

HERVIEU - LÉGER

EL PEREGRINO Y EL CONVERTIDO

La Religión en movimiento



EDICIONES DEL HELÉNICO
MÉXICO



EDICIONES DEL HELÉNICO presenta al público el número uno de una colección, esperemos, sin fronteras numéricas. Se pretende poner en manos del lector, no necesariamente especialista, pero sí con interés por la reflexión humanística los grandes temas de esta corriente: el arte, la filosofía, la historia, la literatura, la religión enumerados en orden alfabético pero interpenetrados en el orden de la realidad. Queremos ofrecer al estudioso y al comprometido con el humanismo volúmenes no voluminosos sino luminosos sobre:

- El arte, no tanto como una historia del mismo a través de tiempos y geografías sino como una forma de leerlo, decodificarlo, apreciarlo.

- La filosofía, con la convicción, contrariando a los grandes creadores de la Escolástica (los repetidores interesan menos), de que no existe una *Philosophia Perennis*, de que en el tiempo del hombre todo es cambio, todo cambia.

HERVIEU - LÉGER

**EL PEREGRINO
Y
EL CONVERTIDO**

La religión en movimiento



EDICIONES DEL HELÉNICO

MÉXICO

Traducción de
JOSÉ MANUEL VILLALAZ

Con la colaboración de
MICHELINE DURAND

Este libro fue publicado con el apoyo de la Embajada de Francia en México, en el marco del Programa de Apoyo a la Publicación "Alfonso Reyes" del Ministerio Francés de Relaciones Exteriores

Primera edición en francés, 1999
Primera edición en español, 2004

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra,
sea cual fuere el medio, mecánico, fotográfico o
electrónico, sin el consentimiento por escrito del
editor.

Título original:
Le pèlerin et le converti
© Flammarion, 1999

D. R. © 2004, INSTITUTO CULTURAL HELÉNICO, A.C.
Av. Revolución 1500, C.P. 01020, México, D.F.

ISBN 968-886-030-1

Introducción

Una parábola de la modernidad religiosa

Una universidad de verano organizada en Andorra hace algunos años, me dio la oportunidad de descubrir los encantos y los contrastes del Principado, ese Estado miniatura anidado en el corazón de los Pirineos. Los valles andorranos, en los que hay que penetrar a pie dejando los caminos ocupados por el oleaje ininterrumpido de turistas, abrigan aldeas encaramadas en la altura, en gran parte abandonadas, pero densamente pobladas en el penúltimo siglo. No se necesita mucha imaginación para representarse lo que podía ser la vida de sus habitantes en estas condiciones de aislamiento, sobre todo durante los meses de un interminable invierno de montaña. Ahora bien, cada una de estas aldeas es el estuche de una maravillosa iglesia del románico lombardo tan característico de la región. En el centro de este universo, que permaneció fiel a sí mismo durante siglos, la iglesia era el punto fijo, el lugar donde se concentraba la vida de la comunidad, que ahí se reunía para orar, pero también para discutir asuntos comunes. La religión estaba en el corazón de la existencia cotidiana. Las campanas marcaban el ritmo del tiempo. Las fiestas religiosas regulaban los ciclos de la vida de los individuos y del grupo. Ahora ya casi nadie sigue frecuentando estas iglesias, salvo para admirar las huellas culturales de un

mundo desvanecido. Todavía se celebra la misa aquí o allá, pero a intervalos cada vez más largos. La animación episódica de tal o cual lugar de culto, más que reactivar, confirma el desvanecimiento de la vida religiosa del pueblo en tiempos normales. Aun la fiesta de la Virgen de Meritxell que, hasta los años 60, reunía la totalidad de la población andorrana al final del verano, ha ido perdiendo su capacidad de movilización. Todavía se destaca el evento con solemnidad, como conviene al tratarse de un sitio mayor en la memoria del pueblo andorrano, pero las familias ya no encuentran en ese día la ocasión de una reunión que, para las generaciones precedentes, constituía un acontecimiento social de primera importancia. Es cierto, este lugar atrae a los aficionados al turismo verde, a los caminadores o a los peregrinos de un nuevo género, al descubrimiento de los altos lugares espirituales pirenaicos. Sin embargo, esto nada tiene que ver con el fervor de las multitudes firmemente encuadradas por el clero, cuya imagen se conserva en un pequeño museo instalado en los espacios del santuario. Ahora la verdadera vida se hace evidente en otra parte, sin duda a un lado de las arterias contaminadas por el flujo de los automóviles y de los autobuses que atraviesan el centro de la ciudad de Andorra la Vella. El cambio de panorama en el fondo de este valle pirenaico es completo: Los almacenes libres de impuestos se alternan con los bancos devorando las casonas antiguas, incluidas las iglesias. Los turistas, ocupados sobre todo en realizar buenas compras, se desbordan sobre la calzada y atiborran como pueden sus bolsas con cartones de cigarrillos, perfumes o alcohol desgravados. Las preocupaciones religiosas parecen

completamente ausentes de este universo invasor del consumo y del intercambio mercantil. Y, sin embargo... uno se sorprende al descubrir que una catedral de cristal, de una factura arquitectónica vagamente futurista, levanta desde hace poco tiempo una inmensa flecha de vidrio por encima de esta intensa actividad comercial. Sobre la explanada del edificio, que impresiona por sus dimensiones, se apiña una numerosa multitud: familias, niños, jóvenes, personas de edad avanzada. ¿Es la religión la que los reúne? No se puede dudar que esté empeñada en esto una forma particular de piedad, nutrida de creencias, capaz de suscitar prácticas rituales, esfuerzos ascéticos e, incluso, experiencias inéditas de éxtasis. El centro "termolúdico" que de hecho abriga la "catedral" de acero y de cristal, con sus piscinas calientes y frías, sus "baños egipcios", sus estanques hirvientes, sus saunas y sus salas de ejercicio muscular, es en efecto, en algún sentido, el lugar de un culto: culto del cuerpo, de la forma física, de la juventud indefinidamente preservada, de la salud y del desarrollo personal, en el que se expresa algo de las expectativas y de las esperanzas de nuestros contemporáneos. Es algo a lo que parece muy ajeno el mundo tradicional de la religión, y que no obstante no carece de vínculos con él.

Muchos otros ejemplos hubieran podido seleccionarse para evocar estas impresiones contrastadas: recuerdos de un mundo religioso desaparecido, presencia masiva de la secularización, cultos de un género nuevo. El caso de Andorra ofrece simplemente —como en un pañuelo, si así puede decirse— la materia para una parábola de la

modernidad religiosa. En ésta pueden inscribirse, de forma ejemplar, los cuestionamientos y las dudas de la sociología contemporánea de los hechos religiosos. Estas interrogaciones pueden resumirse así: cuando la presencia social de la "religión en el sentido pleno del término" se impone al observador de manera evidente, se está desvaneciendo, si no es que ya desapareció y sólo subsiste a través de las huellas del pasado; en cambio, cuando las creencias y prácticas rituales que caracterizan a la modernidad más avanzada se manifiestan de manera particularmente patente, nadie sabe si se puede seguir hablando legítimamente de "religión" en relación a ellas. Esta paradoja marca la historia del desenvolvimiento de la reflexión sobre los hechos religiosos desde hace un cuarto de siglo. La sociología de las religiones, durante largo tiempo en la incertidumbre de un objeto del que constataba y medía la desaparición social, al mismo tiempo que se imponía sobre todos los frentes una modernidad definitivamente a-religiosa, se ha visto atrapada en sentido contrario al descubrir, a la vuelta de los años 70, que esta modernidad secular, gobernada en principio por la razón científica y técnica, era también una nebulosa de creencias. ¿Cómo identificar lo que propiamente depende de la "religión" en las sociedades modernas? Y ¿cuál es el lugar de esta realidad "religiosa" en la vida de las sociedades que reivindicar, bajo diversas formas, el ser sociedades laicas en las que la adhesión creyente se ha convertido en un asunto individual y privado? Estas cuestiones tienen un alcance tal que desborda con creces al puñado de especialistas que se consagran de tiempo completo a tratar de encontrarles una

respuesta. Cuando la opinión se alarma por el ascenso del islam en las periferias; cuando intelectuales se enfrentan en las revistas para saber si el fular de las jóvenes musulmanas es un "signo religioso ostentoso", que debe ser o no proscrito en el recinto de la escuela pública; cuando los jueces asumen el riesgo de determinar si tal o cual grupo, cuyas prácticas deben evaluar frente a la ley, puede ser o no considerado como "religioso"; cuando las controversias se desencadenan hasta el punto de discutir si es oportuno que los funerales solemnes de un jefe de Estado, socialista y notoriamente agnóstico, sean celebrados por la Iglesia Católica: son ciertamente estas mismas cuestiones, que conciernen a la definición de la religión, a su regulación social, a su relación con la modernidad política, las que están en el corazón del debate público. El objetivo de este libro no es aportar respuestas definitivas a estas cuestiones, sino proporcionar algunas referencias que permitan alumbrar las condiciones en las que se plantean. Si las discusiones que tocan a la religión asumen comúnmente un sesgo ideológico y pasional, si los medios de comunicación sólo retienen de los fenómenos religiosos sus aspectos más espectaculares y más superficiales, esto indica la carencia de herramientas para evaluar las transformaciones que han afectado el paisaje religioso contemporáneo. La rapidez de éstas ha hecho que la reflexión se quede corta. Los especialistas de la sociología de las religiones, dedicados durante años a escudriñar el fin de un mundo religioso heredado, se ven colocados ahora frente a nuevas interrogaciones.

La religión expulsada

Inmediatamente después de la Segunda Guerra mundial, el interés sociológico por la religión, inaugurado por el llamado del deán Gabriel Le Bras en 1931 "a un examen detallado y una explicación histórica del estado del catolicismo en Francia", logró expandirse en un conjunto de trabajos que se dedicaban a observar y medir la vida religiosa de 40,000 parroquias en Francia. El estudio de las formas geográfica y socialmente diferenciadas de la observancia, o también de las relaciones entre la práctica (o la no-práctica) católica y las preferencias políticas de los electores, produjeron resultados de gran valor. Estos trabajos siguen siendo todavía, en muchos conceptos, el "fondo de la barrica" metodológico en el que beben algunas de las investigaciones más recientes sobre la condición religiosa de Francia. Este primer estadio correspondió exactamente al momento en que el catolicismo francés, con la fuerza de su raigambre histórica secular, pero bamboleado por las sacudidas que marcaban la entrada de Francia en la modernidad, levantaba el acta, no sin sobresalto, del derrumbamiento de la civilización parroquial. La sociología francesa de las religiones se constituía como sociología del catolicismo en el preciso momento en que se desvanecía definitivamente el sueño de una sociedad católica, territorialmente unificada en torno de sus campanarios y de su clero.

Tal vez no se deba sólo al hecho de que Francia era entonces un país masivamente católico el que la sociología del catolicismo, ocupada ante todo en el análisis refinado de

la práctica cultural, haya conocido ahí una fortuna tal, hasta el punto de imponer sus problemáticas, de modo intempestivo algunas veces, a los sociólogos e historiadores que se interesaban en las minorías protestante y judía. Si el catolicismo fue asumido así como objeto central, ello se debe también a que los sociólogos podían mostrar hasta qué punto estaba sometido a la corrosión ineluctable de un entorno definitivamente secular. En efecto, al consagrar lo esencial de sus investigaciones empíricas a la medición de la pérdida del catolicismo en una sociedad en plena modernización, los especialistas franceses de las religiones llegaron a imponer, sobre la sociología de entonces, la legitimidad del estudio científico de la religión. Es preciso recordar que en esa época era raro imaginarse la posibilidad de hacer una sociología científica de la religión de otra forma que la de esforzarse por "reducir" lo religioso al conjunto de sus determinaciones sociales. Este objetivo correspondía a orientaciones heredadas de una sociología clásica de los fenómenos religiosos, colocada bajo el doble padrinazgo de Marx y Durkheim. Estaba de acuerdo igualmente con el postulado que dominaba entonces el paisaje de la sociología, según el cual la sociedad puede ser tratada como un cuerpo organizado a partir de un centro, y cuyas diferentes funciones se ajustan entre sí. En buena parte, la actividad sociológica se dedicaba a señalar los avances y los retrasos de este "sistema social", consagrado a una racionalización cada vez más extrema. Este movimiento implicaba reabsorber disonancias "irracionales" presentes en el seno de la vida social y, por supuesto, la religión era tomada como la primera de entre ellas. Para muchos

investigadores, el análisis de la racionalización de lo social pasaba pues, en primer lugar, por la elucidación de las modalidades de la expulsión de la religión fuera de las sociedades modernas. Al hacer esto, inscribían su trabajo mismo dentro de la coherencia de un movimiento de secularización, implicado por la historia de la modernización. La medida del derrumbamiento de las prácticas religiosas venía oportunamente a confirmar y a convalidar la problemática de la "reducción" sociológica de la religión, que se les imponía como el único acceso científico posible. El estudio de los hechos religiosos se autentificaba sociológicamente dando a conocer empíricamente, a partir del catolicismo tomado como forma por excelencia de la religión, la pérdida religiosa de la sociedad moderna. Para dar prueba de la legitimidad científica de su interés por la religión, los investigadores se veían obligados, de alguna manera, a confirmar su desaparición.

