicos que hacen imposible la integración de la sociedad, ya que desde sus orígenes hasta la actualidad han utilizado los métodos y persiguen los fines de la “exclusión étnica”. Por ello me detendré en la cuestión de si los nacionalismos vasco y quebequense propician la inclusión o la exclusión étnica en función de su concepción de la nación. Se trata de ver cuál es el “nosotros nacional” actual y su grado de integración o exclusión con respecto a otras identidades. Y hacerlo, como lo he hecho hasta ahora, con la finalidad de comparar ambos nacionalismos. Para adentrarme en este asunto, retomaré el debate sobre las categorías de *lo étnico* y *lo cívico* como casillas en las que se clasifican a los nacionalismos. Estas categorías, cuya utilización es recurrente en la teorización sobre el nacionalismo, pueden sernos de utilidad para retomar y poner al día la cuestión que

tanto preocupaba a Durkheim sobre la integración simbólica de las sociedades modernas.

4.1. El Estado y su papel en la integración simbólica de la sociedad vasca y quebequense

Como antes señalaba, el concepto de nación del que Durkheim partía cuando se refería al patriotismo como religión civil de la modernidad es el propio de la “nación cívica”. En la concepción de la nación “a la francesa” es el Estado el que crea a la nación, buscando que ambos se solapen en el ideal del Estado-nación. Cuando en determinadas localizaciones geográficas el Estado no consigue consolidar un sentimiento nacional acorde con su idea de nación, éste puede, sin embargo, favorecer la integración simbólica de esas sociedades mediante políticas que hagan posible un cierto reconocimiento del Estado. Esto es lo que pasó en el País Vasco con el desarrollo del Estado de las autonomías que hizo posible la firma del Estatuto de autonomía del País Vasco de 1979. Su aceptación por la mayoría de las fuerzas políticas hacía posible que, al margen del conflicto sobre la definición nacional, se compartiera un cierto marco simbólico. Tanto el nacionalismo vasco mayoritario, que se mostró favorable al Estatuto, como el Estado español firmaron un acuerdo que se plasmaba en el Título preliminar de dicho Estatuto: “El Pueblo Vasco o Euskal Herria, como expresión de su nacionalidad, y para acceder a su autogobierno, se constituye en Comunidad Autónoma dentro del Estado español bajo la denominación de Euskadi o País Vasco de acuerdo con la Constitución y con el presente Estatuto, que es su norma institucional básica” (Gobierno Vasco, 1984: 11). La forma en la que se redactó el texto con fórmulas como “expresión de su nacionalidad” o la disposición adicional hacían posible el acuerdo. Según rezaba esta última: “La aceptación del régimen de autonomía que se establece en el presente Estatuto no implica renuncia del Pueblo Vasco a los derechos que como tal le hubieran podido corresponder en virtud de su historia, que podrán ser actualizados de acuerdo con lo que establezca el ordenamiento jurídico” (*ibídem*: 72). Por distintos avatares, el nacionalismo vasco mayoritario (PNV) considera que el momento actual es el momento de actualizar esos “derechos históricos” y elabora una “Propuesta de Estatuto Político de la Comunidad de Euskadi” que es popularmente conocida como el “Plan Ibarretxe”. Éste es el producto más acabado del “giro soberanista” del PNV. En él

se propone el ejercicio de la autodeterminación del Pueblo Vasco y “un régimen singular de relación política con el Estado español, basado en la libre asociación desde el respecto mutuo” (Gobierno Vasco, 2003: 21). El actual Gobierno vasco quiere llevar al Parlamento vasco dicha propuesta para que sea votada y, en caso de ser aprobada, someterla a *referendum* para que sobre ella se pronuncie la ciudadanía vasca. Esta propuesta ha recibido muchas críticas por parte de las formaciones políticas del País Vasco que no forman parte del nacionalismo vasco¹¹⁴ y de los partidos mayoritarios en el ámbito español. Niegan que la decisión sobre tal asunto pueda ser tomada en el llamado “ámbito vasco de decisión”, pues esto supondría el ejercicio del derecho de autodeterminación, que, según la Constitución Española, le corresponde exclusivamente al pueblo español. Más allá de las condiciones de “pacificación” que se exigen para poder hablar de dicha propuesta, lo que se niega, en definitiva, es la existencia de una nación vasca que tuviera por ello derecho a la autodeterminación. Se reconoce la singularidad de la sociedad vasca, pero se niega el carácter de sociedad nacional que proclama el nacionalismo vasco. Esto mismo es lo que sucede en Canadá con respecto a Quebec. Hay un reconocimiento de la especificidad cultural de esta provincia, pero no un reconocimiento nacional. Para el Estado canadiense, igual que para una buena parte de la población de Quebec, éste territorio forma parte de la nación canadiense, de igual modo que para el Estado español y una buena parte de la población que habita en el País Vasco, éste forma parte inalienable de la nación española. Lo que está en juego en última instancia es la delimitación del sujeto político que concentra la soberanía. Para los que se identifican con las naciones española y canadiense, éstas son los sujetos de dicha soberanía, mientras que para los nacionalistas vascos y quebequenses el sujeto soberano debe ser la nación vasca y la quebequense respectivamente. Las posturas son en última instancia irreconciliables, puesto que parten de la existencia de entidades sagradas que preexisten a los propios ordenamientos jurídicos e incluso a las voluntades de los individuos. Las naciones son objetos de culto que pertenecen a la naturaleza y que son, por tanto, pre-políticos, es decir, su existencia no es objeto de discusión. Siguiendo a Durkheim, podríamos señalar que es la sacralidad en la que descansa la nación la que hace posible la integración simbólica en las sociedades que han conseguido establecer un único “centro sagrado nacional”. Y, en consecuencia, es esa misma sacralidad la que impide la integración simbólica en las sociedades que no tienen un único “centro

¹¹⁴ Con la excepción de Izquierda Unida que actualmente forma parte del Gobierno Vasco.

sagrado nacional”, como es el caso de las sociedades quebequense y vasca. No obstante, como antes señalaba, esa integridad simbólica no tiene por qué derivar de compartir un mismo sentimiento nacional, ya que puede derivar de lo podríamos llamar como una “integración estatal”. Es decir, la integración simbólica no reside en compartir unos mismos valores sobre el “ser nacional”, sino sobre el procedimiento legítimo para conseguir llevar a cabo los diferentes proyectos nacionales.

Esta forma de entender la “integración simbólica”, siempre precaria cuando se trata de conflictos nacionales, ha tomado un perfil significativo en Quebec tras la decisión tomada por una de las instituciones más altas del Estado canadiense. Me refiero al Dictamen de la Corte Suprema de Canadá en 1998 sobre la secesión de Québec, que tuvo lugar tras el requerimiento del Gobierno federal a este tribunal para que emitiera un dictamen consultivo sobre la existencia de un posible derecho de autodeterminación que otorgaría al Gobierno de Quebec (Asamblea Nacional) la capacidad de secesionarse de forma unilateral. Este requerimiento se planteó tras los resultados del *referendum* de 1995 en el que la opción soberanista estuvo a punto de resultar mayoritaria. En su dictamen, la Corte Suprema de Canadá señaló dos cuestiones especialmente destacables. En primer lugar, que ni la Constitución canadiense ni el derecho internacional otorgan a Quebec el derecho a la secesión unilateral. En segundo lugar, el dictamen establece que, si la opción soberanista resultara mayoritaria en un *referendum*, el Estado de Canadá debería avenirse a negociar de “buena fe” con Quebec los principios y las condiciones de la secesión. Para que esta dinámica se pusiera en marcha, la opción soberanista debería contar con una mayoría clara en un *referendum* en el que la pregunta planteada fuese también clara. Este dictamen ha sido bien recibido tanto por el nacionalismo canadiense como por el quebequense. Para el primero, supone el reconocimiento de que Quebec no puede independizarse sin tener en cuenta al resto de Canadá. Para el nacionalismo quebequense, el dictamen supone el reconocimiento del derecho a la independencia. La decisión de esta alta institución del Estado de Canadá ha creado las condiciones para una cierta “integración simbólica” entre dos nacionalismos que ven reconocidos sus proyectos en el marco de un Estado “integrador”. Una integración simbólica que ciertamente es muy precaria, pues tras el dictamen de la Corte Suprema de Canadá ha surgido de nuevo el conflicto a propósito de cuál debe ser el sujeto soberano que en última instancia decida si una pregunta es clara y cuál es la mayoría que

debe ser considerada como suficiente. En efecto, tras dicho dictamen, el Gobierno federal y el Gobierno de Quebec elaboraron las llamadas “Ley de la Claridad” y “Ley sobre los Derechos fundamentales de Quebec” respectivamente. Con ellas pretendían erigirse en esa última instancia de decisión sobre la claridad y la mayoría exigidas. Pero al margen del procedimiento, que debería concretarse en un futuro, los ciudadanos canadienses que habitan en la provincia de Quebec y se sienten miembros de la nación quebequense pueden verse así integrados simbólicamente en un Estado que reconoce que su proyecto político puede llevarse a cabo, siempre y cuando se realice siguiendo un camino democrático y negociado con el resto de Canadá. Tras el dictamen de la Corte Suprema de Canadá, el nacionalismo canadiense no duda en admitir que, si en el “ámbito de decisión quebequense” hubiese una “clara” mayoría que se pronunciase favorable a la soberanía ante una pregunta “clara”, el Estado de Canadá no podría hacer oídos sordos a ese resultado y tendría que avenirse a negociar “de buena fe” con el gobierno de Quebec las condiciones en las que esa soberanía se concretase. Uno de los hombres fuertes del gobierno federal, S. Dion, ministro de Relaciones intergubernamentales de Canadá y autor de la “Ley de la Claridad”, respondía así al ser preguntado por la actuación de su gobierno si en un futuro se vuelve a convocar un *referendum* en Quebec y la opción soberanista gana con una pregunta y mayoría claras: “En esas condiciones, retener a una provincia contra su voluntad me parecería impracticable y sin justificación en el plano democrático. Habría que empezar a negociar, pero poniendo todo sobre la mesa, buscando la justicia para todos: para los que quieren irse, para los que quieren quedarse y para aquellas regiones afectadas por esa decisión” (Dion, 2003). Entre los asuntos que habría que negociar, el gobierno federal señala el del territorio, ya que considera que en la actualidad Quebec cuenta con “su” territorio en la medida en que es una provincia de la federación canadiense. Pero en caso de que dejase de serlo, dejarían de pertenecerle algunas zonas de ese territorio que no son de mayoría francófona. Como antes veíamos, el nacionalismo quebequense niega esta posibilidad al entender que el actual territorio de la provincia de Quebec es su territorio nacional, que es considerado como indivisible.

4.2. Las casillas clasificatorias de lo étnico versus lo cívico

Como antes señalaba, cuando Durkheim veía en la nación un nuevo principio de integración simbólica de las sociedades modernas tenía en mente el modelo de “nación cívica” propio de Francia. En este país la integración se hacía posible gracias al Estado que conforme a los principios de 1789 extendía los derechos de ciudadanía a todos los habitantes del territorio que eran considerados, por el mero hecho de haber nacido en él, como miembros de la nación francesa. Como vimos en el capítulo cinco, para autores franceses, como D. Schnapper, este concepto de nación como “comunidad de ciudadanos” es el que permite la integración en las sociedades modernas. Recordemos que esta autora sostenía que, frente a las sociedades premodernas, en la modernidad el vínculo social es posible gracias al vínculo político que proporciona la nación. Por tanto, para que la integración sea posible la nación debe trascender mediante la ciudadanía la pertenencia a grupos particulares (Schnapper, 2001: 49). No hay que olvidar que para D. Schnapper el concepto de nación debe quedar exclusivamente limitado para dar cuenta de la nación en tanto que “comunidad de ciudadanos”. Frente al nacionalismo cívico, el nacionalismo étnico conduciría a la desintegración de las sociedades, debido a que su concepto de nación étnica, basado en la cultura, conduciría de forma inevitable a la exclusión de aquellos que no compartieran esa cultura o no se identificaran con esa nación. Estas categorías de *lo cívico* y *lo étnico* han sido las que han centrado el debate sobre el carácter de los nacionalismos y las que han sido utilizadas para dictaminar si un determinado nacionalismo propicia la integración o la exclusión étnica. No obstante, estas categorías han sido utilizadas en muchos casos con una finalidad más política que descriptiva. Por ello en este apartado volveré sobre estas categorías para dar cuenta de su pertinencia para el estudio del nacionalismo. Tras ello estaremos en disposición de atender al carácter integrador o excluyente de dos nacionalismos que habitualmente son considerados como étnicos.

A. D. Smith, que es uno de los teóricos del nacionalismo que más atención ha prestado a los diferentes conceptos de nación, distingue la nación cívica, la étnica y la pluralista con sus correspondientes nacionalismos (Smith, 1994). Según esta

clasificación, el nacionalismo cívico se caracterizaría por entender que “la nación es una unidad territorial, una comunidad política que reside en su propio territorio histórico, que pertenece exclusivamente a dicha comunidad igual que ésta pertenece a su territorio histórico” (*ibídem*: 8). Desde esta concepción, que, como hemos visto, es la que Durkheim tenía en mente y que deriva de la Francia postrevolucionaria, la nación es entendida como una comunidad política de ciudadanos que cuentan por ello con derechos que son protegidos por el Estado nacional. Dentro de su jurisdicción territorial el Estado debe homogeneizar culturalmente a la población extirpando de la esfera pública las culturas locales o étnicas. Precisamente son estas culturas las que pueden servir de fundamento para la formación de naciones étnicas. En este caso las naciones son concebidas a partir de etnias preexistentes. La lengua, la historia y las costumbres de la etnia se constituyen como las de la nación. La creencia que fundamenta esta concepción de la nación es la genealogía: “los vínculos de una supuesta descendencia informan lo más profundo de la concepción étnica. A través de esos vínculos se puede hacer remontar los orígenes de la nación, y por tanto también su idiosincrasia, a un supuesto pasado remoto” (*ibídem*: 11). Frente a la defensa que hace el nacionalismo cívico de la nación como comunidad política de ciudadanos, para el nacionalismo étnico la nación tiene su razón de ser en la comunidad étnica. Si la Francia postrevolucionaria es el ejemplo de la concepción cívica de nación, en el caso del nacionalismo étnico los ejemplos que suelen citarse son Alemania y los llamados nacionalismos periféricos. Junto a estas dos concepciones “clásicas” de la nación, según A. D. Smith las define, podemos encontrar una tercera: la “pluralista”. Siguiendo a este autor, “en el concepto ‘pluralista’ de nación, el Estado nacional está compuesto de comunidades culturales diversas que se mantienen unidas gracias a la acción de una cultura pública, pero conservando un grado considerable de autonomía institucional en aspectos como la educación, la vida ciudadana, las actividades para el tiempo libre, la seguridad social, la prensa y la cultura vernácula” (*ibídem*: 18). Frente a las naciones cívica y étnica, la nación pluralista se caracteriza por la diversidad étnica que se admite bajo el paraguas de una cultura política unificadora. El desarrollo de este tipo de nación ha tenido lugar en sociedades de inmigración como Estados Unidos, Australia o Argentina.

Éstas son las casillas clasificatorias en las que los teóricos sitúan a los nacionalismos y a sus concepciones de la nación. ¿Dónde encuadrar a los nacionalismos vasco y quebequense? El propio A. D. Smith los cita como ejemplos de nacionalismo étnico, relacionando su carácter con el del nacionalismo de los Estados en los que se encuentran. Para ello sigue una argumentación clásica, según la cual el desarrollo de los nacionalismos étnicos sería el resultado del fracaso de los nacionalismos cívicos. Así, A. D. Smith señala que en Occidente podemos encontrar una cuota “inestable” de nacionalismo cívico en Francia, Bélgica, España y Canadá (*ibídem*: 16).

Al hacer referencia a estos ejemplos, podemos apreciar la dificultad que tienen estos conceptos para definir casos concretos de nacionalismo. En mi opinión, agrupar bajo el concepto de “cívico” los nacionalismos de Francia, España y Canadá puede conducir a desvirtuar el propio concepto al convertirlo en un cajón de sastre. En efecto, la asimilación de las culturas minoritarias en nombre de una cultura mayoritaria tiene poco que ver en el centralizado Estado francés, en el Estado español de las autonomías y en el Estado canadiense del multiculturalismo. A esto además hay que añadir que A. D. Smith utiliza también el caso de Canadá como ejemplo de nación pluralista, lo que conduce a trastocar un poco más las posibilidades clasificatorias de estos conceptos.

