Lo religioso hoy. Arquitectura de un laberinto.

Primeros apuntes

Arnaldo Nesti *

El debate sobre la función de las religiones que se ha desarrollado a partir del 11 de septiembre se presenta, y es, ambiguo porque, entre otras cosas, parte del presupuesto implícito en muchas circunstancias de que existe una equivalencia entre Islam y fundamentalismo y, en particular, que la religión sea un hecho anclable a un patrimonio de creencias, símbolos, ritos, normas objetivas y universales, fijo de una vez y para siempre.

De cara a los escenarios delineados en tiempos recientes, sería limitante recurrir a la mera condena del terrorismo, subrayando al mismo tiempo que el cristianismo es la matriz de los valores universales generadores de democracia, justicia y libertad. En este campo se encuentran cuantos sostienen que de semejantes presupuestos brota un solo modelo creíble de vida, el occidental, y un solo paradigma de la historia, que es el de la globalización. Sería reductivo, por otra parte, si la respuesta de las instituciones religiosas se redujera exclusivamente al recurso a celebraciones rituales que no van con el dramatismo de la situación.

Por lo demás, la guerra se vuelve una vía frecuente, ya no excepcional, para resolver las crisis internacionales. Esto es un parteaguas acerca del cual, a todos los niveles, se reflexiona demasiado poco. No se sale de los equívocos con documentos de papel, ni con el recurso de las armas –aunque se las asocie con una cruzada ecuménica.

¿Qué significado tiene hoy hablar de religión, después de que el siglo xx creyó con Nietzsche en la *muerte de Dios* y proclamó con Weber el *desencanto del mundo*? ¿Cuál es entonces el perfil de las religiones en el escenario contemporáneo? ¿Cómo esbozar un perfil moviéndonos en el interior de una realidad laberíntica como la de lo religioso?

La polisemia de la palabra

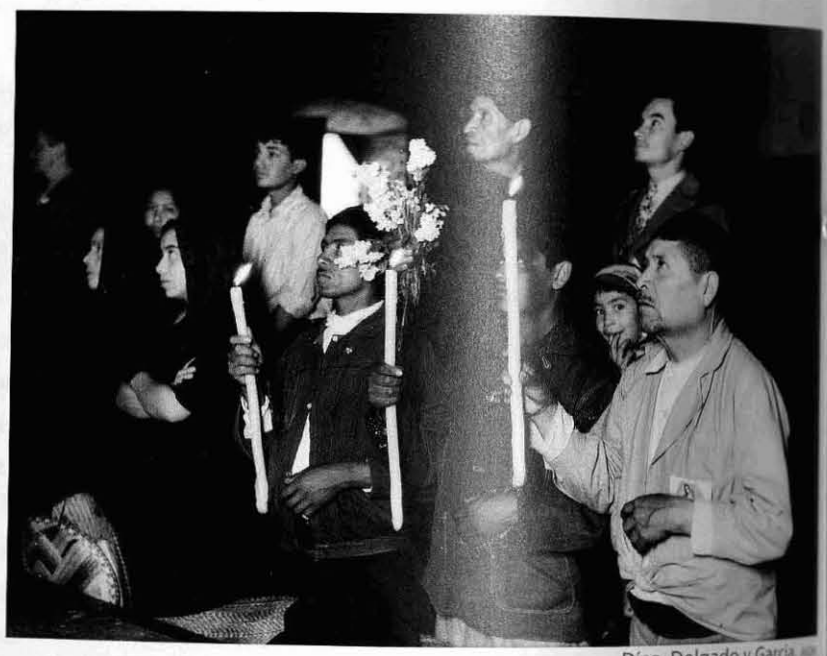
La respuesta exige precisión crítica acerca de la polisemia de la palabra religión en el uso común. Paso por alto la cuestión del nexo religio-religare-relegere, así como el del nexo religión-sagrado.[1]

