

Viejos ritos para nuevos dioses. Estudiando la apropiación nacionalista de artefactos y significados religiosos desde la tradición de la Psicología Socio-Cultural europea

*Luis Martínez Guerreo**

*Ignacio Brescó de Luna**

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

Este trabajo recupera algunos autores de la tradición socio-cultural europea, tales como Vygotski, Bartlett o Moscovici, para ofrecer una incipiente explicación psicológica al fenómeno actualmente en boga de la traslación de significados y valores de una estructura socio-cultural a otra. Concretamente, analizamos la vinculación de las prácticas religiosas y los movimientos nacionales ilustrados con el ejemplo de la Guerra Civil española.

Palabras clave: Psicología Sociocultural, Religión, Nacionalismo, artefactos.

Abstract

This research study recovers some psychologists from the European socio-cultural tradition, such as Vygotski, Bartlett or Moscovici, to show an incipient psychological explanation to the current phenomenon of transfer of meanings and values from one socio-cultural structure to another. Specifically, it is studied the link between the religious practices and the nationalist movements through the example of Spanish Civil War.

Keywords: Socio-Cultural Psychology, Religion, Nationalism, artifacts.

* Correspondencia: Luis Martínez-Guerrero, Ignacio Brescó de Luna. Universidad Autónoma de Madrid Dirección: Campus de Cantoblanco. Facultad de Psicología. Calle Ivan Pavlov 6. C.P.: 28049. Teléfono: 627915630 // 914151897. <luis.guerrero@uam.es> <ignacio.bresco@uam.es>. Agradecimientos: Durante la realización del presente trabajo, el primer autor quiere hacer constar que disfruta de una beca FPI concedida por la Universidad Autónoma de Madrid.

«The new wine can be poured into what are at least in form the old containers»

E. J. Hobsbawm

Con el devenir del tiempo el ser humano ha configurado una compleja tecnología cultural diseñada con la finalidad de controlar el ambiente al mismo tiempo que regular y dirigir su propia actividad. Tanto los contextos de desenvolvimiento de la acción, como ésta misma, han ido co-construyéndose simultáneamente. Los sistemas culturales se nos presentan entonces como enormes superestructuras directivas del comportamiento que copan todos los ámbitos de la experiencia humana a la que dotan de sentido. Sin embargo, el significado, así como la utilización y el empleo de estos artefactos culturales, que se sitúan como mediadores de la acción, se ha visto sujeto frecuentemente a un proceso de transformación histórica fruto de la propia actividad humana, apareciendo entonces nuevos usos y valores muy distantes de los fines iniciales que motivaron su creación. De este modo, tradición e innovación se dan la mano, vinculándose las nuevas formas de organizar culturalmente la vida social a valores contenidos en estructuras pretéritas, siendo entonces la forma, tal y como sostiene Bakhtin, el «puente necesario para los nuevos contenidos todavía desconocidos» (1986, p.165).

Un destacado ejemplo de este fenómeno de traslación de valores, lo encontramos en el caso de la Religión. Su compleja estructura encarnada en un conjunto sistemático de ritos, símbolos, liturgias, discursos, etc., dio lugar a un universo conceptual de creencias, normas, representaciones y emociones que acabaron componiendo una potente ingeniería cultural implicada en la constitución de la identidad personal y colectiva (Rosa, Bellelli y Barkhurst, 2000), los hábitos de la acción (Bellah, 1985), las creencias sobre el mundo y el propio grupo, constituyéndose entonces, como una de las principales fuentes de orden y sentido social (Giner, 1996). Sin embargo, la predicción ilustrada de que un mundo gobernado por el racionalismo acabaría aniquilando al pensamiento religioso, se ha visto claramente incumplida. La insaciable sed ontológica de valores trascendentales del hombre –que sigue tan en boga hoy como en el pasado– ha hecho que el complejo universo de la Religión rebasase sus fronteras para anidar en nuevos discursos sociales, apareciendo entonces nuevos agentes productores de religiosidad en un mundo aparentemente secularizado.

