

# Devoción de oposición: religiosidad política en la Polonia del socialismo real

Christian GIORDANO  
Universidad de Friburgo

## 1. *Las dicotomías engañosas: algunas anotaciones teóricas*

Las ciencias sociales, y en especial la sociología y la antropología tienen desde siempre un interés especial por las clasificaciones dicotómicas. De hecho, basta consultar las obras de los clásicos de nuestra disciplina para darse cuenta de esta situación. Comunidad y sociedad en Ferdinand Tönnies, burguesía y proletariado en Karl Marx, solidaridad mecánica y orgánica en Emile Durkheim, culturas primitivas y civilizadas en los evolucionistas del siglo pasado, urbanidad y ruralidad en los miembros de la escuela de Chicago, tradición y modernidad en los teóricos de la modernización, he aquí tan sólo algunas de las propuestas hechas por los más eminentes representantes de nuestra materia.

Sin duda pertenece a esta manera de examinar la realidad social también la bipolaridad entre sagrado y profano postulada por Durkheim. Ahora bien: este tipo de análisis se funda por lo general en la contraposición antagonística de los conceptos, según la cual una categoría es el contrario de la otra y viceversa. De acuerdo con estos esquemas pues, la tradición es la antítesis de la modernidad, lo urbano excluye lo rural y lo sagrado es inconciliable con lo profano.

Es evidente que se trata aquí de tipos ideales, tal como los presenta Max Weber. Hasta aquí, no hay nada que nos pueda molestar, puesto que los tipos ideales han resultado ser unos instrumentos de conocimiento muy útiles y eficaces y, por otra parte, no hay que olvidar que Alfred Schütz y los etnometodólogos americanos nos han mostrado que también el individuo, en su orientación cotidiana y en

su interacción y comunicación con los otros actores sociales emplea continuamente construcciones mentales muy parecidas a los tipos ideales.

Por lo tanto, lo que hay que criticar no es el hecho de que el sociólogo o el antropólogo construyan tipos ideales, sino que es más bien la manera de construir categorías fundadas en el principio de la contraposición la que hay que considerar como tramposa y hasta nociva. El objetivo de este artículo es precisamente el de mostrar los límites y las graves lagunas de las conceptualizaciones dicotómicas, tomando como ejemplo la bipolaridad entre sagrado y profano.

De hecho, por medio de la contraposición de los conceptos se corre el riesgo de perder aquel sentido de la dialéctica y de la “Wechselwirkung”(Georg Simmel) que son tan necesarios para el análisis de las interrelaciones entre diversos fenómenos sociales.

Tradición y modernidad, urbano y rural, sagrado y profano no son por tanto tan sólo unos conceptos que caracterizan dos realidades contrapuestas, sino que representan al mismo tiempo unas categorías que describen unos procesos concomitantes los cuales se influyen mutuamente. ¿Quién podría negar, en efecto, que en la modernidad está incluida, aunque parcialmente, la tradición, que lo urbano se infiltra en lo rural y que lo sagrado está presente en lo profano, y viceversa?.

A continuación, hace falta preguntarse, de acuerdo con la enseñanza fenomenológica y hermenéutica, si todas estas dicotomías forman parte de los modelos interpretativos, de la intencionalidad y, al fin y al cabo, de las representaciones colectivas de los actores involucrados en los procesos que acabamos de mencionar.

Es por lo tanto necesario sustituir a la sociología/antropología de las contraposiciones, por la sociología/antropología de las interrelaciones. A fin de ilustrar esta necesidad de las ciencias sociales, he elegido la religiosidad polaca que, por medio de sus rituales opositivos (que se podían definir en parte también como “estratégicos”, “performativos”, “desengañados” o bien “secularizados”) nos muestra a la vez cuán inconsistente es la contraposición entre sagrado y profano y cuán insoluble es la dialéctica que existe entre estos conceptos.

Naturalmente, para ilustrar estos propósitos, hubiera podido, como buen etnólogo, escoger sociedades extraeuropeas, a fin de mostrar cuán compenetrados están lo sagrado y lo profano en el pragmatismo religioso japonés o bien en las practicas rituales de innumerables sociedades tribales. Pero he querido evitar deliberadamente el “cabinet des curiosités”, tan entrañable a la “ethnologie de grad-papa”, fundado en el gusto por lo exótico, lo arcaico, lo singular y lo extraordinario. Polonia, con su acusada cultura occidental, resulta ser de esta manera un excelente ejemplo para realzar el hecho de que la sociología/antropología de las interrelaciones es necesaria incluso en el análisis de aquellas sociedades que, a través de sus intelectuales, han generado las clasificaciones dicotómicas.

## 2. *Religiosidad, patriotismo y oposición política.*

Sobre Juan Pablo II circula el siguiente chiste: “Este no es un papa polaco, sino un polaco...papa”. No sé si se trata de una malignidad vaticana, de una invectiva anticlerical o de una irreverencia popular en la típica tradición romana de las “pasquinate”. Pero eso poco importa, así como es poco interesante saber si el chiste corresponde con la realidad, ya que -como dice el refrán italiano- aunque no sea cierto, está bien hallado.