* Sociólogo de la religión. Universidad de Florencia, Italia

Traducción de Alfredo Gurza González

1 Cfr. A. Nesti, *Los laberintos de lo sagrado*, Borla, Roma, 1993, pp. 44-92.

Hablar de religión y de una religión en concreto no significa por sí mismo evocar automáticamente postulados concretos de la creencia. Ante todo porque con el término religión se evoca un conjunto de fenómenos propios de una cultura y una civilización, fenómenos que a veces no tienen en sentido estricto, ninguna relación precisa con la religión. Con los términos ortodoxo, católico o islámico se entienden hechos y personas que son rastreables hasta la cultura católica o islámica, la política de grupos o partidos o *holdings* financieros, pero no, por sí mismos, a la religión en cuanto tal. Para Weber la religión es ese complejo de hechos culturales que expresan la dependencia del ser humano a un principio trascendente y la distingue de la magia que, de cara a la realidad trascendente muestra una veleidad coercitiva que, de suyo, la religión aborrece. Toda religión en cuanto tal está constituida de un conjunto de creencias que son reiteradas en y por las celebraciones rituales. El todo se transforma en conducta de vida sobre la base de una trama normativa.



Díaz, Delgado y García, aut

La pérdida del monopolio religioso es un proceso, un cambio radical que atañe a su estatus social, pero ese cambio moderno deja su impronta sin suponer de ningún modo su superación.

La religión como hecho social que moldea la vida de los seres humanos en el interior de las distintas culturas presenta una autonomía, pero se inserta en las distintas formaciones sociales y es a su vez moldeada por ellas. En sentido lato, en los últimos mil años tres parecen ser las formaciones sociales, de manera bastante generalizada, en cuyo interior se han afirmado las grandes religiones monoteístas:

1. La formación social de tipo premoderno o rural.
2. La formación social de tipo moderno.
3. La formación social de tipo posmoderno.

Para comprender en un sentido socio-antropológico el contenido efectivo de las diversas identidades religiosas no basta, por lo tanto, hacer referencia a los principios muy generales, a las fórmulas doctrinales y éticas de las distintas profesiones de fe.

Repito que el factor religioso se afirma y toma cuerpo dentro de las distintas formaciones sociales –y de ellas asume paradigmas cognoscitivos, esquemas mentales, códigos éticos– en el interior de horizontes histórico-culturales concretos, en los cuales los sujetos se interpretan a sí mismos de maneras plurales y diferenciadas, con la mayor diversidad de implicaciones existenciales y roles sociales.

Dentro de lo premoderno

Detengámonos brevemente para esbozar los distintos perfiles de lo religioso en relación con las distintas formaciones histórico-sociales, a partir de la sociedad rural premoderna.

En la sociedad rural premoderna se presentan los siguientes paradigmas-connotaciones:

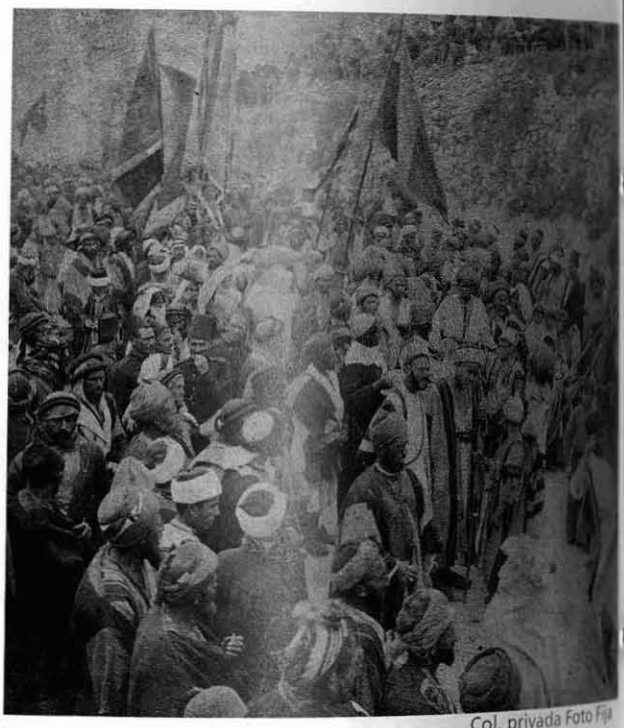
1. Visión cosmológica subordinada al primado de la tierra y de la sociedad rural.
2. Inmutabilidad de las leyes de la naturaleza.
3. Rigurosa estratificación y jerarquización de la sociedad, caracterizada en sentido *machista*.
4. Primado de la autoridad y del orden social.
5. Percepción del cambio como peligroso y fuente de negatividad.
6. Irrelevancia social de la mujer, cuyo espacio es el emocional de la casa-familia.

