

Pasado Memoria

Revista de Historia Contemporánea

La memoria del pasado

memoria. (Del lat. *memoria*.) f. Facultad psíquica por medio de la cual se retiene y recuerda el pasado. || 2. En la filosofía escolástica, una de las potencias del alma. || 3. Recuerdo que se hace o aviso que se da de algo pasado. || 4. Ex-

Dirección: Glicerio Sánchez Recio

Secretaría: Francisco Sevillano Calero

Consejo de redacción: Salvador Forner Muñoz, Rosa Ana Gutiérrez Lloret, Emilio La Parra López, Roque Moreno Fonseret, Mónica Moreno Seco, José Miguel Santacreu Soler y Rafael Zurita Aldeguer, *Universidad de Alicante*.

Consejo asesor:

Julio Aróstegui Sánchez
(*Universidad Complutense*)
Gérard Chastagnaret
(*Universidad de Provenza*)
José Luis de la Granja
(*Universidad del País Vasco*)
Gérard Dufour
(*Universidad de Aix-en-Provence*)
Eduardo González Calleja
(*CSIC*)
Jesús Millán
(*Universidad de Valencia*)
Conxita Mir Curcó
(*Universidad de Lleida*)
M^a Encarna Nicolás Marín
(*Universidad de Murcia*)
Marco Palla
(*Universidad de Florencia*)

Juan Sisinio Pérez-Garzón
(*Universidad de Castilla-La Mancha*)
Manuel Pérez Ledesma
(*Universidad Autónoma de Madrid*)
Manuel Redero San Román
(*Universidad de Salamanca*)
Maurizio Ridolfi
(*Universidad de Viterbo*)
Fernando Rosas
(*Universidad Nueva de Lisboa*)
Ismael Saz Campos
(*Universidad de Valencia*)
Manuel Suárez Cortina
(*Universidad de Cantabria*)
Ramón Villares
(*Universidad de Santiago de Compostela*)
Pere Ysàs
(*Universidad Autónoma de Barcelona*)

Coordinación del monográfico: Glicerio Sánchez Recio

Diseño de la portada: Gabinete de Imagen y Comunicación Gráfica de la Universidad de Alicante

Traducción inglesa de los resúmenes por el profesor Clive Alexander Bellis, Universidad de Alicante

Edita: Departamento de Humanidades Contemporáneas
Área de Historia Contemporánea
Universidad de Alicante
Apartado Postal 99
E-03080 Alicante

Suscripción: Marcial Pons Librero
Departamento de Suscripciones
C/ San Sotero, 6
28037 Madrid
revistas@marcialpons.es

Preimpresión e impresión: Espagrafic

Depósito legal: A-293-2002
ISSN: 1579-3311

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado -electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.-, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

**Estos créditos pertenecen a la edición
impresa de la obra.**

Edición electrónica:
 Espagrafic

PASADO Y MEMORIA
Revista de Historia Contemporánea, nº 3

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

Índice

Portada

Créditos

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»	5
Introducción	5
Los modelos: entre Europa y América	9
Europa meridional: un recorrido comparativo	19
Notas	40

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

Maurizio Ridolfi

Introducción

En las sociedades del Antiguo Régimen, la celebración de las fiestas populares estaba regulada tradicionalmente por el calendario litúrgico de la Iglesia, celosa por controlar y gobernar el paso del tiempo, distinguiendo entre los momentos de trabajo y aquellos otros de descanso y diversión. No obstante, los símbolos y rituales de la monarquía fueron adquiriendo una función pública más importante por la necesidad del soberano de manifestarse fuera de su corte y de definir nuevas formas de comunicación con su pueblo ([nota 1](#)). Ya desde la época de la Italia renacentista, sin pretender retroceder demasiado en el tiempo, ciudades-estado como Florencia y Venecia se desarrollaron entre importan-

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

tes celebraciones y ceremonias civiles. Las fiestas públicas mostraban la coherencia que existía entre la exhibición de los símbolos del poder y la representación de las jerarquías sociales. Si la legitimación de las monarquías se basaba en la emanación divina del poder, la consagración y la coronación del soberano constituían los rituales más solemnes. A continuación, seguía el ingreso triunfal en la capital y las principales ciudades del país, es decir, el primer encuentro entre el rey y el pueblo. Las ceremonias fúnebres eran igualmente importantes con ocasión de la muerte y el entierro del soberano. En esta ocasión se realzaban los méritos de la realeza mediante la distinción de los *dos cuerpos* del rey, el físico y el místico, natural y mortal el primero, inmortal y político el segundo, encarnando el «cuerpo de la nación» (nota 2).

Si en los siglos de la Edad Moderna las fiestas civiles habían representado sobre todo la ritualidad cortesana, a partir de la Revolución francesa de 1789 las costumbres dinásticas europeas empezaron a enfrentarse a la laicización del poder y los principios de la nueva idea de nación (nota 3). La Revolución francesa impuso así la idea de *nación política*. Como resumió Pierre Nora, esta noción tenía un triple significado: «*social*: un cuerpo de ciudadanos iguales ante la ley»; «*jurídico*: el poder constituyente frente al poder constituido»; «*histórico*:

una colectividad de hombres unidos por la continuidad, por el pasado y por el porvenir» (nota 4). Con la transferencia de la soberanía del rey al pueblo a través de la Asamblea representativa, el principio de legitimidad de la nación política adquiría una forma bien definida. Sin embargo, a medida que la revolución pretendía crear un «hombre nuevo», ocurrió que los ciudadanos se reconocían en un pasado común, ritualizado mediante celebraciones y conmemoraciones públicas, y se reflejaban en una moral social distinta, lo que en suma contribuía a definir un sentimiento solidario de «amor por la patria». En sus estudios sobre «religión revolucionaria», Mona Ozouf puso de relieve como el sueño del «hombre nuevo» no sólo llevó a destruir los vínculos sociales del Antiguo Régimen, sino también a «reconstruir alrededor del ciudadano una red de imágenes deslumbrantes, gestos comprometidos, costumbres instructivas». Fue entonces, con el propósito de «revolucionar el tiempo» y en la conciencia de su continuidad educativa, cuando entró en vigor, en octubre de 1793, el calendario republicano, un instrumento destinado a dar regularidad a los rituales que representaban la regeneración moral de los súbditos convertidos en ciudadanos. En ello influyeron estímulos anticlericales y un intento de «descristianización», pero sobre todo el propósito de disponer de un «instrumento que, por su contenido, fuera capaz de promover los sentimientos del

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

ciudadano y, por su forma, de inducir aquella obediencia que debía “forjar la nación”» (nota 5). Unos años antes, Jean Jacques Rousseau había indicado algunas simples pero útiles advertencias para que las fiestas públicas pudieran suscitar las emociones y las pasiones necesarias para garantizar la cohesión espiritual y moral de una comunidad: un árbol en el centro de un escenario, unos símbolos de autorreconocimiento y una coreografía que hiciera que los espectadores mismos se sintieran parte de la fiesta (nota 6). Así empezó el moderno sentimiento de solidaridad e identidad nacional, para lo que se necesitaban símbolos y rituales que pudieran representar los valores de la *religión civil* que se anunciaba a través de la sacralización de la patria. En la construcción del consenso y la legitimación de las instituciones revolucionarias, los cultos políticos jacobinos, con sus ricos rituales, fueron capaces de suscitar una amplia participación hasta tal punto que, investigando sobre la «poética del poder» y sobre las «formas simbólicas de la práctica política», Lyn Hunt evidenció que los aparatos rituales y litúrgicos jacobinos se revelaron más eficaces que los contenidos difundidos mediante los mensajes verbales (nota 7).

Los modelos: entre Europa y América

La religión civil nacional afirmada con la Revolución francesa dejó una herencia «diferida». Con la Restauración, no sólo la ritualidad dinástica volvió a gozar de un nuevo esplendor, sino que sus formas se hicieron todavía más articuladas, reafirmando al soberano como símbolo de la nación en la comunicación entre el poder y los súbditos. El calendario de las fiestas dinásticas contemplaba aún el aniversario del nacimiento del rey y de los miembros de la familia real, así como los rituales de la memoria propios de las celebraciones fúnebres, sin olvidar las frecuentes ocasiones en que los acontecimientos de su vida privada (nupcias, jubileos) y la relación con los súbditos (los viajes) se convertían en motivo de fiestas públicas. Con el tiempo, sin embargo, entre mediados y finales del siglo XIX el proceso de construcción de la nación configuró un estilo político menos elitista, basado en la representación ritual de mitos y símbolos a través de los que suscitar un nuevo sentido de identidad colectiva (nota 8). Fue entonces, en el contexto de Estados liberales-democráticos secularizados y de la práctica parlamentaria, cuando la idea de *fiesta nacional* entró a formar parte de la retórica política y de las ceremonias civiles, conllevando la adaptación de los rituales dinásticos e influyendo en la laicización de la vida pública (nota 9).