De la "religión perdida" a lo "religioso por todas partes"

El final de los años 60 y el principio de los 70 marcaron, en relación al período precedente, un viraje decisivo. Todos los investigadores ocupados en el análisis de los hechos religiosos comenzaron, a partir de ese momento, a reevaluar y a re-formular el modelo de la incompatibilidad y de la exclusión mutua que había regido hasta entonces el análisis de las relaciones entre la religión y la modernidad. Este desplazamiento teórico no correspondía sólo a una revisión intelectual que afectara a la sociología de las religiones únicamente. La sociología en su conjunto estaba entonces

empeñada en un replanteamiento de la problemática de la racionalidad de lo social implicada por el modelo funcionalista dominante. La sociología de las religiones se vio implicada en estos debates a través de las revaluaciones teóricas que le imponía la avanzada de las investigaciones empíricas sobre la modernidad religiosa. De los debates sobre la religión llamada "popular", entablados desde el principio de los años 70, hasta las investigaciones recientes sobre las creencias contemporáneas, la sociología de las religiones ha abordado progresivamente, en términos nuevos, la cuestión de las relaciones entre las experiencias religiosas de los individuos, las instituciones sociales de lo religioso y la modernidad. El regreso con fuerza de la religión sobre la escena pública en el corazón mismo de las sociedades occidentales, justo donde se suponía que era más avanzada la privatización de lo religioso; la puesta en evidencia, a través de la explosión de nuevos movimientos sociales, de las implicaciones creyentes vinculadas a la movilización política y cultural; la dispersión de las creencias reveladas por el ascenso de las religiosidades paralelas y de los nuevos movimientos religiosos: todos estos fenómenos batían en brecha la idea de una modernidad "racionalmente desencantada", definitivamente ajena a la religión. En el momento mismo en el que la modernidad, sacudida por el primer choque petrolero se veía forzada a revisar su escatología secular del progreso y del crecimiento, se acentuaba la proliferación de las creencias en sociedades que son también, por el hecho de la rapidez del cambio en todos los dominios, sociedades sometidas a la tensión de una permanente incertidumbre. Al mismo tiempo

que emergía un vivo interés por las formas de religiosidad asociadas al individualismo moderno, se abría el camino para una nueva lectura de las relaciones entre religión y política, y entre instituciones religiosas y Estado.

Al proceder a un replanteamiento, a la vez teórico y empírico, del modelo lineal de la secularización, entendida de manera inseparable como proceso de reducción racional del espacio social de la religión y como proceso de reducción individualista de las opciones religiosas, la sociología de las religiones ha sido conducida a reconsiderar de manera más amplia su visión de la relación de la modernidad con la religión. Ha comenzado a captar esta relación bajo el doble aspecto de la dispersión de las creencias, por una parte, y de la desregulación institucional de lo religioso, por la otra. Al mismo tiempo que se deja de pensar la religión a través del prisma exclusivo del desencanto racional, hay más interés en los procesos de descomposición y de recomposición de las creencias que no dependen del dominio de la verificación y de la experimentación, sino que encuentran su razón de ser en el hecho de dar un sentido a la experiencia subjetiva de los individuos. Se vuelve a descubrir que estas creencias están inscritas en prácticas, en lenguajes, gestos, automatismos espontáneos, que constituyen el "creer" contemporáneo. (1) Entonces uno se detiene en la singularidad de las construcciones creyentes individuales, en su carácter maleable, fluido y disperso, al mismo tiempo que en la lógica de los préstamos y nuevas formas de aplicarlos de las que son objeto las grandes tradiciones religiosas históricas.

A través de la temática del "remiendo", de la "apropiación furtiva" y de otros "collages", uno se introduce progresivamente en el camino de una descripción extensiva del paisaje creyente de la modernidad.

Desde entonces se planteó una cuestión decisiva que está lejos ahora de ser resuelta: ¿es posible reconocer la pluralidad y la singularidad de las combinaciones del creer en la modernidad sin renunciar por ello a volver inteligible el hecho religioso como tal? Todas las respuestas a esta cuestión se enfrentan, bajo diversas formas, con el problema de la "definición" de la religión. Pero es ésa una cuestión a la que es imposible ofrecer una respuesta por una vez y para siempre. El sociólogo no trata de aislar definitivamente la esencia de la religión. Retoma continuamente el trabajo de identificación y de construcción de su objeto a partir de la inagotable diversidad de los hechos que observa. Ahora bien, si se emprende el camino de la exploración de las creencias contemporáneas, se debe admitir pronto que lo religioso no se define únicamente a través de los objetos sociales (las "religiones") en las que éste se manifiesta de manera compacta y concentrada. Lo religioso es una dimensión transversal del fenómeno humano, que opera, de manera activa o latente, explícita o implícita, en todo el espesor de la realidad social, cultural y psicológica, según modalidades propias a cada una de las civilizaciones en el

* *Bricolage* (chapucería, apaño, maña), *braconnage* (caza o pesca furtiva) conforman junto con *collage* una secuencia de términos con sonido y sentido similares. (N. del t.)

seno de las cuales uno se esfuerza por identificar su presencia. Uno de los rasgos distintivos de las sociedades modernas occidentales es, precisamente, que esta dimensión religiosa se ha cristalizado progresivamente, al hilo de un recorrido histórico de larga duración, en "instituciones religiosas" específicas, diferenciadas, claramente separadas de otras instituciones políticas, familiares, sociales, culturales o de otro tipo. La sociología da cuenta de las lógicas y de las modalidades de esta "condensación" de lo religioso en "religiones" institucionalizadas, al mismo tiempo que estudia los procesos del descenso progresivo del dominio de las instituciones religiosas en las sociedades modernas laicizadas/secularizadas. Las herramientas conceptuales de la sociología de las religiones han sido forjadas, ante todo, para permitir el inventario y el análisis de los funcionamientos de esta "esfera religiosa" especializada. Esta configuración particular de lo religioso, comprendida espontáneamente como "la religión en el sentido propio del término", remite las otras configuraciones atestiguadas en el tiempo y el espacio, ya sea (hacia arriba) a la infancia de la humanidad, ya sea (hacia abajo) a un proceso de degeneración ineluctable de lo religioso. Por el lado de las sociedades tradicionales, a las que su carácter institucional indiferenciado opone típicamente a las sociedades modernas, la religión se confunde con la cultura, diluyéndose en ella. Por el lado de las sociedades de la alta modernidad, se difunde una religiosidad flotante a través de los "ersatz" de religiones (2), pálidas copias de las grandiosas construcciones simbólicas ofrecidas por los sistemas religiosos dignos de este nombre. Tanto en un caso

como en otro, los sociólogos desconocen, si se puede hablar así, por cuál de los extremos hay que tomar la religión. Si se quieren expresar las cosas de manera menos ligera, se dirá que, operando a partir de esta configuración particular de lo religioso que es la de las "grandes religiones", la sociología de las religiones sobre-valora el fruto de un proceso histórico eminentemente localizado en el tiempo y en el espacio. Por este mismo hecho, expulsa fuera de su campo de aprehensión inmensos tramos de una realidad religiosa que le llega a ser, de hecho, ininteligible.

Hace largo tiempo que los antropólogos, o los especialistas de las religiones antiguas, han subrayado este punto. Ellos lo han hecho señalando con fuerza que, ahí donde ellos trabajan, lo religioso es algo "completamente distinto" a la "religión" de la que tratan los sociólogos. En estas sociedades, "la religión está por todas partes": no está separada del conjunto de las relaciones sociales y de las prácticas sociales. Los instrumentos de identificación de la especificidad de los fenómenos religiosos, elaborados a partir del modelo de la religión institucionalizada que nos es familiar, son por ello inadecuados. Así, en el universo griego antiguo, la noción de dios no remite a ninguno de los atributos a los que esta palabra hace referencia en el universo de las religiones diferenciadas, en las que "está asociada a una serie de otras nociones que le son cercanas, lo sagrado, lo sobrenatural, la fe, la Iglesia y su clero". Como lo ha subrayado con frecuencia J. P. Vernant, los múltiples dioses del politeísmo griego no poseen los caracteres que definen comúnmente a lo divino. "Ellos no

son ni eternos, ni perfectos, ni omniscientes, ni todopoderosos; no han creado al mundo; han nacido en él y por él, surgiendo por generaciones sucesivas, a medida que el universo, a partir de las potencias primordiales como Caos, Abismo y Gea, Tierra, se diferenciaba y se organizaba; residen en su seno. Su transcendencia es relativa; no vale más que por su relación con la esfera humana. Como los hombres, pero por encima de ellos, los dioses forman parte integrante del cosmos". (3) Los hombres no mantienen con estos dioses ninguna relación personal, del orden de una experiencia de comunicación sobrenatural: "Se entra en relación con lo divino en tanto que se es jefe de casa, en tanto que se es miembro de un demo, en tanto que se es miembro de una ciudad, en tanto que se es magistrado, etc. Es siempre a través de una función social como se establece la relación con lo divino. La religión no está ni en el interior del hombre, ni en una esfera de vida interior particular, ni más allá del universo (...) Las fronteras de la religión no pueden pues ser fijadas con precisión por relación a la vida socio-política." (4)

Si estas consideraciones de los antropólogos o de los historiadores de las religiones revisten una importancia particular para los sociólogos de la modernidad religiosa, esto se debe a que ellos mismos se ven confrontados a la desregulación institucional de lo religioso en las sociedades modernas. La "secularización" de estas sociedades no se resume únicamente, como se sabe ya desde ahora, al encogimiento de una esfera religiosa diferenciada. También deja su marca en la diseminación de los fenómenos de

creencia, que confiere una inesperada pertinencia a la fórmula aplicada clásicamente a las sociedades no modernas: "lo religioso está por todas partes". Religioso "a la carta" (5), religioso "flotante", creencias "relativas", nuevas elaboraciones sincréticas: lo religioso "callejero" del que un día hablara J. Séguy (6), de ahora en adelante está colocado, en su indeterminación específica, en el centro de toda reflexión sobre lo religioso de las sociedades modernas. La actual renovación de los debates sobre la "definición" sociológica de la religión se inscribe precisamente en esta coyuntura de la investigación. ¿Cómo identificar el objeto religioso, más allá de las identificaciones sabias o comunes de la religión que han llegado a ser inoperantes? Tal es el desafío al que están enfrentados de ahora en adelante todos los sociólogos de la modernidad religiosa. Pero esta cuestión —que se ve por ejemplo cuando se trata de calificar a las famosas "sectas" que tanto perturban a la opinión— concierne ahora a todo mundo: a los jueces, a los políticos y a cada ciudadano.

En el corazón de la "religión": el linaje creyente

Sería muy presuntuoso empeñarse aquí en resolver este dilema mayor que se plantea hoy a la sociedad y a la sociología de la modernidad religiosa. El objetivo que puede perseguirse razonablemente no es el de decir la palabra final sobre el devenir de la religión en la modernidad. Es el de destacar algunas coherencias explicativas parciales a partir de un "hilo rojo", que pende enteramente de un punto de vista que se toma sobre la realidad y que se le explicita como tal. Una elección de este género ya ha sido puesta en

práctica en una obra aparecida en 1993, bajo el título de *La Religion pour mémoire* (7). Yo propuse entonces tomar como "hilo rojo" este lazo particular de continuidad que la religión establece siempre entre los creyentes de las generaciones sucesivas. Decidí apegarme, para hablar de "religión", a las especificidades de un modo de creer, sin prejuzgar del contenido de las creencias que están en juego. Contrariamente al punto de vista más común, que identifica creencias religiosas por el hecho de que hacen referencia a un poder sobrenatural, a una trascendencia o a una experiencia que sobrepasa las fronteras del entendimiento humano, esta aproximación "de-substantivada" de la religión no privilegia a ningún contenido particular del creer. Por el contrario, parte de la hipótesis de que cualquier creencia, sin importar cuál, puede convertirse en objeto de una concreción en forma religiosa, desde el momento en que encuentra su legitimidad en la invocación de la autoridad de una tradición. De manera más precisa, es esta concreción en forma de creer la que, como tal, constituye propiamente la religión. "Como nuestros padres creyeron, así también creemos nosotros..." Esta fórmula, que puede expresarse en versiones diversas, da la clave del punto de vista que se decide tomar aquí sobre los hechos "religiosos". Si se sigue este procedimiento, se admitirá que no es el hecho de "creer en Dios" el que hace al hombre religioso. Es perfectamente posible "creer en Dios" de manera no religiosa, en nombre de la iluminación surgida de una experiencia mística, de la certidumbre nacida de una contemplación estética o de la convicción originada en un compromiso ético. La creencia se destaca como "religiosa" desde el momento en que el

creyente pone por delante la lógica de engendramiento que lo conduce ahora a creer lo que cree. Si la invocación formal de la continuidad de la religión es esencial a toda "religión" instituida, es porque esta continuidad permite representar y organizar, desde el momento en que ha quedado colocada bajo el control de un poder que proclama la memoria verdadera del grupo, la filiación que el creyente reivindica. Ésta lo hace miembro de una comunidad espiritual que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros. El linaje creyente funciona como referencia legitimadora de la creencia. Es igualmente un principio de identificación social: interno, porque incorpora a los creyentes a una comunidad dada; externo, porque los separa de los que no pertenecen a ésta. Una "religión" es, en esta perspectiva, un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia a un linaje creyente particular.