De hecho, el juego equívoco se funda en la inversión entre sustantivo y adjetivo y justamente gracias al evidente error de gramática que se genera se hace hincapié en las supuestas prioridades que el pontífice ha querido dar a su papel o su misión. Para los supuestos genios malignos de la Curia, para los adversarios incondicionales de la Iglesia o también para los campechanos de una ciudad en la que la ironía y el sarcasmo son proverbiales, Juan Pablo II es en primer lugar polaco y apenas en segundo lugar papa. Esto puede parecer una insinuación inaceptable, porque se cree que el pontífice ha subvertido el orden tradicional de las cosas. Pero, como ocurre con cada perfidia, hay en ella un fondo de verdad, que pone en buena luz el tema que queremos abordar en esta intervención.

En realidad hay que admitir que el comportamiento religioso en Polonia posee evidentes peculiaridades que analizaremos más en detalle a continuación. Es en este sentido que un experto competente como Piwowarski habla de “religiosidad patriótica” (Piwowarski, 1986: pg. 153 ss.). Por motivos que trataré de explicar más tarde, prefiero -invirtiendo yo también los términos- hablar de “patriotismo religioso”, sin embargo es innegable que en Polonia existe una relación muy estrecha entre la esfera religiosa y la política, por lo cual es seguramente pertinente hablar de “religiosidad política”.

A primera vista, esto llama la atención hasta del más despabilado antropólogo quien, lo quiera o no, está educado en la tradición iluminista y liberal y considera por decirlo así absolutamente natural la separación rígida entre Estado e Iglesia, así como en algunos casos también la que se da entre la práctica política y la devoción.

Las razones de este hecho no son superficiales, sino profundamente arraigadas en las complejas experiencias históricas de la Polonia de los dos últimos siglos, por lo que sería un grave error reducir todo esto a los eventos y a las circunstancias de los últimos cuarenta años, es decir a la integración forzada de este país en el bloque socialista. Es por lo tanto útil recordar, en pocas palabras, algunos de los procesos históricos que pueden considerarse como la consecuencia directa de lo que hay que definir como el mayor “trauma colectivo” de la comunidad polaca: la repartición del país después de más de setecientos años de unidad, caracterizada por verdaderos momentos de expansión y hegemonía en la región.

## 3. *Disolución nacional, repartición política y cohesión religiosa como factor de identidad: los fundamentos históricos de la religiosidad de oposición*

Entre 1772 y 1795 se desarrolló en tres fases sucesivas la trágica repartición del territorio polaco entre las potencias fronterizas: Rusia, Austria y Prusia. Este

es, por lo menos en Europa, el primero y quizás único intento deliberado de borrar de los mapas un Estado con unas fronteras bastante bien definidas y con una existencia de varios siglos. Es posible que la repartición, como sostiene Halecki, no sea el capítulo más importante de la compleja historia polaca, pero es seguramente, como ya apuntaba anteriormente, el síndrome histórico más profundo que pesa hasta hoy en día en la “memoria” y en la “conciencia colectiva” de esta sociedad.

Ante todo, cabe recordar que la división de la Polonia tuvo consecuencias desde el punto de vista religioso. En efecto, buena parte de la sociedad polaca, que desde hacía varios siglos constituía también una comunidad religiosa bien definida, fue atribuida a Estados cuya población era en su mayoría de una fe religiosa distinta. Con excepción de la parte atribuida a Austria, pero que como es bien sabido, estaba formada únicamente por la llamada “Pequeña Polonia” y la “Galicia”, el resto del país fue anexado por la Prusia protestante y, a pesar de la independencia puramente formal, por la Rusia ortodoxa.

De esta manera el desmembramiento político dió vida también a comunidades religiosas minoritarias, cuyas relaciones con las instituciones de las potencias ocupantes fueron siempre difíciles y salpicadas por pequeños y grandes conflictos, documentados también por un rico material etno-histórico que desgraciadamente no puedo presentar en detalle en esta sede. Voy a citar aquí tan sólo la anécdota de Ojcow, puesto que hasta nuestros días ha permanecido muy viva en la ‘memoria colectiva’ de los polacos. En uno de los parques naturales más hermosos del país, al noroeste de la Cracovia, existe una capilla de madera muy singular que incluso en la actualidad recibe innumerables visitantes. La característica de esta capilla es la de estar ubicada en una plataforma que une, en forma de puente, las dos orillas de un arroyo. Uno se preguntará cuál es el verdadero motivo de semejante invención arquitectónica y, en una primera fase, el etnólogo fascinado por argumentos metafísicos tratará de encontrar una explicación en acuerdo con las prácticas religiosas más simbólicas y arcaicas del lugar. Pero nada de todo esto: de hecho, el zar había decretado la prohibición de edificar centros de culto católico en los terrenos de estas zonas que pertenecían a su patrimonio inmobiliario. Los campesinos de Ojcow, para eludir esta ley represiva, inventaron la estrategia de la plataforma, argumentando que la prohibición zarista se refería únicamente a tierra firme y por lo tanto no podía extenderse a una superficie artificial situada encima del curso de un río. La anécdota, aunque no corresponda del todo con la realidad de los hechos, es sintomática, puesto que es una eficaz muestra de cómo ya en el siglo XIX y en las clases menos privilegiadas la devoción se había transformado en instrumento de oposición política. Más tarde, los hechos de Ojcow se han actualizado para convertirse en el símbolo de la oposición en contra del sistema socialista impuesto por la Rusia soviética.