Las religiones en este contexto social se fundan en una lectura *literal* del libro, con fuertes implicaciones antropomórficas.

Los paradigmas cognoscitivos del mundo premoderno vinculan los comportamientos humanos como si todo ocurriera por necesidad y destino. Una sola verdad es fuente de legitimación. Todos los valores tienen un vínculo sagrado y tienen su raíz en la divinidad misma. El ordenamiento piramidal del poder postula que la religión constituya, por encima de todo, su función reguladora. Ancilar resulta el papel de la ciencia respecto al juicio de la autoridad religiosa. El caso de Galileo es emblemático de tal situación. La diversidad y el cambio son evitados como señales del desorden moral, de la soberbia, del pecado, de lo demoniaco. Son detenidos y condenados como herejes todos aquellos que se sustraen a la aceptación obediente y conforme de los juicios que tienen la legitimidad de la autoridad .

Pensemos en el tribunal de la Santa Inquisición y las instituciones equivalentes de otras religiones. Para el Islam, pensemos en la condena a muerte del escritor Salman Rushdie. Los juicios por herejía y brujería en el mundo cristiano del pasado reciente eran justificados con base en los mismos criterios con los que enjui-

cian a los cristianos por blasfemia en Pakistán. En Afganistán, la policía —pomposamente llamada Ministerio para la Promoción de la Virtud y la Prevención del Vicio— castiga severamente a la mujer que sale de casa con el rostro descubierto, sin *burka*. Con los mismos criterios se llega a gestos de intolerancia por parte de los integristas de Argelia. Los *mujhadin*, esos combatientes de la fe, pretenden combatir el mal, extirpándolo con la *Jihad*, para establecer un régimen teocrático, al extremo de consagrarse hasta el martirio a la causa presentada como divina. Sus víctimas son consideradas cómplices del *tagut*, del diablo. En el mundo católico, el enfrentamiento que se verificó en los años sesenta, en el Concilio Vaticano II entre el obispo tradicionalista Lefebvre y el Vaticano, puede ser rastreado, en lo esencial, hasta un conflicto sobre el concepto de autoridad y, de ahí, al rechazo de cualquier revisión en sentido democrático del modelo de mando (*Omnis auctoritas a Deo est*).



Col. privada Foto Fija

Dentro de la modernidad

En el segundo caso, con el venir a menos de un proceso productivo anclado directamente a la tierra y a la civilización rural, de una visión del mundo jerárquicamente estratificada, con una solidaridad social de tipo mecanicista, con un simbolismo antropomórfico y machista, con la modernidad, las tradiciones religiosas van perdiendo su carácter de símbolos globales para las sociedades que buscan en otra parte su simbolismo específico.

Simmel, en su importante ensayo *Las religiones* (1912), indica los ámbitos existenciales en los que se manifiesta particularmente el modo moderno del ser religioso. Desde tal óptica, el hombre religioso, perdido todo centro unificante y disueltas las razones persuasivas de las fes tradicionales, opera elevándose a constructor de relaciones y de significantes más allá de la casualidad de las cosas.

Las características fundamentales de la modernidad pueden indicarse así:

1. La racionalización.
2. La reflexividad sistemática.
3. La idea de progreso ligada al proceso de industrialización.
4. La diferenciación funcional.
5. El pluralismo.
6. La secularización.

La construcción teológica intenta concertar con el mundo profano, legitimando una espiritualidad en y de lo privado y acrecienta la relevancia de la autonomía individual. La ciencia misma reivindica una autonomía que, por otra parte, se nutre de la convicción de poder superar, progresivamente, todas las contradicciones. La conducta humana, gracias a los procesos de urbanización, tiende a caracterizarse por una toma de distancia respecto de los códigos que brotan de las instituciones que se imponen por fe y por tradición. El gran criterio de referencia que atraviesa los mismos mundos religiosos parece ser la desafección en nombre de la autonomía personal. Esto es un proceso que moldea el mundo cristiano y el hebreo, y que se va delineando también en el Islam.