No obstante, estas dificultades no nos deberían llevar, en un principio, a desdeñar estos conceptos¹¹⁵, sino a repensar los nacionalismos teniendo en cuenta su

¹¹⁵ Con el propósito de superar estas dificultades, algunos autores, como M. Seymour, apuestan por nuevos conceptos de nación, como el de “nación sociopolítica” con el que se hace referencia a la nación quebequense. Según este autor, una nación sociopolítica puede aparecer cuando una comunidad lingüística, concentrada en gran número sobre un territorio dado y constituyendo una mayoría sobre dicho territorio, forma, con comunidades minoritarias e individuos descendientes de la inmigración, una comunidad política distinta. Esta comunidad política formará una nación sociopolítica cuando la mayoría lingüística que vive sobre ese territorio sea al mismo tiempo la concentración más grande a escala mundial de gentes que hablen la misma lengua y compartan el mismo contexto de elección (Seymour, 1999: 99). Con esta definición M. Seymour quiere hacer compatibles las dos tradiciones que han pensado la nación quebequense: la que arranca del sociólogo F. Dumont, que concebía la nación en términos culturales - étnicos cabría decir- y la otra tradición más reciente que procede de un nacionalismo cívico inclusivo. Con la nueva concepción de la nación que M. Seymour propone, se defiende una definición inclusiva de una nación que no reniegue de sus orígenes. Con dicha definición se pretende además hacer frente a las reivindicaciones de los angloquebequenses que apelan a la voluntad para desmembrar Quebec y permanecer en Canadá en caso de que aquel alcanzase la soberanía: “El hecho de ser parte de la nación quebequense no es solamente una cuestión de voluntad. Si alguien forma parte de la comunidad política quebequense, se percibe como teniendo esta pertenencia (...) entonces no hay elección. Es un miembro en toda regla de la nación quebequense. Debe aceptar este hecho” (Seymour, 1999: 73). Desde esta concepción de la nación se podría pensar en diferentes identidades nacionales superpuestas. Así, por ejemplo, los angloquebequenses podrían ser parte de una nación quebequense (en sentido sociopolítico) dentro de una nación canadiense (en sentido cívico), admitiendo de esta manera que Quebec constituye

carácter dinámico y las transformaciones que experimentan, debido, en buena medida, a su relación con otros nacionalismos. Sólo así, mostrando el carácter dinámico y relacional del nacionalismo y utilizando de forma flexible los conceptos de étnico, cívico y pluralista, éstos pueden tener algún sentido para retratar los casos concretos de nacionalismo. Más que como tipos puros que se dejan atrapar con estos conceptos, los nacionalismos nos muestran su carácter híbrido. Deberíamos, por tanto, dar cuenta de los rasgos étnicos que pueden albergar los nacionalismos cívicos, y a la inversa, y ver las transformaciones de estos tipos de nacionalismo como fruto de su relación. De igual forma deberíamos mostrar las relaciones entre los nacionalismos dentro de las denominadas naciones pluralistas, como en el caso de Canadá. El propio A. D. Smith se orienta en esa línea al mostrar la génesis y el fundamento étnico del nacionalismo cívico a propósito de la declaración de Clermont-Tonnerre realizada ante la Asamblea Nacional Francesa en 1789, según la cual: “A los judíos como nación no les concedemos nada; a los judíos en tanto individuos se lo concedemos todo”. Según A. D. Smith, la lógica de esta declaración “representa una victoria decisiva de las mayorías étnicas sobre las minorías étnicas que habitan en el interior de las fronteras del Estado, así como una legitimación de dicha victoria obtenida mediante el recurso al concepto cívico de nación” (*ibídem*: 16).

Subrayando la dimensión relacional y dinámica del nacionalismo, se tendría también que mostrar la relación e interacción entre lo “étnico”, lo “cívico” y lo “pluralista”. En ocasiones, encontramos proyecciones sobre las formas futuras que deberían asumir las naciones que apelan al ideal de la nación pluralista exenta de contenidos étnicos. Parece olvidarse, como bien ha señalado A.D. Smith, que “las naciones plurales viables como tales son aquellas cuyo pluralismo ha sido sostenido por una identidad étnica y por un mito fundacional anteriores” (*ibídem*: 21). Además hay que considerar que en ocasiones la idea pluralista de nación puede responder no tanto a un ideal puro y abstracto, sino que puede ser concebida o instrumentalizada con el fin de poner freno a nuevos procesos de construcción nacional, definidos ya sea en términos étnicos o cívicos. Éste podría ser el caso de Canadá, nación pluralista que reconoce y fomenta una profunda diversidad étnica, en la que se iguala a todas las comunidades

una nación dentro de una nación (Seymour, 2000). Se intenta poner así en entredicho la concepción del nacionalismo quebequense como nacionalismo puramente territorial, pues se admite la posibilidad de que varias naciones puedan compartir un mismo territorio (Seymour, 1999: 101).

culturales, evitando así el reconocimiento de Quebec como nación¹¹⁶. El reconocimiento de la diversidad cultural tanto en Canadá como España se utiliza a menudo como argumento en contra del reconocimiento plurinacional del Estado.

Todo lo hasta aquí señalado nos debe servir para reconsiderar las categorías de étnico, cívico y pluralista como categorías clasificatorias, que en muchas ocasiones se aplican con propósitos políticos más que descriptivos. Así sucede con los conceptos de la dicotomía *cívico/étnico* que se equiparan con los de otras dicotomías como racional/emotivo, voluntario/heredado, bueno/malo, *el nuestro/el de ellos* (Yack, 1999: 105). Atendiendo a los rasgos de los nacionalismos, resulta difícil poder aplicar las categorías étnico/cívico en términos absolutos y excluyentes, y menos aún si ello se convierte en un *a priori* que permita diferenciar los nacionalismos en función de los fundamentos étnicos o culturales de los unos frente a los componentes políticos de los otros. Los defensores de la nación cívica a menudo olvidan que ésta tiene unos orígenes étnicos y no reconocen el substrato cultural en el que descansa la comunidad política. Efectivamente, tanto el nacionalismo étnico como el cívico tienen un componente cultural (Kymlicka, 1999: 133). Se podría por ello convenir que “todos los nacionalismos son nacionalismos culturales ya sea de una clase o de otra. No hay concepción de la nación puramente política” (Nielsen, 1999: 127). En efecto, en mayor o menor medida todas las naciones albergan contenidos culturales, de tal manera que hablar de una nación puramente cívica no deja de ser, como señala B. Yack, un mito. Éste descansa a su vez en otro mito, el del consentimiento, según el cual la nación cívica, contrariamente a la nación étnica, se fundamentaría en la voluntad de los individuos que la componen (Yack, 1999: 106). Este mito ha sido alimentado por las ciencias sociales a partir de una recepción interesada de las diferentes formas de concebir la nación que tienen su origen en las obras de E. Renan y J. Herder. Así

¹¹⁶ Desde las filas del nacionalismo quebequense se llega a señalar que la política canadiense del bilingüismo oficial y del multiculturalismo tienen el efecto político de negar la existencia de la nación quebequense, de tal forma que la identidad quebequense quede reducida a una mera pertenencia lingüística, a un fenómeno étnico. De esta manera se niega la existencia de dos comunidades nacionales diferentes, convirtiendo así en la única posible adhesión identitaria nacional la que deriva del patriotismo constitucional, es decir, la adhesión de todos los canadienses a la Constitución y a la Carta de derechos. Yendo un paso más allá, se afirma que los canadienses niegan la existencia de su propia nación, la anglocanadiense, para así no tener que reconocer a la nación quebequense. Del mismo modo se señala que bajo la voluntad de unidad se pretende esconder un nacionalismo canadiense que se refugia en principios universales (Seymour, 2000: 135-7). Según este autor, “se podría decir que el rechazo de los canadienses a reconocer su propio nacionalismo anglocanadiense (en el sentido cultural o en el sentido sociopolítico) es causado por su propio nacionalismo” (*ibídem*: 140).

mientras que de este último se ha destacado su concepción de la nación que atiende al componente cultural y adscriptivo, en el caso de E. Renan se ha destacado la idea de que la nación descansa en un “plebiscito cotidiano” (*ibídem*: 107).

A partir de lo señalado, considero que los componentes culturales en los que se basa la identidad nacional no pueden ser determinantes a la hora de clasificar a los nacionalismos. Una clasificación adecuada no debe basarse en los fundamentos culturales de la nación, sino en el modo en que esa cultura es interpretada y utilizada con fines inclusivos y democráticos o con fines de exclusión étnica (Kymlicka, 1999: 133). En esta línea, M. Keating señala que “lo que determina que un nacionalismo sea étnico o cívico no es la existencia de una lengua y una política cultural, sino los usos que se hacen de la lengua y la cultura, ya sea para construir una nación cívica o para practicar la exclusión étnica” (Keating, 1996: 21). Esta indicación resulta relevante no tanto por los nuevos criterios que establece para distinguir los nacionalismos étnicos y cívicos, sino porque permite situar el debate en un terreno en el que la investigación empírica es inexcusable. En efecto, no se puede saldar el debate sobre el carácter étnico o cívico de un nacionalismo dando cuenta solamente de sus fundamentos culturales. Más allá de que un nacionalismo descansa en presupuestos culturales o étnicos, éste puede abrirse a una concepción amplia e inclusiva de la nación, o, por el contrario, puede replegarse delimitando la nación en función de la pertenencia étnica. A mi modo de ver, ésta es la disyuntiva en la que se mueven los nacionalismos vasco y quebequense. En el siguiente apartado veremos de forma comparada el modo en que ambos nacionalismos administran esa ambivalencia identitaria.

4.3. Integración simbólica, ciudadanía y nacionalidad

El nacionalismo quebequense hace extensible la ciudadanía y los derechos políticos a ella ligados a todos los habitantes de Quebec, sea cual sea su origen, identidad o posición política con respecto al proyecto soberanista. Esto se aprecia de forma nítida en los *referenda* celebrados en Quebec, con los que todos sus habitantes se pudieron pronunciar sobre la posibilidad de que éste accediera a la soberanía. Esta extensión de la ciudadanía se corresponde con una definición de la nación que ha sido crecientemente inclusiva a lo largo de la historia del nacionalismo francófono de Quebec. Hemos visto cómo la nación francocanadiense, que se definía en términos étnicos, fue dejando paso a la concepción de la nación quebequense, definida en términos territoriales. Durante los años cincuenta del siglo XX apareció el vocablo *Québécois*, que en las décadas de los sesenta y setenta se expandió a expensas del antiguo nombre *Canadien français*. Con el nuevo término se querían marcar distancias con los francocanadienses que habitaban fuera de Quebec y que ya no eran considerados como miembros de la “nueva” nación quebequense. Ese cambio en la identidad del “nosotros, los francocanadienses” al “nosotros, los quebequenses” ponía en marcha un proceso de territorialización de la identidad nacional. Se privilegiaba así la pertenencia territorial que fijaban las fronteras del Estado de Quebec. No obstante, la frontera del “nosotros nacional” excluía todavía a los habitantes de ese territorio que no pertenecían al grupo étnico de los francocanadienses. De tal manera que hasta los años ochenta el nacionalismo quebequense circunscribía la pertenencia nacional sólo a los habitantes de Quebec que tuviesen raíces étnicas francocanadienses, quedando, por tanto, al margen del “nosotros nacional” los autóctonos, los anglófonos y los inmigrantes y sus descendientes que formaban parte de otros grupos étnicos. Esta exclusión se hizo evidente en 1981, año en el que el gobierno de Quebec, distanciándose, al mismo tiempo, del modelo americano del *melting-pot* y del canadiense del multiculturalismo, distinguió a la población en dos categorías: los miembros de la nación quebequense y los de las “comunidades culturales”, en las que quedaban comprendidas todas las minorías étnicas establecidas en Quebec (Juteau, 1999: 158). De esta manera, oficialmente pertenecían a la nación quebequense únicamente los quebequenses *de*

*souche*¹¹⁷, es decir, los que formaban parte de la cultura histórica francocanadiense. No fue hasta el año 1990, con la aparición de la nueva categoría de “quebequenses de comunidades culturales”, que pasó a considerarse que todo aquel que residía en Quebec, fuese cual fuese su origen étnico, formaba parte de la nación de Quebec (*ibídem*: 159). En esta apertura de las fronteras del “nosotros nacional” jugaron un papel fundamental las dinámicas que se pusieron en marcha con los *referenda* (1980, 1995). La propia circunscripción provincial hizo que el movimiento soberanista/independentista, en su enfrentamiento con el Gobierno Federal, buscara el apoyo de la mayoría de la población. El programa del *Parti Québécois* en 1996 definía al pueblo quebequense como a la totalidad de personas que habitan en el territorio de Quebec. El territorio, las fronteras territoriales pasaban a ser las que limitaban las fronteras del “nosotros nacional”.

En Quebec parece imponerse la definición inclusiva de nación, e incluso dentro de las filas soberanistas se va más allá al proponer un concepto cívico de nación. La nación no se piensa desde una perspectiva cultural sino política. Inspirándose en J. Habermas, algunos autores, como C. Bariteau, abogan por una nación política que se base en la ciudadanía quebequense a partir de una cultura pública en la que el francés sea la lengua de comunicación en lugar de la lengua de convergencia cultural (Bariteau, 1996 y 2000). Curiosamente estos argumentos que abogan por la apertura hacia un nacionalismo cívico han sido criticados por algunos teóricos antinacionalistas, como J. P. Derriennic, quien, reconociendo esa apertura del nacionalismo quebequense, hablan de la nula pertinencia de las propuestas independentistas: “para quien vive en Quebec, hay dos nacionalismos cívicos posibles: el nacionalismo cívico quebequense y el nacionalismo cívico canadiense. Con los argumentos del nacionalismo cívico (...) no hay ninguna razón para preferir el uno al otro, y menos para aceptar los riesgos y los costes de un cambio institucional” (Derriennic, 1995: 29). Para este autor, la preferencia por la nación cívica quebequense sólo se justifica cuando se invocan consideraciones identitarias.

¹¹⁷ Con la expresión *de souche* (de pura cepa) en Quebec se hace referencia a los individuos cuyos orígenes o raíces son francocanadienses, distinguiéndose así de otros grupos étnicos allí establecidos. En Quebec los francófonos *de souche* o *pure laine* son el 77% de la población.

Evidentemente no se puede negar que la delimitación territorial y la búsqueda de la soberanía tienen sentido en nombre de una determinada comunidad de historia y destino. En efecto, la disyuntiva entre nacionalismo étnico y cívico, sobre la que el nacionalismo quebequense se plantea la cuestión nacional, ha acarreado una mala conciencia por parte de los francófonos de Quebec y ha llevado a ocultar lo que sin duda es evidente, que la búsqueda de reconocimiento político de la nación de Quebec es defendida únicamente por un grupo étnico entre todos los que habitan el territorio de Quebec (Beauchemin, 2000: 260). No se puede, por tanto, sostener una definición puramente cívica de la nación. De ello se hacen cargo otros teóricos nacionalistas, como M. Seymour, quien critica, por considerarla poco consistente, la defensa que hace una parte del nacionalismo quebequense de una definición nacional exclusivamente cívica. En primer lugar, porque la nación cívica sólo existe cuando deviene soberana, y esto supondría afirmar que la nación quebequense no existe todavía (Seymour, 1999: 21). En segundo lugar, porque no se puede olvidar que esta nación lo es como fruto de la identidad nacional de la etnia mayoritaria que habita el territorio de Quebec, los francocanadienses o quebequenses francófonos. La lengua francesa, la memoria histórica y el destino del pueblo francocanadiense estarían, por tanto, en la base de esa identidad nacional. La demanda soberanista tiene sentido en función de la historia de un determinado grupo o etnia. Sin este pasado étnico, la nación quebequense no tendría razón de ser, al margen, claro está, de que la nación actual se defina exclusivamente en dichos términos. Lo mismo sucede en el caso del País Vasco, donde la soberanía y la territorialidad se exigen en nombre de una determinada etnia.

Como señalaba anteriormente, en el caso de Quebec el nacionalismo ha propuesto una definición de nación que es inclusiva. Los autóctonos, que son reconocidos como miembros de otras naciones, son admitidos en la ciudadanía, pero no en la pertenencia nacional. El resto de habitantes de Quebec, sin distinción por su pertenencia étnica o identitaria, sí forman parte del “nosotros nacional”. Y ello “a pesar” de que esa apertura del “nosotros nacional” haya tenido como uno de sus resultados la inclusión de otras comunidades étnicas que se declaran abiertamente en contra de la soberanía de Quebec. Este hecho se evidenció en el resultado del *referendum* de 1995. En él la población de todo el territorio quebequense fue preguntada sobre la posibilidad

de que Quebec accediese a la soberanía¹¹⁸. Si se hiciera una “lectura étnica” de los resultados, se podría concluir que el “no” perdió, pese a que el “sí” ganó entre la población de origen francocanadiense. En efecto, puede decirse que desde un punto de vista étnico ganó el “sí”. El “no” se impuso con el apoyo de las poblaciones autóctonas, de los anglófonos y de la casi totalidad de la población de las comunidades de inmigrantes allí establecidas. Y, por supuesto, no ha de olvidarse, con el apoyo del 40% de los quebequenses de origen francocanadiense que también se decantó por el “no”. Pero lo cierto es que el “sí” ganó en el conjunto de esta población con un 60% de los votos. Los datos del *referendum* de Octubre 1995 demuestran de forma clara que la búsqueda de la soberanía es sostenida únicamente por los francófonos quebequenses o, dicho de otro modo, por los que son de origen francocanadiense. El resto de los grupos étnicos se decantó de forma abrumadora por el “no”. El 95% de los angloquebequenses se opuso a la soberanía de Quebec, mientras que en las naciones autóctonas el voto contrario a la soberanía fue el 96% en los Cree, el 95% en los Inuit y el 99% en los Montagnais. El “triumfo étnico” del “sí” fue inmediatamente percibido por el nacionalismo quebequense. Así, en unas polémicas declaraciones, el que fuera primer ministro de Quebec, Jacques Parizeau, se refirió a un “nosotros” que excluía a los quebequenses que no eran *de souche*. El nacionalismo mostraba de esta manera un discurso ambivalente sobre la generalización del “nosotros nacional” a todos los habitantes de Quebec. Efectivamente, pese a la apertura del nacionalismo quebequense, todavía hoy se puede apreciar que las fronteras de la colectividad nacional no coinciden con las de la sociedad de Quebec, debido a que el proyecto nacionalista es definido principalmente por los miembros de una determinada comunidad de historia y destino en función de sus intereses (Juteau, 2000: 204). Sin embargo, a pesar de los resultados en los *referenda*, el nacionalismo quebequense no se ha planteado un “repliegue étnico”, que implicara la posibilidad de limitar la ciudadanía, y con ella el derecho al voto, a los quebequenses *de souche*, o la posibilidad de excluir del “nosotros nacional” al resto de grupos étnicos que votaron “no” e impidieron así que Quebec pudiera alcanzar la soberanía. Por el contrario, el nacionalismo quebequense no ha mostrado titubeos sobre el modelo territorial e inclusivo de nación, buscando el apoyo, con mayor o menor

¹¹⁸ En este *referendum* la pregunta fue la siguiente: ¿Está usted de acuerdo con que Quebec llegue a ser soberano después de haber ofrecido formalmente a Canadá una nueva asociación económica y política en el marco del proyecto de ley sobre el futuro de Quebec y del acuerdo firmado el 12 de Junio de 1995?