Esta elección coloca, pues, en el centro del estudio del hecho religioso el análisis de las modalidades específicas según las cuales este hecho instituye, organiza, preserva y reproduce una "cadena de la memoria creyente". La hipótesis principal que atraviesa *La Religion pour mémoire* es que ninguna sociedad, así estuviera ésta inscrita en la inmediatez que caracteriza a la modernidad más avanzada, puede, para existir como tal, renunciar enteramente a preservar un hilo mínimo de la continuidad, inscrito, de una u otra forma, en la referencia a la "memoria autorizada" que es toda tradición. Esta hipótesis permite superar la oposición

clásica entre las sociedades tradicionales, en las que "la religión está por todas partes", y las sociedades modernas, en las que la religión se concentra en una esfera especializada, destinada por la lógica de la racionalización a una desaparición cada vez más pronunciada. La misma ofrece sobre todo la posibilidad de analizar algunas de las modalidades de la activación, de la reactivación, de la invención o de la re-inventón de un imaginario religioso de la continuidad, en nuestras sociedades llamadas "super-modernas". (8)

El objetivo de este libro es retomar esa perspectiva para tratar de aclarar la manera como estos fenómenos de recomposición se inscriben concretamente en el paisaje religioso del final de este siglo, y más particularmente en el paisaje religioso francés. Este paisaje está, como por doquier en las sociedades de Europa Occidental y de América del Norte, marcado por la dispersión individualista del creer, por la disyunción de las creencias y de las pertenencias confesionales y por la diversificación de las trayectorias recorridas por "creyentes errantes". Esta pulverización de las identidades religiosas individuales no implica el eclipsamiento, o incluso la desaparición final de toda forma de vida religiosa comunitaria. Muy por el contrario, mientras los aparatos de las grandes instituciones religiosas parecen cada vez menos capaces de regular la vida de fieles que reivindican su autonomía como sujetos creyentes, se asiste a una eflorescencia de grupos, redes y comunidades, en el seno de las cuales los individuos intercambian y validan mutuamente sus experiencias

espirituales. Las formas de este despliegue asociativo, que se manifiesta tanto en el interior como en el exterior de las grandes confesiones religiosas, son extremadamente variadas. De la red móvil que no requiere de sus miembros ninguna pertenencia formal, y simplemente asegura lazos mínimos entre ellos a través de un folleto o de un boletín, hasta la comunidad intensiva que regula la vida cotidiana de los adeptos hasta en sus menores detalles: se dan todas las formas de organización de manera más o menos estable y durable. La gestión de estas formas inéditas o renovadas de agrupamientos espirituales plantea problemas temibles a las instituciones religiosas cuando surgen de su seno. También plantea interrogaciones al poder público, poco equipado para tratar estos fenómenos que salen del cuadro jurídico habitual de las relaciones entre el Estado y las Iglesias. Si la calificación misma de buen número de estos grupos es incierta (¿es realmente de "religión" de lo que se trata?), el control de las prácticas alternativas que inspiran lo es todavía más, puesto que la libertad de creencia sigue siendo un principio intangible.

Desregulación de las identidades religiosas "históricas", proliferación de los nuevos movimientos espirituales, incertidumbres jurídicas y políticas de la gestión pública de lo religioso: todos los países occidentales deben hacer frente ahora a estos problemas movilizandolos recursos jurídicos y culturales que la historia les proporciona. En Francia, esta redistribución de la situación religiosa interviene en un país que descubre, no sin inquietud, que ha llegado a ser un país multi-cultural y multi-religioso. Las identidades

comunitarias que se pregonan en nombre de la democracia en este contexto cultural y social nuevo transforman la definición misma de la identidad nacional, y con ella el conjunto de las relaciones de lo religioso, de lo político y de lo moderno tal como se han estabilizado históricamente, desde hace dos siglos. Para comprender lo que en esta mutación está en juego, debe recordarse que la construcción de la identidad francesa, a partir de la Revolución, reposa sobre la idea de que la ciudadanía debe trascender las pertenencias comunitarias, y definir, más allá de todos los particularismos, un "nosotros" nacional con el que cada uno pueda identificarse. Esta construcción de identidad está ahora sometida a una transformación que la trastorna en todas sus dimensiones: religiosa, cultural, social y política. Sobre el terreno religioso, el hecho mayor lo constituye la diversificación del paisaje que se está operando, al mismo tiempo que siguen distendiéndose los lazos socio-religiosos tejidos por el catolicismo durante siglos. Es cierto que las minorías religiosas antiguas (judía y protestante) han jugado siempre un papel extremadamente importante en la vida nacional. Pero es evidentemente la presencia de una comunidad musulmana numerosa, y que manifiesta de manera cada vez más clara su identidad propia, la que vuelve a impulsar en términos completamente nuevos la cuestión de la relación entre estas realidades comunitarias diversas y la identidad francesa, construida desde hace siglos bajo el signo de la asimilación de las minorías.

¿Cómo pensar, a la vez, el movimiento de la disseminación individualista de las creencias y estos procesos

multiformes de recomposición y de multiplicación de las identidades religiosas comunitarias, que se dan en sentido contrario a la tradición política nacional? ¿Cómo comprender, al mismo tiempo, el proceso histórico de la secularización de las sociedades modernas y el despliegue de una religiosidad individual, móvil y modulable, que da lugar a formas inéditas de sociabilidad religiosa? Estas cuestiones están en el horizonte de este libro. Para tratar de responderlas, habría que consultar la diversidad de las investigaciones que se ocupan de forma profunda de la multiplicación de las creencias, de las lógicas complejas de la formación de las identidades socio-religiosas en situación de desregulación institucional del creer, del problema de la transmisión religiosa y del de la religión de las jóvenes generaciones, o también de la nueva situación de las relaciones del Estado y de los grupos religiosos. Por la fuerza de las cosas, evocaré de manera muy rápida estos trabajos empíricos que alimentan, río arriba, la reflexión aquí presentada. No habrá que extrañarse por la atención particular otorgada al catolicismo, aun cuando se consulten igualmente indagaciones que versan sobre otros terrenos religiosos. De todos modos, el proyecto no es el de proporcionar una descripción completa de las tendencias que están operando en el paisaje religioso contemporáneo, ni siquiera limitándose al caso de Francia. Me contentaré, más modestamente, con proponer algunas nociones que pueden servir para organizar su estudio, bajo el signo del cambio y de la movilidad. Este libro no quiere ser otra cosa que una caja de herramientas: puestas a punto "sobre la marcha" en el análisis de situaciones concretas de

indagación, estas herramientas revelarán al usarlas si merecen ser conservadas, perfeccionadas, utilizadas en otros terrenos o, por el contrario, desechadas.

La religión fragmentada

Reflexiones previas sobre la modernidad religiosa

¿Qué es la modernidad?

Para aclarar las relaciones entre la modernidad y la religión, es indispensable volver un momento sobre la teoría de la "secularización" que durante largo tiempo ha dominado la reflexión sobre el devenir religioso de las sociedades occidentales. ¿Cuáles son los rasgos específicos de la modernidad que explican que su desarrollo haya estado constantemente asociado al eclipsamiento social y cultural de la religión? Tres elementos aparecen aquí como determinantes:

1) La primera característica de la modernidad es la de poner por delante, en todos los ámbitos de la acción, la racionalidad, es decir, el imperativo de la adaptación coherente de los medios al fin que se persigue. Sobre el plano de las relaciones sociales, eso significa que los individuos no deberían, en principio, apoyar su estatuto social más que sobre la única base de su competencia, adquirida por la educación y la formación, y no la de su herencia o de sus atributos personales. En el ámbito de la explicación del mundo y de los fenómenos naturales, sociales o psíquicos, la racionalidad moderna exige que

todos los enunciados explicativos respondan a los criterios precisos del pensamiento científico. Evidentemente, las sociedades modernas están lejos de realizar perfectamente este ideal. Así, la ciencia, de la que se espera que disipe las ignorancias generadoras de creencias y de comportamientos "irracionales", hace surgir al mismo tiempo interrogaciones nuevas, siempre susceptibles de constituir nuevos focos de irracionalidad. Los economistas han integrado progresivamente en sus análisis la dimensión "irracional" de los comportamientos de los agentes económicos. Por otra parte, las sociedades siguen siendo ineluctablemente afectadas por conflictos entre diversos tipos de racionalidad. Ello no impide que hayan hecho de esta racionalidad, con todo y ser altamente problemática, su emblema y su horizonte: la idea según la cual el desarrollo de la ciencia y de la técnica es una condición del progreso y del desarrollo global sigue siendo en ellas una idea fuerza, incluso en la hora de la crítica de las ilusiones del cientismo y del positivismo. La racionalidad está lejos de imponerse en todos los registros de la vida social y de ello estamos, en muchos aspectos, más conscientes que nunca. No por ello deja de ser la referencia movilizadora de las sociedades modernas.

A través de este sueño de un mundo enteramente racionalizado por la acción de los hombres, se expresa un tipo particular de relación con el mundo, que se resume en una afirmación fundamental: la de la autonomía del individuo-sujeto, capaz de "hacer" el mundo en el que vive y de construir por sí mismo los significados que dan un

sentido a su propia existencia. La supuesta oposición entre sociedades tradicionales que viven bajo el dominio de creencias "irracionales" y sociedades racionales modernas revela rápidamente su inconsistencia, una vez que se examina un poco más de cerca la realidad compleja de unas y otras. En cambio, no se puede minimizar el contraste fundamental que existe entre una sociedad regida por la tradición, en la que se impone a todos desde el exterior un código global de sentido, y una sociedad que coloca en el hombre mismo el poder de fundar la historia, la verdad, la ley y el sentido de sus propios actos. Se trata ahí evidentemente de dos modelos "puros" de sociedad, y por tanto ficticios. Toda sociedad concreta asocia siempre, en proporciones variables, elementos que dependen del uno y del otro. Pero al subrayar esta oposición, probablemente se toca con el dedo el rasgo más fundamental de la modernidad, el que marca la cesura con el mundo de la tradición: la afirmación según la cual el hombre es legislador de su propia vida, igualmente capaz, cooperando con otros en el seno del cuerpo ciudadano que con ellos forma, de determinar las orientaciones que pretende dar al mundo que lo rodea. (1)

2 La modernidad implica, en tercer lugar, un tipo particular de organización social, caracterizado por la diferenciación de las instituciones. El proceso de racionalización, por relativo y contradictorio que sea, se manifiesta particularmente en la especialización de los diferentes ámbitos de la actividad social. En estas sociedades, lo político y lo religioso se separan; lo

económico y lo doméstico se disocian; el arte, la ciencia, la moral, la cultura constituyen otros tantos registros en los que los hombres ejercen sus capacidades creadoras. Cada una de estas esferas de actividad funciona según una regla del juego que le es propia: la lógica de lo político no se confunde con la de la economía o con la de la ciencia; el ámbito de la moral no está regido por las mismas reglas que el del arte. Es cierto, múltiples relaciones e interferencias ponen en contacto a estos ámbitos diferentes, y su propia autonomía no es más que relativa. Se sabe que el desarrollo de la ciencia depende en parte de la economía, y que las orientaciones de la economía están ligadas a lo político, y a la inversa. No obstante, la distinción de estos diferentes registros de actividad constituye un principio de funcionamiento de la sociedad en su conjunto, y un dato de la vida de cada uno de ellos. En su realización histórica, esta diferenciación de las instituciones es el resultado de una larga trayectoria, marcada por conflictos y retrocesos, cuyas etapas y ritmo han variado según los países. Pero aparece en todas partes como inseparable del proceso por el cual se ha constituido progresivamente la autonomía del orden temporal, emancipándose de la tutela de la tradición religiosa.

De las sociedades "laicizadas"

Para designar este proceso de emancipación, se habla de "laicización" de las sociedades modernas. Decir que la sociedad entera se laiciza implica que la vida social ya no está, o lo está cada vez menos, sometida a reglas dictadas por una institución religiosa. La religión deja de

proporcionar a los individuos y a los grupos el conjunto de las referencias, de las normas, de los valores y de los símbolos que les permiten dar un sentido a su vida y a sus experiencias. En la modernidad, la tradición religiosa ya no constituye un código de sentido que se impone a todos. ¿Ella significa que las sociedades llamadas tradicionales vivían bajo el dominio absoluto de la religión, y que las normas religiosas se imponían en ellas de manera completa? Ciertamente no: los trabajos de los antropólogos y de los historiadores demuestran, por el contrario, que las sociedades tradicionales o pre-modernas pasan su tiempo contemporizando con la ley religiosa que se supone debe regirlas. Este "juego con el código" conforma la dinámica de la tradición y su capacidad para transformarse en el curso del tiempo. (2) Lo que es específicamente "moderno" no es el hecho de "toma y deja" que los hombres aplican a la religión: lo es que la pretensión de la religión de regir la sociedad entera y de gobernar toda la vida de todo individuo se ha tornado ilegítima, incluso a los ojos de los creyentes más convencidos y más fieles. En las sociedades modernas, la creencia y la participación religiosas son "asignatura optativa": son asuntos privados que dependen de la conciencia individual, y que ninguna institución religiosa o política puede imponer a alguien. A la inversa, la pertenencia religiosa de un individuo y sus creencias no podrían constituir un motivo válido para excluirlo de la vida social, profesional o política, en la medida en que éstas no cuestionen las reglas de derecho que rigen el ejercicio de estas diferentes actividades. Esta distinción de los ámbitos se inscribe en la separación entre la esfera pública y la

esfera privada, que es la piedra angular de la concepción moderna de la política. En su *Respuesta a la cuestión: ¿qué es la Ilustración?* Kant establecía un vínculo directo entre esta separación y el proceso por el cual el hombre se afirma como sujeto y sale de su minoría de edad. Y colocaba la religión y la enseñanza de los sacerdotes del lado de la esfera privada. De un lado está el Estado y el conjunto de las reglas formales que le corresponden; del otro, el individuo y sus "libertades". Esta separación del Estado político y de la vida privada no se encuentra más que en los tiempos modernos; remite, río arriba, a la separación entre el sujeto y el objeto, entre la conciencia, colocada en el centro, y el universo.