Dentro de lo posmoderno

Con la crisis de la sociedad industrial, con la adquisición de las nuevas tecnologías, de los conocimientos sobre los medios masivos y la relevancia de la comunicación, se delínea un perfil de la sociedad en el que decrece el papel del individuo construido sobre la base del primado de la razón cartesiana. Se le asigna un papel cada vez más importante a lo imaginario, a las emociones, a la esfera estética. Estamos de cara a una nueva formación social: la posmoderna.

Hay quien define a la modernidad como dramática, mientras que la posmodernidad es trágica. El drama parte del supuesto de que, a pesar de los pesares, los problemas tienen solución. La posmodernidad exalta lo trágico, que no logra encontrar una solución definitiva. Su aceptación no implica una actitud de resignación con el estado de las cosas, sino el recurso al bricolaje. Lo que resulta importante no es la Historia, con H mayúscula, sino la otra, la menor, lo que se traduce en el vivir el instante y de ligarse al presente, casi para sintonizarse y adaptarse a una eternidad minúscula, la del instante que se vive aquí y ahora.

Estamos ante un nuevo, fuerte y radical giro antropológico. En el terreno de la posmodernidad, si Weber había imaginado que el mundo moderno había cavado un foso insuperable que lo separaba del mundo encantado de lo sagrado y

del organizado de la religión, hoy no estamos tan seguros de las previsiones del sociólogo de *La ética protestante y el capitalismo*. Asistimos sobre todo al surgimiento de nuevas formas de expresividad individual, que privilegian el primado del experiencialismo, de la fe en la vida aquí y ahora. En este mosaico de nuevas formas religiosas no es irrelevante el contexto actual de globalización de las ideas y de los intercambios que está creando, sobre todo, un inédito mercado común de tipo religioso que va de Occidente a Oriente.

En la fase actual el énfasis está puesto en lo personal, que no se opone a lo público pero indica elecciones y preferencias del sujeto singular. Falta indicar la importancia de la vivencia del sujeto, que goza de gran elasticidad y no forma un todo definido. Se trata de una religión que se asienta en lo cotidiano, que se compone de hechos puntuales ligados a la vivencia individual, así como de creencias y prácticas dictadas rígidamente por una autoridad absoluta. La ideología de lo personal no debe hacernos subestimar la capacidad de las religiones de estar presentes en los momentos excepcionales de la vida con los ritos de paso. En este sentido, si lo cotidiano está secularizado, lo no cotidiano no lo está necesariamente y sigue siendo un sitio de producción de identidad del que no se aparta lo religioso, aunque está profundamente transformado.

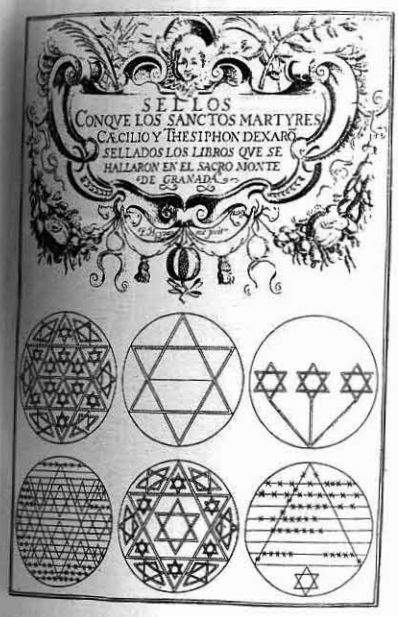
Col. privada Foto Fija

En la rendición de cuentas, las instituciones religiosas revelan su crisis en el hecho de no saber cómo contener esos nuevos itinerarios, regular el camino, ordenar los discursos, interpretar las aspiraciones. No se trata de una construcción religiosa sistemática y estructurada, sino de una sensibilidad que desea estar libre de todo vínculo normativo.