éxito¹¹⁹, de la población de origen no francocanadiense para conseguir así las llamadas *conditions gagnantes* que hagan posible la soberanía.

En el caso vasco, la relación entre sociedad, ciudadanía y nacionalidad vasca se ha visto menos concretada. En parte es debido a que el nacionalismo mayoritario, que representa el Partido Nacionalista Vasco, no lo ha considerado prioritario hasta el momento como consecuencia de su política “autonomista”. Es especialmente a raíz del Pacto de Lizarra cuando las diferentes formaciones nacionalistas empiezan a trabajar en sus propuestas políticas, debido a la necesidad de concreción de los objetivos, medios, procedimientos, etc. que exige el debate sobre el derecho de autodeterminación. Este nuevo marco político propicia la aparición en la escena pública de documentos, propuestas y debates en los que se aprecia una mayor concreción sobre la relación entre sociedad, ciudadanía y nacionalidad vasca. Como sucede con otras cuestiones, también en esta hay diferencias notables entre el nacionalismo mayoritario, representado por los partidos que actualmente forman el Gobierno Vasco (PNV-EA), y la izquierda abertzale, representada mayoritariamente por la ilegalizada Batasuna y en la que se encuadra ETA.

Con respecto al nacionalismo mayoritario, representado por el PNV, su última formulación sobre la relación entre sociedad, ciudadanía y nacionalidad vascas se puede encontrar en la “Propuesta de Estatuto Político de la Comunidad de Euskadi”, más conocida como “Plan Ibarretxe”. Es en su artículo cuatro donde se da cuenta de esta cuestión. Así, en lo que respecta a la ciudadanía vasca, se afirma que ésta es extensible a todos los individuos que habitan en la Comunidad Autónoma Vasca, que es el ámbito en el que gobierna el nacionalismo vasco y en el que se quiere sacar adelante dicho “plan”. Tal y como éste señala: “Corresponde la ciudadanía vasca a todas las personas que tengan vecindad administrativa en alguno de los municipios de la Comunidad de Euskadi. Todos los ciudadanos y ciudadanas vascas, sin ningún tipo de discriminación, dispondrán en la Comunidad de Euskadi de los derechos y deberes que reconoce el presente Estatuto y el ordenamiento jurídico vigente. Se reconoce oficialmente la nacionalidad vasca para todos los ciudadanos y ciudadanas vascas, de conformidad con

¹¹⁹ Dos hechos pueden resultar indicativos del escaso éxito de las tesis soberanistas en los últimos años. En primer lugar, la dimisión del ex primer ministro de Quebec, L. Bouchard, quien justificaba su decisión, entre otros motivos, por no haber podido despertar el fervor soberanista. En segundo lugar, y más reciente, la derrota del *Parti Québécois* en las elecciones provinciales del pasado año que ganaron los liberales.

el carácter plurinacional del Estado español” (Gobierno Vasco, 2003: 12). En un principio, la ciudadanía y nacionalidad vascas incluirían a todos los habitantes de la Comunidad Autónoma Vasca. No obstante, el “Plan Ibarretxe” también plantea una distinción entre ciudadanía y nacionalidad que ha despertado recelos entre los “no nacionalistas”, al entender que puede ser una vía que conduzca a la exclusión política. El Gobierno Vasco debería despejar todas las posibles ambigüedades que plantea esa distinción para de ese modo poder definir la nación vasca como una comunidad inclusiva.

Por su parte, el MLNV, representado mayoritariamente por la ilegalizada Batasuna y en la que se encuadra ETA, también ha mostrado su forma de concebir las relaciones entre sociedad, ciudadanía y nacionalidad vascas, especialmente a partir del Pacto de Lizarra. La izquierda abertzale ha sostenido tradicionalmente que la ciudadanía vasca corresponde a todos los habitantes de Euskal Herria, sea cual sea su origen. Así, la antigua marca electoral de la izquierda abertzale señalaba: “En nuestra opinión son ciudadan@s vasc@s todas las personas que viven y trabajan en Araba, Bizkaia, Guipuzcoa, Lapurdi, Nafarroa y Zuberoa” (Euskal Herritarrok, 1999). En la misma línea, ETA afirmaba que “Ciudadanos vascos son todos los que han nacido y viven en Euskal Herria procedan de Venezuela, Mali, Francia o España” (ETA, 2000)¹²⁰. Esta declaración tendría una traducción política inmediata al hacer sujeto de los mismos derechos políticos a todos los individuos que viven en ese territorio, incluyendo entre esos derechos el del voto. Éste no quedaría limitado en función de la identidad o de la etnia. Sin embargo, en algunos documentos y asambleas de ediles de la izquierda abertzale se ha propuesto que ese derecho quede supeditado al proyecto de construcción nacional, como se evidencia cuando se afirma que el sujeto que debe decidir el destino de Euskal Herria no debe ser delimitado solamente en función de la territorialidad. En efecto, se va un paso más allá al defender que la nacionalidad no sólo debe depender de la territorialidad, sino que debe ser restringida solamente a aquellos que la reclamen. De tal manera que el derecho al voto no sería extensible a todos los que habitan aquel territorio, sino solamente a aquellos que lo pidieran¹²¹.

¹²⁰ Aunque no hay que olvidar que de esta ciudadanía quedan excluidas las que ETA considera como fuerzas policiales y militares de ocupación.

¹²¹ Así se aprobó en la Asamblea de electos municipales, la mayoría de ellos de *Euskal Herritarrok*, que tuvo lugar en San Sebastián el 24 de Febrero de 2001. En esa asamblea se aprobaron las exigencias para reconocer la “nacionalidad vasca”. Entre los requisitos establecidos se hablaba de la adhesión a

En el caso vasco, más que en el quebequense, se aprecia cómo opera la sinécdoque nacionalista, al evidenciar que el “nosotros” en nombre de quien se habla de la nación queda reducido a aquellos que se sienten partícipes del destino de una determinada etnia¹²². De esta manera las posibilidades de inclusión que se derivan de pensar el territorio en tanto que metonimia de la nación quedan relegadas por el peso que en la identidad nacional tienen las metáforas familiares y arborescentes. La pertenencia nacional queda así restringida a los que compartan el relato de una etnia que hunde sus raíces en el pasado y a los que se comprometan con su destino.

“cuestiones básicas”, como la aceptación de la “existencia de Euskal Herria”, la “territorialidad y la capacidad de decisión” de los vascos y el “respeto al derecho de ser un pueblo libre” y a su lengua, así como la “voluntad” de tomar parte en la construcción nacional. Ver *El País*, 25 de Febrero de 2001. En términos parecidos se pronunciaba la ponencia de la corriente *Bateginez*, que resultó mayoritaria en el “proceso Batasuna”. De igual modo en el número 84 de 1999 del boletín interno de ETA, *Zutabe*, se proponía la necesidad de definir los criterios de nacionalidad y la exigencia de que los que en un futuro quisieran ser votantes tendrían que pedir el voto.

¹²² Al hablar de etnia no sólo me refiero al grupo de personas que comparten un rasgo diacrítico que les confiere identidad. Esta marca étnica remite a una idea más amplia que puede ser compartida incluso por aquellos que no poseen dicho rasgo. Lo que determina la identidad étnica es la creencia y participación en el relato de esa etnia. Nos encontramos, especialmente en el caso vasco, con un grupo étnico que se convierte en el referente de la nación, y ésta a su vez de la sociedad, lo que plantea el problema de la integración simbólica de aquellos que no se sienten parte de esa nación. La concepción de la nación y la forma en que ésta se relacione con la sociedad es uno de los dilemas a los que debe hacer frente el nacionalismo (Gurrutxaga, 2002).

CONCLUSIÓN

CONCLUSIÓN

Rigurosamente, casi de mala gana, aquel viajero, tras una etapa de más de cincuenta años, se esforzaba por primera vez en su vida en recorrer con la mente los caminos andados, distinguiendo lo fortuito de lo deliberado o de lo necesario, tratando de elegir entre lo poco que parecía venir de él y lo perteneciente a lo indivisible de su condición de hombre. Nada era del todo igual, ni tampoco del todo distinto de lo que en un principio él había deseado o pensado.

De la vida de Zenón en “Opus Nigrum” de Marguerite Yourcenar

Es el momento de hacer un balance final de los “caminos andados” a lo largo de esta tesis, destacando los lugares de paso que me han llevado de unos a otros hasta llegar a este final de trayecto en el que expongo las conclusiones alcanzadas.

El viaje se iniciaba en el campo de la sociología de la religión, en el “debate sobre la secularización” que tiene en Durkheim y Weber a sus máximos inspiradores. Al confrontar sus interpretaciones de la secularización nos topábamos con uno de los temas centrales que, si en sus inicios sirvió para dinamizar la teorización en sociología de la religión, en la actualidad, sin embargo, ha contribuido a que ésta se encuentre en un callejón sin salida. Me refiero a la definición del objeto de estudio. La lucha en este campo de estudio por imponer *la* definición legítima de religión ha conducido a un “diálogo de sordos” que ha hecho estériles buena parte de las polémicas habidas en esta disciplina. A pesar de ello, la delimitación del objeto “religión” es una cuestión inexcusable para todo aquel que quiera adentrarse en este campo. Frente a lo que sostenía P. Berger, el debate sobre la definición de religión tiene un gran interés y no puede ser despachado como si sólo fuera una mera cuestión de gusto sobre la que no tiene sentido discutir. Por el contrario, como en toda disciplina científica, la sociología de la religión debe constantemente replantearse la necesaria ruptura epistemológica con

su objeto de estudio. Más si cabe en este caso, pues, como bien ha señalado D. Hervieu-Léger: “ninguna disciplina sociológica se encuentra confrontada, como lo está la sociología de las religiones, con un objeto cuya existencia está propiamente determinada por la definición que se da del mismo”. Las rupturas epistemológicas más importantes habidas, a mi modo de ver, en este campo han roto con el *sentido común* y han construido el objeto “religión” atendiendo no a sus contenidos, sino a sus funciones sociales (Durkheim) y a su *modalidad del creer* (Hervieu-Léger).

Es sin duda a Durkheim a quien la sociología de la religión debe el mérito de haber planteado de forma sistemática la necesidad de dicha ruptura epistemológica: “En tanto que la sociología se ocupa de los hechos religiosos debe comenzar por definir su objeto de estudio”. Durkheim defendía una definición funcional de religión, según la cual la esencia de ésta no se encontraría en la relación de los individuos con poderes sobrenaturales o con las divinidades, sino en “lo sagrado” en tanto que categoría que permite el vínculo social. La sociología de la religión extendía así su campo de estudio más allá de las religiones históricas. Es decir, lo contrario que hacía Weber, quien en sus *Ensayos de Sociología de la Religión* “limitó” su estudio a las religiones históricas universales. A diferencia de su tratamiento de otros objetos, como el “capitalismo moderno”, para Weber la religión es “algo dado” que pertenece al saber inmediato. Lo que le interesaba no era su “esencia”, sino las causas y consecuencias de la acción religiosa. En tal caso, una definición sobre dicho objeto no debería ser una operación previa a la investigación, sino posterior. Aún así, nunca ofreció una definición de religión, dando por sentado que la *acción religiosa* es la que se remite a las divinidades o poderes sobrenaturales. Debido a esta falta de vigilancia epistemológica la sociología weberiana ha recibido graves acusaciones, lanzadas especialmente por los durkheimianos. Se le reprocha no haber hecho frente a uno de los grandes obstáculos epistemológicos con los que se enfrenta el sociólogo: su familiaridad con el universo social. Como sostiene M. Douglas, al no haber marcado distancias con el saber inmediato, Weber pensó la religión conforme la “pensaban” las instituciones de su época, ahorrándose la obligación de justificar sus clasificaciones y “colándole” así un problema de gran calado a la sociología de la religión. Frente a este proceder, Durkheim habría sabido ver en “lo sagrado” la categoría transhistórica y transcultural que permite

dar cuenta de la diversidad de formas religiosas que han aparecido a lo largo de la historia: totémicas, teístas y laicas.

La lucha entre “sustantivistas” y “funcionalistas” y la imposibilidad de imponer una definición legítima que resulte hegemónica han tenido como resultado la división de la sociología de la religión en dos corrientes inconmensurables. Ante este estado de cosas muchos sociólogos de la religión han hecho una fuga hacia adelante y han asumido su objeto como “algo dado” por el *sentido común* o como “algo dado” a raíz de la ruptura epistemológica durkheimiana. En este último caso, la *ruptura* inicial habría dado lugar a una nueva *continuidad epistemológica*, es decir, aquella ruptura parecería haber sido hecha definitivamente, de una vez y por todas. Frente a este pensamiento dicotómico, D. Hervieu-Léger propone una “tercera vía” que deriva de una nueva ruptura epistemológica. Para acabar con las polémicas estériles entre sustancialistas y funcionalistas, esta autora aboga por reconstruir el objeto “religión” teniendo en cuenta no sus contenidos o funciones, sino la *modalidad del creer* que le es específica. La religión se singulariza y se distingue de otras creencias por el tipo de legitimación que se aporta en el acto de creer: la autoridad de una tradición. De este modo, D. Hervieu Léger nos propone indagar en la *modernidad religiosa* dando cuenta de los dispositivos de sentido que se fundamentan en la memoria colectiva.

Las rupturas epistemológicas llevadas a cabo por Durkheim y D. Hervieu-Léger han aportado nueva luz al estudio sociológico de la religión. No obstante, el mero hecho de haber llevado a cabo una reconstrucción del objeto de estudio no es un aval en sí mismo ni da a sus obras mayor valor. Efectivamente, a pesar de sus diferencias, ambas dejan sin resolver problemas fundamentales debido a que los dominios teóricos en los que proponen reelaborar el objeto de estudio no son, desde mi punto de vista, los apropiados. En los dos casos se parte de una teoría que no toma en cuenta la especificidad de los contenidos que caracterizan a las religiones históricas. En el caso de Durkheim hemos visto que su definición de religión no es, tal y como él pretendía, un paso previo a su teoría de la religión, ya que es ésta, como no podría de ser de otro modo, la que determina a aquella. Durkheim deja de lado los contenidos sustantivos de las religiones históricas, buscando la esencia de *la* religión en cuestiones de morfología social. Así lo veíamos a propósito de la diferencia entre magia y religión. No hay

justificación alguna, al margen de su teoría de la religión, que permita dejar de lado los contenidos sustantivos de la religión en tanto que específicos de este objeto de estudio. A partir de este recorte interesado, los durkheimianos pueden reconstruir dicho objeto llegando a establecer que toda actividad secular que cumple unas determinadas funciones es una religión. Al igual que sucede con la definición funcional, la definición que privilegia la *modalidad del creer* no presta tampoco atención a los contenidos sustantivos. La justificación para no tener en cuenta estos contenidos deriva del marco teórico que defiende D. Hervieu-Léger. Según éste, las religiones históricas no pueden pasar por ser el modelo de la religión, ya que en la modernidad las producciones religiosas desbordan ese modelo. Del mismo modo que hiciera Durkheim, se parte del *a priori* de que la religión es algo que no queda circunscrito a las religiones históricas, a aquellas en las que la acción religiosa remite a las divinidades y a los seres sobrenaturales. Mediante estas operaciones se deja en segundo plano la especificidad de las religiones históricas para así dar cuenta de las llamadas producciones religiosas de la modernidad.

Sin embargo, a mi modo de ver, la sociología debe atender de forma prioritaria e inexcusable al acontecer de las religiones históricas, pues son ellas los principales referentes para dar cuenta del proceso de secularización. Puesto que en la modernidad las religiones históricas no han desaparecido, la sociología de la religión debe prestar atención al carácter específico del *campo religioso*. En efecto, para D. Hervieu-Léger, la idea de campo religioso, introducida por P. Bourdieu a partir de la obra de Weber, pierde todo su valor heurístico en la modernidad, puesto que en ella la religión se disemina por todas las esferas o campos sociales. Esta valoración del campo religioso guarda relación con la definición de religión que ofrece esta autora. Dicho de otro modo, en todo campo o esfera podemos encontrar esa modalidad del creer basado en la tradición. Frente a ello, considero que el campo religioso debe ser distinguido claramente, puesto que en él está en juego un *capital* específico, un capital que tiene que ver con las creencias en los poderes sobrenaturales y con la creencia en que por medio de ellos se alcanza la salvación. Estos bienes soteriológicos que guardan relación con los poderes sobrenaturales sólo los dispensan las religiones históricas. En la medida en que la modernidad no ha terminado con ellas, la sociología debe reservar un espacio para estudiarlas en su especificidad. Tanto teórica como analíticamente la sociología debe

diferenciar un *campo religioso*, sin que de ello se derive que en los diferentes campos no podamos encontrar todo tipo de sacralizaciones de lo profano. A mi modo de ver, esta delimitación de un campo religioso específico nos permitiría introducir mayor claridad en la sociología de la religión.

La ruptura epistemológica llevada a cabo por Durkheim ha sido la que ha posibilitado pensar el nacionalismo como la religión de la modernidad. Como el resto de religiones analógicas, el nacionalismo es concebido como una religión en la medida en que cumple las funciones que antes desempeñaban las religiones históricas. Esta descripción del nacionalismo sólo es posible cuando se olvidan los contenidos sustantivos de la religión y no se da cuenta de su especificidad. Al igual que ha sucedido con otros fenómenos sociales, la similitud entre el nacionalismo y la religión histórica se ha planteado a tres niveles: discursivo, metodológico y teórico.

Desde un punto de vista retórico, la defensa de esta tesis tiene grandes efectos persuasivos, ya que se vincula el nacionalismo con algunas de las imágenes positivas y negativas que son asociadas a la religión. Así, se puede señalar que, como sucedía con la religión, el nacionalismo es el nuevo “opio del pueblo”, que es instrumentalizado por las elites nacionalistas para conseguir sus intereses. También se afirma que, al igual que la religión, el nacionalismo lleva en su seno el integrismo que conduce al sacrificio en nombre de una verdad absoluta. Por su parte, los defensores del nacionalismo se pueden servir de dicha fórmula para mostrar su fuerte arraigo en los individuos, pues, al igual que las religiones, aquel sería un poderoso dispositivo de sentido y del mismo modo que aquellas tendría larga duración. Sin embargo, más allá de este efecto persuasivo, la metáfora no resulta justificada. Y es más, a mi modo de ver, no aporta nada sustantivo ni para el conocimiento del nacionalismo ni para el diagnóstico del proceso de secularización.