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

En la Europa liberal, la transferencia de la sacralidad desde el ámbito de la religión tradicional a las instituciones del Estado influyó en las distintas formas de construcción de la nación a partir de muy distintas herencias culturales y tradiciones históricas: en el Reino Unido, la función tranquilizadora y de legitimación desempeñada por el soberano; en Francia, el conflicto simbólico-ritual entre los fautores de la legitimidad monárquico-religiosa y los intérpretes de una soberanía democrático-republicana; en España, el mito de la grandeza del pasado y las frustraciones de la decadencia repentina; en Alemania y en Italia, la pluralidad de los contextos territoriales y político-institucionales. Sin embargo, no menos significativas que las diferencias son las analogías. Un primer aspecto es la tendencia a sacralizar los actos de fundación del Estado a través de la «ritualización» de su memoria. Pero anteriormente en el Reino Unido, la representación de la nación no se produjo mediante la ritualización de la memoria de la «Gloriosa Revolución» de 1688, sino a través de ceremonias dinásticas en las que el soberano era el símbolo de la unidad del Estado (**nota 10**). En cambio, en la Europa liberal del «largo siglo XIX», empeñada en la construcción y representación de la identidad nacional, las clases dirigentes burguesas establecieron al menos un día de fiesta nacional en el que

los símbolos y los rituales públicos del Estado renovarían el sentimiento patriótico de los ciudadanos.

En Francia, tras la caída del Imperio de Napoleón se sucedieron diversas formas de escenificación del poder. Tras la Restauración, durante la «Monarquía de Julio» las fiestas políticas nacionales pretendían legitimar la identidad de un régimen burgués fruto de los acontecimientos revolucionarios. La República de 1848 interrumpió momentáneamente la continuidad de las ceremonias nacionales de carácter dinástico, retomadas por Napoleón III cuando la crisis del Gobierno republicano presidencial abrió el camino al II Imperio (**nota 11**). Con la proclamación de la República en 1870 después de la derrota de Sedán y la consolidación de las nuevas instituciones, los símbolos del patriotismo democrático se afirmaron a través de la articulada acción pedagógica promovida por el Estado (**nota 12**), basada en la fiesta nacional del 14 de julio y garantizada tanto por la práctica del sufragio universal masculino como por la laicización de la educación básica. En el proceso de construcción de la nación mediante formas simbólicas y rituales, el caso de Francia fue «una excepción» en el contexto europeo, pues no hay situaciones análogas en cuanto a la «intensidad» y la difusión de la nacionalización de las masas. De todas maneras, los estudios acerca de la

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

fiesta nacional del 14 de julio en Francia, instituida por medio de una ley específica en 1879, han puesto de relieve una compleja evolución. Ciertamente, la fiesta del 14 de julio supo mantener durante mucho tiempo el doble significado de ritual de la memoria revolucionaria y de representación del mito fundacional del Estado republicano (nota 13). La distinción entre fiesta parisina y fiesta de la provincia muestra que no se trató en absoluto de un ritual civil en modo alguno pacificado debido a no aceptarse unánimemente la Gran Revolución de 1789 como fuente de legitimación fuese de las instituciones republicanas fuera de la nación francesa. De todos modos, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, las fiestas del 14 de julio consolidaron un amplio imaginario político y un rico folclore republicano; del tricolor al himno de la «Marsellesa», del árbol de la libertad a la alegoría femenina de la República a través de imágenes de *Marianne*, de los banquetes a los bailes populares y los fuegos artificiales. Ya desde el origen y la consolidación de la costumbre festiva, las fiestas del 14 de julio adquirieron un carácter polivalente enlazando el recuerdo de los acontecimientos revolucionarios lejanos (la declaración de los derechos del hombre, la proclamación de la República) con la organización de rituales públicos (el desfile militar) que reafirmaban el espíritu de unidad nacional en un ambiente de amplia participación popular. La historia de

las fiestas del 14 de julio demuestra que las celebraciones, a pesar de los distintos grados de patriotismo republicano entre las fuerzas políticas de la *gauche* democrática y liberal y de las polémicas socialistas, no fueron sólo el epicentro del nuevo sistema nacional de fiestas civiles, sino también la ocasión para crear rituales que asimilaran las prácticas comunitarias preexistentes y volvieran a determinar la representación de las jerarquías sociales a nivel local.

Desde el otro lado del Atlántico, y ya a partir del estudio de Alexis De Tocqueville acerca de la *Democratie en Amerique* (1835-1840), llegaba el eco de un peculiar modelo de religión civil que representaba las distintas formas de un patriotismo republicano en el que la creencia religiosa fusionaba las instancias espirituales con los valores de la democracia. Robert N. Bellah, inspirándose en el *Contacto social* de Rousseau, ya había definido la «religión civil americana» como un conjunto de creencias comunes, símbolos y rituales que constituían la identidad colectiva de la nación, demostrando así que la historia americana se fundamentaba en un pensamiento universal y trascendental en que la religión jugaba un papel esencial (nota 14). En la República federal de los Estados Unidos, después de la independencia, se fueron sumando distintas ceremonias patrióticas locales, pero fue durante la

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

presidencia de Thomas Jefferson cuando empezaron a surgir celebraciones de tipo federal en todo el territorio (nacional). En sólo un siglo, tras la conquista de la independencia y la guerra civil, se consolidaron las siguientes fechas: el 4 de julio, *Independent Day*, declarado por el Congreso fiesta de toda la federación de los Estados Unidos en 1941; el 22 de febrero, *Washington's Birthday*. Tras la guerra civil, un segundo mito fundacional de la nación americana, fueron añadiéndose otros rituales civiles: el 12 de febrero, *Lincoln's Birthday*; el *Thanksgiving Day*, promovido por George Washington a finales del siglo XVIII y reconocido oficialmente en 1863 por Abraham Lincoln, celebrándose el cuarto jueves de noviembre; y por último, el *Memorial Day*, promovido en 1868 en memoria de los caídos y celebrado el último lunes de mayo (nota 15). En estas ocasiones, en Estados Unidos se intensificaron las relaciones existentes entre las fiestas políticas y la más compleja religión civil americana. Si en un primer momento las celebraciones fueron destinadas a rituales republicanos, más tarde adquirieron el carácter de fiestas nacionales. La finalidad fue fortalecer, por un lado, el patriotismo, y por tanto el amor por las instituciones políticas, y, por otro, el sentido de identidad nacional, y así intentar incrementar la unidad y la homogeneidad étnica, lingüística y cultural del pueblo americano. Sin embargo, las repúblicas de América

latina mostraron una imagen menos edificante, pues el proceso de construcción de la nación se llevó a cabo mediante una contradictoria «invención» de tradiciones histórico-culturales y de individuación de representantes «padres de la patria», reflejando la distancia entre el modelo liberal y el retraso de la condición socio-política (**nota 16**).

En la realización de una «religión de la patria», los nuevos y los antiguos conflictos simbólicos se fusionaron en un escenario ritual contradictorio en el que emergían dos tendencias principales: la construcción de nuevas jerarquías sociales burguesas y la legitimación de las instituciones liberales. En la definición de un calendario de fiestas civiles solían competir las ceremonias religiosas y los nuevos rituales de la religión de la patria. Entre Europa y América se sucedieron continuos modelos y contaminaciones, en particular entre el modelo francés y el estadounidense (**nota 17**), en un constante juego de espejos, hecho de imágenes y reflejos, cuando no de conflictos y exclusiones.