La coexistencia de identidades diferentes y antinómicas

Mucho se ha discutido la tesis de Huntington que iguala, en términos casi irreversibles, Islam y fundamentalismo. Es una tesis que no convence porque no existe un solo y compacto Islam. Una cosa es el mundo sunnita y otra el mundo chiíta. En su interior se está frente a un radical giro antropológico. El anclaje teórico del mismo Osama Bin Laden y de su red terrorista es una *Umma* más virtual que real. Dentro de ese mundo complejo, ¿qué pensar en realidad de Irán y Arabia Saudita? Arabia Saudita parece el eslabón más débil del Oriente Medio, presa como es de una contradicción interna de su régimen que puede resultar devastadora. Arabia Saudita ha desarrollado una doctrina tradicionalista, el *wabbismo*, que ha permitido el cre-

cimiento del radicalismo musulmán, cuando menos en el plano ideológico-religioso. La sociedad saudita se ha desarrollado como la sociedad de la prohibición, pero al mismo tiempo está hipertecnologizada y, en este sentido, fuertemente occidentalizada. Una parte significativa del Islam, en varios ámbitos, ha realizado una valiente y profunda revisión autocrítica que ha dado lugar a un movimiento reformador presente de manera diversa.



Así, el escenario de lo religioso se presenta como un efectivo laberinto en el que coexisten y se entreveran universos simbólicos de mujeres y hombres, bastante más allá de cuanto estaría previsto por su pertenencia confesional. En todas las grandes religiones, no sólo en las orientales sino también en las occidentales, se han desarrollado discursos sobre la base de sus paradigmas de la tradición que de manera más o menos abierta combaten contra la modernidad y sus lenguajes, reafirmando la absoluta imprescindibilidad del mensaje *originario* que no tolera *puestas al día*, que no puede admitir ningún cambio y tiende a desechar por todos los medios la presencia de la diversidad. Dentro de esta óptica se inserta el fundamentalismo de los Testigos de Jehová y de las numerosas iglesias electrónicas estadounidenses, pero también los fundamentalismos hebreos, cristianos, hindúes, islámicos, etc. Las categorías de lo nuevo y lo diverso están destinadas, a sus ojos, a producir desorientación y a generar confusión.

Por otro lado, la crisis de la tradición multiplica las elecciones posibles y al mismo tiempo reduce el peso de lo que se experimenta como necesidad y como destino. La pérdida de los monopolios religiosos es un proceso tanto socio-estructural como sociopsicológico. "Quienes permanecen arraigados en el mundo definido por las tradiciones religiosas", escribe P. Berger, "se hallan en la situación de minoría de edad cognitiva, cosa que presenta problemas tanto de orden psicosociológico como teórico". Vecindad y lejanía, más allá de las afirmaciones formales y doctrinales, se miden a partir de paradigmas epistemológicos que sostienen los lenguajes, los códigos de conducta, el modo de vivir las distintas profesiones de fe.

No carece de importancia el hecho de que en diversas conferencias internacionales, como la de la mujer, se haya asistido al enfrentamiento de dos coaliciones, ambas compuestas de católicos, protestantes, musulmanes y miembros de otras religiones. La línea de demarcación no ha sido la referencia confesional explícita, las posiciones doctrinales, sino una diversa visión antropológica, presente en los distintos grupos, de manera implícita, de los valores de la mujer y de la libertad personal. Las alianzas y los enfrentamientos no han surgido de las doctrinas de fe, sino de los distintos paradigmas histórico-culturales propios de los sujetos de las diversas religiones.

Veamos por ejemplo las grandes analogías que se están verificando –y/o han sido verificadas– sobre la secularización en el Irán de hoy y en los países cristianos de Occidente ayer. En Irán, muchos estudiosos critican la sacralización de la tradición, contraria al espíritu científico, subrayando la especificidad y la intangibilidad de la experiencia religiosa. Para el pensador chiíta Soroush, por ejemplo, hay que desembarazarse de las interpretaciones estáticas heredadas del pasado y, al mismo tiempo, desatar a la religión de las preocupaciones profanas que buscan reducir su independencia en aras de la política y la ideología. Hacer una lectura instrumental de lo sagrado acaba por empobrecer a la religión. No es deseable la separación radical de la religión y la política, sino una clara división de funciones y responsabilidades, evitando toda confusión de planos e intereses. Para un creyente, ser pluralista significa asumir la libertad y el pluralismo que son los ejes de la democracia. Una larga batalla que dividió todavía a algunos católicos durante el Concilio se dio en torno al principio de la libertad religiosa, por no hablar de la consideración de la lectura de la secularización en términos absolutamente negativos.