Desde un plano metodológico, la tesis del nacionalismo como religión de la modernidad ha servido para dar cuenta de éste a partir de lo religioso y de la sociología de la religión. A este respecto, hay que destacar la obra de los durkheimianos que han sido los que más interés han mostrado en dar cuenta del nacionalismo a la luz de los dominios teóricos de la sociología de la religión. Sin embargo, esa equiparación, que a

nivel metodológico podría resultar fructífera, ha servido para ocultar las diferencias entre ambos objetos de estudio.

Desde un punto de vista teórico, hemos visto la debilidad de esta tesis atendiendo especialmente a tres de las subtesis que la dotan de contenido. El nacionalismo, se puede concluir, no es una religión de salvación, ni una religión sacrificial ni una religión que haga posible la integración social. En ninguno de estos aspectos, que han sido los señalados de forma más recurrente, el nacionalismo ha devenido el sustituto y equivalente funcional de la religión.

Frente a lo que sostienen teóricos del nacionalismo de la talla de B. Anderson o A. D. Smith, la nación no es un dispositivo de sentido que dé respuesta a la cuestión de la muerte y al anhelo de inmortalidad al modo en que lo hacen las religiones de salvación. No hay en el nacionalismo referencia alguna a un ámbito sobrenatural, como el de las religiones históricas, que dé lugar a una transcendencia que permita dotar de sentido a la muerte. La acción religiosa, tal y como era concebida por Weber, es decir, en referencia a los poderes sobrenaturales y a las divinidades, conforma un dispositivo de sentido específico que no es el del nacionalismo. El carácter específico de estos dos dispositivos de sentido es el que permite dar cuenta de que la identidad religiosa y la identidad nacional no sean incompatibles.

Aunque el nacionalismo no da respuesta a la muerte ni al deseo de inmortalidad, es, sin embargo, un dispositivo de sentido que construye poderosas “teodiceas” que legitiman y justifican las experiencias liminares que aparecen cuando *en su nombre* se sufre, se mata y se muere. No obstante, ello no justifica la interpretación del nacionalismo como una religión sacrificial. A este respecto, hemos visto la tesis defendida por C. Marvin y D. W. Ingle, para quienes la nación es ante todo una *comunidad de sangre*. En línea con la tesis de R. Girard sobre la inherente relación entre la violencia y lo sagrado, estos autores creen haber encontrado el fundamento del principio totémico que mantiene la cohesión del grupo y que da razón del tótem. Durkheim no habría desvelado el fundamento último en el que descansa esa cohesión, el tabú colectivo que la hace posible y que no sería otro que el conocimiento de que la sociedad depende de la muerte de víctimas sacrificiales a manos del propio grupo. Esta

tesis que concibe la nación como una comunidad de sangre puede tener virtualidad para explicar determinados nacionalismos, como el norteamericano, que es en el que se basan los autores de *Blood Sacrifice and the Nation*. Sin embargo, resulta muy problemática en tanto que teoría general del nacionalismo. Como cualquier otro grupo social, la nación ha dado lugar a diferentes violencias a lo largo de su historia. No obstante, de ello no se puede inferir que su fundamento último se encuentre en la organización colectiva del sacrificio sangriento. El nacionalismo, así lo considero, no es intrínsecamente violento. La comparación entre los nacionalismos vasco y quebequense es muy significativa a este respecto.

El paradigma funcionalista ha sido el que más atención ha prestado al nacionalismo como religión de la modernidad. El nacionalismo proporcionaría el consenso normativo que hace posible la integración que antes aseguraban las religiones históricas. Ésta es la argumentación que, según hemos visto, defienden autores como E. Shils, C.C. O'Brien y los teóricos funcionalistas dedicados al estudio de los Estados de los países descolonizados. Fue en el marco de este paradigma en el que surgió la obra de uno de los más grandes teóricos del nacionalismo, E. Gellner. En cierta medida podemos entender su obra como una revisión crítica de la interpretación durkheimiana de la secularización realizada a la luz de la era del nacionalismo. En el momento de esta conclusión sólo quiero detenerme en su interpretación del nacionalismo como un imperativo funcional de la moderna sociedad industrial. Ésta reclama, a decir de E. Gellner, una homogeneidad cultural que sólo puede conseguirse por medio de un sistema de educación centralizado y estandarizado que sólo puede ser proporcionado por el Estado. En muchas ocasiones se ha señalado que la teoría de E. Gellner descansa en una argumentación funcionalista difícilmente sostenible. Según ésta, la función que el nacionalismo cumple en la sociedad moderna es la que da lugar a su génesis. Como señalaba en el capítulo cuatro, dos son los presupuestos teóricos que E. Gellner comparte con el funcionalismo y que hacen inadmisibles sus propuestas. Por un lado, la argumentación teleológica propia de ese marco teórico, según la cual toda necesidad funcional del sistema social lleva consigo su satisfacción, de tal manera que la consecuencia funcional es la que explicaría la causa. Por otro lado, la falta de una teoría de la acción, sin la cual los individuos se nos presentan como meros instrumentos que cumplen las necesidades del sistema. Pero al margen de estas críticas, quiero hacer

hincapié en otro de los presupuestos que la teoría de E. Gellner comparte con el paradigma funcionalista. Me refiero al supuesto de raigambre durkheimiana según el cual la integración de las sociedades requiere un marco normativo de carácter sagrado. En este punto E. Gellner se muestra más tajante que Durkheim, al afirmar que el consenso basado en una cultura común no es una constante de la humanidad, ya que aparece exclusivamente con la llegada de las sociedades modernas. Más allá de este matiz, lo que resulta problemático, según mi parecer, es postular que en la modernidad el orden social se hace posible a partir de una cohesión cultural. Frente a lo que sostienen los funcionalistas, la coordinación de las acciones sociales no requiere un consenso normativo. Como señalaba Weber al final de *La ética protestante*, el proceso de racionalización da lugar a un mundo en el que la integración social ya no es el fruto de un consenso sobre valores y normas de carácter religioso. En la modernidad la coordinación de las acciones sociales puede ser la consecuencia de la dominación política y de la coacción económica de un capitalismo que ya no necesita de ningún soporte cultural o religioso, pues descansa en fundamentos mecánicos. La integración social no necesita, por tanto, de un centro sagrado compartido. Una prueba de ello la podemos encontrar en el caso de sociedades como Quebec o el País Vasco en las que la falta de una cultura nacional compartida no imposibilita su integración funcional.

La concepción del nacionalismo como sustituto de las religiones históricas sólo puede ser sostenida a partir de una particular interpretación de la secularización. En efecto, no es casual que el origen sociológico de dicha tesis se encuentre en un específico marco teórico y en la interpretación que desde éste se hace de una experiencia histórica determinada. Como hemos tenido oportunidad de ver, ese marco teórico fue el durkheimiano, que recordemos partía del supuesto de que “los antiguos dioses envejecen o mueren”. La experiencia que servía para pronosticar la aparición de nuevos ideales fue la Revolución francesa. Durkheim teorizaba la secularización siguiendo el modelo de la modernización. Las religiones y demás vínculos étnicos declinan y en su lugar aparecen nuevos vínculos de carácter político. La defensa durkheimiana del patriotismo se basaba en la concepción de la nación cívica o “nación a la francesa”, que encajaba a la perfección con su ideal de la religión de la humanidad. La nación debía ser un medio para alcanzar esta religión de la humanidad que, no por casualidad, descansaba en los ideales de la nación francesa. Durkheim veía así legitimado su

patriotismo en nombre de una religión de la humanidad que no era sino la aplicación de los ideales de la nación francesa. De ahí que viera despertar sus fervores nacionalistas cuando, con motivo de la Primera Guerra Mundial, criticó la *mentalidad alemana* y su concepción de la nación que poco tenían que ver con su ideal de nación “a la francesa”.

La experiencia francesa durante la Revolución no puede ser presentada, al modo que lo hacía Durkheim, como un modelo que dé cuenta de la relación entre el proceso de secularización y el nacionalismo. Dicha experiencia mostraría el paso de la religión histórica al nacionalismo secular. Un modelo, por tanto, que deriva del presupuesto teórico de las interpretaciones de la secularización que pronosticaban el declive de la religión en el mundo moderno. ¿Se ha cumplido dicho pronóstico? Y en tal caso, ¿en qué términos?

Cualquier diagnóstico que pretenda dar cuenta de la secularización debe especificar el ámbito geográfico al que hace referencia. En efecto, muchas de las polémicas sobre la secularización derivan de diagnósticos sobre realidades socio-religiosas muy diferentes. Así, mientras que los que niegan la tesis de la secularización suelen hacer referencia al estado de la religión a escala global, los que defienden dicha tesis suelen dirigir su mirada a las sociedades occidentales, especialmente a las europeas. A este respecto, hay que señalar que desde los clásicos el debate sobre la secularización ha tenido como principal referente a las modernas sociedades occidentales. Es con respecto a ellas con las que se debe contrastar la tesis de la secularización. Aunque lo que puede acontecer en otros contextos geográficos pone en entredicho la tesis de la secularización como un proceso universal, lo cierto es que apelar a la vitalidad religiosa en otras latitudes como refutación de dicha tesis ha contribuido a enmarañar aún más el debate. A este respecto, creo que S. Bruce, uno de los actuales máximos representantes de la tesis de la secularización, tiene razón cuando afirma que lo que ocurre en otros lugares no es determinante para dar cuenta de dicha tesis. Volvamos, por tanto, a preguntarnos si las sociedades occidentales son seculares. Para responder a esta pregunta he recurrido a la distinción analítica que propone K. Dobbelaere, quien señala los tres niveles en los que puede acontecer la secularización de las religiones históricas: individual, institucional y social. Gracias a esta distinción, podemos entender la secularización como un proceso multidimensional que,

dependiendo de las sociedades, puede acontecer en uno de esos niveles sin afectar en la misma medida a los otros. De este modo se apuesta por una interpretación de la secularización más matizada, que rompe tanto con las interpretaciones unidireccionales que señalan el declive de la religión como con las que hablan de un proceso de desecularización *tout court*. Al diferenciar los distintos niveles en los que la secularización puede acontecer, la sociología de la religión está en condiciones de contrastar empíricamente el desarrollo de dicho proceso en diferentes contextos geográficos. Así, se puede observar que el proceso de secularización no afecta de la misma manera a las sociedades modernas. Frente a lo que sostenía la teoría clásica, no hay un único modelo de relación entre religión y modernidad. Este hecho se observa nítidamente al constatar las diferencias entre las sociedades europeas y la norteamericana. En este último caso no se ha cumplido el pronóstico según el cual la modernidad lleva consigo el debilitamiento de la religión institucionalizada. Por el contrario, en los Estados Unidos la religión orientada a las instituciones goza de gran vitalidad. Esta constatación llevó a los teóricos de la secularización, que consideraban a las sociedades europeas como el patrón que marca las relaciones entre modernidad y religión, a referirse al caso de los Estados Unidos como una “excepción”. No obstante, en las últimas décadas, conforme se hacía cada vez más evidente que la mayor parte de las sociedades a escala mundial no encajaban en el patrón europeo, se han invertido los términos y son ahora las sociedades europeas las que son consideradas como la excepción.

Debemos, por tanto, concluir que no hay un único modelo de secularización tal y como pensaba la teoría de la secularización. Si queremos analizar el avance de la secularización en el mundo moderno, debemos circunscribir nuestros análisis a contextos específicos. Anteriormente señalaba que, a mi modo de ver, tienen razón quienes sostienen que lo que ocurre en otros contextos no occidentales no debe afectar a la consideración de la tesis de la secularización, pues ésta ha tenido en los países occidentales su principal referente. Del mismo modo, por tanto, habría que señalar que en lo que respecta a la relación entre secularización y nacionalismo los países occidentales se nos presentan como el referente al que debemos prestar atención, pues ha sido en este contexto occidental en el que se ha planteado la tesis de que el nacionalismo pasa a ser el sustituto y el equivalente de las religiones históricas. El

nacionalismo habría nacido para cubrir el vacío religioso ocasionado por la secularización. Sin embargo, esta secuencia lineal parece no cumplirse cuando se analizan casos específicos. A este respecto, es significativa la aportación de una autora que ha prestado una gran atención a la conformación de los nacionalismos de Estado. Según L. Greenfeld, “el nacionalismo emergió en un mundo que hervía de entusiasmo religioso”.

Conforme a la necesidad de limitar el ámbito de estudio a un contexto geográfico y a un patrón de secularización, me he centrado en las sociedades europeas, o, mejor dicho, en las que han seguido el patrón de secularización de dichas sociedades, entre las que habría que incluir a la de Quebec. Si atendemos a los tres niveles en los que puede acontecer la secularización a los que antes hacía referencia, el patrón de secularización de las sociedades europeas se caracterizaría por la debilidad de la religión institucional. Son sociedades donde las prácticas religiosas en las instituciones religiosas han descendido de forma significativa en el paso del mundo tradicional al moderno. A lo largo de esta tesis hemos visto el modo en que tiene lugar esa secularización institucional en los años sesenta y setenta tanto en el País Vasco como en Quebec y su influencia en el nacimiento del “nuevo” nacionalismo que surge en esos años. Ese proceso de secularización afectó también al nivel *macro* o social, pues la religión y la institución eclesial dejaron de ser el centro simbólico de la vida social debido al proceso de diferenciación que se ha ido consolidando en las últimas décadas. En efecto, la religión ha dejado de ser el centro de la sociedad y ha devenido una más de sus esferas, sin capacidad integradora. Sin embargo, en la dimensión *micro* o individual las sociedades europeas están lejos de ser seculares. En lo que se refiere a las creencias de los individuos se observan altos porcentajes de autopoicionamiento religioso y de creencia en Dios. Como hemos visto, los casos de Quebec y el País Vasco son un ejemplo de ello.

La variedad de formas con las que las diferentes religiones históricas han contribuido al desarrollo de la secularización y del nacionalismo me han conducido a prestar atención a dos naciones que en sus orígenes estuvieron marcadas por el catolicismo, en correspondencia con el amplio arraigo que éste tenía en esas sociedades. He seguido este camino para dar cuenta de dos cuestiones relacionadas con lo que

acabamos de ver. En primer lugar, para ver el modo en que la institución característica del catolicismo, la Iglesia, ha contribuido al desarrollo del nacionalismo. En segundo lugar, para analizar el modo en que el nacionalismo se ha visto afectado por la secularización institucional que ha tenido lugar en los países con un patrón de secularización “a la europea”. Mi propósito ha sido dar cuenta de estas cuestiones comparando los casos de estudio elegidos. Con ello se pretendía mostrar las diferencias y similitudes en la conformación de ambos nacionalismos. Hemos visto de forma comparativa el papel que tanto en Quebec como en el País Vasco han tenido las llamadas “Iglesias nacionales”, que han impulsado el desarrollo de la etnia y de la nación hasta la aparición del “nuevo” nacionalismo en los años sesenta. Pero especialmente me he centrado en analizar cómo la secularización institucional que tiene lugar en esos años influyó en la conformación del “nuevo” nacionalismo.

En esta tesis he abogado, tanto por motivos teóricos como operativos, por la defensa de una definición de religión de corte sustantiva. A este respecto, considero que la sociología de la religión debe desligar las categorías de lo sagrado y la religión, de tal manera que una no remita a la otra de forma inexorable, tal y como sucede entre los teóricos durkheimianos. A mi modo de ver, el concepto “religión” debe quedar limitado, siguiendo el *sentido común* de los weberianos, para dar cuenta de las acciones religiosas que remitan a las divinidades o a los poderes sobrenaturales. Junto a la religión, encontramos otros dispositivos de sentido que dan lugar a nuevas sacralizaciones que no tienen por qué ser conceptualizadas como religiosas. En este sentido he propuesto una lectura de la obra de Durkheim que se dirija a dar cuenta de su socio-hierología, frente a su habitual interpretación desde una perspectiva religiológica. Es cierto que ésta es la lectura más fiel que se puede hacer de la obra de Durkheim. Sin embargo, la asimilación del legado durkheimiano en esos términos me parece difícilmente sostenible, puesto que las propuestas antropológicas sobre las que descansa esta perspectiva religiológica son de difícil asidero sociológico. Se hace difícil construir un verdadero discurso sociológico a partir de la concepción durkheimiana de la “naturaleza religiosa del hombre” como “un aspecto esencial y permanente de la humanidad”. Frente a esta interpretación religiológica que hace de la religión una cuestión antropológica, la obra de Durkheim se presta a una lectura alternativa que dé cuenta del modo en que los grupos sociales dan lugar a sacralizaciones que permiten a los individuos permanecer

unidos en comunidades. Si, como sostenía B. Wilson, “la secularización es el declinar de la comunidad: la secularización es un concomitante de la societalización”, se trataría, por tanto, de dar cuenta de uno de los límites de ese proceso atendiendo a la presencia de vínculos comunitarios en la modernidad.