Sabemos exactamente que el periodo del desmembramiento político de Polonia fue una época atormentada por periódicas y violentas agitaciones, por lo que es seguramente lícito hablar de una fase histórica en la que la rebelión de las clases urbanas y rurales es constantemente actual, de forma manifiesta o endémica.

En efecto, sería bastante arduo trazar una topografía precisa de las innumerables revueltas y de todos los movimientos sociales de protesta, que por otra parte no tenían en general una estructura fuerte y dependían de efímeras personalidades carismáticas, que han caracterizado el periodo que se extiende desde el final del siglo XVIII hasta la reconstitución de la unidad polaca después de la primera guerra mundial. Sin embargo, merecen recordarse las agitaciones campesinas de aquella época, porque -como nos muestra muy convincentemente Halamska- éstas poseen todavía hoy en día el carácter de “leyenda áurea” (Halamska, 1989: pp. 148 ss.).

De hecho, la “memoria colectiva” polaca, sobre todo en los momentos de crisis, reelabora, quizás manipulando y deformando, las gestas de los campesinos rebeldes. Así fue poco antes de las grandes huelgas rurales de 1937, durante la ocupación alemana, y también al principio de los años ochenta en la fase culminante de la lucha para el reconocimiento de “Solidarnosc” (Halamska, 1989: p. 150).

Sin embargo, la participación campesina en las rebeliones de aquella época no se debe interpretar en absoluto según esquemas marxistas y en particular en términos de “lucha de clases”. Los campesinos polacos de entonces eran, y quizás lo siguen siendo, una clase estrechamente vinculada a la tradición a la que pertenecen una multitud de representaciones y rituales religiosos (Czarnowski, 1956: pp. 167 ss.; Halamska, 1989: p. 152).

En lugar de una imposible “lucha de clases” se puede reconocer en cambio una alianza entre aristocracia y “pueblo”, el cual estaba formado forzosamente en su mayoría por las castas inferiores de origen rural (Halamska, 1989: p. 150). Esta alianza, que tenía el objetivo explícito de recobrar la unidad nacional perdida, estaba sin embargo apoyada por el clero que, con el paso de los años, aumentó progresivamente en el territorio prusiano su compromiso, su influencia y su popularidad en el pueblo (Rose, 1941: p. 414). Rose, refiriéndose al mismo territorio, nos muestra además cómo en el movimiento por la reunificación nacional, el liderazgo liberal y laico fue sustituido lenta pero ineluctablemente por fuerzas católicas relacionadas con la iglesia (Rose, 1941: p. 414). En esto no hay nada sensacional, sobre todo si se piensa que el clero poseía prácticamente el monopolio de la instrucción escolar y que en el momento en que las autoridades prusianas, siguiendo las rígidas directivas de Bismarck, trataron de imponer la política de “germanización”, éste se comprometió energicamente en la lucha por “el inalienable derecho a la lengua propia”, ya sancionado por el Congreso de Viena (Rose, 1941: pp. 414 ss.). Conflictos aún más violentos se pueden encontrar en el territorio bajo tutela zarista, donde las autoridades, para controlar la oposición a la política de “rusificación” por parte de la alianza entre clero y campesinos, se vieron obligadas a suprimir los conventos, a confiscar los bienes de la Iglesia y hasta a deportar a altos dignatarios de la jerarquía eclesiástica, así como a los habitantes de aldeas enteras, a otras regiones del imperio (Gleysztor, Kleiniewicz, Rostworowski, Tazbir & Wereszycki 1971: pp. 575 ss.).

Incluso los datos históricos que se refieren a los territorios adjudicados a Austria y Rusia nos confirman la existencia de un clero insumiso y rebelde (Feldman, 1941: p. 349) muy sensible a los proyectos nacional-populistas, como fue el caso en la alianza entre Obispado y Partido Radical-Populista de 1913 en la Galicia autónoma, aunque bajo tutela austríaca (Estreicher, 11941: p. 459).

Por otra parte, éste es un dato que se puede casi siempre averiguar incluso en las múltiples actividades político-sociales de *Solidarnosc*, mientras que la figura más emblemática de esta realidad seguramente no es extraordinaria para Polonia, fue la de Jerzy Popieluszko, el capellán matado por la policía secreta. La combinación de catolicismo, patriotismo y populismo se vuelve a encontrar en Lech Walesa, quien ha fundado su actual campaña electoral precisamente en esta receta bien experimentada. Pero, volviendo a la historia, si comparamos los procesos de Polonia con los de otros países, por ejemplo con el “Risorgimento” italiano, nos damos cuenta de que existe una especificidad polaca.