Uno de los nuevos espacios portadores de sacralidad más sobresalientes ha sido el Nacionalismo. Éste surgió en el Siglo XIX como movimiento de justificación y legitimación de una nueva entidad política que debía sustituir a las dinastías reales como fuente de poder gobernante. Al ser una *comunidad imaginada* (Anderson, 1983) por unas pocas élites políticas e intelectuales, la idea de nación tuvo que construirse y difundirse ‘artefactualmente’ a través de una amplia red de mediadores simbólicos y actividades, tales como discursos historiográficos, banderas, desfiles, himnos, etc. A

tal fin, dichas elites se sirvieron de la fuerza semántica que generaban los símbolos y liturgias religiosas, resignificadas ahora en términos nacionales, provocando el mantenimiento de determinados valores, afectos, representaciones, emociones y significados ligados anteriormente al campo religioso, los cuales pasaron a conformar la base para la experiencia psicológica de lo que vendría a ser la nueva *religión secular* (Mosse, 1975/2005).

Al igual que la actual Sociología de la Religión se está encargando, desde el nivel epistemológico que le es propio, de conocer el peso específico de las creencias religiosas, la producción moderna de sus nuevas formas y explicar su permanencia en un mundo desencantado (Gauchet, 2005), creemos que la dimensión psicológica—elemento clave que se sitúa en la base fenomenológica del problema— debe ser igualmente investigada. En este trabajo aportaremos algunas contribuciones de la Psicología europea de raigambre sociocultural, que pueden sernos de gran ayuda a la hora de dotar de una explicación psicológica a este problema de indudable actualidad.

DIMENSIÓN PSICOLÓGICA DEL PROBLEMA

La aproximación psicológica a este tema se realizará a través de tres tradiciones europeas, cuyo denominador común pasa por conferir una importancia capital al papel de la Cultura en la configuración de universos conceptuales portadores de identidades, normas y valores, mediante todo un conjunto de artefactos directores de la acción. Concretamente, vamos a señalar la relevancia teórica que para nuestro trabajo tiene, por un lado, la perspectiva histórico-cultural, centrada en la Psicología Soviética de Vygotsky, Luria y Leontiev, por otro, los trabajos de Bartlett realizados en el laboratorio de Psicología de Cambridge sobre la convencionalización de los productos culturales y, por último, la teoría de las *representaciones sociales* de Moscovici, derivada de los planteamientos de la escuela sociológica francesa de Durkheim.

La teoría histórico-cultural de la actividad (Cole, 1996; Cole & Engestrom, 2007) contempla la acción humana como la compilación indivisa que surge de la encrucijada entre los artefactos culturales —formas simbólicas y rituales acumuladas en una determinada cultura— y el propio sujeto, el cual metaboliza su significado incorporándolo a su propia estructura funcional (Vygotski, 1934). Ello implica necesariamente la adopción de una perspectiva genética a la hora de abordar tanto el estudio de dichos artefactos —en la medida en que su producción, lejos de aparecer en una «tabula rasa cultural», resulta de la transformación socio-histórica de otros artefactos anteriores cuyo uso se enmarcaría en distintas actividades preexistentes— como de las propias acciones del sujeto.

En este enfoque histórico resulta, por consiguiente, central advertir no sólo el papel mediador y regulador de los artefactos en relación a las actividades, sino, también,

la relación entre la propia actividad y el periodo histórico en el que sus motivos o fines cobran sentido. Así, para Leontiev (1975/1983) la actividad «constituye un sistema comprendido en el sistema de relaciones de una sociedad»; un sistema dotado de «un desarrollo», cuya estructura «está determinada por aquellas formas y medios de comunicación material y espiritual que el desarrollo de la producción ocasiona» (pp. 66-67). Es precisamente a la luz de la importancia otorgada al contexto socio-histórico, donde nos interesa situar la difusión de la ideología nacionalista, advirtiendo el aprovechamiento que tal movimiento hizo del conjunto de actividades y tecnologías artefactuales desplegadas hasta el momento por la Religión, cuya apropiación se explicaría no sólo en términos de disponibilidad histórica de las mismas, sino por la coincidencia que encontramos entre los principales motivos o fines de ambos movimientos: religar o identificar a los individuos en torno a una *comunidad imaginada* provista de una serie de valores, normas y virtudes. De este modo, la nueva Religión secular habría heredado y transformado, en clave nacional, determinadas prácticas y herramientas simbólicas culturalmente disponibles, manteniendo su forma y nacionalizando su contenido.