La comparación de los casos de Quebec y el País Vasco puede servirnos como ejemplo de lo que puede ser un análisis del nacionalismo desde una perspectiva socio-hierológica. Siguiendo el planteamiento durkheimiano, que hace de lo sagrado un componente intrínseco de la vida social, anteriormente veíamos la tesis de C. Marvin y D. W. Ingle, para quienes el fundamento de la sacralidad que posibilita la integración de la comunidad nacional es la violencia que se ejerce en nombre de la nación contra uno de sus miembros, que cumple así el papel de víctima propiciatoria. Según esta tesis, habría que concluir, tal y como Durkheim lo hacía con respecto a la religión, afirmando “la naturaleza violenta de la nación” como “un aspecto esencial y permanente del nacionalismo”. Frente a ello, una socio-hierología que quiera analizar las relaciones entre la comunidad nacional, la violencia nacionalista y lo sagrado debería dar cuenta de los aspectos tanto simbólicos como materiales que puedan ayudarnos a explicar la utilización de dicha violencia. El análisis comparado de los nacionalismos vasco y quebequense puede servirnos para ver cuáles fueron las condiciones de posibilidad para el desarrollo de la violencia nacionalista en el primer caso y su desaparición en el segundo. En ambos contextos el surgimiento de la violencia nacionalista coincidió con el proceso de secularización de la Iglesia. Se produjo, como hemos visto a través de algunos testimonios de los protagonistas, un proceso de *transferencia de sacralidad* desde la religión orientada a la Iglesia al nacionalismo. Sin embargo, este proceso no permite explicar por sí mismo ni el desarrollo de la violencia nacionalista en el País Vasco ni su desaparición en Quebec. A partir de la socio-hierología que he propuesto, deberíamos dar cuenta de ese proceso de transferencia de sacralidad en el marco de los procesos de cambio que afectan a la estructura social. En efecto, la producción de sacralidad no es algo que tenga lugar al margen de los condicionamientos materiales de los individuos. En este sentido, de nuevo hay que señalar que la sociología weberiana de la religión es mucho más fructífera que la sociología durkheimiana. Para el tema que aquí me interesa habría que atender al papel que a lo largo de la historia de Quebec y del País Vasco ha desempeñado la Iglesia como institución central de la vida social que,

entre otras cosas, hacía posible la movilidad social. Hemos visto cómo la secularización institucional de los años sesenta y setenta tuvo como resultado la pérdida de un referente central para muchos individuos que debían replantearse su futuro al margen de esa institución. A diferencia de lo que sucedió en el País Vasco, en Quebec ese proceso de secularización institucional coincidió con el desarrollo del Estado provincial, que aumentaba las expectativas para la movilidad social en el seno de la lengua y cultura de la comunidad francófona. Una socio-hierología que quiera dar cuenta de la violencia nacionalista debe prestar también atención al papel simbólico que ésta puede desempeñar en la integración de la comunidad nacional. A este respecto, hemos visto las diferencias fundamentales entre los casos vasco y quebequense en lo que hace referencia a los años sesenta. Con su aparición, ETA jugó un papel relevante como elemento de integración simbólica para una comunidad nacionalista que estaba reprimida en la escena pública. Por el contrario, el desarrollo de la violencia nacionalista en Quebec, protagonizada por el FLQ, tuvo lugar en el momento en el que, gracias al control del Estado y a la *Revolución Tranquila*, la comunidad francófona tomaba las riendas de su destino. Además el *Parti Québécois* ya ejercía como referente máximo del nacionalismo, que en 1976 ganó las elecciones provinciales por primera vez. La comparación entre ambos casos permite ver que la violencia no es algo intrínseco al nacionalismo que tenga por finalidad reforzar la integración de la comunidad nacional. Así puede acontecer en determinados contextos, como en el vasco durante el franquismo. Pero en otros contextos puede suceder lo contrario, la violencia puede ser un elemento que impida la integración de la comunidad nacional. Éste es el caso del nacionalismo vasco en la actualidad. Si bien en un pasado reciente la violencia ha podido ejercer como elemento de cohesión de la comunidad de la izquierda abertzale, al mismo tiempo ha dificultado la integración simbólica de la entera comunidad nacionalista.

E. Gellner entendía que “el problema” del nacionalismo es su propensión a la sacralización de las naciones. De acuerdo con su teoría, los nacionalistas sacralizan la cultura nacional, pero no, como ellos creen, la ancestral cultura popular, sino una cultura avanzada que ha sido inventada por el propio nacionalismo. Recordemos que para E. Gellner es el nacionalismo el que da lugar a las naciones y no al revés. Participa así de la crítica al nacionalismo, situándose en el *polo sujeto* de lo que B. Latour ha denominado

la dimensión objeto-sujeto de la *Crítica Moderna*. Efectivamente, hemos visto cómo la teoría del nacionalismo ha dado cuenta del fundamento en el que descansa el vínculo nacional comunitario a partir de los recursos de la *naturalización* y de la *socialización*. Las prácticas de *purificación* que han tenido lugar en este campo de estudio han llevado a conformar un marco discursivo en el que la “naturalización” y “objetivación” de la nación se oponen a la “invención” o “imaginación”. Este marco discursivo ha tenido una traducción inmediata a la hora de explicar la propensión del nacionalismo a la sacralización de las naciones. Así, para el primordialismo, la sacralización de la nación se origina en los “objetos” con los que se establece una relación primordial. De este modo la nación, en tanto que organismo natural, precede y permite así explicar el origen del nacionalismo. Por el contrario, para los constructivistas, la sacralización del vínculo nacional es el resultado de la acción política de los nacionalistas, que son, a decir de E. Gellner, quienes inventan naciones allí donde no existen. A este respecto, he defendido que el debate entre primordialistas e instrumentalistas debe ser superado a partir de una concepción de la nación que nos dé cuenta de su carácter híbrido, en tanto que “objetiva” y social. Los rasgos diacríticos que marcan la frontera del “nosotros nacional” no son sólo una pantalla donde la comunidad se refleja, sino los elementos mismos que permiten “imaginar” dicha comunidad. Es en este sentido que, como antes señalaba, una relectura de la obra de Durkheim desde una perspectiva socio-hierológica puede servirnos de guía para el estudio del nacionalismo. Conviene recordar al respecto las palabras de M. Douglas cuando afirmaba que “lo sagrado para Durkheim y Mauss era algo ni más ni menos misterioso u oculto que las clasificaciones compartidas, algo que se atesora en lo más profundo y se defiende con saña. Y esto no es todo: esta idea de lo sagrado es susceptible de análisis”. Aplicando esta tesis de forma libre y más allá de lo que proponen Durkheim y la propia M. Douglas, he mostrado el modo en que el nacionalismo necesita crear y recrear una clasificación que sea compartida por la comunidad nacional y que delimite la pertenencia al “nosotros nacional”. Para que esa clasificación sea plausible y tenga una cierta eficacia social, los rasgos utilizados como señas de identidad tienen que resultar significativos para la población a la que va dirigido el mensaje nacional. De ahí que el nacionalismo tenga más posibilidades de desarrollarse allí donde existan etnias que se hayan singularizado por su raza, lengua, religión, costumbres, etc. Conforme a mi propósito de estudiar las relaciones entre secularización y nacionalismo, he prestado atención a dos nacionalismos que en sus

orígenes se distinguieron por apelar a una comunidad en la que la religión se convertía en un elemento fundamental para determinar la pertenencia nacional. Ése fue el caso de la comunidad nacional de Quebec, que se diferenciaba del resto de Norteamérica por su catolicismo fuertemente arraigado. El nacionalismo francocanadiense hizo bandera de este catolicismo como delimitador de la comunidad nacional hasta los años sesenta del siglo XX. El caso vasco fue más complejo. No había religión que diferenciara a los vascos de los españoles. Sin embargo, para el fundador de este nacionalismo, S. Arana, la singularidad religiosa de los vascos se encontraba en la pureza e integridad que el catolicismo conservaba entre ellos, frente a la degradación que sufría a manos de los “maketos”. Hemos tenido oportunidad de ver con cierta profundidad el modo en que el nacionalismo tradicional, vasco y francocanadiense, integraba en un único cuerpo doctrinal nación y religión. Ahora sólo quisiera apuntar dos cosas en relación a ello. En primer lugar, que tanto en Quebec como en el País Vasco el nacionalismo no nació para cubrir un vacío religioso, tal y como sostienen aquellos que presentan al nacionalismo como el sustituto de la religión histórica. La importancia que ha tenido la religión, en tanto que frontera étnica a partir de la cual los nacionalistas han “imaginado” muchas naciones, es una buena muestra del error que supone convertir en tesis la idea de que el nacionalismo es el fruto de la secularización de las religiones históricas, pues en muchos casos encontramos que los nacionalistas han “imaginado” sus naciones gracias a la “frontera étnica” de la religión. Aunque ciertamente en la sociedad en la que nació el nacionalismo sabiniano había sectores de la población secularizados, sin embargo, no fue en ellos, sino entre los sectores del integrista católico donde aquel arraigó. En estos casos, las religiones históricas y el nacionalismo se retroalimentan.

El decir “en estos casos” me encamina al otro aspecto que quiero señalar. El planteamiento durkheimiano que presenta las relaciones entre religión y nacionalismo *tout court* es el resultado de un concepto de “religión” que pretende englobar a todas las especies del mismo género. Llevado por la búsqueda de la “esencia” de la “religión”, Durkheim no prestó atención a las diferentes consecuencias “prácticas” a las que han dado lugar los diferentes tipos de religión. La sociología weberiana, llevada por el “pensamiento institucional” y por el “sentido común”, fue en este aspecto mucho más fructífera que la sociología durkheimiana, ya que profundizó en el análisis comparado de las consecuencias prácticas de las diferentes religiones históricas. Por ello el proceder

weberiano tiene mucho más valor heurístico para dar cuenta de la relación entre religión y nacionalismo. Lo que me interesa destacar en este sentido es la desigual influencia que las diferentes religiones históricas han ejercido en el desarrollo del nacionalismo. Es por ello que, al igual que señalaba con respecto a la secularización, el estudio de la relación entre la religión histórica y el nacionalismo requiere un tratamiento diferenciado que tenga en cuenta las diferentes tipologías de religión. Se trataría de analizar, al igual que hiciera Weber con respecto al desarrollo económico o R.K. Merton respecto al desarrollo científico, el modo en que los supuestos teológicos de las diferentes religiones inciden en el desarrollo de las comunidades étnicas y nacionales. Según mi conocer, todavía nadie ha llevado a cabo un estudio de análisis comparado sobre este asunto. Hay estudios más focalizados en algunas tradiciones religiosas, pero sin profundizar en el análisis comparado. Recientemente A. D. Smith (2003) ha publicado un libro sobre las “fuentes sagradas del nacionalismo”, centrándose en la tradición judeo-cristiana y en el nacionalismo occidental. En él ha prestado atención a cuatro de esas “fuentes sagradas” de las que bebió el nacionalismo: los mitos de la elección étnica, los territorios sagrados, las Edades de Oro y el autosacrificio. Si prestamos atención a los mitos de la elección étnica, habría que señalar que no es casualidad que donde más se hayan desarrollado haya sido en la tradición judeo-cristiana. En este sentido he señalado el valor de la obra de Weber al mostrar la afinidad electiva entre el tipo de divinidad, el tipo de profecía y los caminos de salvación. Aplicando esta tesis al estudio del nacionalismo, he mostrado la afinidad electiva que hay entre el teocentrismo, los pueblos elegidos y los caminos intramundanos que las etnias y/o las naciones deben seguir para alcanzar la salvación escatológica. En los casos de estudio en los que me he centrado, hemos podido apreciar cómo los máximos representantes del nacionalismo tradicional, S. Arana y L. Groulx sentían que les estaba encomendada una *misión religiosa* que era al mismo tiempo una *misión nacional*. De ahí que podamos decir que en ambos casos asistimos a una *transferencia de sacralidad* desde la religión, que se considera como un valor absoluto, a la nación, que pasa a ser la concreción de la vida religiosa en el mundo. Hemos visto cómo para S. Arana la salvación cristiana, último fin del nacionalismo, pasaba por cumplir un camino virtuoso, que, en las condiciones de “irreligiosidad” debidas a la “invasión maketa”, sólo podía alcanzarse siguiendo un *camino de salvación nacionalista*.

El nacionalismo tradicional pretendía hacer coincidir la “durkheimiana” comunidad de culto y la “weberiana” comunidad de salvación. Pero ¿qué sucede con la comunidad de culto cuando la comunidad religiosa, institucionalizada como Iglesia, pierde influencia en la gestión simbólica de la unidad colectiva? Los casos de estudio de Quebec y el País Vasco permiten corroborar la tesis que sugieren G. Davie y J. Casanova, según la cual cuando la nación secular toma posesión de su función como comunidad de culto, las Iglesias (a partir de las que se conformaban las comunidades religiosas) tienden también a declinar como religiones de salvación. ¿Qué sucede, por tanto, cuando la comunidad religiosa deja de ser el fundamento de la comunidad de culto?, o dicho de otro modo, ¿qué ocurre con la “religión” cívica cuando la secularización hace menos plausibles los códigos religiosos como sustentadores de una identidad colectiva? Si como sostenían S. Arana y L. Groulx, la comunidad de culto sólo tenía sentido en la medida en que era un medio al servicio de la comunidad de salvación, ¿no debería desvanecerse aquella cuando ésta declina?

Lo que caracteriza a las naciones frente a otro tipo de comunidades es su carácter eterno. A diferencia de otro tipo de comunidades efímeras, las naciones perviven a pesar de que los rasgos que fundamentaban su existencia originaria pierdan plausibilidad. Y lo hacen gracias al imaginario de continuidad propio de la *forma nación*. La nación es una entidad que se caracteriza por establecer la continuidad de una determinada comunidad desde un pasado inmemorial hasta un futuro que resulta ilimitado. La existencia individual se proyecta de este modo en la narración colectiva de una comunidad que se hace trascendente. El nacionalismo se constituye así como un dispositivo de sentido que proporciona códigos eternos e indestructibles a partir de los que se construye identidad y sentido.

Un recorrido por la historia de los nacionalismos vasco y quebequense nos ofrece una buena muestra de cómo la nación permanece a lo largo del tiempo a pesar de que hayan cambiado las fronteras del “nosotros nacional”. A este respecto, creo que es necesario precisar qué se entiende por frontera, ya que este término, cuando aparece ligado a la nación, tiene dos planos de significación enfrentados. Frontera, en el sentido barthiano, hace referencia a la distinción que se establece entre un “nosotros” y un “ellos”, de tal manera que aquella no tiene por qué cambiar a pesar de que cambie el

contenido cultural que encierra: “el contenido cultural que en un momento dado es asociado con una comunidad humana no está restringido por estas fronteras; puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de las fronteras del grupo étnico” (Barth, 1976: 48). La frontera también aparece en la literatura sobre el nacionalismo vinculada y determinada por los contenidos culturales que marcan, en un determinado momento, la pertenencia a la nación. De tal forma que un cambio de éstos supone necesariamente una ampliación o reducción de aquella. La frontera, en este caso, determina quién está dentro y fuera de ese “nosotros nacional”. Hemos visto cómo a lo largo de su historia los nacionalismos vasco y quebequense han ido fijando las fronteras del “nosotros nacional” con el objeto de hacer plausible la nación. Esas fronteras han sido cada vez más inclusivas. Han pasado de fijarse en rasgos adscriptivos, como la raza, a hacerlo en rasgos que pueden ser adquiridos, como la lengua, haciendo así posible la pertenencia nacional a grupos que en el nacionalismo tradicional quedaban excluidos, como los hijos de los inmigrantes. Estos cambios plantean la cuestión de la plausibilidad de la nación, o, dicho de otro modo, nos sitúan ante la necesidad de poder establecer su continuidad a pesar de esos cambios. Dos son los elementos fundamentales que hacen posible el imaginario de continuidad del nacionalismo: la memoria colectiva y el territorio nacional. Este último es el que ejerce de soporte último de la continuidad de las generaciones, que deben transmitirse y conmemorar que ese territorio ha sido “suyo” desde tiempos de sus ancestros.

La importancia del territorio en tanto que mecanismo que hace posible un imaginario de continuidad ha hecho de él un elemento central para los nacionalismos vasco y quebequense. Más si cabe cuando estos nacionalismos se caracterizan por sus reivindicaciones soberanistas, que ponen en primer plano la cuestión del territorio sujeto a dicha soberanía. De este modo la territorialidad se convierte en una demanda que singulariza a la comunidad nacionalista y el territorio deviene un rasgo que delimita las fronteras del “nosotros nacional”. Aquel no es sólo el componente necesario e imprescindible de toda soberanía política moderna, sino también la principal seña de identidad desde la que se legitima dicha soberanía. El territorio es, pues, el que provee de identidad, deviniendo “lugar” antropológico por ser identificatorio, relacional e histórico (Augé, 1995: 58). Estamos ante una transferencia del sentimiento de identidad

del grupo al territorio, ya que éste es el que da identidad al grupo y no al revés. Como D. Johnston ha señalado de forma expresiva: “antes los ingleses eran los que vivían en Inglaterra, ahora los que viven en Inglaterra son ingleses”. Esta transición tiene lugar en Quebec y el País Vasco con el paso del nacionalismo tradicional al “nuevo” nacionalismo que surge a partir de los años sesenta del siglo XX. Con este “nuevo” nacionalismo, la delimitación territorial no se piensa conforme a las fronteras étnicas, ya que éstas han sido sustituidas por el territorio como nueva frontera de la comunidad nacional. El territorio se desvincula así de los rasgos diacríticos (cara externa de la frontera) y se vincula a la nación en tanto que comunidad de historia y destino (cara interna de la frontera).

La centralidad del territorio nos sitúa ante una de las paradojas constitutivas de la nación. En la medida en que el territorio provee la identidad nacional, las fronteras del “nosotros nacional” se expanden para incluir a todos los que viven dentro de las fronteras territoriales de la nación. Unas fronteras inclusivas, pero que lo son obligatoriamente, ya que están definidas por el territorio “histórico” de una determinada comunidad de historia y destino. Nos encontramos, como decía, ante una de las paradojas constitutivas de la nación, ya que, como señala Z. Bauman, lo que se pretende es que se abrace voluntariamente lo inevitable, lo que ya está predestinado por la *terre et les morts* (Bauman, 1992: 685). De este modo el territorio deviene un rasgo adscriptivo que determina la pertenencia nacional, que se piensa conforme a *les morts*, es decir, en referencia a una determinada comunidad de historia y destino. El nacionalismo exige por ello un compromiso con el destino de la nación, que se concreta en la misión de alcanzar la soberanía. De ahí que introduzca una nueva clasificación entre los que cumplen con la “obligación sagrada” que reclama la nación y los que no prestan atención a las *voces ancestrales*. Así sucede con los nacionalismos vasco y quebequense que tienden a definir al auténtico *québécois* y al auténtico vasco como el que es soberanista e independentista. De este modo, la inclusión, que podría derivarse de pensar el territorio como metonimia de la nación, se ve imposibilitada debido a que éste se concibe como la pertenencia de una determinada etnia que debe cumplir un destino que pasa inexorablemente por alcanzar la soberanía.