Si el “Resorgimento” italiano fue iniciado, apoyado y concretizado casi exclusivamente por círculos liberales, laicos y en su mayoría secretos y anticlericales, la lucha en contra de la repartición de Polonia fue protagonizada por un conjunto mucho más heterogeneo de grupos sociales militantes, entre los que destaca también la iglesia que no desempeñó seguramente un papel marginal, también debido a que poseía el monopolio de la instrucción y el de ciertos sectores de la cultura, amén de la única estructura “política” realmente funcionante, es decir la organización parroquial.

Gracias a la actitud específica tomada frente a los ocupantes y a través del papel activo desempeñado durante el largo período de la repartición, la Iglesia se convirtió en una referencia obligada de la resistencia. Por consiguiente, sobre todo en la sociedad campesina, surgió la firme convicción de que la fe y la devoción en cuanto formas de oposición fuesen los medios más adecuados para ganar la batalla contra los invasores extranjeros y para recobrar la unidad perdida (Rose, 1941: p. 416).

Me parece que esta constatación de Rose es extremadamente apropiada porque hace hincapié no sólo en la realidad pasada sino también en la actual. Y es precisamente por eso que me parece más preciso, sobre todo pensando en la situación actual, hablar de “patriotismo religioso” y no de “religiosidad patriótica”. Durante el largo y trabajoso período de repartición, Iglesia, clero y religión se convirtieron en símbolos pero también en instrumentos del rechazo contra el “status quo” impuesto por Austria, Prusia y Rusia, incluso para aquellas fuerzas de oposición que por tradición, convicción o formación ideológica no eran necesariamente clericales, sino que podían ser hasta indiferentes o refractarias a las prácticas religiosas y a la devoción “tout court”.

Pero este fenómeno se extenderá y adquirirá perfiles mucho más precisos en los cuarenta años de “socialismo real”.

#### 4. *Socialismo real y religiosidad política, o sea ateísmo comunista contra devoción de oposición.*

La religiosidad polaca es considerada proverbial y la descripción de sus prácticas, sobre todo por parte de los órganos de la prensa y de los otros “mass-media” occidentales, suena a lugar común, a cliché folklórico y a veces también a prejuicio despectivo. En todo caso, se trata de ilustraciones y observaciones superficiales, que no esclarecen los términos del problema, sino que más bien nos alejan de su comprensión.

El que el problema de la religiosidad polaca en los últimos cuarenta años sea mucho más complejo de lo que comúnmente se cree y el que existan dimensiones escondidas y elementos ambiguos nos lo demuestran los datos y las interpretaciones expuestas por aquellos sociólogos y antropólogos que se consideran expertos en la materia. Burszta, en un famoso estudio sobre las comunidades locales, escribía al final de los años setenta que incluso en las zonas rurales más tradicionales el sistema de las creencias y de las prácticas mágico-religiosas había sido sustituido, o por lo menos fuertemente condicionado, por representaciones racionalistas, introducidas por los procesos de modernización en curso (Burszta, 1979: p. 53).

Siguiendo este esquema, se vislumbraba también para la “polonia profunda”, y con esto se piensa sobre todo en los campesinos, un proceso de “desencantamiento del mundo” (M. Weber) que, en términos estructurales, significaba “secularización”.

Otros autores en cambio hacen notar enérgicamente que la religión debe considerarse como un elemento constitutivo de la cultura polaca actual, sobre todo en cuanto la población rural (Frykowski, 1983: p. 22).

El historiador Bartoszewski habla en este sentido de Polonia como de una nación netamente marcada por la presencia de la Iglesia en cuanto organización capilar, a pesar de la existencia aplastante de instituciones político-administrativas (gobierno, partido-Estado, burocracia) ateas y abiertamente anticlericales. Para confirmar esto, nos brinda datos inequívocos: el 90% de los 35 millones de polacos están regularmente bautizados, el conjunto del territorio cuenta con 27 diócesis y hay 77 obispos, 20.000 entre curas y monjes, amén de 28.000 hermanas. Además, 50 seminarios de alto nivel desempeñan su tarea de instrucción sin ningún tipo de financiación pública. Por último, caso único en todo el universo del socialismo real, Polonia posee en Lublín una universidad católica privada, combatida pero tolerada por el Estado. (Bartoszewski, 1986: pp. 279 ss.).

Piowowski, el mayor estudioso de la religiosidad desde un punto de vista sociológico, nos confirma que la Iglesia católica en Polonia es una “iglesia de pueblo”, por lo que la devoción es un fenómeno de masas gracias al cual los polacos dan un sentido a su vida, tomando esta palabra en cuanto fenómeno colectivo y no estrictamente individual (Piowowski, 1982: pp. 229 ss.; Piowowski, 1986: pp. 160).

Sin embargo Piwowarski, en parcial contradicción con Frykowski, añade que esta última observación es válida tan sólo en el contexto de la sociedad global de Polonia y no a nivel de cultura local. Esta puntualización analítica es al mismo tiempo sutil y pertinente, porque nos muestra que el contraste entre los resultados de la encuesta de Burszta y las afirmaciones de los otros autores es solamente aparente. La sociedad polaca de hecho se caracteriza por una ambivalencia de fondo, es decir por un catolicismo militante que alcanza puntas de fundamentalismo acompañado por fuertes impulsiones hacia la secularización de la vida cotidiana.