Como resultado de ello, nos encontramos con prácticas gramaticalmente análogas; con ritos cuya puesta en escena recordarían y transmitirían el pasado —en este caso religioso— de la comunidad (Connerton, 1989). Así, tal como afirma Mosse (Ibíd), «el ritmo litúrgico [de la Religión] y su propósito proporcionaron un ejemplo constante para la formación de los festejos seculares propios del movimiento nacionalista» (p.107). Del mismo modo, dicho movimiento contaría con un conjunto de artefactos y recursos simbólicos morfológicamente similares a los utilizados por la Religión, tal como podemos apreciar, como veremos más adelante en un ejemplo, en el uso de la figura del mártir o héroe de la patria, como en la elevación de altares, templos y demás lugares cúltricos destinados a la Nación. Estaríamos, pues, ante un proceso dialéctico en el que, si bien ciertas formas morfológicas y gramaticales se adaptarían al nuevo contenido semántico propio de la ideología nacionalista, este último se vehicularía, a su vez, por medio de los formatos utilizados por la Religión, siendo consumido y experimentado como algo sagrado o, dicho en los términos de Hyden White (1986), heredando el *contenido de la forma* vinculado al campo religioso.

Este acercamiento dialéctico entre forma y contenido, lo encontramos, precisamente, en la obra del psicólogo británico F.C. Bartlett, quien, influido por los trabajos antropológicos de A. C. Haddon y W. H. Rivers, recoge, en su famosa obra *Remembering* (1932/1995), sus distintos experimentos sobre el fenómeno de la convencionalización, mostrando cómo la introducción y recepción de un producto cultural nuevo y ajeno con respecto a una determinada comunidad tiene lugar bajo los esquemas o formas culturales propias de dicha comunidad, generando con ello una inevitable re-significación de sus contenidos. En este sentido, la perspectiva sociocultural que Bartlett imprime a

la Psicología resulta de gran utilidad en el tema que nos ocupa, por cuanto nos permite abordar el estudio de cómo las anteriores formas litúrgicas de tipo simbólico y discursivo, destinadas al culto religioso, sirvieron de base para la introducción y difusión de la ideología nacionalista, mediando y convencionalizando sus contenidos y, lo que es más importante, trasladando a la Nación, los antiguos sentimientos religiosos, de un modo muy similar a cómo lo describe Rosa, Bellelli y Bakhurst (2000) al comentar los trabajos de este autor: «cuando un nuevo símbolo reemplaza a otro viejo, los viejos sentimientos se adhieren al nuevo símbolo» (p. 80).

En este sentido, cabría afirmar que el proceso descrito por Mosse (Ibíd) como *nacionalización de las masas*, se llevó a cabo mediante el préstamo de muchos de los artefactos simbólicos utilizados hasta el momento por la Religión. Como señala este autor «[los símbolos] siempre habían desempeñado una función primordial en el Cristianismo y ahora, en forma secularizada, pasaron a convertirse en un elemento capital del culto nacional» (p.22). Hecho que, en virtud de lo señalado con anterioridad, conllevó el aprovechamiento por parte de los movimientos nacionales de muchos de los afectos, emociones y significados ligados previamente a la Religión, siendo al mismo tiempo y en razón de ello convencionalizados y, por tanto, asimilados e interpretados, según el formato religioso preexistente. En este sentido, Mosse (Ibíd) coincidiría en cierta medida con Bartlett al afirmar que «la forma se impone y en ella se basa el contenido» (p.271).

Justamente, a la luz de lo anterior podemos entender la afirmación de Billig (1995), según la cual, «los estados nacionales fueron creados a partir de antiguas lealtades» (p.26). Y es que, como sostiene el mismo autor, lo nuevo necesita de patrones antiguos para ser entendido y asimilado. Algo similar se desprende de la teoría de las *representaciones sociales* de Moscovici (1984), según la cual, la comprensión de una idea nueva y abstracta, como podría ser la idea de Nación, pasa necesariamente por dos procesos relacionados. Por un lado, el proceso de *anclaje*, mediante el cual, se pondría en relación dicha idea con una serie de categorías conocidas y familiares, adquiriendo esta última gran parte de los conceptos y valores unidos a tales categorías. Por otro lado, el proceso de *objetificación*, por el que la abstracción inicial de la idea se iría concretando al adquirir distintas formas icónicas, llegándose a materializar en lo que el autor denomina *núcleo figurativo*, esto es, un conjunto de imágenes, cuya finalidad, al igual que la profusa iconografía religiosa, sería la de prestar de un modo material y, por consiguiente, comprensible, un estatuto de verdad a ideas tan abstractas como Dios o Nación, sirviendo, además, como artefacto simbólico generador de todo un conjunto de emociones y conductas. En este sentido, podríamos afirmar con Huizinga, que «habiendo atribuido una existencia real a una idea, la mente quiere verla viva, y sólo puede conseguirlo personalizándola» (citado en Mosse, Ibíd, p.270).