No obstante, la forma en que se administra esta ambivalencia constitutiva de la nación es diferente en Quebec y el País Vasco. En Quebec los discursos oficiales tras el referéndum de 1995 evidenciaron que el nacionalismo hablaba de los auténticos quebequenses haciendo referencia a los que habían votado “sí”. A pesar de ello, la definición nacional se hace más inclusiva y se tiende a incluir en el “nosotros nacional” a todos los quebequenses, sean del origen que sean, sin que haya una forma más auténtica que otra de ser quebequense. Esta ambivalencia parece resolverse de forma distinta en el nacionalismo vasco, especialmente en el MLNV, que marca nítidamente el perfil del auténtico vasco como aquel que es soberanista.

La paradoja constitutiva de la nación debe ser tenida en cuenta por los que pretenden desacralizar la nación, desvinculándola del territorio, pensando la nación exclusivamente de forma metonímica por referencia a aquél, o hablando de territorios de sociedades plurinacionales. Difícil tarea cuando la identidad se ha territorializado, el territorio deviene lugar antropológico, y el discurso identitario se construye desde la aporía que establece que a toda identidad le debe corresponder un territorio. Difícil tarea cuando ese territorio se delimita haciendo referencia a la comunidad de historia y destino y se piensa a través de las metáforas de la familia y de las raíces arborescentes.

La paradoja de la nación nos remite a la paradoja constitutiva de lo sagrado. Volvamos para dar cuenta de ello a Durkheim y Weber. Para Durkheim, lo sagrado era lo que hacía posible la vida social y ésta era la que daba lugar a lo sagrado. Los casos del País Vasco y Quebec nos plantean, sin embargo, dos cuestiones que nos alejan del núcleo central de su teoría. O bien la sociedad que da lugar a lo sagrado no puede entenderse como un todo homogéneo, al modo de la sociedad nacional que Durkheim tenía en mente cuando se refería al concepto de sociedad. O bien lo sagrado se nos presenta de forma ambivalente, en tanto que sagrado fasto y sagrado nefasto. En este sentido, R. Ramos (1999: 214) ha propuesto ir más allá de las propuestas de Durkheim para así salir del estéril círculo tautológico que identifica lo sagrado con lo social. Al introducir una diferencia interna en lo sagrado, distinguiendo lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto, se podría pensar la sociedad como una entidad ambivalente, que genera tanto el bien como el mal. De este modo, R. Ramos señala que este círculo, ya no tautológico, sino dinámico y creativo, nos permitiría tratar el problema de la teodicea

como problema social. Recordemos a este respecto que Weber entendía que era la teodicea la que daba lugar a las religiones de salvación. Éstas nacían para dar respuesta a las experiencias liminares que surgen de las limitaciones de nuestra existencia corporal (dolor, enfermedad, muerte). Pero también para dar una respuesta al sufrimiento que nace de la vida social, el que tiene que ver con la injusticia, la desigualdad, la deshonra, la humillación, etc. Teóricos como B. Anderson y A.D. Smith han insistido en explicar el nacionalismo como un dispositivo de sentido que permite dar respuesta al deseo de inmortalidad. Sin embargo, como tuvimos oportunidad de ver, no hay en el nacionalismo una referencia a un más allá que permita hacer frente a la cuestión de la muerte. Frente a esta visión del nacionalismo, L. Greenfeld ha apuntado que el nacionalismo se constituye como una respuesta a la teodicea como problema social. En ese sentido debemos destacar que la idea de nación está motivada por los intereses de honor y de prestigio social. Como esta autora afirma, “la identidad nacional es fundamentalmente un asunto de dignidad”. En esta misma línea, C. Taylor ha mostrado el modo en que el nuevo imaginario social de la modernidad sustituye el honor social por la dignidad. Como nos mostró Weber, en la estructura social de las sociedades premodernas la valía personal estaba directamente vinculada con el honor del estrato social al que se pertenecía. Con la llegada de la modernidad, la valía personal ya no guarda esa relación con el linaje o con el clan, sino que se ve condicionada en mayor medida por las identidades categoriales como las etnias y las naciones. En la era del nacionalismo, la sociedad da lugar tanto a lo sagrado fasto como a lo sagrado nefasto. O dicho de otro modo, el nacionalismo genera integración social al mismo tiempo que provoca rechazo y humillación en aquellos que no sienten reconocida su identidad nacional. Frente a lo que sostenía Durkheim, la nación integra al mismo tiempo que provoca desintegración. Él sólo quiso ver lo primero, influenciado por su propio *habitus nacionalista* que le impidió ver lo sagrado nefasto, el lado oscuro de la integración social. Pero no hay que olvidar que la búsqueda de un único “centro sagrado” que permita la integración social se hace siempre a costa de otros “centros sagrados” que también produce la sociedad. Durkheim quiso ver en la Revolución francesa un aval de su teoría de lo sagrado. Sin embargo, no dio mucha importancia al hecho de que los nuevos altares de la patria se construyeron mediante la muerte sacrificial de los guillotinos. Durkheim parecía así querer olvidar que lo sagrado genera integración social mediante el mecanismo de la exclusión.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- ALCEDO, M. (1996): *Militar en ETA. Historias de vida y muerte*, San Sebastián, Haramburu.
- ALEXANDER, J.C. (1982): *Theoretical Logic in Sociology. Vol. II: The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- ALEXANDER, J.C. (ed.) (1988): *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, New York, Cambridge University Press.
- ALONSO, A. M. (1994): “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, en *Annual Review of Anthropology*, 23, pp. 379-405.
- ANDERSON, B. (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- ANDERSON, J. (1988): “Nationalist ideology and territory”, en Johnston, R. et al. (eds.), *op.cit.*, pp. 18-39.
- APTER, D. (1963): “Political religion in the new nations”, en C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States*, Nueva York, The Free Press, pp. 57-104.
- ARANA, S. (1995): *La patria de los vascos*, Antología de escritos políticos, Edición de A. Elorza, San Sebastián, R&B.
- ARANZADI, J. (2000): *Milenarismo Vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus.
- ARANZADI, J. (2001): *El escudo de Arquíloco. Vol. 1: Sangre Vasca*, Madrid, A. Machado Libros/Mínimo Tránsito.
- ARENDT, H. (1988): *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- ARÈS, S.J. (1968): “Catholicisme et nationalisme en une synthèse vivante”, en *L’action nationale*, v. 57, nº 10, pp. 936-947.
- ARIÑO, A. (1999): “Como lágrimas en la lluvia. El estatus de la tradición en la modernidad avanzada”, en R. Ramos y F. García Selgas (eds.), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid, CIS, pp. 167-188.
- ARON, R. (1985): “L’avenir des religions séculières”, en *Commentaire*, v. 8, pp. 369-383.
- ARON, R. (1987): *Las etapas del pensamiento sociológico. Vol. II*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- ASAD, T. (1999): “Religion, Nation-State, Secularism” en Van der veer, P. y Lehmann, H. (eds.), *op.cit.*, 178-196.
- AUGÉ, M. (1995): *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- AUGÉ, M. (1996): *Dios como objeto*, Barcelona, Gedisa.
- AZURMENDI, M. (2000): “La resacralización del nacionalismo vasco”, en *Claves de Razón Práctica*, nº 101, pp. 71-79.
- BADIE, B. (1995): *La fin des territoires*, París, Fayard.
- BAJTIN, M. (1989): *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus.

- BALIBAR, E. (1991): "La forma nación: historia e ideología", en Balibar, E. y Wallerstein, I., *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala, pp. 135-167.
- BALTHAZAR, L. (1986): *Bilan du nationalisme au Québec*, Montréal, L'Hexagone.
- BARITEAU, C. (1996): "Pour une conception civique du Québec", en *L'action nationale*, Vol. 86, n° 7, pp. 109-168.
- BARITEAU, C. (2000): "Le Québec comme nation politique, démocratique et souveraine", en Venne, M. (dir.), *op. cit.*, pp. 229-243.
- BARTH, F. (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.
- BAUBÉROT, J. (1990): "Note sur Durkheim et la laïcité", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 69 (janvier-mars), pp. 151-156.
- BAUDELLOT, C. y ESTABLET, R. (1984): *Durkheim et le suicide*, París, PUF.
- BAUMAN, Z. (1992): "Soil, blood and identity", en *The Sociological Review*, 40, 4, pp. 675-701.
- BEAUCAGE, P. (1997): "Autodeterminación ¿para quién? La encrucijada quebequense", en *Alteridades*, n° 7 (14), pp. 69-79.
- BEAUCHEMIN, J. (2000): "Defense et illustration d'une nation écartelé" en Venne, M. (dir.), *op.cit.*, pp. 259-282.
- BEINER, R. (ed.) (1999): *Theorizing Nationalism*, Nueva York, State University of Nueva York Press.
- BELL, D.S.A. (2003): "Mythscapes: memory, mythology, and national identity", en *British Journal of Sociology*, Vol. 54. Issue No. 1 pp. 63-81.
- BELLAH, R. N. (1970): "Civil Religion in America", en *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York, Harper & Row, pp. 168-189.
- BELLAH, R. N. (1973): *Emile Durkheim. On morality and society*, Chicago, The University of Chicago.
- BELLAH, R. N. (1980): "La evolución religiosa", en Robertson, R. (ed.), *op.cit.*, pp. 236-263.
- BELLAH, R.N. (1986): "Public Philosophy and Public Theology in America today", en Rouner, L. S. (ed.), *Civil Religion and Political Theology*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 79-97.
- BELLAH, R. N. (1995): "Durkheim and History", en P. Hamilton (ed.), *Emile Durkheim, Critical Assesment*, Vol. VII, Second series, Londres, Routledge. pp. 36-56.
- BENDIX, R. (1979): *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BERCUSON, D. J y COOPER, B. (1991): *Goodbye... et bonne chance! Les adieux du Canada anglais au Québec*, Ed. Le Jour.
- BERGER, P.L. (1981): *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós.
- BERGER, P.L. (ed.) (2001): *Le Réenchantement du monde*, París, Bayard Éditions.
- BERGER, P.L. (2001): "La désécularisation du monde: un point de vue global", en P.L. Berger, (ed.), *op.cit.*, pp. 13-36.
- BERIAIN, J. (1996): *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.
- BERIAIN, J. (1999): "Genealogía sociológica de la contingencia: del destino dado metasocialmente al destino producido socialmente", en R. Ramos y F. García Selgas (eds.), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid, CIS, pp. 205-248.
- BERIAIN, J. (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos.

- BHABHA, H. K. (1990): *Nation and narration*, Londres, Routledge.
- BIBBY, R. (1990): "La religión à la carte au Québec: une analyse de tendances", en *Sociologie et Sociétés*, vol. XXII, n° 2, pp. 133-144.
- BILLIG, M. (1995): *Banal nationalism*, Londres, Sage Publications.
- BIRNBAUM, N. (1974): *Hacia una sociología crítica*, Barcelona, Península.
- BOUCHARD, G. (2001): *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boreal.
- BOURDIEU, P. (1987): "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion", en Whimster S. y Lash S. (eds.), *Max Weber Rationality and modernity*, Londres, Allen & Unwin, pp. 119-136.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.C., PASSERON, J.C. (1994): *El oficio de sociólogo*, Madrid, Siglo XXI.
- BOURGEAULT, G. (1978): "Le nationalisme quebécois et l'église", en *Canadian Review of Studies in Nationalism/Revue canadienne des études sur le nationalisme*, Vol. 2, pp. 189-207.
- BOURQUE, G. (2000): "Entre nations et société", en Venne, M. (dir.), *op.cit.*, pp. 165-188.
- BRETON, R. (1988): "From ethnic to civic nationalism: English Canada and Quebec", en *Ethnic and Racial Studies*, Vol.11, n° 1, pp. 85-102.
- BRUBAKER, R. (2000): "Mitos y equívocos en el estudio del nacionalismo", en Hall J.A. (ed.), *op. cit.*, pp. 352-395.
- BRUCE, S. (2001): "The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization", en Woodhead, L. et al. (eds.), *Peter Berger and the Study of Religion*, Londres, Routledge, pp. 87-100.
- CABRERA, J. (1992): *La nación como discurso*, Madrid, CIS.
- CAILLOIS, R. (1982): "El viento del invierno", en D. Hollier (ed.), *El Colegio de Sociología*, Madrid, Taurus, pp. 51-65.
- CAIRO, H. (2001): "Territorialidad y fronteras del estado-nación: Las condiciones de la política en un mundo fragmentado", en *Política y Sociedad*, n° 36, pp. 29-38.
- CALHOUN, C. (1991): "Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life", en P. Bourdieu y J. S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Nueva York, Wetview Press, pp. 95- 121
- CALHOUN, C. (1993): "Nationalism and Ethnicity", en *Annual Review of Sociology*, 19. pp. 211-239.
- CALHOUN, C. (1997): *Nationalism*, Buckingham, Open University Press.
- CASANOVA, J. (2000): *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- CASANOVA, J. (2001): "Religion, the New Millennium, and Globalization", en *Sociology of Religion*, 62: 4, pp. 415-441
- CASTELLS, M. (1998): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 2: *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza.
- CHARRON, C.G. (1996): *La partition du Québec*, Montreal, Vlb Editeur.
- CHAUSSIER, J. D. (1996): *Quel territoire pour le pays basque? Les cartes de l'identité*, París, L' Harmattan.
- CLARK, T. N. (1990): "Emile Durkheim Today" en P. Hamilton (ed.), *Emile Durkheim, Critical Assessment, Vol. IV*. Londres, Routledge, pp. 352-383,

- COAKLEY, J. (2002): "Religion and nationalism in the First World", en D. Conversi (ed.) *Ethnonationalism in the Contemporary World*, Londres, Routledge, pp. 206-225.
- COHEN, A. P. (1985): *The symbolic construction of community*, Londres, Routledge.
- COLEMAN, J. y TOMKA, M. (eds.) (1995): *Religion and Nationalism*, Londres, SCM Press.
- COLLINS, R. (1986): *Max Weber*, California, Sage.
- CONNOR, W. (1998): *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama.
- CONVERSI, D. (1994): "Violence as an ethnic border. The consequences of a lack of distinctive elements in Croatian, Kurdish and Basque nationalism", en X. Beramendi, R. Máiz y X. Núñez (eds.), *Nationalism in Europe. Past and present*, Santiago de Compostela, USC, pp. 167-198.
- CONVERSI, D. (1997): "Reassessing Current Theories of Nationalism: Nationalism as Boundary Maintenance and Creation", en J. Agnew (ed.), *Political Geography*, Londres, Arnold, pp. 325-336.
- CONVERSI, D. (1997b): *The Basques, the Catalans and Spain*, Londres, Hurst & Company.
- COON COME, M. (1995): "Clearing the Smokescreen", en Hodgins, B. W. y Cannon, K.A. (eds.), *op.cit.*, pp. 5-17.
- CORCUERA, J. (2001): *La patria de los vascos. Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, Madrid, Taurus.
- COUTURE, Y. (1994): *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécoise*, Montreal, Liber.
- CRISTI, M. (2001): *From civil to political religion: the intersection of culture, religion and politics*, Ontario, Wilfrid Laurier University Press.
- DAVIE, G. (2000): *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press.
- DAVIE, G. (2001): "Europe: l'exception qui confirme la règle?", en P. Berger (ed.), *op.cit.*, pp. 99-128.
- DEBRAY, R. (1977): "Marxism and the National Question", en *New Left Review*, nº 105, pp. 25-41.
- DE LA GRANJA, J. L. (1995): *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, Madrid, Tecnos.
- DELANNOI, G. (1999): *Sociologie de la nation*, París, Armand Colin.
- DERRIENNIC, J. P. (1995): *Refletion sur les illusions des indépendantistes québécois*, Montreal, Boreal.
- DESROCHE, H. (1976): *Sociología de la esperanza*, Barcelona, Herder.
- DÍAZ-SALAZAR, R., GINER, S. y VELASCO, F. (eds.) (1994): *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- DÍAZ-SALAZAR, R. (1994): "La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente", en Díaz-Salazar *et al.* (eds.), *op.cit.*, pp. 71-114.
- DÍEZ MEDRANO, J. (1999): *Naciones divididas: clase, política y nacionalismo en el País Vasco y Cataluña*, Madrid, CIS.
- DION, S. (2003): *Entrevista en El País Domingo*, 6 de Julio, pp. 4-5
- DOBBELAERE, K. (1981): "Secularization: a Multidimensional concept", *Current Sociology*, vol. 29, nº 2, pp. 2-213.