En Europa, la formación de los Estados liberales y laicos dio a las instituciones un papel de intervención decisivo en el ámbito eclesiástico y religioso, con inclinaciones anticlericales que llevaron a la Iglesia a defender de manera intransigente su espacio y, por consiguiente, reivindicar la unidad orgánica

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

entre fe, moral y rituales públicos. En este contexto, fuera mediante formas de gobierno republicanas (en Francia después de 1870 y en Portugal a partir de 1910) o fuese a través de instituciones monárquicas que gobernaron tarde un Estado nacional (como en Italia y Alemania), las clases dirigentes liberales articularon un sistema de poder laico, cuando no anticlerical. Pero en general, como observa Francesco Traniello en su reflexión acerca de la relación entre clericalismo y laicismo entre el siglo XIX y XX, mientras «las religiones civiles tienden a reemplazar el cristianismo», en el ámbito liberal se contempla más bien una rápida extinción de «hipótesis que interpretan el laicismo del Estado como la afirmación de una nueva ética alternativa con respecto a la tradicional» (nota 18). En Europa, este fenómeno se llevó a cabo siguiendo una cronología muy variada: primero en la Italia liberal y la Alemania imperial; sólo durante la primera posguerra en las instituciones republicanas francesas y portuguesas, produciéndose la derrota del proyecto de la clase dirigente en España de crear un sentimiento nacional por la fuerte influencia de la tradición católica. En este proceso, el ascenso de las organizaciones socialistas, que desplazó el conflicto simbólico-ritual de la dimensión ética e ideológica a la económico-social, comportó que el Estado abandonara las ideologías laicistas en busca de nuevas formas de corre-

lación entre políticas nacionales y tradiciones religiosas. Así, nació uno de los motivos de mayor polémica en los movimientos nacionalistas a partir de ideologías que pretendieron relegitimar, durante el período de entresiglos, el sentimiento patriótico a partir del sentido de una religión política agresiva y expansionista.

En la Europa del siglo XIX, el caso alemán sintetizó ejemplarmente el doble valor simbólico-ritual adquirido por los factores que constituían la representación del sentimiento nacional tanto en las tradiciones cívicas territoriales, con la formación de un Estado federal, como en las comunidades religiosas cristianas, con áreas regionales de mayoría católica y otras protestantes. En Alemania, el origen de un culto nacional nace de las luchas de liberación contra el ejército napoleónico. Entre 1814 y 1817, la invocación y celebración de la independencia creó un calendario de «fiestas sagradas» en el que la representación de los símbolos y los mitos del pasado medieval se unían a la asimilación de la liturgia cristiana (sobre todo protestante). Si el patriotismo arraigó no sólo a nivel local, alimentado por distintas formas de sociabilidad como las asociaciones deportivas y corales, en 1848 la fragmentación del liberalismo constitucional representó un freno para el culto nacional. En 1859, resurgió con las

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

grandes celebraciones promovidas en el primer centenario del nacimiento de Johann Schiller, ejemplo primordial del uso de la tradición cultural como factor de identidad nacional y de construcción de un ideal cultural público a través de una precisa «política de la memoria». Cuando finalmente se logró la unidad del Estado alemán, gracias a la potencia política y militar de Prusia, la veneración y la formalización de las fiestas públicas introdujeron una fuerte discontinuidad respecto a los mitos y los símbolos del pasado. En un Estado autoritario, como era el II Reich, el aniversario de la victoria bélica de Sedán en Francia (el 1 de septiembre de 1870), día de fiesta nacional, fue motivo de manifestaciones ordenadas y oficiales principalmente de carácter militar, como en ocasión del aniversario del Emperador, símbolo de la unidad nacional. En particular, observa George Mosse, si bien los rituales públicos fueron usuales y a finales de siglo nació hasta una Sociedad específica para las fiestas nacionales, el *Sedanstag* «se convirtió en una derrota debido a que fue organizada desde arriba, según un estilo conservador, exaltando la disciplina y la exclusión gradual de la participación popular» (nota 19).

Con respecto a estas tendencias y la representación simbólico-ritual que el Estado empleó en la construcción de un sentimiento nacional, ¿qué ocurriría si desplazásemos el punto

de observación hacia áreas periféricas del continente, como en el caso de Europa meridional?

Europa meridional: un recorrido comparativo

En relación con Europa, Eric Hobsbawm analizó, a través de la categoría de la «invención de la tradición», la construcción del «sistema» de símbolos y ritos a través de los que los Estados fomentaron la construcción de un sentimiento nacional en el siglo XIX. Sin embargo, se prestó más atención a los países de Europa del norte. Quizá sea necesario ampliar la comparación a otras zonas europeas, al tiempo que no considerar el modelo francés como el único referente posible. Ello ocurre, según subrayó oportunamente José Álvarez Junco, en el debate acerca de las insuficiencias y peculiaridades de la acción del Estado en el proceso de nacionalización en España, pues el caso francés no debe ser necesariamente uno de los elementos de la comparación en cuanto «modelo ideal de Estado-nación, pero no “normal”, sino excepcional por su éxito». Si en relación con este modelo es posible caracterizar como «débil» la nacionalización y el papel del Estado en España (o en Italia), «no sería tan fácil hacerlo si la comparamos, simplemente, con Alemania o Gran Bretaña, donde el particularismo regional y las tensiones con las zonas dominantes fueron mayores. Y sería definitivamente difícil si

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

pensáramos en otros países de la periferia europea, como es el caso de Portugal [...]». Añade Junco:

«Hoy por hoy, cabe lanzar la hipótesis de que, si bien fue menos nacionalizador que Francia y tampoco registró el enorme entusiasmo re-formulador de la cultura en términos nacionales del *Risorgimento* italiano, se hicieron más cosas que en Austria o Turquía por poner ejemplos de unidades políticas que se disgregaron con la primera Guerra Mundial». (nota 20)

¿Cómo se produjo en el período de entresiglos el proceso de nacionalización en los países de Europa meridional, es decir la Península Ibérica, la italiana y la balcánica? Es más, ¿cómo fue el vínculo entre politización, religiones tradicionales y nuevas religiones de la patria? ¿Qué modelos de Europa del norte sirvieron de ejemplo? Aunque con cronologías y modalidades distintas, en el proceso de construcción de los símbolos nacionales, los países de Europa meridional también tuvieron que afrontar los desafíos del liberalismo (nota 21). Ello sucedió con monarquías constitucionales todavía condicionadas por tentativas autoritarias, no exentas de una efectiva legitimación política efectivas y con presencia de combativos movimientos políticos a favor de la República (nota 22). Esta situación caracterizaba realidades muy variadas, que iban desde países recién salidos de la guerra como España y Portugal, en los que el Estado nacional tenía raíces

seculares, hasta países como Grecia e Italia en que se logró la independencia en el siglo XIX cuando se creó un Estado unitario de carácter nacional (en 1830 y 1861 respectivamente). Además, ambos países compartían analogías inherentes al irredentismo territorial y cultural: en Grecia, con la «Gran Idea» de una «liberación nacional» de todos los territorios que aún pertenecían al Imperio turco (nota 23); en Italia, que como en Francia se desarrolló una fuerte corriente de «amistad política» con el mundo helénico (nota 24), mediante la reivindicación de un *Risorgimento* finalmente cumplido con la liberación de Trento y Trieste del Imperio austrohúngaro.

Si se comparan las formas de las religiones de la patria en los países de Europa del sur, observamos una tipología relacionada, por un lado, con un distinto grado de interacción (cuando no de conflictividad) entre la religión tradicional y el Estado y, por otro, con una mayor o menor longevidad del Estado nacional capaz de influir en el universo simbólico del sentimiento patriótico. Mientras que en países con instituciones estatales más longevas y un «glorioso» pasado imperial (como España y Portugal) se oponía a la decadencia un sentido de integración nacional, imbuido por la recuperación de la tradición histórico-cultural, en países con Estados de formación reciente (como Grecia e Italia) fueron importantes las

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

memorias político-militares heredadas de la fase heroica de la lucha por la independencia nacional. Sin embargo, en más de una ocasión (como por ejemplo en España y en Italia), los dos factores mítico-simbólicos (cultural y militar) intervinieron conjuntamente en la representación del sentimiento nacional. Además, en una Europa en que seguía prevaleciendo una forma de gobierno monárquica (**nota 25**) la adaptación de las ceremonias dinásticas a las fiestas civiles de los Estados nacionales conllevó redefinir las liturgias políticas en distintos planos, con una compleja transición, y a veces contaminación, entre diversos modelos de fiesta política: en torno a la realeza en el Antiguo Régimen, cesarístico en el II Imperio francés, patriótico y civil en las sociedades liberales de finales del siglo XIX. Entonces, ¿qué relación hubo entre la nación y la monarquía en la ritualización del pasado? Como en el caso de España, un país que como Francia y Reino Unido tenía un Estado unitario forjado por la monarquía, ocurrió un proceso muy preciso: «hay una evolución desde lo dinástico, dominante en los primeros momentos, hacia lo étnico, fase final del proceso» (**nota 26**). Hay que prestar atención a este proceso, la nueva jerarquía entre rituales dinásticos y fiestas civiles nacionales. En efecto, en las últimas décadas del siglo XIX la representación simbólico-ritual de la nación fue redefinida profundamente ante una crisis socioeconómica y

político-cultural capaz de corroer las mentalidades más consolidadas de la memoria cultural pública.