Esta larga trayectoria de la "salida de la religión" ¿significa que, en las sociedades modernas, religión y modernidad se excluyen mutuamente, que rigurosamente nada tienen qué ver una con otra? Las cosas son mucho más complicadas de hecho. La gran paradoja de las sociedades occidentales se debe al hecho de que éstas han sacado, en parte, sus representaciones del mundo y sus principios de acción de su propio mantillo religioso. Al esforzarse por comprender por qué ciertos fenómenos culturales, que han llegado a ser universales, han tenido su origen en Occidente y no en otras civilizaciones, tan ricas y sabias por lo menos (como India, China o el mundo árabe), el sociólogo alemán Max Weber ha sido llevado a construir su cuadro de las afinidades electivas que las creencias religiosas mantienen con los principios de acción en el mundo, y particularmente con el *ethos* económico de las diferentes sociedades. De este

cuadro, se retiene sobre todo la célebre obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en la que Weber pone el acento sobre el vínculo entre el puritanismo protestante y una manera de actuar racionalmente en el mundo, correspondiente al estilo de la actividad económica capitalista. (3) Así, la búsqueda sistemática de la ganancia y la disciplina del trabajo que caracterizan al capitalismo occidental han encontrado un apoyo espiritual favorable en la inscripción de la acción en el mundo, resultante ella misma de una concepción teológica particular de la salvación y de la gracia. Pero más allá de la relación entre protestantismo y capitalismo, lo que se plantea es el problema más vasto de las relaciones entre los rasgos de la modernidad y la tradición religiosa occidental. Esta cuestión ha animado muchas reflexiones filosóficas, históricas y sociológicas, que se refieren particularmente a la contribución del judaísmo y del cristianismo a la emergencia de la noción de autonomía que caracteriza a la modernidad. El judaísmo, al colocar la noción de la Alianza (*Brith*, en hebreo) en el centro de la relación de Dios con su pueblo, plantea el principio de la autonomía de la historia humana: el pueblo, según se muestre fiel o no a la Alianza, tiene entre sus manos la elección de su devenir. Toda la historia del pueblo de Israel, tal como la Biblia la escenifica, es la de las luchas y de las tribulaciones que acompañan a la fidelidad a Dios o a su rechazo. La Alianza no tendría ningún sentido si no se reconociera a cada uno de los que la concluyen una capacidad efectiva para aceptar sus términos, es decir, para comprometerse en un sentido o en otro. Los profetas están ahí, a todo lo largo del trayecto, para recordar

al pueblo, tentado por la infidelidad, las implicaciones de su elección, pero sus conminaciones ponen en evidencia precisamente la capacidad que el mismo tiene de orientar, de manera autónoma, su propia historia. Asociada a la representación de un Dios socio de los hombres en la Alianza, esta capacidad prepara de manera decisiva la concepción moderna de la autonomía. El cristianismo despliega todas sus implicaciones al ampliar la Alianza a la humanidad entera y ya no sólo al pueblo elegido: en lo sucesivo, la apuesta por la fidelidad o por el rechazo depende de la conciencia de cada individuo. Incluso si la Iglesia es considerada como institución mediadora entre Dios y los hombres, la salvación personalmente ofrecida a cada uno depende de la conversión de cada individuo. El protestantismo, particularmente en su versión calvinista, ha empujado hasta el extremo la lógica de la universalización y de la individualización de la Alianza, reduciendo radicalmente todos los intermediarios (instituciones, ritos, santos intercesores, etc.) que ocultan lo que está en juego en este encuentro cara a cara decisivo entre un hombre dotado de una capacidad autónoma de elección y un Dios que le propone elegir a favor de o contra Él mismo. Esta concepción religiosa de una fe personal es una pieza maestra del universo de representaciones del que ha emergido progresivamente la figura moderna del individuo, sujeto autónomo que gobierna su propia vida.

La paradoja religiosa de las sociedades seculares

La ambigüedad de las sociedades occidentales respecto a la religión se debe a que el movimiento de emancipación con

relación al universo religioso tradicional, que las ha constituido como sociedades "seculares", tiene su origen, en parte solamente pero es una parte importante, en el mantillo religioso judío y cristiano de sus culturas. La "secularización" de las sociedades modernas no se resume, pues, en el proceso de evicción social y cultural de la religión con el que comúnmente se la confunde. Combina, de manera compleja, la pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma.

de en la historia

Resumamos este acercamiento formulando cuatro proposiciones:

1. -Primera proposición: La modernidad de las sociedades occidentales, y precisamente la de las sociedades europeas, se ha construido históricamente sobre los escombros de la religión. Al proclamar que la historia humana es la de los hombres que la hacen, al afirmar que el mundo de los hombres es un mundo por hacer, y hacer por ellos solos, la modernidad ha roto radicalmente con todas las representaciones de un designio divino que se realiza en la historia de modo ineluctable. La afirmación de la autonomía del hombre y de su razón ha estado asociada, a partir de la Ilustración, con la emancipación de la religión. Los países anglosajones han vivido esta emancipación a través de la privatización de la religión, formalmente separada de lo que está en juego en la vida pública. En Francia, donde las

huellas del combate de la República contra el Antiguo Régimen han sido profundas y duraderas, esta liberación ha sido frecuentemente comprendida como un proceso de eliminación de la religión, asociada al oscurantismo y al rechazo de la democracia política.

-Pero -segunda proposición- el modo que ha tenido la modernidad de pensar la historia sigue enmarcando dentro de la visión religiosa de la que se ha arrancado para conquistar su autonomía. En las sociedades modernas, durante largo tiempo se ha pensado la historia "secular" de acuerdo con el modelo del advenimiento del Reino: se ha colocado, en el horizonte de un progreso científico y técnico cada vez más alejado, la recapitulación completa de la historia humana y el cumplimiento total de las potencialidades humanas en el ámbito material, en el del conocimiento e, incluso, en el ámbito moral. Las representaciones liberales del desarrollo económico ilimitado, así como la concepción marxista de la sociedad comunista del futuro, no dan el mismo contenido a la visión de un mundo en el que podríán reinar definitivamente la prosperidad económica y la armonía social. Pero tienen en común el estar orientadas por una concepción del cumplimiento de la historia que presenta múltiples afinidades con las representaciones judías y cristianas del final de los tiempos. La visión religiosa del Reino de Dios por venir (la "escatología") y la otra, moderna, de la historia, tienen relaciones que marcan tanto la continuidad como la ruptura de la modernidad con el universo judío y cristiano del que sale.

-Tercera proposición: Si la visión grandiosa de la historia y del progreso se ha pulverizado en el curso de un siglo XX traumatizado por las guerras, las catástrofes económicas y las experiencias totalitarias, subsisten los valores fundadores de la modernidad -la razón, el conocimiento, el progreso, etc. Sacan su capacidad movilizadora del hecho de que no es posible asignarles límites precisos. El cumplimiento total no puede ser, desde el punto de vista de la modernidad misma, más que un horizonte que siempre se aleja. Las sociedades modernas viven en un estado permanente de anticipación: esto es verdad en el ámbito de la ciencia, en el que cada nuevo descubrimiento hace surgir más cuestiones nuevas que requieren un esfuerzo redoblado de conocimiento; es verdad también en la economía, en la que el incremento de los bienes producidos y de los medios de producción hace surgir continuamente nuevas necesidades, etc. La dinámica "utópica" de la modernidad se sitúa por completo en esta valoración de la innovación, ésta misma ligada a un estado permanente de insaciabilidad. M. Gauchet habla a este propósito de "el imperativo del cambio" (4) propio de las sociedades modernas. Mientras éstas más se desarrollan, más se agudiza su ambición de dominar perfectamente la naturaleza y las incertidumbres inherentes a la vida humana. Así la modernidad establece siempre más adelante la autonomía creadora de la humanidad, descalificando una utopía religiosa que coloca el cumplimiento de todas las aspiraciones humanas en "otro mundo", fuera del alcance de los esfuerzos humanos, aun cuando requiera su

colaboración. Pero esta modernidad se re-apropia del sueño de cumplimiento del que era portadora la utopía religiosa, proyectando y prometiendo, bajo formas seculares diversas, un mundo de abundancia y de paz por fin realizado.

-Cuarta proposición: la paradoja de la modernidad obedece a esta aspiración utópica, continuamente reabierta a medida que los conocimientos y las técnicas se desarrollan a un ritmo acelerado. (5) Es necesario producir siempre más, conocer siempre más, comunicar siempre más y siempre más rápido. Esta lógica de anticipación crea, en el corazón de una cultura moderna dominada por la racionalidad científica y técnica, un espacio siempre renovado para producciones imaginarias que esta racionalidad descompone permanentemente.

Es por medio del imaginario, en efecto, como los hombres salvan la distancia que experimentan entre el mundo cotidiano ordinario, con sus apremios y sus rutinas, y esta aspiración a la abolición de todas las oscuridades y de todos los límites que la modernidad no deja de reactivar al paso de las conquistas que realiza. La oposición entre las contradicciones del presente y el horizonte de un cumplimiento futuro crea, en el corazón mismo de la modernidad, un espacio de espera, en el que se desarrollan, llegado el caso, nuevas formas de religiosidad que permiten superar esta tensión: representaciones nuevas de lo "sagrado" o apropiaciones renovadas de las tradiciones de las religiones históricas. Esta tensión "creyente" de una modernidad atenazada entre la ambición de una

racionalización del mundo tal cual es y la aspiración que mueve hacia un futuro siempre nuevo, puede expresarse en el lenguaje secular del progreso y del desarrollo. Tal es el caso en los periodos de expansión y de crecimiento que son también los de la emergencia de lo que a veces se ha llamado "religiones seculares": religiones políticas, religiones de la ciencia y de la técnica, religiones de la producción, etc. Fue el caso de la fiebre de la revolución industrial, en el siglo XIX, o el de los años 60, durante los "Golden Sixties", en los que la expansión económica de Occidente parecía que se desplegaría sin tener fin. Pero, al secretar su propia utopía motriz, la modernidad produce también un universo de incertidumbres. La dinámica de su avanzada implica que ella suscite continuamente su propia crisis, este efecto de vacío social y cultural producido por el cambio, y vivido como una amenaza por los individuos y por los grupos. En ciertos periodos de mutaciones profundas, como el que estamos atravesando, puede darse una inadecuación duradera entre la utopía moderna y este espacio que el proceso de cambio ha dejado vacío. Esta crisis cultural se ve acompañada a menudo por desequilibrios económicos, sociales, políticos más o menos profundos, más o menos estructurales. También puede anticiparlos: tal fue el caso, en Francia, en Mayo del 68, cuando la prosperidad construida en los años 60 aún no era puesta en duda por la crisis económica inaugurada, al principio de los años 70, por el primer choque petrolero. En estos periodos de disturbios, los sistemas religiosos tradicionales, formidables reservorios de la protesta simbólica contra el no-sentido, reencuentran, bajo nuevas

formas, un gran poder de atracción sobre los individuos y sobre la sociedad.

Se ha hablado en forma muy inadecuada de "regreso de lo religioso" o de "revancha de Dios" para designar, en bloque, el desarrollo actual de los nuevos movimientos espirituales, el ascenso de las corrientes carismáticas, el renacimiento de las peregrinaciones o, incluso, el éxito de librería de los libros de inspiración esotérica. Lejos de vincularse con el universo religioso de las sociedades del pasado, estos fenómenos, por el contrario, manifiestan el carácter paradójico de la modernidad desde el punto de vista de las creencias. Por un lado, son descalificadas las grandes explicaciones religiosas del mundo en las que los hombres del pasado encontraban un sentido global. Las instituciones religiosas siguen perdiendo su capacidad social y cultural de imposición y de regulación de las creencias y de las prácticas. El número de sus fieles se reduce, y los fieles mismos adoptan el "toma y deja" no sólo en materia de prescripciones morales, sino igualmente en materia de creencias oficiales. Por otro lado, esta misma modernidad secularizada ofrece, por ser generadora a la vez de utopía y de opacidad, las condiciones más favorables a la expansión de la creencia. Mientras más grande es la incertidumbre del porvenir, más intensa es la presión del cambio y más proliferan estas creencias, diversificándose y diseminándose al infinito. El principal problema para una sociología de la modernidad religiosa es, pues, tratar de comprender a la vez el movimiento por el cual la modernidad sigue socavando la credibilidad de todos los sistemas religiosos, y el otro por el

que hace surgir al mismo tiempo nuevas formas de creencia. Para responder a este problema, es necesario haber comprendido que la secularización no es, primeramente, la pérdida de la religión en el mundo moderno. Es el conjunto de los procesos de re-acomodo de las creencias que se producen en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectativas que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas.

El "remiendo" de las creencias

Contrariamente a lo que se nos dice, no es pues la indiferencia creyente la que caracteriza a nuestras sociedades. Es el hecho de que esta creencia escapa, de manera muy amplia, al control de las grandes iglesias y de las instituciones religiosas. De modo muy lógico, es a través del inventario de esta proliferación incontrolada de las creencias como se emprende comúnmente la descripción del paisaje religioso actual. ¿En qué creen pues nuestros contemporáneos? ¿A qué valores están asociadas estas creencias? Los sociólogos no están desprotegidos para responder estas preguntas. Grandes encuestas realizadas a escala europea han dado lugar, durante estos últimos años, a una vasta literatura. El tratamiento de los datos recogidos por país abre el camino a comparaciones que confirman la existencia de "tendencias firmes" a escala del Continente. Estos resultados convergen con los de encuestas del mismo género realizadas en los Estados Unidos y en Canadá. A pesar de las diferencias de las culturas, de los arraigos históricos y de las distribuciones confesionales en los

diferentes países, el paisaje religioso occidental ofrece rasgos suficientemente homogéneos para que la noción de "modernidad religiosa" tenga efectivamente un sentido.