- DOBBELAERE, K. (1993): "Religion civile et différenciation fonctionnelle: étude critique", en *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue suisse de sociologie*, Vol. 19, N° 3. pp. 509-534.
- DOBBELAERE, K. (1999): "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization", en *Sociology of Religion*, vol. 60, n° 3, pp. 229-247.
- DONNAN, H. y WILSON, T. M (1994): "An anthropology of frontiers", en H. Donnan y T. M. Wilson (eds.), *Border approaches: anthropological perspectives on frontiers*, University Press of America, pp. 1-14.
- DOUGLAS, M. (1996): *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza.
- DOUGLASS, W. (1989): "Crítica de las últimas tendencias en el análisis del nacionalismo", en Pérez- Agote, A. (ed.), *op.cit.*, pp. 95-110.
- DURKHEIM, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- DURKHEIM, E. (1989): "Alemania por encima de todo. La mentalidad alemana y la guerra", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 45, Jan-Mar, pp. 199-228.
- DURKHEIM, E. (1996): "Sobre la definición de los fenómenos religiosos", en Durkheim, E., *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel, pp. 106-137.
- DURKHEIM, E. (2002): *La educación moral*, Madrid, Morata
- DUVIGNAUD, J. (1965): *Durkheim. Sa vie, son oeuvre*, París, PUF.
- ELEY, G. y SUNY, R. G. (eds.) (1996): "Introduction: From the Moment of Social History to the Work of Cultural Representation", en Eley, G. y Suny, R. G. (eds.) *Becoming National: a Reader*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 3-37.
- ELIADE, M. (1984): *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza.
- ELIADE, M. (1992): *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Labor.
- ELLER, J.D. y COUGHLAN, R.M. (1993): "The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, n° 2, pp. 183-201.
- ELORZA, A. (1995): *La religión política*, San Sebastián, R & B Ediciones.
- ELORZA, A. (2001): *Un pueblo escogido. Génesis, definición y desarrollo del nacionalismo vasco*, Barcelona, Crítica.
- ELZO, J. (1994): "Nacionalismo, nacionalidad y religión en Euskalerrria", en J. Díez-Nicolás y R. Inglehart (eds.), *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*, Madrid, Fundesco, pp. 529-550.
- ESTRUCH, J. (1994): "El mito de la secularización", en Díaz-Salazar *et al.* (eds.), *op.cit.*, pp. 266-280.
- ESTRUCH, J. (1997): "Introducción" en P.L. Berger y T. Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, pp. 9-27.
- E. T. A. (2000): *Comunicado al pueblo vasco*, Febrero 2000.
- EUSKAL HERRITARROK (1999): *Bases y formas de desarrollo para conformar la democracia vasca. Propuesta de Euskal Herritarrok*.
- FENN, R. (1978): *Toward a Theory of Secularization*, Society for the Scientific Study of Religion, Monograph series, n°1, Stors, Connecticut.
- FERRAROTTI, F. (1993): *Una fe sin dogmas*, Barcelona, Península.
- FERRAROTTI, F. (1994): "El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado", en Díaz-Salazar *et al.* (eds.) *op.cit.*, pp. 281-311.

- FERRETTI, A. y MIRON, G. (eds.) (1992): *Les grands textes indépendantistes. Écrits, discours et manifestes québécois 1774-1992*, Montréal, L'Hexagone
- FOUCHER, M. (1991): *Fronts et frontières*, París, Fayard.
- FREUND, J. (1986): *Sociología de Max Weber*, Barcelona, Península.
- GAGNON, A.-G. (1998): *Quebec y el federalismo canadiense*, Madrid, CSIC.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, F. (1988): "Iglesia vasca, religión y nacionalismo en el siglo XX", en García de Cortázar, F. y Fussi, J. P., *Política, nacionalidad e Iglesia en el País Vasco*, San Sebastian, Txertoa. pp. 59-114.
- GATTI, G. (1999): "El parásito y lo social invisible, agente y territorio de las astucias social y sociológica", en Gatti G. y Martínez de Albeniz I. (coord.), *Las astucias de la identidad*, Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 19-39.
- GEERTZ, C. (1990): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GELLNER, E. (1964): *Thought and Change*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- GELLNER, E. (1988): *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- GELLNER, E. (1993): *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*.
- GELLNER, E. (1995): *Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- GELLNER, E. (1998): *Nacionalismo*, Barcelona, Destino.
- GIDDENS, A. (1985): *The Nation-State and Violence*, Cambridge, Polity Press.
- GIL CALVO, E. (1992): "Anomía y mercado: una guía de las interpretaciones teóricas sobre la funcionalidad de la sociedad capitalista", en VVAA., *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez-Zúñiga*, Madrid, CIS, pp. 389-414.
- GIL CALVO, E. (1994): "Religiones laicas de salvación", en Díaz-Salazar *et al.* (eds.), *op.cit.*, pp. 172-186.
- GINER, S. (1989): "El tiempo del poder: a propósito de la filosofía histórica de Giacomo Marramao", en G. Marramao, *Poder y secularización*, Barcelona, Península, pp. 5-12.
- GINER, S. (2003): *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*, Madrid, Alianza.
- GOBIERNO VASCO (1984): *Estatuto de Autonomía del País Vasco*, Zarautz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- GOBIERNO VASCO (2003): *Propuesta de Estatuto Político de la Comunidad de Euskadi*, Vitoria-Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M. (1992): *Las huellas de Fausto*, Madrid, Tecnos.
- GONZÁLEZ LEÓN, R. (1998): *El debate sobre el capitalismo en la sociología alemana. La ascesis en la obra de Max Weber*, Madrid, CIS.
- GREENFELD, L. (1992): *Nationalism. Five roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press.
- GREENFELD, L. (1996): "The Modern Religion?", en *Critical Review*, 10, nº 2. pp. 169-191.
- GREIMAS, A. J. (1976): *Semántica estructural*, Madrid, Gredos.
- GROSBY, S. (1994): "The verdict of history: the inextinguishable tie of primordiality - a response to Eller and Coughlan", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, nº 1, pp. 164-171.
- GROSBY, S. (1995): "Territoriality: the transcendental, primordial features of modern societies", en *Nations and Nationalism*, 1, 2, pp. 143-162.
- GROSBY, S. (2001): "Nationality and Religion", en M. Guibernau y J. Hutchinson (eds.), *op.cit.*, pp. 97-119.

- GUIBERNAU, M. (1996): *Los nacionalismos*, Barcelona, Ariel.
- GUIBERNAU, M. (1999): *Nations without States*, Cambridge, Polity Press.
- GUIBERNAU, M. y HUTCHINSON, J. (eds.) (2001): *Understanding Nationalism*, Cambridge, Blackwell.
- GUINDON, H. (1998): “Chronique de l’évolution sociale et politique du Québec depuis 1945”, en *Cahiers de Recherche Sociologique*, nº 30, pp. 33-78.
- GURRUTXAGA, A. (1985): *El código nacionalista vasco durante el franquismo*, Barcelona, Anthropos.
- GURRUTXAGA, A. (1990): “La problemática realidad del Estado y de la Nación”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 49, pp. 103-122.
- GURRUTXAGA, A. (2002): *La mirada difusa. Dilemas del nacionalismo*, Irún, Alga.
- HABERMAS, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa* (Tomo I), Madrid, Taurus.
- HADDEN, J. (1987): “Toward desacralizing secularization theory”, en *Social Forces*, Vol. 65, nº 3, pp. 587-611.
- HALBWACHS, M. (1950): *La mémoire collective*, Paris, PUF.
- HALBWACHS, M. (1976): *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris-La Haye, Mouton & Co.
- HALL, J.A (ed.) (2000): *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press.
- HAMILTON, P. (ed.) (1991): *Max Weber. Critical Assessments*, Londres, Routledge
- HANDLER, R. (1988): *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, The University Wisconsin Press.
- HANN, C. (1997): “The Nation-State, Religion, and Uncivil Society: Two Perspectives from the Periphery”, en *Daedalus*, vol. 126, nº 2. pp. 27-45.
- HASTINGS, A. (2000): *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press.
- HAYES, C.J.H. (1966): *El nacionalismo: una religión*, México DF, Uteha.
- HELLY, D. y VAN SCHENDEL, N. (1996): “Variations identitaires sur la nation. Tradition, territoire et langue”, en Elbaz, M, et al. (eds.), *Les frontières de l’identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy-París, Les Presses de l’ Université Laval, L’Harmattan, pp. 206-218.
- HENNIS, W. (1983): “El problema central de Max Weber”, en *Revista de Estudios Políticos*, nº 33, pp. 49-99.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1993): *La religion pour mémoire*, París, Les Éditions du Cerf.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2001): “Maurice Halbwachs (1877-1945). Religion et mémoire”, en D. Hervieu-Léger y J.P.Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, París, PUF, pp. 195-232.
- HETCHER, M. (1989): “El nacionalismo como solidaridad de grupo”, en Pérez-Agote, A. (ed.), *op.cit.*, Universidad del País Vasco, pp. 23-36.
- HOBSBAWM, E. y RANGER, T. (eds.) (1984): *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOBSBAWM, E. (1992): *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica.
- HODGINS, B. W. y CANNON, K.A. (eds.) (1995): *On the Land. Confronting the Challenges to Aboriginal Self-Determination in Northern Quebec & Labrador*, Toronto, Betelgeuse Books.
- HOSKING, G. y SCHOPFLIN, G. (eds.) (1997): *Myths and Nationhood*, Londres, Routledge.

- HUNT, L. (1988): "The sacred and the French Revolution", en Alexander, J. C. (ed.), *op. cit.*, pp. 25-43.
- IRANZO, J.M. (1996): "Ecologismo y religión civil", en *Política y Sociedad*, nº 23, Madrid, pp. 173-192.
- IZUZQUIZA, I. (1990): *La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona, Anthropos.
- JAMESON, F. (1973): "The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber", en *New German Critique*, 1, pp. 52-89.
- JAUREGUI, G. (1981): *Ideología y estrategia política de ETA. Análisis de su evolución entre 1959 y 1968*, Madrid, Siglo XXI.
- JOHNSTON, R. J., KNIGHT, D. y KOFMAN, E. (eds.) (1988): *Nationalism, Self-determination and Political Geography*, Nueva York, Croom Helm.
- JOHNSTON, R. J., KNIGHT, D. y KOFMAN, E.: "Nationalism, self-determination and the world political map", en Johnston *et al.* (eds.), *op.cit.*, pp. 1-17.
- JUARISTI, J. (1997): *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa.
- JUARISTI, J. (1999): *Sacra Némesis. Nuevas historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa.
- JUARISTI, J. (2002): *La tribu atribulada. El nacionalismo vasco explicado a mi padre*, Madrid, Espasa.
- JUERGENSMEYER, M. (1993): *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of California Press.
- JUTEAU, D. (1999): *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- JUTEAU, D. (2000): "Le défi de l'option pluraliste", en Venne M. (dir.), *op.cit.*, pp. 199-214.
- KALBERG, S. (1979): "The search for the thematic orientations in a fragmented oeuvre: the discussion on Max Weber in recent german sociological literature", en *Sociology*, 13, pp. 127-139.
- KAPFERER, B. (1988): *Legends of People, myths of state, violence, intolerance, and political culture in Sri Lanka and Australia*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- KEATING, M. (1996): *Naciones contra el Estado. El nacionalismo de Cataluña, Quebec y Escocia*, Barcelona, Ariel.
- KOSELLECK, R. (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- KRUTWIG, F. (1973): *Vasconia*, Buenos Aires, Norbait.
- KYMLICKA, W. (1999): "Misunderstanding Nationalism", en Beiner, R. (ed.), *op.cit.*, pp. 131-140.
- LA CAPRA, D. (1972): *Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher*, Nueva York, Cornell University Press.
- LACROIX, B. (1984): *Durkheim y lo político*, México D.F, FCE.
- LAERMANS, R., WILSON, B. y BILLIET, J. (eds.) (1998): *Secularization and social integration*, Leuven Universiity Press.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1996): *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia*, Oviedo, Ediciones Nobel.
- LANGLOIS, S. (1998) "Mutación de la identidad canadiense", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 60, pp. 91-112.

- LASSERRE, F. (1998): *Le Canada d'un mythe à l'autre. Territoire et images du territoire*, Montréal, Hurtubise.
- LATOUR, B. (1993): *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate.
- LAZURE, J. (1970): *La jeunesse du Québec en révolution*, Presses de l'Université du Québec.
- LEMIEUX, R. (1990): "Le catholicisme québécois: une question de culture", en *Sociologie et Sociétés*, vol. XXII, n° 2, pp. 145-164.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1956): "La sociología francesa", en G. Gurvitch y E. Moore (eds.), *Sociología del siglo XX*, Buenos Aires, El Ateneo, pp. 1-31.
- LLOBERA, J.R. (1994): "Durkheim and the national question", en W.S.F. Pickering y H. Martins (eds.), *Debating Durkheim*, Londres, New Fetter Lane, pp. 135-158.
- LLOBERA, J. R. (1996): *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa Occidental*, Barcelona, Anagrama.
- LLOBERA, J.R. (2003): "A comment on Hastings's *The Construction of Nationhood*", en *Nations and Nationalism*, 9 (1), pp 15-17.
- LÓPEZ, A. (1994): "Memoria y nacionalismo", en VV.AA., *Los nacionalismos*, Zaragoza, Seminario de investigación para la paz, pp. 19-32.
- LUCKMANN, T. (1973): *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme.
- LUCKMANN, T. (1989): "Religión y condición social de la conciencia moderna", en Palacios, X. y Jarauta F. (eds.), *Razón, ética y política*, Barcelona, Anthropos, pp. 87-108.
- LUHMANN, N. (1987): "La teoría de la diferenciación social", en *Revista de Occidente*, n° 74-75. pp. 210-220
- LUHMANN, N. (1990): "Society, Meaning and Religion-Based on Self-Reference", en *Essays on self-reference*, Nueva York, Columbia University Press. pp. 144-164.
- LUKES, S. (1984): *Emile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, CIS.
- MACLURE, J. (2000): *Récits Identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montreal, Éditions Québec Amérique.
- MAFFESOLI, M. (1990): *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- MAFFESOLI, M. (1993): "The Imaginary and the Sacred in Durkheim's Sociology", en *Current Sociology*, Vol. 41, n° 2, pp. 59-67.
- MALKKI, L. (1992): "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees", en *Cultural Anthropology*, n°7 (1), pp. 24-44.
- MARDONES, J.M. (1998): *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos.
- MARGALIT, A. y RAZ, J. (1997): "Autodeterminación nacional", en *Inguruak*, n° 19, pp. 9-35.
- MARRAMAO, G. (1998): *Cielo y tierra. Genealogía de la Secularización*, Barcelona, Paidós.
- MARTELLI, S. (1995): "Mauss and Durkheim: Un Désaccord sur la Question du Sacré et une Perspective Relationnelle sur Simmel et la Société Post-Moderne", en P. Hamilton (ed.), *Emile Durkheim, Critical Assessments*, Vol. VII, Second series, Londres, Routledge, pp. 183-195.
- MARTIN, D. (1978): *A General Theory of Secularization*, Oxford, Basil Blackwell.
- MARTÍNEZ, J. (1999): *La construcción nacional de Euskal Herria. Etnicidad, política y religión*, Donostia, Tartalo.

- MARTINIELLO, M. (1995): *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, París, PUF.
- MARVIN, C. e INGLE, D. W. (1999): *Blood Sacrifice and the Nation: Totem rituals and the American Flag*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARX, A.W. (2003): *Faith in Nation. Exclusionary Origins on Nationalism*, Nueva York, Oxford University Press.
- MATHIEZ, A. (1904): *Les origines des cultes révolutionnaires*, Societé nouvelle de libraire et d'édition.
- MATHISEN, J.A. (1989): "Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?", en *Sociological Analysis*, 50, 2, pp. 129-146.
- MAYEUR, J-M. (1997): *La question laïque. XIX-XX Siècle*, París, Fayard.
- McROBERTS, K. et al. (1976): *Quebec social change and political crisis*, Toronto, McClelland and Stewart.
- MITCHELL, M. M. (1990): "Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism", en Hamilton P. (ed.), *Emile Durkheim, Critical Assessment*, Vol. IV, Londres, Routledge. pp. 113- 127.
- MITZMAN, A. (1976): *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza.
- MOMMSEN, W. (1981): *Max Weber: Sociedad, política e historia*, Barcelona, Alfa.
- MOORE, M. (1998): "The territorial Dimension of Self-Determination", en Moore, M. (ed.): *National Self-Determination and Secession*, Oxford University Press. pp. 134-157.
- MOUZELIS, N. (2000): "La teoría del nacionalismo de Gellner: algunas cuestiones de definición y método", en Hall, J. (ed.), *op.cit.*, pp. 212-221.
- MOYA, C. (1970): *Sociólogos y sociología*, Madrid, Siglo XXI.
- MOYA, C. (1992): "Repensando a Weber", en *Escritos de Teoría Sociológica en homenaje a Luis Rodríguez-Zúñiga*, pp.765-776.
- NEVITTE, N. (1978): *Religion and the "new nationalisms". The case of Quebec*, Michigan, Duke University.
- NEVITTE, N. (1985): "The religious Factor in Contemporary Nationalist Movements. An Analysis of Quebec, Wales and Scotland", en Tiryakian, E.A. y Rogowski R. (eds.), *op.cit.*, pp. 337-351.
- NIELSEN, K. (1999): "Cultural Nationalism, Neither Ethnic nor Civic", en Beiner, R. (ed.), *op.cit.*, pp. 119-130.
- NISBET, R. (1983): "Civil religion", en M. Eliade (ed.) *The Encyclopedia of religion* vol. III, Nueva York, Macmillan, pp. 524-527.
- NOGUÉ, J. (1998): *Nacionalismo y territorio*, Lleida, Milenio.
- O'BRIEN, C.C. (1988): *God Land. Reflections on Religion and Nationalism*, Cambridge, Harvard University Press.
- O'LEARY, B. (2000): "El diagnóstico de Gellner sobre el nacionalismo. Una visión general crítica, o ¿qué sigue vivo y que está muerto en la filosofía del nacionalismo de Gellner?", en Hall, J. (ed.), *op.cit.*, pp. 64-113.
- ÖZKIRIMLI, U. (2000): *Theories of nationalism: a critical introduction*, Londres, MacMillan.
- ÖZKIRIMLI, U. (2003): "The nation as an artichoke? A critique of ethnosymbolist interpretations of nationalism", en *Nations and Nationalism*, nº 9, pp. 339-355.
- OZOUF, M. (1976): *La fête révolutionnaire. 1789-1799*, París, Gallimard.
- PARSONS, T. (1978): *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama.