Ahora bien: para explicar el fenómeno de la profunda devoción que se materializa en una miríada de rituales (Piwowarski, 1986: pp. 154) y el de la paralela laicización de las prácticas sociales de cada día, es fundamental tomar en cuenta la dimensión política. Repito: sería un error gravísimo, sospechoso de ideología, querer separar los momentos religiosos de los políticos. En mi opinión, no pienso que sea posible demostrar que los polacos creen en la doctrina eclesiástica o que participan del difundido “ritualismo” en el que hace hincapié Piwowarski (Piwowarski, 1986: pp. 154 ss.) esencialmente por que están convencidos de que el catolicismo fue la religión de los antepasados y que ya los padres, los abuelos y los ascendientes actuaron de esta forma. Sería por lo tanto equivocado interpretar la religiosidad polaca según el concepto weberiano de comportamiento tradicional.

Sería de la misma manera una ilusión buscar motivos estrictamente individuales, diciendo que la devoción de los polacos se debe a una no bien definida necesidad personal de fe.

La religiosidad polaca presupone en cambio la intervención colectiva en la esfera política con el objetivo de conseguir el bien común de la patria o de la nación. El hecho de participar en la vida religiosa o en las actividades de la Iglesia conlleva por lo tanto una acción social que, de acuerdo una vez más con la terminología weberiana, es racional tanto en relación con los valores como con los fines.

Bartoszewski nos muestra además que la cooperación con las instituciones religiosas se produce sobre todo en virtud de la firme convicción de que la Iglesia es el factor determinante para el mantenimiento de sólidos enlaces político-culturales de Polonia con Europa y con el Occidente, amén de representar la punta de diamante de la resistencia en contra de la Unión Soviética y en contra de la que los polacos mismos definen como penetrante política de “mongolización” (Bartoszewski, 1986: p. 280). Como lo confirman mis experiencias personales en el terreno, hasta el católico no practicante o incluso el agnóstico, a no ser que se trate de un marxista convencido o de un oportunista de la “nomenklatura”, tiende a colaborar de una manera muy estrecha con la Iglesia. Y aquí es donde transluce claramente también el cálculo o, si se quiere, la racionalidad con respecto al fin.

Incluso dentro del socialismo real de la Iglesia, depositaria de la doctrina religiosa, ha sido capaz de garantizar y a menudo de proponer las estrategias más adecuadas para oponerse al sistema político dominante. Hay dos razones preeminentes para esta capacidad de captar la energías de los rebeldes del orden establecido por el exterior.



A) Tras la tradición de varios siglos de resistencia contra el exceso de poder y contra la acción represiva de los “invasores”, la Iglesia se ha dotado de notables infraestructuras, por lo que incluso para el opositor político de extracción ideológica laica, era “cómodo” o “provechoso” valerse de semejantes recursos de organización.

Me parece emblemático justamente el ejemplo de Solidarnosc que, a pesar de ser un sindicato de inspiración declaradamente cristiana, contenía en su seno, incluso a nivel de cuadros dirigentes, miembros de otras procedencias doctrinales. Geremek, Kuron y muchos otros no son seguramente unos intelectuales católicos. Esto se ha confirmado, después del desplome del socialismo real, cuando en el interior de Solidarnosc han surgido las primeras diferencias ideológicas, que culminarán en el cisma de hace pocos meses.

B) Las específicas experiencias históricas que acabamos de mencionar en el capítulo precedente, han creado en el interior de la Iglesia polaca una “mentalidad de oposición” generalizada que ha resultado congenial con las aspiraciones de prácticamente todas las clases sociales. Esta “mentalidad” está por lo tanto en evidente concordancia con los caracteres dominantes de la cultura nacional que, a pesar de la existencia de notables desigualdades en la estructura social, representa un elemento totalizador de la conciencia nacional.

Ya he hablado de la tradición rebelde en Polonia, y en este contexto podría añadir que dicha tradición ha permanecido vital incluso durante los cuarenta años de régimen socialista. Si prescindimos de la revolución húngara de 1956, el resto de las rebeliones más importantes tienen lugar en Polonia con un ritmo que varía entre los ocho y los diez años. Incluso la rebelión húngara va precedida por los motines de Poznan del mismo año. Por lo tanto, en la Polonia del socialismo real, la devoción no es nunca únicamente una práctica de la persona creyente, piadosa, timorata de Dios, etc. Es siempre, en cambio, también demostración política en contra de la imposición de un orden político socialista y ateo. Por este motivo me parece justificado hablar de “devoción performativa de oposición”. Elijiendo unos casos algo extremos, aunque observados directamente durante mis estancias en el terreno, se puede decir que la participación a los ritos religiosos es para muchos también una manera de exteriorizar su propia disensión política. Se frecuenta la misa dominical o se ofrecen flores y velas a las estatuas de la Virgen o de algún otro Santo en las plazas públicas, con la declarada intención de protestar abiertamente contra el sistema político en vigor o de distanciarse de él. La ofrenda de flores y velas en los espacios públicos se acompaña en la mayoría de los casos por cantos patrióticos o gestos simbólicos como la V, símbolo de la victoria cercana de Solidarnosc. Insisto en que estas prácticas de devoción performativa de oposición son colectivas, aunque no resulten de una organización bien definida. Por otra parte, la tradicional visita al cementerio de Varsovia con ocasión del aniversario de la célebre rebelión contra las tropas alemanas, incluye también prácticas devocionales junto a las tumbas de aquellos militares que destacaron por su patriotismo (los combatientes contra la Unión Soviética durante el llamado “milagro en