En España, durante todo el «largo siglo XIX» no sólo hubo fuertes conflictos entre rituales políticos antagonistas, sino que a ello se unió la persistencia de las fiestas religiosas católicas. Para hacer frente a esta situación los protagonistas de la revolución liberal intentaron crear, desde el comienzo del siglo, un nuevo orden simbólico, expresión de una posible «religión de la patria». Por otro lado, el Estado ordenó ocupar las zonas públicas con monumentos que rindieran homenaje a los «padres de la patria», sobre todo a los mártires que murieron en las luchas por la independencia nacional contra los franceses. Por otro, era necesario legitimar, por consenso popular, los símbolos que habrían de representar el sentimiento patriótico: los colores de la bandera, la música y la letra del himno, el día de la fiesta nacional. Sin embargo, la elección y el escenario ritual de la fiesta nacional española fue una cuestión sin solución como consecuencia de persistir fuertes tradiciones cívicas de carácter local y territorial. En los años del liberalismo, con la celebración de la promulgación de la Constitución de Cádiz (el 19 de marzo de 1812) (nota 27) surgió una clara competencia entre la fiesta real en honor del soberano Fernando VII y el origen de un posible día de fiesta de la nación española.

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

Durante este período, con motivo del aniversario de la insurrección antinapoleónica y de sus mártires (el 2 de mayo de 1808) la clase dirigente liberal-democrática intentó introducir un ritual civil efectivamente nacional. Alternando momentos de mayor consenso y otros de olvido forzoso, el aniversario no logró consolidarse y convertirse en fiesta nacional (**nota 28**). Después de la derrota militar de 1898, que causó la muerte del Imperio, se desarrolló un movimiento de «regeneración» político-cultural. Desde muchos lugares se evocaba el tema del patriotismo y su representación simbólico-ritual tanto a través de conmemoraciones y rituales cívicos como de lugares de la memoria (monumentos y lápidas, una nueva toponimia, museos, etc.). En el período de entresiglos, la competencia entre fuerzas localistas (en primer lugar, el emergente «catalinismo») y proyectos de integración nacional tensionó la «política de la memoria», con una continua celebración de conmemoraciones y rituales en memoria de celebraciones centenarias. Éste fue el caso de las que tuvieron lugar con motivo del centenario de las Cortes de Cádiz en 1910 y 1912. El Estado y las formaciones liberal-democráticas (monárquicos y republicanos) se comprometieron en la promoción de un proyecto de pedagogía cívica nacional, si bien se opuso a ello un proyecto antagonista de carácter nacional-católico, que al final predominó. A falta de un día en que celebrar la fiesta nacional

se propuso conmemorar, en 1910, el centenario de la apertura de las Cortes de Cádiz (el 24 de septiembre) y, en 1912, de la promulgación de la Constitución (el 19 de marzo), que se convertiría en el *Día de la Libertad*. Pero ambas propuestas no tuvieron continuidad, puesto que pronto fracasó el proyecto liberal de nacionalización de los españoles (nota 29). Sin embargo, gracias a aquellas celebraciones que unieron la madre patria y la emigración surgió la idea de convertir el 12 de octubre en el día de fiesta nacional en distintas naciones hispanoamericanas. Con ello, no sólo se «volvió a descubrir» las raíces histórico-culturales de América latina, sino que ésta fue representada como lugar de la misión civilizadora de España en un panorama de reafirmación del nacionalismo expansionista con carácter imperialista y religioso. La consolidación del 12 de octubre como fiesta nacional, reconocida oficialmente en 1918, se debe pues a su doble naturaleza, civil y religiosa. El 12 de octubre representaba para el Estado la ocasión para organizar la *Fiesta de la Raza*, es decir, ritualizar el *Día de la Hispanidad* (nota 30); pero desde hace mucho tiempo, la Iglesia y la tradición popular celebraban la *Fiesta de la Virgen del Pilar* en esa misma fecha. «La ambigüedad –afirma Junco– se mantenía: se ensalzaba la potencia del Estado y de la nación, pero también la del cristianismo, la evangelización de este rincón del mundo» (nota 31).

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

En Portugal, un país igualmente caracterizado por el síndrome de decadencia y la voluntad de «regeneración» (cada vez más reclamadas por parte de intelectuales y políticos con orientación sobre todo republicana), la emergencia de efectivas fiestas nacionales sucedió ya en los primeros años del siglo XX. Este fenómeno se produjo siguiendo el modelo francés a partir de las últimas dos décadas de la centuria anterior mediante el uso político de las conmemoraciones y del recuerdo de los «grandes hombres», con frecuentes rituales públicos de la memoria. Se ha visto que lo mismo ocurrió en Alemania con Schiller o en Italia con el jubileo de Dante Alighieri en 1865. Mientras tanto, con motivo del centenario de Voltaire y Rousseau en 1878 en la Francia republicana las fiestas civiles promovidas por las instituciones adquirieron un significado no sólo literario y cultural, sino también civil y político según una especie de «fabrique des héros» que desde entonces tuvo importancia en la construcción de la pedagogía nacional ([nota 32](#)). En Portugal, el jubileo de 1880 en honor del tercer centenario de la muerte del poeta Luis Camões fue, sin duda, el modelo y la expresión originaria de las conmemoraciones cívicas. El poeta falleció el mismo día (10 de junio de 1580) en que Portugal perdió su independencia nacional (reconquistada en 1640) en beneficio de España. Su conmemoración debía representar, pues, tanto la decadencia

imperial como la *Regeneración* del país. Fernando Catroga afirma:

«Camões simbolizava tanto a Nação como a humanidade, ou melhor, permitia reivindicar para a Nação uma parcela na construção da marcha ascendente de humanidade, ao mesmo tempo que o seu canto das glórias e as suas denúncias das vilezas passadas não deixavam de gerar confrontações críticas em relação ao mundo de «apagada e vil tristeza» em que Portugal se tinha transformado». (nota 33)

En el período de entresiglos, mientras competían las celebraciones religiosas y las conmemoraciones cívicas, se desarrollaron diversas liturgias públicas: en memoria de los «grandes hombres» y santos de la tradición católica, en reivindicación de «acontecimientos» especiales (en 1897-1898, con el centenario del viaje a la India de Vasco de Gama), considerados ejemplares para la construcción de una memoria nacional. En este contexto de consagración del pasado se consolidaron algunos ejemplos de fiesta pública con caracteres estrictamente políticos. Cabe destacar que el origen de la fiesta civil se remonta a los años de la revolución liberal cuando, entre 1820 y 1823, el movimiento «vintista» sustituyó los rituales dinásticos celebrados con motivo del nacimiento del soberano o del príncipe heredero por inéditas fiestas civiles

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

que conmemoraban el nacimiento de la Constitución y de los movimientos de Lisboa y Oporto. Añade Catroga:

«Se en 1820 algumas festas foram síntonas com o próprio processo revolucionário, as de 1821 e 1822 já ganharam, como è natural, uma tonalidade mai comemorativa, e, embora se mantivessem ainda muito próximas do modelo original, as suas realizações perderam espontaneidade: fixaram-se os “dias de festividade nacional” e outros de “regozijo público”». (nota 34)

Desde el punto de vista simbólico-ritual, la representación de la nación estuvo determinada por la intensa competencia entre opuestas maneras de concebir la fiesta civil (liberal, dinástica, contrarrevolucionaria). Con la consolidación de la monarquía constitucional se registró la marginación de las memorias liberales que evocaban de manera más estricta la tradición revolucionaria. A partir de los años setenta, cuando la izquierda democrática volvió a evocar personajes y fechas de aquella tradición, se produjo una especie de «republicanização da memória liberal», observa Catroga, que en el momento de su proclamación en 1910, «a República podia apresentar-se como uma promessa de regeneração historicamente legitimada, isto è, como o regime que iria consumir, finalmente, o Portugal Novo que, à sua maneira, vintismo já havia anunciado, mas que a Monarquia tinha traído» (nota 35). Al presentarse como la victoria del movimiento de