- PARSONS, T. (1983): *Action theory and the human condition*, Nueva York, The Free Press.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1984): *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*, Madrid, CIS.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1984 b): “La religión en Durkheim y el problema del centro simbólico de la sociedad en la sociología actual”, en L. Rodríguez-Zúñiga y F. Bouza (eds.), *Sociología contemporánea. Ocho temas a debate*, Madrid, CIS, pp. 87-103.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1987): *El nacionalismo vasco a la salida del franquismo*, Madrid, CIS.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1989): *Sociología del nacionalismo*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1990): *Los lugares sociales de la religión. La secularización de la vida en el País Vasco*, Madrid, CIS.
- PÉREZ-AGOTE, A. et al. (1993): “Religión, política y sociedad en el País Vasco”, en R. Díaz-Salazar y S. Giner (eds.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, pp. 243-281
- PÉREZ-AGOTE, A. (1995): “Nación y nacionalismo: la politización de la identidad colectiva”, en Benedicto, J. y Morán M.L. (eds.), *Sociedad y política*, Madrid, Alianza, pp. 109-138.
- PÉREZ-AGOTE, A. (2001): “Fusión y fisión en el nacionalismo vasco hoy”, en Iranzo, J.M. y Blanco R. (eds.), *Sobre las identidades. Lecciones Carlos Mendive (1998-1999)*, Pamplona, pp. 129-142.
- PETSCHEN, S (1993): “Frontières interétatiques, limites d’interpénétration: le cas espagnol”, en E. Philippart (ed.), *Nations et frontières dans la nouvelle Europe*. pp. 267-279.
- PICKERING, W.S.F. (1975): *Durkheim on religion*, Londres, Routledge and Kegan.
- PICKERING, W.S.F. (1990): “The eternality of the sacred: Durkheim’s error?” en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 69 (janvier-mars), pp. 91-108.
- PIETTE, A. (1990): “La religiosité et la sacralité dans le monde contemporain”, en C. Rivière, y A. Piette (dir.), *op.cit.*, pp. 203-241.
- PIETTE, A. (1993): *Les religiosités séculières*, París, PUF.
- PIETTE, A. (1994): “Les religiosités séculières: une hybridité exemplaire pour l’anthropologie du religieux”, en *Social Compass*, 41 (4), pp. 571-584.
- PINTOS, J.L. (1996): “Una perspectiva sociocibernética sobre la religión: los imaginarios sociales de lo mundanamente irrepresentable”, en *Política y Sociedad*, nº 22, pp. 33-44.
- POGGI, G. (1990): “The Place of Religion in Durkheim’s Theory of Institutions” en P. Hamilton (ed.), *Emile Durkheim, Critical Assessments*, Vol. III, Londres, Routledge, pp. 346-375.
- POULANTZAS, N. (1979): *Estado, poder y socialismo*. Madrid, Siglo XXI.
- POUTIGNANT, P. y STREIFF-FENART, J. (1995): *Théories de l’ethnicité*, París, PUF.
- PRADES, J. (1992): “Sobre el concepto de religión civil. Una relectura de la socio-religiología durkheimiana”, Ponencia presentada en el *IV Congreso Español de Sociología*, Madrid.
- PRADES, J.A. (1994): “La religión y el centro sagrado de la sociedad”, en R. Díaz-Salazar et al. (eds), *op.cit.*, pp.117-128.

- PRADES, J. (1998): *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona, Península.
- RAMOS, R. (1980): *Génesis y evolución de la problemática sociológica en la obra de Émile Durkheim*, Tesis doctoral, Facultad de Derecho, UCM, Madrid.
- RAMOS, R. (1989): “Maurice Halbwachs y la memoria colectiva”, en *Revista de Occidente*, nº 100, pp. 63-81.
- RAMOS, R. (1993): “Una aproximación a las paradojas de la acción social”, en Lamo de Espinosa, E. y Rodríguez Ibañez, J. E. (eds.), *Problemas de teoría social contemporánea*, Madrid, CIS, pp. 435-471.
- RAMOS, R. (1994): “Símbolos del tiempo”, en *Revista de Occidente*, 155, pp. 101-116.
- RAMOS, R. (1995): “En los márgenes de la sociología histórica: una aproximación a la disputa entre la sociología y la historia”, en *Política y Sociedad*, nº 18, pp. 29-44.
- RAMOS, R. (1999): *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo y religión*, Madrid, CIS.
- RAMOS, R. (2001): “La ciudad en la historia: comparación, análisis y narración en la sociología histórica de Max Weber”, en *Política y Sociedad*, nº 38, pp. 45-67.
- RIEFFER, B-A.J. (2003): “Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of Complex Relationship”, en *Ethnicities*, 3, 2, June. pp. 215-242.
- RIVIÈRE, C. (1988): *Les liturgies politiques*, París, PUF.
- RIVIÈRE, C. y PIETTE, A. (dir.) (1990): *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, París, L’Harmattan.
- ROBERTSON, R. (ed.) (1980) *Sociología de la religión*, México, FCE.
- ROBERTSON, R. (1980): “Introducción”, en Robertson, R (ed.), *op.cit.*, pp. 7-13.
- ROBIN, R. (1996): “The impossible Québec pluriel: la fascination de ‘la souche’”, en Elbaz, M, et al. (eds.), *Les frontières de l’identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy-París, Les Presses de l’Université Laval, L’Harmattan. pp. 296- 310,
- RODRÍGUEZ, J. (1994): *Reconstrucción de la teoría formal de lo histórico de Max Weber*, Madrid, Tesis doctoral.
- RODRÍGUEZ, J. (1995): “Las categorías de lo histórico en la sociología de Max Weber”, en *Política y Sociedad*, nº 18, pp. 45-67.
- RODRÍGUEZ-ZÚÑIGA, L. (1978): *Para una lectura crítica de Durkheim*, Madrid, Akal.
- RODRÍGUEZ-ZÚÑIGA, L. (1989): “Durkheim: Su concepción del Estado y la Primera Guerra Mundial”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, pp. 119-153.
- ROOSENS, E. (1996): “The primordial nature of origins in migrant ethnicity”, en Vermeulen, H. y Govers, C. (eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond “Ethnic Groups and Boundaries”*, Amsterdam, Het Spinhuis, pp. 81-104,
- ROTH, G. y SCHLUCHTER, W. (1979): *Max Weber’s vision of History*, California, University of California Press.
- ROUSSEAU, J.J. (1987): *El contrato social*, Madrid, Espasa- Calpe.
- SÁEZ DE LA FUENTE, I. (2002): *El movimiento de liberación vasco: una religión de sustitución*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, Desclée De Brouwer.
- SAHLINS, M. (1988): *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa.
- SANTIAGO, J. A. (2001): “Las fronteras (étnicas) de la nación y los tropos del nacionalismo” en *Política y Sociedad*, nº 36, pp. 55-70.

- SARRA-BOURNET, M. (1995): *Le Canada anglais et la souveraineté du Québec*, Montreal, Ed.Vlb.
- SARTORI, G. (1994): “Comparación y método comparativo” en Sartori, G. y Morlino, L. (eds.), *La comparación en las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, pp.29-49.
- SCHLUCHTER, W. (1979): “The Paradox of Rationalisation”, en Roth *et al.*, *op.cit.*, pp. 11-64.
- SCHLUCHTER, W. (1989): *Rationalism, religion and domination, a weberian perspective*, California, University of California Press.
- SCHNAPPER, D. (1993): “Le sens de l’ethnico-religieux”, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 81, pp. 149-163.
- SCHNAPPER, D. (2001): *La comunidad de los ciudadanos*, Madrid, Alianza.
- SCHOFFELEERS, M. (1978): “Clan religion and civil religion: on Durkheim’s conception of God as a symbol of society”, en M. Schoffeleers y D Meijers, *Religion, Nationalism and Economic Action. Critical questions on Durkheim and Weber*, Assen, Van Gorcum, pp. 11-51.
- SÉGUY, J. (1986): “Rationalization, Modernity, and the Future of Religion in Max Weber”, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 31, 61-1, Jan-Mar, 127-138.
- SÉNÉCAL, G. (1992): “Les idéologies territoriales au Canada Français: entre le continentalisme et l’idée du Québec”, en *Journal of Canadian Studies*, Vol. 27, nº 2, pp. 49- 62.
- SENESE, P.M. (1979): “Catholique d’abord!: Catholicism and nationalism in the thought of Lionel Groulx”, en *Canadian Historical Review*, nº 60, pp. 154-177.
- SERRANO, A. (1998): “Manifestaciones étnicas y cívico-territoriales de los nacionalismos”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, nº 82, pp. 97-125.
- SETON-WATSON, H. (1977): *Nations and States: and enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*, Londres, Methuen.
- SEYMOUR, M. (1999): *La nation en question*, Montréal, L’Hexagone.
- SEYMOUR, M. (2000): “Quebec and Canada at the crossroads: a nation within a nation”, en *Nations and Nationalism*, nº 6 (2), pp. 227-55.
- SHILS, E. (1975): *Center and periphery. Essays in Macrosociology*, Chicago, The University of Chicago
- SHILS, E. y YOUNG, M. (1975): “The Meaning of Coronation”, en E. Shils (ed.), *op. cit.*, pp. 135-152,
- SHILS, E. (1995): “Nation, nationality, nationalism and civil society”, en *Nations and Nationalism*, vol. 1, nº 1, pp. 93-118.
- SIRONNEAU, J.P. (1982): *Sécularisation et religions politiques*, La Haye, Mouton.
- SMITH, A. D. (1976): *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, Península.
- SMITH, A.D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell.
- SMITH, A.D. (1994): “Tres conceptos de nación”, en *Revista de Occidente*, nº 61. pp. 7- 22.
- SMITH, A.D. (1996): “Culture, community and territory: the politics of ethnicity and nationalism”, en *International Affairs*, 72, 3, pp. 445-458.
- SMITH, A.D. (1997): “The ‘golden age’ and national renewal”, en G. Hosking y G. Schöpflin, (eds.), *op.cit.*, pp. 36-59.
- SMITH, A.D. (1997b): “¿Gastronomía o geología? El papel del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones”, en *Zona Abierta*, nº 79, pp. 39-68.

- SMITH, A.D. (1998): "Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol 60, nº 1, pp. 61-80.
- SMITH, A.D. (1999): *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press.
- SMITH, A.D. (1999b): "Ethnic election and national destiny: some religious origins of nationalist ideals", en *Nations and Nationalism*, 5 (3), pp. 331-355.
- SMITH, A. D. (2000): *Nacionalismo y Modernidad*, Madrid, Istmo.
- SMITH, A.D. (2000b): "The sacred dimension of nationalism", en *Millennium, Journal of International Studies*, Vol. 29, nº 3, pp.791-814.
- SMITH, A.D. (2003): *Chosen Peoples*, Oxford, Oxford University Press.
- SOBOUL, A. (1983): "Religious feeling and popular cults during the French Revolution: 'patriot saints' and martyrs for liberty", en S. Wilson (ed.), *Saints and their cults*, Londres, Cambridge University Press, pp. 217-231.
- SOLOZABAL, JJ. (1975): *El primer nacionalismo vasco*, Madrid, Tucar ediciones.
- SPOHN, W. (2003): "Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective", en *Current Sociology*, Vol 51 (3-4), pp. 265-286.
- STARK, W. (1971): "Max Weber y la heterogonía de los fines", en T. Parsons *et al.*, *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 191-208.
- SZPORLUK, R. (2000): "Reflexiones sobre el cambio: Ernest Gellner y la historia del nacionalismo", en Hall, J. (ed.), *op.cit.*, pp. 43-63.
- TAROT, C. (1999): *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, París, La Découverte/ M.A.U.S.S.
- TAYLOR, C. (1999): *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canada*, Donostia, Gakoa.
- TAYLOR, C. (2000): "Nacionalismo y modernidad" en *Inguruak*, 26, pp. 7-30.
- TENBRUCK, F. H. (1980): "The problem of thematic unity in the works of Max Weber", pp. 316- 351.
- THÉRIAULT, J. Y. (1999): "La nation francophone d'Amérique: Canadiens, Canadiens français, Québécois", en *Dislocation et permanence. L'invention du Canada au quotidien*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, pp. 111-137.
- THOMPSON, K. (1990): "Secularization and sacralization", en J. C Alexander y P. Sztomka (eds.), *Rethinking progress. Movements, forces and ideas at the end of the 20th century*, pp. 161-181.
- THOMPSON, K. (1995): "Durkheim, Ideology and the Sacred", en P.Hamilton (ed.), *Emile Durkheim, Critical Assessments*, Vol. VIII, Second series. Londres, Routledge, pp. 365-375.
- TIRYAKIAN, E.A. y ROGOWSKI, R. (eds.) (1985): *New Nationalism of the developed West*, Allen & Unwin.
- TIRYAKIAN, E.A y NEVITTE, N. (1985): "Nationalism and Modernity", en Tiryakian E, A. *et al.* (eds.), *op.cit.*, 57-86.
- TIRYAKIAN, E.A. (1988): "Durkheim, Mathiez and the French Revolution. The political context of a sociological classic", en *Archives Européens de Sociologie*, XXIX, pp. 373-396.
- TIRYAKIAN, E.A. (1988 b): "From Durkheim to Managua: revolutions as religious revivals" en Alexander, J. C. (ed.), *op.cit.*, pp.44-65.
- TIRYAKIAN, E.A. (1997): "The wild cards of modernity", en *Daedalus*, vol 1, 126, nº 2, pp. 147-181.

- TOMKA, M. (1995): "Secularization and Nationalism", en J. Coleman y M. Tomka (eds.), *op.cit.*, pp. 22-31
- TSCHANNEN, O. (1992): *Les théories de la sécularisation*, Genève, Librairie Droz.
- TURCOTTE, P.-A. (1981): *L'Éclatement d'un Monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la révolution tranquille*, Montreal, Bellarmin.
- TURNER, B.S. (1981): *For Weber*, Routledge & Kegan Paul.
- TURNER, B.S. (1988): *La religión y la teoría social*, México, FCE.
- TURPEL, M.E. (1995): "Oui the people? Conflicting visions of Self-Determination in Quebec" en Hodgins, B. W. y Cannon, K.A. (eds.), *op.cit.*, pp. 43-91.
- VAN DER VEER, P. y LEHMANN, H. (eds.) (1999), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princenton, New Jersey. Princenton University Press.
- VASSORT-ROUSSET, B. (1997): "Du déclin du facteur religieux dans les protestations territoriales", en Bidègaray, C. (ed.), *Europe occidentale. Le mirage séparariste*, París, Económica, pp. 75-97.
- VENNE, M. (dir.) (2000): *Penser la nation québécoise*, Montreal, Ed. Québec Amérique.
- VILLANUEVA, J. (2000): "El espejo quebequés. Lo de Quebec visto desde aquí" en *Hika*, 62. Noviembre de 1995. Recogido en *Nacionalismos y conflicto nacional en la sociedad vasco-navarra*, Donostia, Gakoa, pp. 249-254.
- WALDMANN, P. (1997): *Radicalismo étnico. Análisis comparado de las causas y efectos en conflictos étnicos violentos*, Madrid, Akal.
- WALLACE, R. (1990): "Emile Durkheim and the civil religion concept", en *Review of Religious Research*, vol. 18, nº 3, pp. 287-290.
- WARNER, R. S. (1993): "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", en *American Journal of Sociology*, vol. 98, nº 5. pp. 1044- 93.
- WARNER, R. S. (1997): "A paradigm is not a theory: reply to Lechner", en *American Journal of Sociology*, vol. 103, nº 1, pp. 182-98.
- WATTS MILLER, W. (1996): *Durkheim, morals and modernity*, Londres, UCL Press.
- WEBER, M. (1944): *Economía y sociedad*, México, FCE.
- WEBER, M. (1969): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.
- WEBER, M. (1987): *Ensayos sobre Sociología de la Religión, Vol. I*. Madrid, Taurus.
- WEBER, M. (1987 b): *Ensayos sobre Sociología de la Religión, Vol. II: Hinduismo y Budismo*. Madrid, Taurus.
- WEBER, M. (1988): *Ensayos sobre Sociología de la Religión, Vol.III: El Judaísmo Antiguo*, Madrid, Taurus.
- WEBER, M. (1988 b): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- WEBER, Marianne (1995): *Biografía de Max Weber*, México, FCE.
- WHITAKER, R. (1998): "Quebec: A Unique Case Of Secessionism", en Spencer, M. (ed.), *Separatism, Democracy and desintegration*, Littlefield, Rowman & Publishers, pp. 281-306.
- WHITE, H. (1992): *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós.
- WHITE, H. (1992b): *Metahistoria*, México, FCE.
- WICKER, H. R. (1997): "Theorizing Ethnicity and Nationalism", en Wicker, H. R (ed.), *Rethinking Nationalism and Ethnicity*, Oxford, Berg, pp. 1-42.

- WILLAIME, J.-P. (1988): “De la sacralisation de la France *Lieux de mémoire* et imaginaire national”, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 66/1, pp. 125-145.
- WILLAIME, J.-P. (1993): “La religion civile à la française et ses métamorphoses”, en *Social Compass*, 40 (4), pp. 571-580.
- WILSON, B. (1969): *La religión en la sociedad*, Barcelona, Labor.
- WILSON, B. (1976): “Aspects of Secularization in the West”, en *Japanese Journal of Religious Studies* 3 (3/4), pp. 259-276.
- YACK, B. (1999): “The Myth of the Civic Nation”, en Beiner, R. (ed.), *op.cit.*, pp. 103-118.
- ZUBERO, I. (1997): “Religión y violencia en el País Vasco”, en *Iglesia Viva*, nº 187, pp. 83-88.
- ZUBERO, I. (2000): “Ayer Irlanda, hoy Québec” en *El País*, 27 de Enero de 1999. Recogido en *Columnas vertebrales. Escritos sobre violencia política y sociedad en el País Vasco*, Alegria, Hiria, pp. 151-154.
- ZULAIKA, J. (1990): *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Madrid, Nerea.
- ZYLBERBERG, J. *et al.* (1984): “Religions et nationalismes. Canada et Québec”, en *Social Compass*, nº XXXI-4, pp. 331-337.
- ZYLBERBERG, J. (1994): “Le nationalisme québécois de l’ethnoreligion á la religion étatique” en Goriély, G. et Lemaire, J. (eds.), *Les nationalismes*, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, pp. 93- 98.