La descripción de esta modernidad religiosa se organiza a partir de una característica mayor, que es la tendencia general a la individualización y a la subjetivización de las creencias religiosas. Todas las encuestas confirman que este doble movimiento actúa a la vez sobre las formas de la experiencia, de la expresión y de la sociabilidad religiosa. Esta tendencia ha quedado marcada desde hace largo tiempo en la distorsión entre las creencias pregonadas y las prácticas obligatorias que, en principio, le están asociadas. En todas las religiones existen "creyentes no practicantes". Éstos forman incluso, en Europa, el grueso de las tropas de los que se declaran "católicos" o "protestantes". Este desacoplamiento de la creencia y de la práctica constituye el primer indicio del debilitamiento del papel de las instituciones guardianas de las reglas de la fe. Pero el aspecto más decisivo de esta "desregulación" aparece sobre todo en la libertad que se otorgan los individuos de "remendar" su propio sistema creyente, fuera de toda referencia a un cuerpo de creencias institucionalmente validado. Este doble fenómeno aparece de manera particularmente legible en los países a los que se considera como los más secularizados en Europa, a saber, los países escandinavos. En Suecia, por ejemplo, en donde la práctica religiosa efectiva es inferior al 5%, 9% de los individuos se declaran "cristianos practicantes", y 26% se definen como "no cristianos". Pero 63% se designan a sí mismos como

"cristianos a su manera". La creencia autodefinida de estos fieles de un género nuevo se aleja en efecto, sustancialmente, de la creencia luterana oficial. La mayor parte del tiempo, hablan de Dios como de una "fuerza superior" e "impersonal", y formulan su adhesión al cristianismo esencialmente como la aceptación de un conjunto de valores morales. (6) En Bélgica, país en el que la institución eclesiástica —siempre presente en numerosos sectores de la vida social profana (escuelas, universidades, instituciones de ocio, hospitales, etc.) ha dispuesto durante largo tiempo de una fuerte visibilidad, se notan igualmente múltiples signos del paso de una "religión instituida" a una "religión recompuesta". Los individuos hacen valer su libertad de elección, "reteniendo cada uno las prácticas y las creencias que le convienen". (7) Los significados dados por los interesados a estas creencias y a estas prácticas se apartan frecuentemente de la definición doctrinal. Éstas son seleccionadas, modificadas y con frecuencia libremente combinadas con temas tomados de otras religiones o de corrientes de pensamiento de género místico o esotérico. Así, por ejemplo, según los datos proporcionados en 1990 por la encuesta europea sobre los valores, un belga de cada ocho declara creer en la reencarnación. Estos múltiples matices enturbian la frontera entre católicos y no católicos y, más aun, entre los que se declaran religiosos y los que no lo son. Una investigación realizada en Suiza confirma estas tendencias. Al mismo tiempo, muestra que la diversificación de los sistemas individuales de significado no significa su pulverización pura y simple, en razón de la fuerte presencia de una doble cultura cristiana, protestante y

católica, en la sociedad helvética. (8) Sea lo que fuere de los matices con que hay que precisar la idea, que ha llegado a ser muy común, de una completa atomización de los sistemas de sentido producidos por los individuos, esta ruptura de las creencias ortodoxas que acompaña a la disolución del vínculo estable y controlado entre creencias y prácticas obligatorias es una tendencia típica del paisaje religioso contemporáneo. La creencia no desaparece, sufre una desmultiplicación y se diversifica, al mismo tiempo que se producen fisuras con mayor o menor profundidad según los países, en los dispositivos de su marco institucional.

El paisaje religioso francés también se encuentra en profunda evolución, marcado de manera creciente por la individualización, el relativismo y el pragmatismo. La cuestión del otro mundo pierde importancia a favor de una creciente preocupación por el devenir de cada uno en el mundo presente. Las creencias se expresan de un modo probabilista ("bien puede ser, pero no estoy seguro") y cada vez menos conforme con los dogmas de las grandes religiones. (9) Parece que se instala una especie de tolerancia tranquila hacia las creencias de los demás. Según la encuesta sobre los valores de los europeos, realizada en 1981, sólo el 14% del total de los franceses consideraban que existe una sola religión verdadera, mientras que treinta años antes, según un sondeo del IFOP de 1952, 51% de los bautizados en la religión católica estimaban que "la religión católica es la única verdadera". (10) En 1990, la fluidez de las creencias se acentúa todavía más. Lo atestiguan las respuestas a la cuestión ¿"cuál de las siguientes opiniones se

aproxima más a lo que usted cree?": existe un Dios personal (20%); existe una especie de esperanza o de fuerza vital (32%); no sé qué pensar (25%); no pienso que exista algo como un espíritu, un Dios o una fuerza vital (16%); sin respuesta (7%). Mientras que la creencia en el alma sigue siendo elevada (50%), la creencia en el pecado (40%) aparece claramente dissociada de la noción de una condenación futura. La creencia en el infierno cayó a 16% en 1990, mientras que la creencia en el paraíso, más gratificante, es atestiguada por el 30% de las respuestas. La creencia en la resurrección de los muertos llega al 27%, mientras que el 24% de las personas interrogadas declaran creer en la reencarnación. No carece de interés notar que el 34% de los católicos que declaran creer en un Dios personal afirman creer también en la reencarnación, mientras que el 62% siguen profesando su creencia en la resurrección de los muertos. (11)

Por detallados que sean, la mayoría de las veces los sondeos se limitan a interrogar a los individuos sobre la creencia que otorgan o no a las proposiciones doctrinales de las grandes religiones, y más específicamente a los elementos del credo cristiano. Desde este punto de vista, sobre todo cuando se repiten en varias ocasiones, dan indicaciones preciosas sobre el decaimiento de la conformidad institucional de las creencias. Pero es necesario ir más lejos para medir la amplitud de los remiendos efectuados a partir de los elementos tomados del dogma oficial de las grandes religiones. La observación de la fabricación de las creencias venidas de otras partes y del

fondo cristiano abre de hecho una nueva cuestión, que es la de la naturaleza de esta "confusión". Cuando se habla de "reencarnación", ¿se trata de la sustitución de una palabra por otra, sobre el fondo de la pulverización de una cultura cristiana elemental que afecta a los mismos creyentes católicos? El estudiante que deseaba discutir la "reencarnación cristiana" durante las Jornadas Mundiales de la Juventud celebradas en París en torno al Papa, en el verano de 1997, se incluía sin duda en este tipo de casos. La referencia a la reencarnación ¿permite reformular, de un modo realista, la oscura noción de "resurrección", al representar la vida después de la muerte como una "revitalización", un regreso a la vida primera? O bien ¿sirve para reinterpretarla confiriéndole un cierto grado de plausibilidad "experimental", atestiguada por los relatos de aquellos que han regresado de las fronteras de la muerte, y así hacerla más aceptable en un entorno cultural marcado por la ciencia? ¿La reencarnación es pensada como una retribución de la vida llevada precedentemente, o bien como "nueva oportunidad" que se da en este mundo a un individuo que habría fallado en hacer las buenas elecciones en su vida anterior? O más bien, ¿se está en presencia de manifestaciones de un reencarnacionismo cristiano teológicamente construido? Conversaciones sostenidas con personas católicas que declaraban creer en la reencarnación demuestran que todas estas posibilidades se dan en la realidad. Permiten apreciar, al mismo tiempo, toda la distancia entre esta creencia y la problemática de la reencarnación (prueba más que "nueva oportunidad") en el hinduismo y el budismo. Comprendemos bien que no son

nuevas en sí mismas estas múltiples re-interpretaciones que Occidente se da de la sucesión de las existencias (samsâra), que son, según la tradición hinduista y budista, un mal doloroso en el que se inscribe el encarcelamiento humano. En el siglo XVIII, Lessing ya había elaborado una concepción positiva de la reencarnación, como medio del que el hombre dispone para completar, hasta el infinito, sus saberes y sus experiencias. Las corrientes esotéricas, espiritistas, teosóficas y antroposóficas que más han contribuido a popularizar esta creencia en Occidente, igualmente le han abierto vías de acceso decididamente optimistas, que podrían volver compatible la idea de la reencarnación con una visión de la historia orientada hacia el cumplimiento humano. La novedad reside no solamente en la difusión masiva de la creencia en la reencarnación, que hasta entonces sólo llegaba a franjas intelectuales, sino sobre todo en la diversidad de las combinaciones creyentes en las que ahora es capaz de entrar.

De las "competencias remendonas" diferenciadas

El interés por identificar de manera fina estas construcciones no es sólo por hacer aparecer su variedad. Es también por señalar que existen "competencias remendonas" socialmente diversificadas. No todos los individuos disponen de los mismos medios y de los mismos recursos culturales para producir su propio discurso creyente. Los remiendos se diferencian según las clases, los medios sociales, los sexos, las generaciones. Se observa, por un lado, una tendencia a metaforizar e intelectualizar las creencias tradicionales, en la que participan teólogos de las

grandes iglesias a fin de restaurar la credibilidad cultural de su mensaje en un entorno secular. En efecto, se tiende comúnmente, hasta en la predicación y la catequesis cristianas, a explicar en un sentido simbólico el relato de la creación, el de la caída y de la redención, la descripción del juicio o la evocación del más allá. Se observa, por otro lado, una tendencia inversa a la de-simbolización de las creencias especialmente, pero no exclusivamente, entre individuos procedentes de capas sociales desprovistas económica y culturalmente, confrontados con la opacidad del mundo y lo imprevisible amenazador de su propio porvenir.

El impulso, en la Francia contemporánea, de la creencia en el diablo ofrece un ejemplo particularmente ilustrativo de esta diversificación social de los remiendos de las creencias, más allá de diversos hechos horribles y a veces sangrientos que revelan la existencia, aquí y allá, de prácticas satánicas, incluso de grupos satánicos organizados. El hecho de que la presencia personalizada de una fuerza maléfica actuante en el mundo resista la actitud anti-mágica, característica de las sociedades modernas racionales, es tanto más sorprendente cuanto que la Iglesia católica se ha esforzado por rechazar las representaciones realistas de dicha presencia, a pesar de que durante siglos se encargó de la gestión de las mismas. El diablo con cuernos y tridente que ha habitado los tímpanos de las catedrales perdió actualidad, desde hace mucho tiempo, en la catequesis y la predicación. Pero el trabajo de metaforizar al Maligno va más lejos. El ritual del sacramento de los enfermos de 1972, que remplazó al antiguo ritual de moribundos o extremaunción, ofrece un

50

ejemplo particularmente claro de esto. La representación del combate entre Jesús y Satán al pie del lecho del moribundo ha sido sustituida por la reunión intercesora de la comunidad, rodeando junto con Jesús a uno de sus miembros sufriente. F. A. Isambert ha puesto claramente en evidencia la ambigüedad del nuevo ritual, que oscila constantemente entre literalidad y alegoría. (12) Se comprende así que el aumento de las demandas de exorcismos que se dirigen a la institución católica desde hace una decena de años, la haya tomado desprevenida. Hasta fecha reciente, ciertas diócesis no contaban con un exorcista titular, y muchos de los que han sido nombrados pretenden ejercer (suponiendo que se les solicite el servicio) un papel de sostén espiritual y de escucha psicológica, incluso de orientación psiquiátrica, más que una función propiamente ritual. Pero el crecimiento de la demanda indica que ya no es posible responder una y otra vez a solicitudes individuales que emanan de personas frágiles o perturbadas. En 1997, la Conferencia de los Obispos de Francia, confrontada con estas expectativas embarazosas, reunió al conjunto de exorcistas de las diócesis, con los equipos de laicos que aseguran la atención de los solicitantes, a fin de reflexionar sobre la significación social y las implicaciones pastorales del fenómeno. La mayoría de las veces, el objetivo principal sigue siendo el de prodigar a quienes se dicen "poseídos" las señales de compasión y, de ser necesario, los consejos prácticos que les permitan encontrar con un médico o un psicólogo el tratamiento terapéutico indispensable. Pero rara vez es esto lo que esperan los solicitantes: éstos se dirigen al exorcista como a

alguien que está investido de un poder, inseparable de una competencia técnica que le permite dominar las fuerzas sobrenaturales. Lo que ellos quieren es que el exorcista ponga en práctica este poder para su beneficio inmediato. Queda por comprender lo que significa, en un mundo gobernado en principio por la racionalidad, el impulso de una creencia que la predicación de la Iglesia ha dejado en gran medida de alimentar. Los expedientes de las demandas de exorcismo muestran que la creencia contemporánea en el diablo no hace referencia, salvo excepción, a lo que la Iglesia dice, o decía, del Tentador. Esta creencia remite a la experiencia cotidiana que tienen algunos individuos de la complejidad de un mundo en el que ya no encuentran sus señales, en el que experimentan el sentimiento de estar bajo la influencia de fuerzas que los rebasan y sobre las que no tienen asidero alguno. Es una experiencia tanto más traumatizante cuanto que viven en una sociedad que, al mismo tiempo, alimenta los mitos mediatizados del acceso de todos al consumo, a la salud, al bienestar, a la realización de sí mismo, a la eterna juventud, a la seguridad. La crisis económica, la descalificación de lo político y la ausencia de perspectivas exasperan las frustraciones psicológicas y sociales que este conflicto genera. Creer en el diablo es una manera de exteriorizar este sentimiento de impotencia al identificar, más allá del malestar personal, la acción de un poder malo que te manipula y te "posee". La gran mayoría de los solicitantes son personas en situación de vulnerabilidad psicológica, pero igualmente de extrema precariedad social, las más de las veces desprovistos de los medios económicos y culturales para hacer frente a una