«regeneración» y en nombre de la deseada «Pátria Nova», la revolución republicana intentó reforzar la unidad nacional por medio de una religión civil que pudiera renovar el sentido de continuidad entre la grandeza del pasado y la perspectiva de una recuperación futura. Se ideó un calendario de fiestas civiles en torno a los mártires de la tradición republicana, así como de los aniversarios de la fundación de las nuevas instituciones. El Estado establecía los principales rituales patrióticos de la República a celebrar en dos fechas declaradas días de fiesta nacional: el 31 de enero, aniversario de la revolución popular republicana de 1891 en Oporto y dedicado a la memoria de precursores y mártires; el 5 de octubre, aniversario de la proclamación de la República en 1910 y dedicado a los héroes de la revolución, Cândido dos Reis y Miguel Bombarda, enterrados en Lisboa en el cementerio de Alto de S. João, el panteón de la patria donde cada año se celebra una gran manifestación (**nota 36**). El modelo era el francés, en el que se inspiraron también para la realización del nuevo calendario de fiestas reconocido por decreto del 13 de octubre de 1911, el cual eliminó algunas celebraciones religiosas y laicizó otras. Es el caso, por ejemplo, del día 1 de enero, símbolo de la fraternidad universal, o el 1 de diciembre, proclamado al mismo tiempo día de la bandera y de la independencia de la patria, o el día 25 de diciembre, dedicado a la familia en com-

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

petición con las celebraciones católicas de Navidad (**nota 37**). La riqueza de las formas simbólico-rituales de la religión civil tuvo que enfrentarse a los obstáculos de naturaleza social, política e ideológica que impedían a la República dar firmeza al sistema de conmemoraciones y fiestas patrióticas que en los años veinte sufrió una crisis y fue reestablecido en sentido autoritario y nacionalista por el régimen de Antonio Salazar.

En el caso de Italia, la herencia que dejaban los Estados regionales anteriores a la unidad del país consistía en una longeva tradición de fiestas públicas en honor de los soberanos. A falta de una frontera efectiva entre los aparatos simbólico-rituales de la dinastía y los del Estado, la imagen de la nación tuvo mayor influencia donde, reemplazando las tradiciones monárquicas de las dinastías opuestas, los Saboya supieron otorgar continuidad a las mismas. Eso fue lo que habría ocurrido sobre todo en Nápoles y las regiones meridionales del antiguo Reino de las Dos Sicilias, donde la sustitución de los símbolos y de los rituales dinásticos del pasado fue aún más dinámica (**nota 38**). La «fiesta del rey» representaba la imagen del Estado y de la nación sobre todo en el día del cumpleaños del soberano, a pesar de que el primer rey de Italia, Vittorio Emanuele II, no toleraba las ceremonias de Estado (**nota 39**). Sin embargo, sería inoportuno menospreciar

los efectos de las fiestas y las ceremonias dinásticas (cumpleaños, jubileos, nupcias, funerales, viajes, etc) en la vida pública y la promoción de una peculiar nacionalización de los italianos. Pero hay que valorar hasta qué punto, a falta de una efectiva alternativa democrática en nombre de la República Romana de 1849 y de la memoria de Giuseppe Mazzini (nota 40), causó también la débil legitimación de la Casa de los Saboya al actuar como intérprete de la historia del país y de los italianos, condicionando su imagen y su capacidad de integración más allá de la esfera de las élites.

Tras la unificación, la representación del Estado nacional mediante formas simbólico-rituales se convirtió en un factor constitutivo de la opinión pública liberal, no sólo local y regional. Se trató de un proceso de integración nacional y de construcción del consenso en torno a las instituciones que llevó a la fractura entre Iglesia y Estado y a la competencia entre los modelos de hagiografía religiosa y la «santificación» laica de los «padres de la patria» (el rey Vittorio Emanuele II y el dirigente Giuseppe Garibaldi en primer lugar) (nota 41). Con el establecimiento en Roma de la capital del Reino, cambiaron el escenario y el espacio de los ritos de la nación, causando conflictos de reivindicación entre la antigua *Urbe* y Turín, la antigua capital de los Saboya. Cada aniversario de

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

la tradición dinástica se convertía en reflejo de la imagen de la nación (nota 42); en este sentido, con la muerte de Vittorio Emanuele II en 1878 y los imponentes funerales que se le dedicaron, la monarquía adquirió un papel activo y protagonista en el proceso de nacionalización de los italianos. Al seducir a las clases populares con la promesa de reformas sociales y la ostentosa imagen del Estado por medio de un pomposo ceremonial público que fomentaba la participación emotiva, observa Catherine Brice, la clase dirigente liberal italiana asimilaba la fuerza de atracción de la corona al modelo de lo ocurrido en otros lugares (por ejemplo, con Napoleón III en Francia durante el II Imperio). «La idea de los liberales italianos de que la convicción política dependía en primer lugar de los sentimientos estaba profundamente arraigada. Apoyarse en la monarquía significaba pues desarrollar su mito, su tradición y, por consiguiente, los signos exteriores de su poder, lo que al mismo tiempo atraía a los católicos» (nota 43).

En los años del gobierno de la izquierda liberal de Francesco Crispi sobre todo en las dos últimas décadas del siglo XIX, es decir, con la introducción de políticas económicas proteccionistas y el desarrollo de una agresiva política colonial africana, se volvió a repensar la imagen de nación y su representación simbólico-ritual (nota 44). Se quiso transformar el *Risor-*

gimemento en un culto patriótico y la monarquía de Umberto I en una forma de gobierno legitimada por un consenso popular que ni la dinastía de los Saboya pudo lograr. Una reorientación que también ocurrió en las fiestas civiles nacionales. En las dos o tres primeras décadas tras la unificación, la fiesta del Estatuto y de la Unidad de Italia tenía la primacía (se celebraba el primer domingo de junio a partir de la Constitución del rey Carlos Alberto en 1848) (nota 45). En el período de entresiglos se añadió a esta fiesta, cuando no fue sustituida en el fervor popular, una celebración civil, laica y anticlerical muy amada por el pueblo: la fiesta del 20 de septiembre, oficializada en 1895, en la que se celebraba la caída del poder temporal de la Iglesia y el nombramiento de Roma capital del Reino de Italia (nota 46). Pero la politización de la idea de nación promovida por las instituciones, no sólo conllevó la ideologización del culto patriótico, sino también una duradera restricción de la idea de patria a nivel local y municipal. De esta manera, relegando el patriotismo a una variable política, la clase dirigente monárquico-liberal resultó incapaz de perseguir un proyecto unitario de construcción de la identidad nacional, puesto que las culturas de la oposición (republicana, socialista, católica) quedaron excluidas (nota 47). Una vez definidos los límites del Estado, así como la distancia entre el proyecto de nacionalización promovido por las instituciones

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

monárquicas y su éxito contradictorio, es necesario analizar los distintos factores que caracterizaron los orígenes de la identidad italiana en el *Risorgimento*. Los estudios históricos más recientes han destacado, en el marco de la legitimación política del Estado unitario, la relación entre el proceso de laicización de la sociedad y las formas adquiridas por la religión civil de la patria. Al analizar los nexos entre la construcción del Estado y la edificación de la nación italiana, los estudios ponen de relieve una realidad en absoluto marginal, que se opone a las ideas superficiales sobre el alcance de la pedagogía nacional; una debilidad, observa Massimo Baioni, que habiendo sido resultado más de una carencia de estudios que de una profunda investigación histórica «resultaba aún más patente si se comparaba con los mismos procesos en otros países europeos, como en la Francia de la Tercera República o la Alemania de Bismarck» (nota 48). «La repetida crisis de legitimidad popular de los gobiernos liberales –afirma a su vez Marco Fincardi, refiriéndose a la historia social– no implica ni la ausencia ni la marginación de una “religión civil”» (nota 49). A pesar de las fuertes tensiones sociales, la pedagogía política nacional promovida por la clase dirigente liberal empleó símbolos y rituales de la memoria del *Risorgimento*, que eran bien conocidos popularmente, si bien a través de una compleja dialéctica entre impulsos de integración y otros

de naturaleza conflictiva. Será necesario prestar pues más atención a las diversas fases de la Italia liberal y a las muchas realidades locales de la península, procurando ver la interacción entre los modelos de celebración promovidos de manera sin duda discontinua y elitista por el Estado y la pluralidad de las «pequeñas patrias» de un país rico en tradiciones municipales y culturas políticas antagónicas.