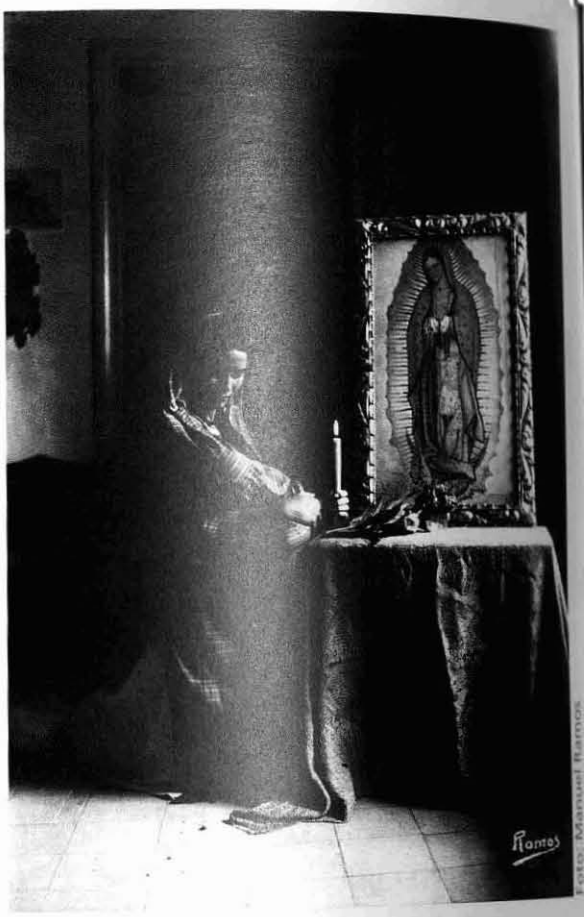


Foto: Manuel Ramos

"El regreso de la religión a la esfera de lo personal", escribe Salman Rushdie, "su despolitización, es la planta espinosa que todas las sociedades musulmanas deben tomar con la mano para volverse modernas".[2] En la situación contemporánea pierden relevancia las grandes construcciones de sentido; parece impelida un paso más allá respecto a toda verdad confesional y narrada. Es como una toma de distancia de la perentoriedad de las reglas y los dictados. Para retomar una intuición de Peter Berger, la posibilidad contemporánea de la afirmación religiosa está ligada al imperativo herético. La herejía, en la acepción de Berger, permite no considerar herméticamente cerrado un sistema de pensamiento; permite, al mismo tiempo, ser dinámico y estar siempre abierto a las transformaciones, cosa indispensable para no ser homologados.

Para delinear las características comunes de la sensibilidad religiosa contemporánea podemos señalar algunos aspectos particulares:

1. El valor del nomadismo. La multiplicidad de los lenguajes y de las culturas mueve cada vez más a tomar conciencia de la multiplicidad presente en cada uno, de esa zona de sombra y de ambigüedad que ninguna proclamación de identidad adquirida puede cancelar.

2 *Los guerrilleros paranoicos del Islam, La Republica,* 5 de noviembre de 2001, p.15.