condición que los agobia. Los inmigrantes, llegados principalmente de universos culturales —África, las Antillas— en los que la familiaridad con los espíritus se ha establecido en prácticas conocidas de posesión y de adivinación, son numerosos en esta población. De manera general, ésta se dirige al exorcista católico como último recurso, después de un recorrido en el que todos los supuestos especialistas de la manipulación de las fuerzas sobrenaturales, del magnetizador al morabito africano, han sido consultados en vano. Pero habrá que advertir que esta creencia es menos distante del universo moderno de lo que parece: el "diablo" en cuestión es siempre aprehendido en los términos físicos de una "fuerza negativa", que se experimenta y sobre la cual se puede actuar con técnicas apropiadas que los especialistas saben poner en práctica. Esta afinidad paradójica de las creencias flotantes contemporáneas de género mágico con el mito moderno del poder de la técnica merece atención: ella puede explicar que individuos alimentados con una cultura moderna, a veces sancionada con diplomas, puedan, contra toda previsión, adherirse a esto. (13) Por otra parte, existen —por ejemplo, a través de la temática de las "vibraciones" o de las "ondas" positivas o negativas actuantes en un mundo concebido él mismo como un tejido de fuerzas contradictorias— formas de continuidad y de paso entre la creencia en el diablo de los solicitantes de exorcismo y las creencias atestiguadas en el seno de las corrientes que dependen de la "nebulosa místico-esotérica". (14) El grado y las modalidades de la movilización de las referencias "científicas" constituyen, sobre este continuum, un indicador posible de las diferenciaciones sociales de la

creencia en lo paranormal. No es indiferente, por último, notar las correspondencias que existen entre este "regreso del diablo" y las diversas modalidades de la diabolización del otro (el extranjero, el árabe o el judío, pero también los tecnócratas o los políticos), a través de las cuales se expresa bajo otras formas, no más racionales pero a menudo socialmente más amenazantes, el sentimiento de no tener ninguna responsabilidad personal en el mundo tal cual es, ni capacidad alguna para actuar sobre su porvenir.

Fragmentación del creer y desregulación de la religión

Las creencias se diseminan; se ajustan cada vez menos a los modelos establecidos; imponen cada vez menos prácticas controladas por las instituciones. Estas tendencias son los síntomas mayores del proceso de la "desregulación" que caracteriza al campo religioso institucional al final del siglo XX. Si la creencia y la pertenencia ya no se "sostienen" juntas, o lo hacen cada vez menos, ello indica que ninguna institución puede permanentemente, en un universo moderno caracterizado a la vez por la aceleración del cambio social y cultural y por la afirmación de la autonomía del sujeto, prescribir a los individuos y a la sociedad un código unificado de sentido, y menos aun imponerles la autoridad de normas deducidas del mismo. No hay nación occidental que evite los efectos de la contradicción creciente entre la afirmación del derecho de los individuos a la subjetividad y los sistemas tradicionales de regulación de la creencia religiosa, dado que ninguna de ellas escapa a la confrontación con el individualismo. Según la excelente fórmula empleada por la socióloga británica G. Davie para

caracterizar la actitud pos-religiosa en trance de convertirse en dominante en Gran Bretaña, efectivamente ha llegado a ser posible y común, en todas las sociedades avanzadas, creer sin adherirse a una iglesia o a una institución: "Believing, without belonging". (15)

Esta constatación no implica -se volverá sobre ello- que esta privatización de la creencia suprima la necesidad de expresar esta creencia en un grupo, en el seno del cual el individuo encuentra la confirmación de sus creencias personales. En materia religiosa, como en el conjunto de la vida social, el desarrollo del proceso de atomización individualista produce paradójicamente la multiplicación de las pequeñas comunidades fundadas sobre las afinidades sociales, culturales y espirituales de sus miembros. Estas comunidades relevan, sobre el terreno de la afectividad y de la comunicación, a esas "comunidades naturales" en las que antaño se construía un imaginario compartido. En la medida misma en que la representación de la continuidad y de la solidaridad del grupo ya no se vive al día con día en la familia, el oficio, la comunidad del vecindario, el grupo confesional, ella procede entonces necesariamente del compromiso voluntario y personal de los individuos.

Eso no significa tampoco que este doble proceso de individualización de la creencia y de "autonomización" comunitaria haga desaparecer pura y simplemente la realidad de las identificaciones confesionales. Sería incluso un error considerable deducir de esto que las instituciones religiosas han perdido, o están en trance de perder, toda

capacidad de contribuir a la formación de las identidades sociales. De hecho, la diseminación de las creencias coexiste con la preservación de estas identidades, al menos hasta un cierto punto. Parece incluso que la expansión del pluralismo y del relativismo produce, en sentido inverso, el fortalecimiento de las aspiraciones comunitarias, al mismo tiempo que una cierta reactivación de las identificaciones confesionales. Pero éstas ya no coinciden necesariamente con identificaciones religiosas claramente asumidas por los individuos. Esto no implica que no exista ya ningún vínculo, por ejemplo, entre la creencia cristiana y pertenencias institucionales, prácticas rituales, estilos de vida familiar, lógicas de alianza matrimonial, comportamientos sexuales, opciones políticas, etc. Pero se observa que la dimensión de identidad de la referencia confesional no siempre es puesta en relación con el contenido de la fe, que supuestamente es el que formalmente la funda. En Suiza, por ejemplo, la identificación confesional (católica o protestante) sigue siendo una dimensión importante de la identificación social, individual y colectiva: siguen casándose entre católicos, o entre protestantes (e incluso entre los "sin religión"); se hacen amigos más bien entre individuos del mismo lado; se cultiva de hecho, y hasta en el lugar de trabajo, un cierto grado de "entre nosotros" confesional. Pero estas divisiones confesionales sólo excepcionalmente se anclan en distinciones teológicas reconocidas como tales. Solamente 2.9% de las personas interrogadas consideran que "si todas las religiones cristianas merecen respeto, sólo la suya es la verdadera". Los demás, aunque subrayaban, a veces de manera muy vaga, las razones de su "preferencia personal".

conciuerdan en reconocer a las diferentes religiones cristianas una dignidad igual, y hasta un estatuto igual desde el punto de vista de la verdad. Las pertenencias confesionales siguen pues determinando redes diferenciadas de sociabilidad, aun cuando el anclaje propiamente religioso de estas diferencias no deje de debilitarse. (16)

Es evidentemente en los países en los que la capacidad reguladora de las instituciones religiosas es más débil donde, igualmente, es más clara esta separación entre la dimensión creyente y la dimensión de identidad de las referencias religiosas. Si el creyente inglés se siente cada vez menos obligado a comportarse como el "fiel" de una iglesia, la pertenencia a la Iglesia de Inglaterra, que no implica, en la inmensa mayoría de los casos, ni conformidad creyente, ni regularidad observante, sigue siendo un elemento esencial en la formación de su identidad. Una de las maneras más fuertes de significarlo es la de volver a la Iglesia Anglicana para ser enterrado en ella. Esta función de identidad de la Iglesia establecida se ve fortalecida por el proceso de pluralización cultural que caracteriza a la Gran Bretaña. La Iglesia está oficialmente encargada de representar la identidad colectiva de una nación plural. Nadie impugnó, por ejemplo, que ella continuara sobre el terreno propiamente ritual las inmensas manifestaciones espontáneas de duelo a las que dio lugar la muerte accidental de la princesa Diana. No obstante, la abigarrada multitud que rindió homenaje a la "princesa del pueblo" estaba lejos de poder identificarse por completo con las

pompas litúrgicas organizadas en Westminster. En cuanto a la misma princesa, a la que su divorcio alejaba en principio de los rituales debidos a los miembros de la familia real, se sabía que estaba interesada en búsquedas espirituales muy alejadas de la tradición anglicana. Con todo, correspondió a la Iglesia oficial expresar solemnemente una emoción colectiva de la que la familia real, por su parte, había omitido de manera muy torpe, por lo menos en los primeros momentos, anticipar su desencadenamiento.

El desajuste de la creencia, de la pertenencia y de la referencia de identidad es aun más claro en los países escandinavos, en los que la propensión creciente a "creer sin pertenecer" se dobra con otra tendencia, igualmente creciente, a "pertenecer sin creer" ("belonging without believing"). ¿Cómo puede la pertenencia confesional continuar por sí sola, cuando la frecuentación de la Iglesia alcanza un nivel tan débil y cuando se manifiesta una reticencia generalizada a aceptar sus enseñanzas? ¿Porqué — se interroga el sociólogo O. Riis a propósito del caso danés — tan pocos individuos consideran formalizar su salida y avisar a las autoridades correspondientes que ya no quieren ser contados en el número de los fieles? La explicación de que se mantiene la pertenencia "por inercia", en un país en donde la separación requiere un trámite administrativo activo, se queda evidentemente un poco corta. Para justificar el hecho de seguir como miembros de la Iglesia Luterana, sólo una tercera parte de los daneses hacen referencia a la fe cristiana. El 7% escoge —negativamente— permanecer en la Iglesia para evitar que se propague la influencia de los

otros grupos religiosos; el 35% hace referencia a los oficios, a las ceremonias que marcan los grandes momentos de la vida y que quieren preservar. Muchos subrayan el beneficio de la tradición en la vida nacional (38%), y su deseo de que el patrimonio monumental del país sea convenientemente conservado (37%). Una cuarta parte de las personas interrogadas consideran que la Iglesia es portadora de valores populares, y una octava parte, que ayuda a la integración de la nación. Una tercera parte, por último, declara simplemente que sería malo dejarla. (17)

Ecumenismo de los valores y reafirmaciones de identidad

Al poner en evidencia la creciente separación entre las identidades creyentes y las identidades confesionales, se llega al centro de una contradicción mayor de la modernidad religiosa. Por una parte, el paisaje occidental aparece marcado por un proceso de homogeneización espiritual y ética. Éste se inscribe por doquier en el debilitamiento de la referencia a un Dios personal, en la subjetivización de las creencias y en la metaforización de los objetos de la creencia religiosa tradicional. Parece estar en trance de imponerse, a través de una moral, muy generalmente aceptada, de los derechos del hombre, un "ecumenismo de los valores" en el que el ideal de fraternidad entre los hombres absorbe y diluye toda referencia a la trascendencia. Podría imaginarse que este proceso de homogeneización ética de las tradiciones religiosas históricas cumple el objetivo universalista del que estas tradiciones son portadoras, y que las vuelve menos vulnerables a las instrumentalizaciones de identidades que han podido sufrir

en el pasado. No obstante, paralelamente tiende a manifestarse una tendencia exactamente contraria al aumento de las demandas comunitarias. Las causas del fenómeno son fácilmente identificables. La crisis económica y la amplitud del desempleo han acarreado, al mismo tiempo que la precarización de numerosas situaciones individuales, el derrumbamiento de las certidumbres aportadas por las ideologías modernistas del desarrollo ilimitado. Al mismo tiempo, la implosión del bloque soviético ha roto la estabilidad de las referencias simbólicas y políticas en relación a las cuales las sociedades de Occidente construyeron, desde el fin de la Segunda Guerra mundial, la imagen de sí mismas, hasta el punto que puede considerarse que todas ellas son, ahora, sociedades pos-comunistas. (18) Pero estos trastornos históricos que sacuden las estructuras mentales de los individuos, al mismo tiempo que las estructuras de las sociedades en las que viven, funcionan también como reveladores de las contradicciones de la modernidad. En particular, evidencian la antinomia que existe y se acentúa entre el individualismo, comprendido y vivido como "la independencia de cada uno en su vida privada", (19) y el desarrollo de un sentido colectivo de la interdependencia entre los miembros de la sociedad, indispensable para la regulación de las sociedades pluralistas. El recurso a emblemas de identidad que permitan salvar la ficción de la pertenencia comunitaria, es uno de los medios por los que los individuos se esfuerzan en conjurar los efectos de desestabilización psicológica y de debilitamiento del vínculo social que de ahí resultan. Precisamente porque las religiones se han transformado, en

el seno de la cultura moderna del individuo, en un reservorio de signos y de valores que ya no se inscriben en pertenencias precisas ni en comportamientos regulados por las instituciones, tienden a presentarse como una materia prima simbólica, eminentemente maleable, que puede dar lugar a nuevos procesos diversos, según los intereses de los grupos que de ahí beben. Esta materia prima es susceptible de ser incorporada a otras construcciones simbólicas, y en particular a las que entran en juego en la elaboración de las identidades étnicas y nacionales. Así, el patrimonio simbólico de las religiones históricas no sólo es puesto a la libre disposición de los individuos que "remiendan", según la fórmula desde ahora consagrada, los universos de significados capaces de dar un sentido a su existencia. También está disponible para los nuevos y muy diversos usos colectivos, entre los que se encuentra en primera fila la activación del poder de identidad de los símbolos confesionales.