Si consideramos las intensas relaciones culturales y políticas con los otros países de Europa meridional y mediterránea, es necesario ampliar nuestro estudio comparativo a Grecia. Faltan en este caso estudios preliminares acerca de las formas simbólico-rituales de representación de la nación. Como en otros lugares de Europa meridional y centro-oriental donde prevalecía la religión cristiana ortodoxa, la formación de la nación y su representación simbólico-ritual estaban profundamente unidas a la construcción de una iglesia nacional independiente (**nota 50**). De hecho, la Iglesia ortodoxa en Grecia dependía del control del Estado desde la conquista de la independencia nacional, siendo declarada autónoma del patriarca ruso, con todas las interferencias que ello conllevaba entre las celebraciones religiosas y los rituales civiles. Por otro lado, la afirmación de la «Gran Idea» nacional se alimentó, a lo largo de todo el siglo XIX, del mito de la revo-

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

lución de 1821, cuya fecha de 25 de marzo (aniversario de la insurrección contra los turcos del Peloponeso) habría representado el epicentro de cada ritualización del pasado y de la construcción de la memoria cultural pública (nota 51).

Hay que observar, por otra parte, que el mundo de los emigrantes que abandonan los países de Europa meridional para dirigirse a la Europa continental o atravesar el Océano Atlántico representa un modelo idóneo para la reflexión comparativa de las fiestas civiles, patrióticas y nacionales entre las diversas comunidades. Respecto al fenómeno global de la emigración, algunos estudios han preferido separar la experiencia migratoria de España, Portugal e Italia, países mediterráneos latinos con un proceso de desarrollo tardío. Sin embargo, es necesario destacar también las diferencias entre los emigrantes de estos países de Europa del sur. Si en España y en Portugal influía el «fracaso» de un desarrollo económico moderno capaz de superar la decadencia tras la pérdida de las posesiones coloniales, en Italia influía el tardío despegue industrial. Además, si la emigración se dirigió principalmente hacia América latina, las directrices que regulaban la misma fueron complejas. La emigración italiana, por ejemplo, se dividió en dos grupos principales: la población del centro-norte emigró tanto hacia Europa como hacia América

Latina, mientras que los habitantes del sur del país (lo mismo en Grecia **(nota 52)**) se dirigían hacia los Estados Unidos. Por último, en el caso de los españoles y portugueses el idioma desempeñó un papel fundamental a la hora de encaminar las corrientes migratorias hacia América latina **(nota 53)**. Hay que puntualizar que, en la medida en que el trabajo temporal en algunas regiones europeas y en contextos socio-ambientales, donde el *apprentissage* político estaba más abierto permitía un regreso a los países de origen (caso de los italianos que de la Toscana se iban a trabajar a la Provenza) **(nota 54)**, la emigración impulsó el asociacionismo y la politización de la vida pública. Por el contrario, la lejanía de la patria en el caso de los emigrantes en América suscitó una mayor exigencia de reafirmar la identidad hasta tal punto que estas comunidades se mostraban más receptivas a la representación simbólico-ritual de la nación que si hubiesen permanecido en la tierra de origen **(nota 55)**. Así, el aniversario del descubrimiento colombino tuvo especial acogida entre los emigrantes italianos y españoles. En España, el 12 de octubre fue elegido para celebrar la *Fiesta de la Raza* y el *Día de la Hispanidad*. Particularmente la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América adquirió para los emigrantes españoles una importancia simbólico-ritual más evidente por medio de monumentos y fiestas públicas **(nota 56)**. En el

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

caso de la emigración italiana, tanto en el norte como en el sur de América, los símbolos y los ritos colombinos entraron a formar parte del calendario civil de las comunidades de «little-Italy». En 1911, por ejemplo, mientras que en la patria se celebraba el cincuentenario del nacimiento del Reino de Italia, un Comité ordenó en Buenos Aires la construcción de un monumento en honor a Colón; una iniciativa que se repitió en Estados Unidos, en Washington, un año más tarde (nota 57). Mientras tanto, cada fiesta del 12 de octubre, *Columbus Day*, las colonias de italianos solían organizar fiestas populares con rituales civiles que no sólo compensaban la celebración de las tradicionales fiestas religiosas traídas de Italia, sino que también fusionaban los antiguos y nuevos símbolos del proceso de integración en la patria de adopción. Además, si en Italia el carácter anticlerical de las fiestas civiles del 20 de septiembre hacía que no tuvieran un amplio consenso, en las comunidades americanas de emigrantes el aniversario suscitaba pasiones en nombre del «amor patrio» (nota 58).

La transformación de las fiestas civiles y la afirmación de fiestas nacionales llevan a ampliar el ámbito de investigación a los símbolos patrióticos (el himno y las banderas nacionales), que ocupan un lugar privilegiado en la representación de los rituales públicos. En otras palabras, se trata de interrogarse

sobre temas como la música y los colores de la política, cuyos lenguajes cosmopolitas y fáciles de asimilar permiten indagar en la historia social y cultural de la política utilizando un método comparativo y pluridisciplinar. Un estudio que permite analizar asimismo las distintas transformaciones de las sociedades estamentales del Antiguo Régimen a las modernas sociedades de masas.

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

1. Para un marco de referencia acerca de las transformaciones en el transcurso de los siglos, véase LÜSEBRINK, Hans Jürgen, «La festa», en HAUPT, Heinz-Gerhard (ed.), *Luoghi quotidiani nella storia d'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 210-222.
2. Para el estudio de los símbolos y las señales del poder es obligado remitir al trabajo de KANTOROWICZ, E., *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1990 (ed. or.: Princeton, P.U.P., 1957).
3. Acerca de la importancia de las ceremonias dinásticas en la Edad Moderna, véase REINHARD, R. Wolfgang, *Storia del potere politico in Europa (Historia del poder político en Europa)*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 103-113 (ed. or.: Verlag, C. H. Beck, 1999). Sobre el proceso de laicización de las instituciones políticas y de la relación entre religión y nación a partir de la revolución francesa véase RÉMOND, René, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 149-172.
4. NORA, Pierre, «Nazione», en FURET, François y OZOUF, Mona, *Dizionario critico della rivoluzione francese*, Milano, Bompiani, 1988, p. 723 (ed. or.: Paris, Flammarion, 1988). Nora realizó un proyecto de varios tomos de *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1992.
5. OZOUF, Mona, «Calendario», *ibidem*, pág. 431. De la misma autora, véase *La festa rivoluzionaria (1789-1799)*, Bologna, Patron, 1982 (ed. or.: Paris, Gallimard, 1976).
6. Acerca del lenguaje del patriotismo durante el siglo XVII en el pensamiento político republicano y de la «política de los antiguos», véase

VIROLI, Maurizio, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 63-91. Para un enfoque comparativo de naturaleza antropológica y cultural acerca de la problemática de la identificación de los «antepasados» en la construcción de las historias nacionales y de la representación ritual de los símbolos, véase THIESSE, Anne-Marie, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, Bologna, Il Mulino, 2001 (ed. or.: Paris, Éditions du Seuil, 1999).

7. Véase HUNT, Lynn, *La rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 57 y ss.

8. Acerca de la relación entre memoria y tradición en las historias nacionales mediante estudio comparativo véase HOBBSAWMN, Eric J., «Tradizioni e geni dell'identità di massa in Europa 1870-1914», en HOBBSAWMN, Eric J. y RANGER, Terence (eds.), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 253-295 (ed. or.: Cambridge, C.U P., 1983).

9. Acerca de la Europa mediterránea, hay que citar las contribuciones reunidas en el dossier «Le trasformazioni della festa. Secolarizzazione, politicizzazione e sociabilità nel XIX secolo (Francia, Italia, Spagna)», de FINCARDI, Marco y RIDOLFI, Maurizio (eds.), *Memoria e Ricerca*, n.º 5 (septiembre 1995).

10. Acerca de la relegitimación de la monarquía inglesa entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, tras la pérdida de las colonias americanas y durante la guerra con la Francia revolucionaria, cuando el rey Jorge III (1760-1820) volvió a celebrar los rituales dinásticos como fiestas nacionales a partir del jubileo regio del 25 de octubre de 1807,

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

véase COLLEY, Linda, *Britons, Forging the Nation 1707-1837*, New Haven and London, Yale University Press, 1992, pp. 217-236. Sobre el papel desempeñado por los rituales dinásticos en la historia de los ideales nacionales británicos, véase CANNADINE, David, «Il contesto, la rappresentazione e il significato del rito: la monarchia britannica e l'“invenzione della tradizione” 1820-1977», en HOBBSBAWMN, Eric J. y RANGER, Terence (eds), *op. cit.*, pp. 99-159, además de CANNADINE, David (ed.), *Rituals of Royalty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

11. Acerca del regreso de las fiestas de corte del Antiguo Régimen, véase VAQUET, François, *Les fêtes royales sous la Restauration ou l'ancien régime retrouvé*, Paris, Arts et métiers graphiques, Genève, Droz, 1981. Sobre las fiestas políticas durante la «Monarquía de Julio», véase CORBIN, Alain, «L'impossible présence du roi», in CORBIN, Alain, GÉROME, Noëlle y TARTAKOWSKY, Danielle (eds.), *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, pp. 77-116. Para los años del II Imperio, cuando Napoleón III volvió a instituir la fiesta nacional del 15 de agosto (aniversario del nacimiento de Napoleón Bonaparte y fiesta institucional del I Imperio), véase SANSON, Robert, «Le 15 août: Fête nationale du Second Empire», *ibidem*, pp. 117-136.