la Vístola”; las víctimas de la ocupación nazi, etc.), mientras que los magestuosos sepulcros de los potentados del partido comunista (Blerut, Gomulka, etc.) se ignoran demostrativamente.

Pero la actitud de oposición se halla también en todas aquellas estrategias cotidianas encaminadas a asegurar la instrucción religiosa de sus propios hijos. No tiene nada de sorprendente el que el Estado socialista haya suprimido de los programas escolares las horas de religión, pero la Iglesia a través de las parroquias de los pueblos o de los barrios urbanos ha creado, con el apoyo de la inmensa mayoría de la población, una multitud de escuelas autónomas de catecismo que funcionan perfectamente. Hacer participar a sus propios hijos en estos cursos significa en términos políticos:

-darles la posibilidad de aprender el alfabeto de la protesta a fin de perpetuar el comportamiento de oposición,

-desafiar al Estado, yendo en contra de sus directrices,

-enseñar a los demás y sobre todo a aquellos con los que se tienen relaciones personales (parientes, amigos, vecinos) de qué parte se está.

Sin embargo, el fenómeno más explícito de devoción de oposición es la institución de peregrinación. No hablo aquí de la visita a la tumba del Padre Popieluszko en la iglesia de San Estanislao de Kotska en Varsovia. Este es un fenómeno muy reciente, surgido ya en el contexto conflictivo entre Estado socialista y sociedad civil. Se trata de una práctica religiosa que ya desde el principio tenía objetivos políticos y de oposición, aunque es indudable que asume el carácter de la peregrinación con la participación de la masa y con estructuras de organización complejas y ya bien experimentadas. Mi interés se centra sobre todo en la reinterpretación y en la mutación funcional de las peregrinaciones tradicionales, entre las que destaca la que tiene lugar una vez al año en el mes de agosto en Czestochowa.

Es sabido que la religiosidad en Polonia ha poseído siempre y sigue poseyendo un carácter por así decirlo “extrovertido” en el cual el rito en la esfera pública desempeña un papel esencial (Piwowarski, 1986: pp. 154 ss.). Además hay que recordar el acento mariano de esta religiosidad en el sentido de que la Virgen en cuanto “mediadora de gracia” ha sido durante siglos objeto de especial veneración. Ahora la mayoría de las peregrinaciones destacan por su marcada ritualidad pública y hacen tradicionalmente hincapié en el culto mariano. Según los datos brindados por Piwowarski, se cuentan alrededor de trescientas de estas peregrinaciones, distribuidas en todo el territorio nacional (piwowarski, 1986: p. 156). Este mismo autor añade que en la primera mitad de los años ochenta se puede observar una expansión del fenómeno (Piwowarski, 1986: p. 157). De todos modos lo que me interesa destacar es que en todas las peregrinaciones se puede observar una creciente “politización” que abarca todas las fases del evento. Un elemento substancial de las peregrinaciones es el desplazamiento y en el caso de Czestochowa se trata de una verdadera “marcha colectiva” que arranca desde varias localidades de Polonia y sobre todo desde Varsovia y que después de varios días llega a Jasna Gora. Ya durante este desplazamiento en común, o mejor dicho en comunidad,

puesto que los que participan son sobre todo grupos informales o asociaciones y mucho más raramente individuos aislados, aparecen continuamente, disfrazados en forma de metáforas y alegorías, los signos de la oposición de la resistencia. Las carreteras atascadas demuestran casi simbólicamente la capacidad de los peregrinos de “bloquear” el país; las banderas blanco-rojas se oponen al “rojo” socialista; las insignias con eslóganes crípticos pero comprensibles a todos incitan indirectamente a la protesta. La marcha posee sin duda otro aspecto simbólico, porque el esfuerzo físico necesario para recorrer la distancia entre el lugar de residencia y Czestochowa, la meta de la peregrinación, es una metáfora que evoca la integridad moral de los participantes. Se trata evidentemente de una integridad moral que se contrapone a la de-moralización de la “nomenclatura” socialista y de todos aquellos quienes, por cualquier razón, han llegado a compromisos con los funcionarios del sistema. Para otras personas, involucradas en las estructuras vigentes, el esfuerzo físico a través de la marcha representa quizás también un acto purificadorio, es decir una catarsis que neutraliza la contaminación moral provocada por la corrupción socialista. En todo caso, de esta manera los peregrinos desarrollan una conciencia de elite, aunque saben que socialmente no son más que unos parias. Pero ésta es una típica representación que favorece el nacimiento de una atmósfera carismática de oposición (Mühlmann, 1964: pp. 335 ss.).