EL EJEMPLO DE LA GUERRA CIVIL COMO CRUZADA: LA SACRALIZACIÓN DEL CONFLICTO NACIONAL

Desde su comienzo, la Guerra Civil española fue concebida por la Iglesia y el bando nacional como una Cruzada. La guerra, para ser justificada, debía ser interpretada exclusivamente desde el plano religioso, asignándole una dimensión trascendental que superaba el sentido del mero conflicto bélico entre hombres. En palabras de Franco:

El enemigo pierde su corporeidad para transformarse en una abstracción malfélica (...) nuestra guerra es una guerra religiosa (...) nosotros, todos los que combatimos, cristianos o musulmanes, somos soldados de Dios y no luchamos contra otros hombres, sino contra el ateísmo y el materialismo (citado en Di Febo, 2002, p. 73).

En este mismo sentido, el obispo Gomá sentencia que «Cristo y el Anticristo se dan la batalla en nuestro suelo» (citado en Di Febo, *Ibíd.*; p. 72). En poco tiempo, se dio toda una trasmutación del lenguaje religioso al campo de batalla. Los enemigos son «hijos de Caín», mientras que los religiosos caídos son los «mártires». De igual forma, el Ejército Nacional y el propio Franco aparecen como instrumento de la divina providencia. Simultáneamente, se recupera y emplea como instrumento político-ideológico mitos religiosos de gran calado patriótico como la Virgen del Pilar, Santiago «Matamoros», el Sagrado Corazón, Teresa de Jesús, «santa de la raza», etc. Del mismo modo, la idea de Cruzada se ve también alimentada por el horizonte añorado que supone la Reconquista y el reinado de los Reyes Católicos como fuente de patrimonio ideológico-simbólico, principalmente la idea de una Nación fundada sobre el Catolicismo como pilar de la identidad nacional española.

CONCLUSIONES

La Religión, al igual que la Nación, constituye hoy día una realidad incuestionable que es experimentada y sentida por muchos con extraordinaria intensidad, al punto de llegar a sacrificar la propia existencia y/o la de los demás por ella. Ahondar en el conocimiento psicológico de cómo ambas se vertebran es fundamental para entender fenómenos sociales de indudable actualidad. En este sentido, nuestro trabajo ha tratado de recoger algunas líneas teóricas de la Psicología que pueden ser de utilidad a la hora de profundizar en su conocimiento.

REFERENCIAS

- Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas*. Méjico: FCE
- Bakhtin, M. M. (1986). *Speech genres and other late essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bartlett, F. C. (1932/1995). *Recordar*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bellah, R. N. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: A once and future discipline*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cole, M. & Engestrom, Y (2007). Cultural-historical approaches to designing for development. En J. Valsiner y A. Rosa (Eds), *The Cambridge Handbook of Socio-cultural Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Febo, G. (2002). *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Gauchet, M. (1985/2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Editorial Trotta
- Giner, S. (1996). La religión civil. En R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad.
- Leontiev, A. N. (1975/1983). El problema de la actividad en Psicología. Cap. 3 de *Actividad, Conciencia y Personalidad*. La Habana: Pueblo y Educación
- Moscovici, S. (1984). The phenomenon of Social Representations. En R. M. Farry S. Moscovici (eds.), *Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press y Paris: Maison des Sciences de l'Homme
- Mosse, G. E. (1975/2005). *La nacionalización de las masas*. Madrid: Marcial Pons
- Rosa, A., Bellelli, G., y Bakhurs, D. (2000). Representaciones del pasado, cultura nacional e identidad nacional. En A. Rosa, G. Bellelli y D. Bakhurst (eds.), *Memoria Colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Vygotski, L S (1934). Thinking and Speech. In R.W. Rieber & A.S. Carton (eds.) *The Collected Works of L.S. Vygotsky. Vol 1. Problems of General Psychology*. New York: Plenum
- White, H. (1986b). *The content of the form*. Baltimore: The Johns Hopkins UP.