Los capítulos que siguen van a tratar de precisar este primer acercamiento descriptivo del paisaje religioso de la modernidad. Aparece desde ya que la crisis que afecta a todas las grandes iglesias no está vinculada primeramente a la pérdida de plausibilidad del contenido de las creencias que difunden. Esta observación evidentemente no vuelve a poner en tela de juicio la idea de que las sociedades modernas han asegurado su autonomía política e intelectual arrancándose del dominio de los grandes sistemas religiosos, que proporcionaban a las sociedades del pasado explicaciones heterónomas del mundo y de la vida humana.

Pero la descalificación no procede primeramente de la supuesta "irracionalidad" de estas explicaciones. Si existe una expulsión de la religión, ello se debe mucho más al hecho del proceso de de-totalización de la experiencia humana que resulta de la diferenciación de las instituciones. La vida doméstica, profesional o política, la experiencia afectiva, estética o espiritual de cada uno dependen desde ahora de ámbitos segmentados de actividad. Comprometido en estas experiencias desunidas unas de otras, el individuo batalla por reconstruir la unidad de su vida personal. Los sistemas religiosos que se presentan como códigos globales de sentido, en cuyo interior se supone que toda experiencia humana individual y colectiva encuentra su coherencia, pierden en este proceso lo esencial de su credibilidad. El prolífico desarrollo de las creencias que actualmente presenciamos responde, en gran parte, a la necesidad de recomponer, a partir del individuo y de sus problemas, algo de estos universos perdidos de sentido.

El fin de las identidades religiosas heredadas

¿Cómo asegurar, en este contexto de diseminación de las creencias, la transmisión de las identidades religiosas de una generación a otra? Esta cuestión no concierne sólo a los padres preocupados por la educación religiosa de su prole, o a las instituciones que tratan de renovar su pedagogía hacia las nuevas generaciones cuyos comportamientos y expectativas las desconciertan. Se dirige también a los investigadores porque condensa, de cierto modo, todos los aspectos del devenir de las religiones históricas en la modernidad.

La "crisis" de la transmisión

De modo general, la transmisión regular de las instituciones y de los valores de una generación a otra es, para toda sociedad, la condición de su supervivencia en el tiempo. En las sociedades tradicionales, rituales de iniciación marcan solemnemente la entrada de los jóvenes en la comunidad de los adultos. Al mismo tiempo que estos ritos efectúan y significan la incorporación social y simbólica de los nuevos iniciados en el grupo, confieren a los jóvenes la responsabilidad de asegurar, a su vez, su continuidad de generación en generación. Entendamos bien, sin embargo, que "continuidad" no significa "inmutabilidad". En todas las sociedades, la continuidad se asegura siempre en y por el

cambio. Y este cambio contrapone inevitablemente las nuevas generaciones a las antiguas. De la Antigüedad, en la que la socialización de las jóvenes generaciones con las normas y costumbres garantizadas por la autoridad de los ancianos era objeto de una minuciosa vigilancia, se han conservado las huellas, particularmente en los escritos de los filósofos y de los Padres de la Iglesia, de la queja recurrente de las generaciones antiguas ante el relajamiento de las costumbres y de la piedad de las más jóvenes... Si el ideal de la transmisión requiere que los hijos sean la perfecta imagen de los padres, es claro que ninguna sociedad lo ha alcanzado jamás, simplemente porque el cambio cultural no deja de actuar, incluso en las sociedades regidas por la tradición. No hay, en este sentido, transmisión sin que haya al mismo tiempo "crisis de transmisión".

En nuestras sociedades, sin embargo, esta crisis de la transmisión ha cambiado profundamente de naturaleza. Las separaciones identificables entre los universos culturales de las diferentes generaciones ya no corresponden sólo a los ajustes que hacen necesarios la innovación y la adaptación a las nuevas circunstancias de la vida en sociedad. Circunscriben verdaderas fracturas culturales que alcanzan en profundidad a las identidades sociales, a la relación con el mundo y a las capacidades de comunicación de los individuos. Corresponden a un reajuste global de las referencias colectivas, a rupturas de la memoria, a una reorganización de los valores que ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del vínculo social. Es inútil insistir en el hecho de que todas las instituciones en las que se inscribía

la continuidad de las generaciones pierden ahora su importancia, en provecho de una sociabilidad de la experiencia compartida, de la comunicación directa, del compromiso puntual. Igualmente afectados se ven la escuela, la universidad, los partidos políticos, los sindicatos, las iglesias. Pero evidentemente es la mutación de la familia, institución de socialización por excelencia, la que más directamente deja aparecer la amplitud de sus implicaciones tanto sociales como psicológicas. Desde ahora, los sociólogos de la familia se dedican menos al análisis de los mecanismos de la reproducción de las funciones institucionales familiares y de las relaciones entre los sexos que al de las relaciones entre individuos en el seno de la familia. (1) Ellos han puesto en evidencia al mismo tiempo el alcance social, cultural y simbólico de la disyunción que se establece, de manera cada vez más clara ahora, entre los dispositivos de la alianza y los de la filiación que, como se supone, reúne el matrimonio clásico. La organización y la representación de la continuidad de las generaciones se ven radicalmente transformadas. (2) Los sociólogos de la educación, por su parte, durante largo tiempo movidos en Francia por el análisis de la reproducción escolar de las desigualdades sociales, (3) han desplazado progresivamente sus intereses hacia el estudio de la construcción de las identidades de los jóvenes, tomados en universos sociales y culturales diferentes. (4) En estos ámbitos diferentes - familiar, educativo etc.- se insiste cada vez más sobre el carácter evolutivo de las identidades más bien que sobre las lógicas, determinadas de forma gruesa, de la reproducción social. Se pone el acento sobre el carácter dinámico de su

formación, en función de las relaciones concretas en las que los individuos están implicados.

Para captar la forma como se constituyen ahora las identidades religiosas, no es menos indispensable renovar los acercamientos clásicos a la transmisión religiosa. Éstos se ocupan sobre todo de evaluar la eficacia de la transmisión en función del grado de conformidad creyente y practicante de los hijos con relación a los padres: ¿los hijos de padres practicantes son practicantes? ¿Los hijos de padres no practicantes siguen siendo ellos mismos creyentes? etc. Las encuestas que se dedican a medir con mayor precisión estas separaciones entre padres e hijos hacen referencia, de modo más o menos implícito, a un modelo de la socialización que coloca a un transmisor activo, poseedor de un patrimonio de saberes y de referencias religiosos, frente a un destinatario pasivo o semi-pasivo de la transmisión. El primero se esfuerza, con mayor o menor suerte, por transferir al segundo toda o parte de la herencia. Los datos recabados hacen aparecer claramente las dificultades de la operación, en un universo cultural en el que toda proposición religiosa se ve confrontada a una multiplicidad de ofertas simbólicas diversas. Para hacer frente a esta competencia y conjurar el alejamiento de las jóvenes generaciones, las instituciones religiosas se esfuerzan por poner a punto métodos más eficaces de comunicación de su mensaje. Su éxito es dudoso por lo menos porque el desinterés de los jóvenes coincide, en parte al menos, con la duda manifestada por la generación adulta en cuanto a lo bien fundado de la transmisión religiosa en un universo cultural en el que las

elecciones religiosas y espirituales se perciben, cada vez más, como elecciones privadas, que comprometen al individuo y sólo a él. En Francia, sólo el 4% de los padres conservan la fe religiosa entre las cualidades importantes que hay que fomentar entre los hijos. (5) Esto no significa que los mencionados padres sean personalmente ajenos a toda creencia, o por lo menos a todo cuestionamiento espiritual o metafísico. Pero la creencia personal, vivida como asunto de cada uno, no está necesariamente asociada a la ardiente obligación de transmitir. El tema de la "elección que se deja a los hijos" permite, en un cierto número de casos, justificar la negativa, explícita o implícita, de los padres a transmitir ellos mismos una fe religiosa. Hace eco al deseo de los jóvenes de poder escoger su religión (en tanto juzguen necesario tener alguna) en función de la afinidad que se siente personalmente con tal o cual tradición y de los beneficios personales (particularmente psicológicos) que de ella puedan esperarse. Esta demanda de una "religión a escoger", que pone por delante la experiencia personal y la autenticidad de un trayecto de búsqueda más bien que la preocupación por la conformidad con las verdades religiosas garantizadas por una institución, es coherente con el advenimiento de una modernidad psicológica que implica para el hombre una cierta forma de pensarse a sí mismo como individualidad y de trabajar para conquistar su identidad personal, más allá de toda identidad heredada o prescrita.

La construcción individual de la continuidad creyente

Si todas las instituciones de socialización tienen dificultad para enfrentar las implicaciones de esta mutación cultural, la conmoción que de allí resulta es tanto mayor en el caso de las instituciones religiosas cuanto que la transmisión compromete lo que está en el principio mismo de su existencia, a saber, la continuidad de la memoria que las funda. Toda religión implica, en efecto, una movilización específica de la memoria colectiva. Esta memoria colectiva es dada en las sociedades tradicionales, cuyo universo simbólico-religioso está por completo estructurado por un conjunto de mitos, que dan cuenta a la vez del origen del mundo y del origen del grupo. La memoria toda está contenida en las estructuras, la organización, el lenguaje, las prácticas cotidianas de las sociedades regidas por la tradición. En el caso de las sociedades diferenciadas, en las que prevalecen religiones fundadas que dan origen a comunidades de fe, la memoria religiosa colectiva se convierte en la apuesta de una reelaboración permanente, de tal suerte que el pasado inaugurado por el acontecimiento histórico de la fundación pueda ser aprehendido en todo momento como una totalidad de sentido. En la medida en que se supone que toda la significación de la experiencia del presente está contenida (al menos potencialmente) en el acontecimiento fundador, el pasado queda constituido simbólicamente como una referencia inmutable. En relación constante con este pasado, los creyentes se constituyen en un grupo "religioso" al suscitar y mantener la creencia en la continuidad del linaje de los creyentes, a costa de un trabajo de rememoración que es también una re-interpretación

permanente de la tradición en función de las cuestiones del presente. (6) Esta elaboración continua de la identidad religiosa colectiva se efectúa, por excelencia, en la actividad ritual que consiste en traer a la memoria (anámnesis) este pasado que da un sentido al presente y contiene el porvenir. En esta perspectiva, la transmisión no consiste solamente en asegurar el paso de un contenido dado de creencias de una generación a otra, al mismo tiempo que se conforma a los nuevos miembros de acuerdo con las normas y valores de la comunidad. En la medida en que se confunde con el proceso de elaboración de esta "cadena de memoria", a partir de la cual un grupo creyente se realiza como grupo religioso, la transmisión es el movimiento mismo por el que la religión se constituye como tal a través del tiempo: es la fundación continuada de la institución religiosa misma.

Al evocar la construcción simbólica y práctica de un "linaje creyente", se pone en evidencia la relación decisiva que existe entre religión y memoria. Con toda exactitud es en este punto donde puede situarse —si decididamente se insiste en mantener el término— el nudo de la "crisis de la transmisión" subrayada por todas las observaciones que versan sobre la relación de los jóvenes con la religión. En efecto, las sociedades modernas son cada vez menos sociedades de memoria. Por el contrario, están gobernadas, de forma cada vez más imperiosa, por el imperativo de lo inmediato. Por otra parte, precisamente porque han llegado a romper la cadena de la memoria obligada de la tradición se han convertido en sociedades de cambio, que erigen la innovación como norma de conducta. Actualmente, este

proceso de liberación, llevado al límite, ha producido la desestructuración y la atomización de la memoria colectiva, a punto tal que las sociedades modernas se manifiestan cada vez más incapaces de pensar su propia continuidad, y así, por consecuencia, de representarse su porvenir. Las grandes escansiones temporales que marcaban el ritmo de la vida de las sociedades pre-modernas se han borrado bajo la presión de un presente cada vez más presente. Al mismo tiempo que el advenimiento de la comunicación planetaria suprime la densidad histórica de los acontecimientos que ella misma hace desfilar en un flujo ininterrumpido y homogéneo, el fenómeno de descomposición de las estructuras imaginarias de la continuidad se agrava con el sentimiento, en gran medida compartido, de la complejidad del mundo presente. Éste, tanto como la pérdida de la memoria, constituye un obstáculo a la movilización imaginaria del pasado para la invención del porvenir, tanto de acuerdo con el modelo de la repetición tradicional como con el de la utopía. En todos los ámbitos, la previsibilidad de las evoluciones retrocede, paradójicamente, a medida que aumentan las capacidades cognitivas y técnicas de actuar sobre ellas. Este contexto de desvanecimiento de la presencia del pasado y de opacidad correlativa del futuro aclara lo "ajeno" de nuestras sociedades no tanto a la creencia "en los dioses y en los profetas" (7) cuanto a la manera propiamente religiosa de creer en ello, consistente en apoyar la creencia sobre la autoridad legitimadora de una tradición. No es por el hecho de ser, de manera ideal y típica, sociedades racionales por lo que las sociedades modernas son ampliamente a-religiosas: es porque son sociedades *amnésicas*, en las que la carencia

fundamental consiste en la impotencia creciente para dar vida a una memoria colectiva portadora de sentido para el presente y de orientaciones para el porvenir.