Aún más interesante es el análisis de las ofrendas que los campesinos traen en la actualidad a la Virgen. En el caso de Czestochowa la tradición consiste en traer a la Virgen dones cuyos elementos decorativos se extraen de los productos agrícolas (trigo, manzanas, paja, etc.) con el objetivo de evocar la cosecha. La ofrenda, muy similar incluso en su función a los “ex-voto”, era en el pasado exclusivamente un acto de agradecimiento por el amparo durante las actividades agrícolas. Hoy en día, en los dones predomina en cambio a menudo el elemento político-de oposición que se concretiza:

- en la representación del águila y de la cruz, símbolos de la nación y de la iglesia en antítesis con la hoz y el martillo,
- en el retrato del papa en contraste con los de Marx, Lenin y Jaruzelski,
- en las citas papales sobre el presente y el futuro de Polonia en contraposición con la retórica socialista,
- en la combinación de los colores blanco y rojo en oposición al rojo,
- en el recuerdo de fechas que evocan las grandes traumas históricos (1794 la rebelión de Kosciuszko, 1940 el inicio de la resistencia contra la ocupación nazi, etc.) a las que se añade también la de 1981, o sea el año del golpe militar de Jaruzelski.

##### *5. El conflicto entre legalidad y legitimidad: la fractura entre sistema socialista y cultura nacional*

Nos podemos preguntar ahora cuáles han sido las condiciones que han permitido la articulación y el desarrollo de la devoción de oposición en Polonia. Ante

todo hay que notar que en la Polonia del socialismo real ha existido desde el comienzo un contraste entre Estado y sociedad, que en muchos casos ha degenerado en rebelión y represión. En términos antropológicos, esto implica una fractura entre sistema político y cultura nacional, de la que la iglesia representa tradicionalmente - como hemos visto - el pilar fundamental. A nivel de valores colectivos o de construcción social de la realidad se puede sin duda afirmar que, según la clasificación propuesta por Max Weber, existe en la percepción de los actores mismos un conflicto o al menos una ambivalencia entre legalidad institucional y legitimidad cultural. Se puede resumir este fenómeno de la manera siguiente:

|                    |                       |
|--------------------|-----------------------|
| sistema socialista | cultura nacional      |
| LEGAL              | (parcialmente) ILEGAL |
| ILEGITIMO          | LEGITIMA              |

Tratemos de profundizar un poco este esquema: el sistema socialista en Polonia nunca ha logrado el consentimiento necesario para ser reconocido como la instancia a la que se delega el monopolio de legitimar y garantizar, eventualmente mediante sanciones, los valores expresados en las normas jurídicas, las cuales, al menos en teoría, tienen que reglamentar la convivencia de la sociedad civil. De estas manera, las instituciones que representan los valores y las normas del socialismo se han encontrado constantemente frente a obstáculos insuperables en la sociedad polaca, la cual ha contrapuesto representaciones colectivas y estrategias de acción que arraigan en la cultura nacional y que son deliberadamente contrarias a las que impone el sistema. Si el “socialismo real” era legal pero ilegítimo, la devoción de oposición era por el contrario ilegal pero legítima.

## 6. *El futuro de la religiosidad polaca: algunos escenarios posibles*

La progresiva descomposición del “socialismo real” en los países del llamado bloque oriental plantea algunas cuestiones en relación con el carácter de la religiosidad polaca en el futuro, puesto que han desaparecido los fundamentos esenciales para la devoción de oposición. En el momento actual, se pueden prever tres escenarios posibles que evidentemente no se excluyen mutuamente y que por lo tanto podrían coexistir gracias a la diversidad socio-cultural presente en el interior de una sociedad tan compleja como la polaca.

### A) *La ‘secularización global’*

El primer escenario implica una transformación radical de los valores pertenecientes a la tradición nacional que por decenios ha sido metafórica e institucionalmente garantizada por la Iglesia. En lugar de la devoción de oposición se imponen modelos edonistas y materialistas bajo el lema del individualismo, que tienen un efecto “secularizador” y hasta “de-moralizador” en varias capas de la sociedad polaca. Esta nueva “ética” se acompañaría con la introducción de un consumismo desmesurado y de un capitalismo - weberianamente hablando - no propiamente racional y fundamentalmente salvaje y de rapiña. El resultado sensacional obtenido en las últimas elecciones presidenciales por Tyminski - el clásico y declarado partidario de

una cultura fundada en el individualismo consumista y en el sueño de un desmedido crecimiento económico logrado con cualquier medio - muestra que este primer escenario no es del todo irreal. Sin embargo, estas elecciones nos han mostrado también los límites numéricos de esta hipótesis.