2. El sentido de la emoción entre deseo y corporeidad. El ser humano posmoderno busca en lo religioso esa carga disruptiva que revitaliza y reanima las propias capacidades sensibles adormecidas; desea una sacudida que sepa imbuirle nueva energía vital.
3. El silencio y la *mística* respecto a la palabra y a la teología dogmática. Contra el exceso de palabras y de teorías, el ser humano religioso vive el rechazo del discurso y de la didascalia, y opta por una inmersión más radical en la experiencia de lo sagrado. Mientras la teología se afana por hablar del silencio de Dios, de impotencia, de libertad, el creyente prefiere probar una vía para advertir, más que para comprender racionalmente, una experiencia intensa de la alteridad. El silencio y la religiosidad son buscados como antídoto en el enfrentamiento con el mundo del rumor y del caos, y la contemplación aparece como remedio a la voracidad del tiempo, como un *antitiempo* y un *antiespacio*, en donde vivir una suspensión simbólica.
4. La presencia del camino de la mística natural hacia una ética ecológica. La necesidad religiosa contemporánea traduce la demanda de una experiencia fuerte y biológica que sepa encarar la tremenda precariedad de la existencia. La contaminación, la deforestación, el agujero del ozono, los cambios climáticos, no son sólo problemas de orden técnico, sino que son interpretados como señales, también, de una parálisis, de un bloqueo cultural, es decir, del error de fondo de considerar a la naturaleza como separada de la humanidad. La dimensión ecologista es también la expresión de un nuevo modo de percibir el propio ser en el mundo, de una sensibilidad de cariz religioso dentro de un proyecto de espiritualidad cosmobiológica.
5. La puesta en relieve de los valores de la incertidumbre y la irrelevancia. Lentamente, el ser humano contemporáneo comprende que la duda no es negativa y que un crecimiento real sólo es posible cuando se está dispuesto a disipar sombras sobre la percepción de sí. El yo incierto acaba por convertirse en un presupuesto y una garantía para la búsqueda de un umbral más allá de los límites. En este sentido, la incertidumbre se conjuga con un nuevo sentido de *irrelevancia* que el ser humano religioso advierte de cara al tiempo, a los otros y a la naturaleza.

Como en un claroscuro. Apuntes para una conclusión

En la etapa actual, un análisis del factor religioso exige su conocimiento, como vivencia, como hecho social, como nudo semántico expresivo de las distin-

tas experiencias, inscrito en las distintas construcciones paradigmáticas en el ámbito histórico y socioantropológico.

La experiencia más íntima del cuerpo, el lenguaje, no está ligado sólo al orden de la palabra. Unifica el cuerpo a la palabra al mismo tiempo que la palabra unifica el orden de las cosas al imaginario.

En el intento de la religiosidad contemporánea de rebasar continuamente los confines, se revela la profunda tensión hacia la multiplicidad de lo real, la conciencia de que ninguna definición y, por lo tanto, ningún sistema, son capaces por sí mismos de contener su complejidad. Es un modo de liberarse de lo que ha sido descrito como *monoteísmo cultural,*[3] para abrirse a un nuevo *politeísmo* del pensamiento, en el que las diversidades puedan convivir y respirar juntas, sin reducirse ni sincretizarse.

La idea del pluriverso religioso puede ser útil para comprender que el paisaje religioso es una realidad policroma y dinámica que atraviesa y va más allá de todas las religiones para infundir su complejidad al mundo de la vida.

La nueva sensibilidad religiosa quiere dar el paso, de la visión negativa y sofocante de la fragmentación elaborada por el pensamiento del siglo XX, a una concepción pacificada del pluralismo en la que las diferencias sean vehículo de conocimiento intracultural. Conocerse a través de lo diverso se vuelve el imperativo categórico de la nueva espiritualidad, que afirma con fuerza la necesidad de salir del asfixiante narcisismo cultural de Occidente.

He hablado antes de la coexistencia de opciones religiosas diversas, a veces antitéticas. Aun en la posmodernidad, casi como un contrapeso, repuntan los fundamentalismos que tienden a subrayar el vigor de la verdad de la que se dicen portadores, con una actitud neurótica de rechazo de toda diversidad. En tanto que insertos en las distintas culturas, se caracterizan por la pretendida unicidad y relevancia de su verdad, como si fuera la exclusiva *lux mundi*. Conocer el hecho religioso significa, por lo tanto, toparse con el germen del fundamentalismo y del integrismo, difundido más allá de los límites de una sola fe.

Una lectura de la nueva experiencia religiosa está sujeta, entre otras cosas, a los mecanismos del mercado y a los procesos unidimensionales de la globalización.

El valor de lo religioso contemporáneo, no obstante la conciencia de su limitada consistencia numérica, se manifiesta también en la tendencia a ser un germen de utopía histórico-social, centrada en el sentido de la responsabilidad personal. Cada uno debe hacerse garante e intérprete del nuevo sentido del mundo, partiendo del valor de la herejía que no coincide con una estética del contrario y del diferente.✣

3 E. Volli, *Por el politeísmo. Ejercicios de pluralidad de los lenguajes*, Feltrinelli, Milán, 1992.