12. Véase NORA, Pierre (ed.), *Les lieux de mémoire, I. La République*, Paris, Gallimard, 1984. Acerca del patrimonio de símbolos e imágenes de la ritualidad republicana véase AGULHON, Maurice, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique Républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979 e *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la sym-*

bolique républicaines de 1880 à 1914, Paris, Flammarion, 1989. Además, para una visión completa histórico-política véase PASTOREAU, Michel, *Les emblèmes de France*, Paris, Bonneton, 2001.

13. Acerca del origen de la fiesta del 14 de julio y su afirmación como rito de la soberanía nacional, entre el modelo de la gran República (los Estados Unidos) y la herencia de la religión civil revolucionaria, en la correlación de prácticas de fiestas comunitarias y «política de la fiesta» promovida por la III República, véase IHL, Olivier, *La fête républicaine*, Paris, Gallimard, 1996. Véase asimismo AMALVI, Charles, «Le 14 juillet. Du Dies irae à Jour de fête», in NORA, Pierre (ed.), *op. cit.*, pp. 421-472. Además, en la elección del día influyó la memoria de la gran *Fiesta de la Federación* que se celebró el 14 de julio de 1790 en París (en el primer aniversario de la toma de la Bastilla), considerada la fiesta precursora de la nación francesa. Antes de la oficialización de la fiesta nacional del 14 de julio, los republicanos celebraban los aniversarios de la proclamación de la II República (el 24 de febrero) y la III República (el 4 de septiembre). Para la contextualización antropológico-cultural de ritos y símbolos republicanos entre el siglo XIX y XX, véase AGULHON, Maurice (ed.), *Cultures et folklores républicains*, Paris, Éditions du CHTS, 1995, sobre todo la sección «Les 14 Juillet et la culture républicaine», pp. 19-68.

14. Véase BELLAH, Robert N., «Civil Religion in America», *Daedalus*, n.º 96 (1967), pp. 1-21.

15. Acerca de retrotraer el momento de la formación de la nación al desembarco de los Padres peregrinos, véase SEELYE, John, *Memory's Nation. The Place of Plymouth Rock*, Chapel Hill, University of North

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

Carolina Press, 1998. Después de la I Guerra Mundial, el aniversario del final del conflicto, el 11 de noviembre, se convirtió en el *Veterans Day*, que más tarde se celebró el segundo lunes del mes. En el caso de los aniversarios de los padres de la patria (Washington y Lincoln), las dos celebraciones se fusionaron en 1971 y dieron lugar al *Presidents' Day*, celebrado el tercer lunes de febrero. Para más información sobre los años de fundación de la República, véase WALSTREICHER, David, *In the Midst of Perpetual Fetes. The Making of American Nationalism 1776-1820*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1997. Para el segundo período, véase: BODNAR, John, *Remaking America. Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton, P. U. P., 1992, y FABRE, Geneviève, HEIDEKING, Jürgen y DREIOSBACH, Kai (eds), *Celebrating Ethnicity and Nation. American Festive Culture from the Revolution to the Early Twentieth Century*, N. York, Berghahn Books, 2001.

16. Para el origen etno-culturalista de los nacionalismos latinoamericanos, importantes a la hora de identificar las distintas formas de popularismo nacional a principios del siglo XX, véase «America Latina: inventare la nazione», *Novecento*, 4 (gennaio-giugno 2001), prestando atención a los casos de México, Brasil y Argentina. Acerca de la configuración de una idea cívica de nación en Argentina, véase GONZALES BERNALDO DE QUIROS, Pilar, *Civilité et politique. Aux origines de la nation argentine. Les sociabilités à Buenos Aires 1829-1862*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999. Acerca de la situación en Brasil, que en 1889 fue proclamada república, destacando la incapacidad de los ideales republicanos de representar en términos populares la idea de nación, véase MURILLO DE CARVALHO, José, *La formación de las*

almas. El imaginario de la Repubblica en el Brasil, Quilmes (Buenos Aires), Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

17. Acerca de las categoría analíticas para un estudio comparativo europeo-americano entre los siglos XIX y XX, véase GENTILE, Emilio, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

18. TRANIELLO, Francesco, «Clericalismo e laicismo nell'età contemporanea», en *Città dell'uomo. Cattolici, partito e stato nella storia d'Italia*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 38 y 40 para las referencias textuales.

19. MOSSE, George L., *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Bologna, Il Mulino, 1975, p. 138 (ed. or.: New York, Howard Ferting, 1974).

20. ÁLVAREZ JUNCO, José, «El nacionalsimo español: las insuficiencias en la acción estatal», *Historia Social*, n.º 40 (2001), pp. 49-51 para las referencias textuales. Del mismo autor, véase *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001. Acerca de las fiestas civiles y religiosas en España, véase, SERRANO, Carlos, *El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*, Madrid, Taurus, 1999, y «Sociabilités, fêtes et politique dans l'Espagne contemporaine (XIXe-XXe)», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, n.º 29 (2000).

21. Para un estudio comparativo, véase RIDOLFI, Maurizio, «La politisation de la vie publique dans l'Europe méditerranéenne: les défis sociaux et culturels», artículo presentado en el coloquio internacional *Les Sociétés en Méditerranée dans un Âge de Globalisation et de Crise (1873-1896)*, promovido en Rethymnon por la Universidad de Creta

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

los días 25-27 de agosto de 2003, y que publica el *Institut d'Etudes Méditerranéennes*.

22. Véase RIDOLFI, Maurizio (ed.), «Repubbliche e repubblicanesimo. L'Europa meridionale (secoli XIX-XX)», *Memoria e Ricerca*, n.º 9 (enero-abril 2002). Se analizan los casos de Francia, España, Italia y Portugal.

23. Véase CARABOTT, Philip (ed.), *Greek Society in the Making 1863-1913. Realities, Symbols and Visions*, Ashgate, Variorum, 1997. Para una visión global véase CLOGG, Richard, *A Short History of Modern Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

24. En cuanto al aspecto cultural y literario de Francia, véase BASCH, S., *Le mirage grec. La Grèce moderne devant l'opinion française, 1846-1946*, Paris, Aubier, 1995.

25. Para un análisis comparativo europeo acerca de las transformaciones del principio de soberanía y las prerrogativas dinásticas de la primera mitad del siglo XIX, véase ANTONETTI, Guy, «Les monarchies constitutionnelles», en BERCÉ, Yves-Marie (ed.), *Les Monarchies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 387-470.

26. ÁLVAREZ JUNCO, José, *Mater dolorosa...*, p. 64.

27. Véase LECUYER, M.-C., «Fêtes civiques et libéralisme en Espagne (1812-1843)», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, n.º 29 (2000).

28. Mientras la tradición católica gozaba de una fiesta de carácter nacional el 25 de julio, que la Iglesia dedicaba a Santiago (el patrón de

España), a comienzos del siglo XX la fiesta del 2 de mayo se convirtió en una celebración de las Fuerzas Armadas. Véase también GUEREÑA, Jean-Louis, «Les fêtes du 2 mai ou la fondation d'une nation», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, n.º 29 (2000).

29. Para más información véase MORENO LUZÓN, Javier, *Memoria de la nación: el centenario de las Cortes de Cádiz*, texto mecanografiado y presentado en el Seminario de Historia Contemporánea patrocinado por la Fundación Ortega y Gasset (Madrid, 6 noviembre 2003). Para el contexto político-cultural, véase CABRERA, Mercedes y MORENO LUZÓN, Javier (dirs.), *Regeneración y Reforma. España a comienzos del siglo XX*, Madrid, Fundación BBVA, 2002.

30. Véase BARRACHINA, M.-A., «Fiesta de la Raza/Día de la Hispanidad», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, n.º 29 (2000).

31. ÁLVAREZ JUNCO, José, «El nacionalismo español...», p. 45.

32. Véase CHANET, Jean-François, «La fabrique des héros. Pédagogie républicaine et culte des grand hommes de Sedan à Vichy», *Vingtième siècle*, n.º 65 (2000), pp. 13-34.