B) *La persistencia de la devoción de oposición en clave fundamentalista*

La continuidad de la devoción de oposición en Polonia conlleva, al fin y al cabo, la construcción por parte de los actores de un nuevo “enemigo” capaz de amenazar la integridad territorial y la cultura nacional de la sociedad polaca. El rumbo ideológico de esta forma de comportamiento religioso dependerá, naturalmente, del carácter del nuevo ‘enemigo’. Sin embargo, es previsible en este caso la adopción de esquemas fundamentalistas eventualmente acompañados por actitudes nacionalistas comparables con muchos fenómenos análogos presentes tanto en otras sociedades de Europa Oriental (Yugoslavia) como en las extraeuropeas. De momento, este escenario es poco verosímil pero probablemente se puede encontrar en algunos grupos marginales de la sociedad polaca.

C) *La continuidad del “patriotismo religioso” con un carácter populista.*

Un último escenario prevé una mutación, aunque parcial de la religiosidad polaca. Si, por un lado, el carácter de oposición de las prácticas de devoción no tiene ya ningún objetivo y se hace más y más débil hasta desaparecer, por otro la relación entre sentimiento patriótico y religiosidad permanece intacta.

Sin embargo, la actual situación económica, determinada por el difícil y doloroso paso del confortable paternalismo directivo del “socialismo real” a las inexorables leyes de la libre competencia y del mercado, podría favorecer el renacimiento de visiones católico-populistas, tradicionalmente apreciadas por la sociedad y la Iglesia polacas.

Este último parece ser el escenario más pausable, como es confirmado también por la elección casi plebiscitaria de Walesa -el actual campeón del populismo polaco- a presidente de la república. Pero en este caso, la devoción en Polonia se transformaría paradójicamente de opositiva en afirmativa, invirtiendo así una tradición secular.

## BIBLIOGRAFIA

- Bartoszewski, W.: *Aus der Geschichte lernen?. Aufsätze und Reden zur Kriegs- und Nachkriegsichte Polens*. München (DTV), 1986.
- Burszta, J.: *Methoden und Resultate der ethnologischen Untersuchungen lokaler Gemeinschaften in Polen*. In Wiegelmann, G. (Ed.): *Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeindestudien in Europa*. Münster, 1979.
- Czarnowski, S.: *Podloze ruchu chlopskiego*. In *Dziela* Vol.II. Warszawa, 1956.
- Estreicher, S.: *Galicia in the Period of Autonomy ad Self-Government 1849-1914*. In Reddaway, W.F., Penson, J.H., Halecki, O., Dyboski, R. (Ed.): *The Cambridge History of Poland from Augustus II to Pilsudski (1697-1935)*. Cambridge, 1941.
- Feldman, J. : *The Polish Provinces of Austria and Prussia after 1815; The "Springtime of Nations*. In Reddaway, W.F., Penson, J.H., Halecki, O., Dyboski, R. (Ed.): *The Cambridge History of Poland From Augustus II to Pilsudski (1697-1935)*. Cambridge, 1941.
- Frykowski, M.: *Mass Culture and Cultural Traditions of Village*. In: *Folia Sociologica, Acta Universitatis Lodziensis* Vol. 7; 17-25. 1983.
- Giordano, Ch.: *Agrargessellschaft im sozialistischen System: Zur Persistenz der "Agrarfrage" in Polen*. In: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*. Vol II 14,2: pp. 177-188
- Giordano, Ch. & Hettlage, R. (Ed.): *Sauerngesellschaften im Industriezeitalter, zur Rekonstruktion ländlicher Lebensformen*. Berlin (Dietrich Reimer Verlag), 1989.
- Gieyzestor, A., Kieniewicz, S., Rostworowski, E., Tazbir, J., Wereszicki, H. (Ed.): *Histoire de Pologne*. Warszawa (PWN), 1971.
- Halamska, M.: *Die polnischen Bauern: Zur sozialen Konstruktion des kollektiven Bewusstseins in ländlichen Gruppen*. In Giordano, Ch. & Hettlage, R. (Ed.): *Bauerngenossenschaften im Industriezeitalter zur Rekonstruktion ländlicher Lebensformen*. Berlin, (Dietrich Reimer Verlag), 1989. Pp. 144-180.
- Muhlann, W.: *Chiliasmus und Nativismus*. Studien zur Psychologie, Soziologie und historische Kasuistik der Umsturzbewegungen. Dietrich Reimer Verlag. 1964.
- Piwowski, W.: *Das Problem der Volkskirche in Polen*. In: *Concilium* Vol. 18. pp. 229-238. 1982.
- Piwowski, W.: *Die patriotische Massenreligiosität*. In Ebetz, M.N. & Sschultheis, F.(Ed.): *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*. München (Kaiser), 1986. pp. 151-162.
- Reddaway, W.F., Penson, J.H., Halecki, O., Dyboski, R. (Ed.): *The Cambridge History of Poland from Augustus II to Pilsudski (1697-1935)*. Cambridge, 1941.
- Rose, W.J.: *Prussian Poland, 1850-1914*. In Reddaway, W.F., Penson, J.H., Halecki, O., Dyboski, R. (Ed.): *The Cambridge History of Poland from Augustus II to Pilsudski (1697-1935)*. Cambridge, 1941.
- Wiegelmann, G. (Ed.): *Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeindestudien in Europa*. Münster, 1979.