33. CATROGA, Fernando, «Ritualizações da história», en CATROGA, Fernando; TORRAL, Luís Reis y MENDES, José M. Amado, *História da história em Portugal. Sécs. XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, p. 552. Para las conmemoraciones en un contexto histórico más general, véase SARAIVA, José Hermano, *Historia de Portugal*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 415-416.

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

34. *Ibidem*, p. 630. Más información en VARGUES, Isabel Nobre, *A aprendizagem da Cidadania em Portugal (1820-1823)*, Coimbra, Minerva, 1997.

35. *Ibidem*, p. 632.

36. Acerca de fiestas y símbolos nacionales republicanos véase CA-TROGA, Fernando, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, II edição, Lisboa, Editorial Notícias, 2000, pp. 271-276.

37. *Ibidem*, p. 275. Véase también DE CARVALHO, David Luna, «Republicanesimo e Repubblica laica in Portogallo (1891-1914)», *Memoria e Ricerca*, n.º 9 (enero-abril 2002), pp. 35-60.

38. Acerca del origen de la legitimidad popular en el sur de Italia, véase CHIANESE, Gloria, «Il sabaudismo nell'ex Regno dei Borboni», *Il Presente e la Storia*, n.º 51 (junio 1997), pp. 31-48. Para las tradiciones rituales dinásticas del Gran Ducado de Toscana, véase ZANGHERI, Luigi, *Feste e apparati nella Toscana dei Lorena 1737-1859*, Firenze, Olschki, 1996.

39. Véase MARTUCCI, Roberto, *L'invenzione dell'Italia unita 1855-1864*, Milano, Sansoni, 1999, pp. 247-278. Para los aspectos simbólico-rituales de la transición desde un régimen preunitario al Reino de Italia, véase PÉCOUT, Gilles, «Feste unitarie e integrazione nazionale nelle campagne toscane (1859-1864)», *Memoria e Ricerca*, n.º 5 (julio 1995), pp. 65-81.

40. Véase RIDOLFI, Maurizio, «El culto de la República en los tiempos del rey. Lugares de la memoria y símbolos republicanos en la Italia liberal», *Historia social*, n.º 29 (1997), pp. 111-128.

41. Sobre la relación entre religión y nación durante el *Risorgimento* y acerca del patriotismo antagonista de los católicos intransigentes, véase FORMIGONI, Guido, *L'Italia cattolica. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 13-56.

42. Acerca de los símbolos y las fiestas en la capital durante el período de entresiglos, véanse los estudios de BRICE, Catherine, *Monumentalité publique et politique a Rome. Le Vittoriano*, Rome, École Française de Rome, 1997, pp. 261 y ss.; «Pouvoirs, liturgies et monuments politiques à Rome (1870-1911)», en VISCEGLIA, Maria Antonietta y BRICE, Catherine (eds), *Cérémonial et rituel à Rome (XVI-XIX siècles)*, Rome, École Française de Rome, 1997, pp. 369-391.

43. Véase BRICE, Catherine, «La Monarchie, un acteur oublié de la nationalisation des Italiens?», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, enero-marzo 1998, p. 149. Acerca de los funerales de Vittorio Emanuele II y la construcción del mito popular del soberano, véase LEVRA, Umberto, *Fare gli Italiani. Memoria e celebrazione del Risorgimento*, Torino, Comitato di Torino dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1992, pp. 3-40. Para una comparación con España, véase Varela, J., *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española 1500-1885*, Madrid, Turner, 1990.

44. En comparación con Francia y Alemania, *cfr.* PORCIANI, Ilaria, «Stato e nazione: l'immagine debole dell'Italia», en SOLDANI, Simonetta y TURI, Gabriele (eds.), *Fare gli Italiani. Scuola e cultura nell'Italia con-*

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

temporanea, I: *La nascita dello stato nazionale*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 385-428.

45. PORCIANI, Ilaria, *La festa della nazione. Rappresentazioni dello Stato e spazi sociali nell'Italia*, Bologna, Il Mulino, 1997.

46. Para las premisas de una investigación por hacer en buena parte, véase VERUCCI, Guido, «Il XX settembre», en ISNENGI, Mario (ed.), *I luoghi della memoria. Personaggi e date*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 87-100 y VIALLET, Jean-Pierre, «Pour l'histoire d'une célébration anticléricale: le 20 septembre dans l'Italie liberale», *Mélanges de l'École Française de Rome*, tome 109 (1997), pp. 115-137.

47. Para una visión global de la Italia liberal entre fiestas de la soberanía nacional y fiestas políticas de los «partisanos», véase RIDOLFI, Maurizio, *Le feste nazionali*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 11-53 en particular.

48. BAIONI, Massimo, «Identità nazionale e miti del Risorgimento nell'Italia liberale. Problemi e direzioni di ricerca», *Storia e problemi contemporanei*, n.º 22 (1998), pp. 28 y ss. Del mismo autor, véase *La «religione della patria». Musei e istituti del culto risorgimentale (1884-1918)*, Treviso, Pagus edizioni, 1994.

49. FINCARDI, Marco, «Le bandiere del “vecchio scarpone”. Dinamiche socio-politiche e appropriazioni di simboli dallo stato liberale al fascismo», en VECCHIO, Giorgio y TAROZZI Fiorenza (eds.), *Gli italiani e il tricolore. Patriottismo, identità nazionale e fratture sociali lungo due secoli di storia*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 205.

50. Véase BUCHENAU, Klaus, «Nazionalizzazione della religione e sacralizzazione della nazione nell'Europa orientale, sud e centro-orientale del XIX e XX secolo», *Memoria e Ricerca*, n.º 7 (enero-junio 2001), pp. 175-184.

51. Para un enfoque comparativo, véase LIAKOS, Antonis, *L'unificazione italiana e la Grande Idea. Ideologia e azione dei movimenti nazionali in Italia e in Grecia 1859-1871*, Firenze, Aletheia, 1995.

52. Véase también HADZIOSSIF, Christos, «Le discours sur la décadence et la réalité en Grèce au tournant du siècle», en CHASTAGNARET, Gérard (dir.), *Crise espagnole et nouveau siècle en Méditerranée*, Aix-en-Provence, Casa de Velázquez-Publications de l'Université de Provence, 2000, pp. 163-178.

53. Véase HATTON, T. J., WILLIAMSON, J. G., «Latecomers to Mass Migration. The Latin Experience», en *Migration and International Labor Market, 1850-1939*, London-New York, Routledge, 1994.

54. Véase PÉCOUT, Gilles, «Dalla Toscana alla Provenza: emigrazione e politicizzazione nelle campagne (1880-1910)», *Studi storici*, n.º 3 (1990), pp. 723-738.

55. Véanse sobre todo los estudios de FRANZINA, Emilio: «“Piccole patrie, piccole Italie”: la costruzione dell'identità nazionale degli emigranti italiani in America latina (1848-1924)», *Memoria e Ricerca*, n.º 8 (diciembre de 1996), pp. 13-32 y, para una visión global, véase *Gli italiani al nuovo mondo. L'emigrazione italiana in America 1492-1942*, Milano, Mondadori, 1994. A partir de este volumen, véase SANFILIPPO, Matteo, «Nationalisme, “italianité” et émigration aux Ameriques (1830-

Las fiestas nacionales. Religiones de la patria y rituales políticos en la Europa liberal del «largo siglo XIX»

1990)», *European Review of History/Revue Europeenne d'Histoire*, n.º 2 (1995), pp. 177-192.

56. Para la emigración española en Argentina, véase DUARTE, Ángel, *La república del emigrante. La cultura política de los españoles en Argentina (1875-1910)*, Lleida, Editorial Milenio, 1998, pp. 139-159.

57. Parece que la primera vez que una colonia italiana de Nueva York celebró el *Columbus Day* se remonta al año 1866. En 1909 entró a formar parte del calendario oficial de las fiestas civiles. Véase MARTELLONE, Anna Maria, «La “rappresentazione” dell'identità italo-americana: teatro e feste nelle little Italy statunitensi», en BERTELLI, Sergio (ed.), *La chioma della vittoria. Scritti sull'identità degli italiani dall'Unità alla seconda Repubblica*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1997, p. 388.

58. Véase FRANZINA, Emilio, *op. cit.*, pp. 18 y 29 sobre todo. Con respecto a las comunidades que emigraron a países europeos véase LESCURE, Jean-Claude, «Le 20 septembre et les immigrés italiennes en France», *Mélanges de l'École Française de Rome*, tome 109 (1997), pp. 159-183.