¿Qué sucede entonces con la problemática religiosa de la continuidad creyente? ¿Cómo los creyentes remendones que componen, a partir de sus experiencias y expectativas personales, sus pequeños sistemas de significaciones que dan un sentido a su existencia, pueden ser llevados a reivindicar su inserción en la continuidad de un gran linaje creyente? ¿Es imaginable, dicho de otra manera, que estas creencias esparcidas se organicen de un modo religioso, y si es así, de qué formas? La respuesta a estas cuestiones se encuentra, probablemente, por la vía de una exploración de la experiencia de los individuos que construyen su identidad religiosa en función de los intereses, disposiciones y aspiraciones que ponen en juego en situaciones concretas. (8) En el ámbito de la religión como en otros, la capacidad del individuo para elaborar su propio universo de normas y de valores a partir de su experiencia singular tiende a imponerse, como ya se ha visto, más allá de los esfuerzos reguladores de las instituciones. Los creyentes modernos reivindican su "derecho al remiendo" al mismo tiempo que el de "escoger sus creencias". Hasta los más convencidos de, y los más interesados por, una confesión particular hacen valer su derecho a la búsqueda personal de la verdad. Todos son llevados a crear ellos mismos la relación con el linaje creyente en el que se reconocen.

Si uno se coloca en esta perspectiva, se comprende que, para captar el éxito o el fracaso de la transmisión religiosa, ya no es posible contentarse con medir los desplazamientos y las torsiones que hacen sufrir a la herencia aquéllos a quienes les ha sido transmitida, precisamente porque las identidades religiosas ya no pueden ser consideradas como identidades heredadas, incluso si se admite que la herencia siempre es modificada. Los individuos construyen su propia identidad socio-religiosa a partir de los diversos recursos simbólicos puestos a su disposición, y/o a los cuales pueden tener acceso en función de las diferentes experiencias en las que están implicados. La identidad se analiza como el resultado, siempre precario y susceptible de volver a ser cuestionado, de una *trayectoria de identificación* que se realiza en la duración. Estas trayectorias de identificación no son sólo recorridos de creencia; implican igualmente todo lo que conforma la sustancia del creer: prácticas, pertenencias vividas, formas de concebir el mundo y de inscribirse activamente en las diferentes esferas de acción que lo constituyen, etc. Su orientación cristaliza, por una parte, las disposiciones, intereses y aspiraciones de los individuos; pero es igualmente dependiente de las condiciones objetivas—institucionales, sociales, económicas, políticas, culturales—en el seno de las cuales se despliegan estos recorridos. Poner al día los diferentes encadenamientos a través de los cuales se establece, se re-elabora y se estabiliza eventualmente el vínculo de los sujetos con un linaje creyente particular implica, pues, que se profundice el estudio de las relaciones entre la dinámica interna del creer (la que corresponde al desarrollo de la experiencia individual y/o colectiva), la

función de las intervenciones externas (en primer lugar, las de las instancias de socialización que desarrollan y adaptan estrategias de transmisión) y los factores ligados al entorno móvil en el que el proceso se despliega. Pero entonces el análisis parte del individuo, y no de la institución. ¿Cómo, entonces, la representación colectiva de la continuidad del linaje, así como su realización social, pueden seguir estando aseguradas a través de la subjetivización de los recorridos creyentes y la pluralización de los procesos de construcción de las identidades religiosas que de ahí dimanar? Esta interrogación no sólo destaca el posible eje de una sociología de la transmisión religiosa: puede constituir el programa fuerte de la modernidad religiosa como tal.

Las dimensiones de la identificación

El desarrollo de este acercamiento implica que se adquieran herramientas que permitan poner orden en la diversidad de recorridos de identificación que ofrece la observación empírica de la escena religiosa. Vano sería imaginar que esta puesta en orden pudiera surgir completamente terminada con el inventario de las situaciones singulares. El mencionado inventario se tornaría, por otra parte, interminable debido al avance mismo de la diseminación de las creencias. Los elementos que siguen deben ser considerados como una especie de marco, construido a partir de las observaciones realizadas sobre diferentes terrenos, principalmente franceses y católicos, en el curso de los últimos años, y que conciernen particularmente a las prácticas catequísticas, a los grupos carismáticos y "comunidades nuevas", a las grandes concentraciones de

jóvenes, a los movimientos de renovación espiritual y manifestaciones neo-traditionalistas, a los fenómenos de conversión, etc. No se pretende reactivar aquí los resultados de encuestas extensivas realizadas sobre cada uno de estos asuntos. Más bien se ha trabajado, en esta materia, a la manera de los que realizan prospecciones de petróleo que efectúan "extracciones de muestra", dedicándose al examen minucioso de las situaciones observadas, "tomadas" y tratadas como muestras significativas, que permiten plantear hipótesis para trabajos de mayor profundidad. Se volverá de forma más precisa, en la continuación de esta obra, sobre algunos de estos trabajos: retengamos de ellos aquí solamente el eje organizador, que es él mismo precisado y afinado en el seno de empresas colectivas que versan sobre las identidades religiosas en Europa (9) y sobre la religiosidad de los jóvenes europeos, (10) así como al contacto con otras investigaciones realizadas con otros métodos. (11) Al término de esta primera exploración, se puede formular la hipótesis de que los procesos de identificación religiosa en nuestras sociedades modernas pasan por la libre combinación de cuatro dimensiones típicas de la identificación, que la regulación institucional ya no articula, o lo hace cada vez menos.

1) La primera de estas dimensiones es la dimensión comunitaria. Se refiere al conjunto de las señales sociales y simbólicas que definen las fronteras del grupo religioso y permiten distinguir entre "los que son de ahí" y "los que no son de ahí". Esta dimensión comunitaria remite a la definición formal y práctica de las pertenencias: el hecho,

por ejemplo, de estar circuncidado, o de estar bautizado, de practicar fielmente los cinco pilares del islam, de haber buscado refugio en el budismo, o también de haber suscrito las obligaciones impuestas para ser reconocido como adepto en tal o cual movimiento religioso. Estas mismas definiciones comunitarias pueden ser más o menos extensivas o más o menos intensivas, según que, por ejemplo, se esté en presencia de un grupo de tipo "iglesia", que fija obligaciones mínimas a sus fieles, o de tipo "secta", que impone al nuevo miembro un cambio radical de su propia vida. Sea de ello lo que fuere, aceptar o no el someterse a estas obligaciones constituye un rasgo discriminante de la identificación.

2) Una segunda dimensión es la de la aceptación por el individuo de los valores ligados al mensaje religioso transmitido por una tradición particular (ya sea la "tradición larga" de las grandes religiones históricas, o la "tradición corta" de los nuevos grupos o movimientos, legitimada ella misma con frecuencia por el recurso imaginario a un arraigo más lejano). Esta dimensión ética de la identificación resulta estar, cada vez con mayor frecuencia, disociada de la precedente. Los valores del mensaje, inseparables del alcance universal que al mismo tiempo se le reconoce, pueden ser objeto de apropiación sin implicar necesariamente la pertenencia a una comunidad de fieles claramente identificada. De esta manera, se puede reconocer en los Evangelios la expresión más elevada de una ética del amor a la que uno se adhiere sin reivindicar, o incluso negándola, la pertenencia a una iglesia cristiana cualquiera.

3. Una tercera dimensión de la identificación es la dimensión cultural. Ésta abarca el conjunto de los elementos cognitivos, simbólicos y prácticos que constituyen el patrimonio de una tradición particular: la doctrina, los libros, los saberes y sus interpretaciones, las prácticas y códigos rituales, la historia —sabia o legendaria— del grupo, las representaciones y modos de pensamiento sedimentados en las prácticas de las comunidades, los hábitos alimentarios, indumentarios, sexuales, terapéuticos, etc., asociados al sistema de las creencias, al arte, a las producciones estéticas, a los conocimientos científicos desarrollados en conexión con estas creencias, etc. Esta dimensión cultural, cuya riqueza y variedad marcan el arraigo de una tradición en la larga duración, igualmente puede ser ahora objeto de apropiación, como “bien común cultural”, sin implicar, o cada vez menos, la adhesión personal al sistema de las creencias que ha producido este patrimonio de conocimientos y de símbolos. Se pueden reivindicar “raíces judías” o “raíces cristianas” sin definirse como fiel de una comunidad particular, ni como creyente de una fe cualquiera. La referencia a este patrimonio cultural constituye un indicador de identidad que ya no incorpora directamente al interesado a un grupo religioso identificable y tampoco le impone elecciones ni comportamientos éticos específicos.

4. Una cuarta dimensión de la identificación es la dimensión emocional, que se refiere a la experiencia afectiva asociada a la identificación: el sentimiento de

“fusión de las conciencias” o “la emoción de las profundidades” de las que Durkheim ha hecho, en *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, el resorte primero y fundador de la experiencia religiosa. (12) El hecho nuevo, en las sociedades modernas, es que esta cálida experiencia que produce el sentimiento colectivo del “nosotros” resulta cada vez menos de la pertenencia comunitaria que asegura, a través del ciclo de las fiestas, su reactivación regular. Constituye de manera cada vez más frecuente — particularmente entre los jóvenes— el momento en que se anuda una experiencia elemental de comunión colectiva, eventualmente susceptible de estabilizarse bajo la forma de una identificación comunitaria. Las grandes concentraciones que atraen a millares de jóvenes cristianos (católicos o protestantes), el considerable éxito de los encuentros organizados por la comunidad de Taizé son buenos ejemplos de esta prioridad que corresponde a la identificación emocional en la formación de las identidades socio-religiosas entre los jóvenes.

Estas identidades se construyen como confesionales cuando la identificación a una tradición religiosa particular implica la aceptación de las condiciones de identidad (comunitarias, éticas, culturales y emocionales) fijadas —o al menos delimitadas— por la institución que se presenta como garante de las mismas. En este caso —durante largo tiempo el más común— la articulación de estas cuatro dimensiones está regulada por la institución misma. Es ella en particular la que asegura, al menos idealmente, el mantenimiento de un

equilibrio entre las lógicas contradictorias que colocan a estas dimensiones en tensión entre sí.

La primera tensión es la que se establece entre la dimensión comunitaria y la ética. La referencia a la dialéctica de la universalidad y de la singularidad que actúa en las grandes religiones universales permitirá ilustrar este punto. Por un lado, las grandes religiones universales se ostentan como detentadoras de un mensaje cuyo alcance ético concierne, al menos potencialmente, a la humanidad entera y a cada hombre en particular. Pero por el otro, reúnen a sus fieles en comunidades que hacen de la posesión presente del mensaje el signo de una elección al mismo tiempo que el principio de una separación. En el judaísmo, la tensión se sitúa, por un lado, entre el horizonte escatológico que verá el cumplimiento universal de la Torá y, por el otro, el hecho de que, en el tiempo de la historia, la Torá es entregada exclusivamente al pueblo mediador que es el pueblo judío (mientras que la ley de Noé se impone desde ahora a todos los hombres). Esta tensión está presente evidentemente en los debates que atañen a la articulación entre la nación judía y el pueblo judío. La dialéctica cristiana del "ya allá" y del "todavía no", que asegura a la vez la articulación de las relaciones de la Iglesia (la actualidad de la comunidad de los creyentes) con el Reino (la realización última y universal del mensaje), (13) y las de la Iglesia con el mundo vuelve a articular sobre el terreno de la historia —pero en los nuevos términos de la conversión ofrecida a todos los hombres— la tensión irreducible entre la universalidad escatológica del mensaje y la afirmación

terrestre de la comunidad creyente. En el islam, el Corán insiste de manera repetitiva en el hecho de que el libro ha sido dado en lengua árabe "clara", "sin complicaciones". Pero todos los libros revelados anteriores (la Torá, los Salmos, el Evangelio), así como el Corán mismo que es el Libro por excelencia, están inscritos sobre "una tablilla fiel" (o "bien protegida") (14): la exégesis ve en esta tabla la matriz de las palabras divinas, de la que han "descendido" los libros atribuidos a los diferentes profetas a cargo de la conversión de los pueblos, y que se dirigen a éstos en su propia lengua. La correspondencia entre el libro "de arriba" y los libros "de abajo" constituye, en el contexto musulmán, una articulación esencial de las relaciones entre la universalidad del mensaje y la singularidad de las comunidades creyentes.

Si se lleva hasta el límite esta tensión entre la universalidad ética del mensaje y la singularidad de identidad de la comunidad, dicho de otra manera, si cada polo cobra autonomía en relación con su opuesto, la referencia exclusiva a uno de los términos hace que la construcción de identidad pierda sus propiedades propiamente religiosas de identificación con un linaje creyente. Así, el repliegue sobre sí mismo que puede acarrear una sobre-valoración de la singularidad comunitaria tiende a vaciar de su contenido a la representación de la presencia del linaje a través del tiempo y del espacio. Pero en sentido inverso, la disolución de las creencias propias del grupo en un sistema de valores universalmente compartidos no determina otra identidad comunitaria que la que dimana

de la pertenencia a la especie humana, y no puede fundar, por este concepto, la pertenencia a un linaje creyente identificable. La función de la regulación institucional es precisamente la de mantener el equilibrio entre estas dos líneas de huida que corresponden a dos modos de "salida de la religión": por encierro comunitario por una parte, por universalización ética por la otra (15).

Pero esta primera tensión se cruza con otra, de la que debe hacerse cargo igualmente la regulación institucional: es la que se establece entre la dimensión emocional —que corresponde a la experiencia inmediata, sensible y afectiva de la identificación— y la dimensión cultural que permite a esta experiencia instantánea anclarse en la continuidad legitimadora de una memoria autorizada, es decir, de una tradición. La función del rito religioso es la de vincular la emoción colectiva que suscita la reunión comunitaria con la evocación controlada de la cadena de memoria que justifica la existencia misma de la comunidad. La disociación de los dos polos, el emocional y el cultural, entre los que se establece esta tensión suprime la especificidad propiamente religiosa de la asociación entre el sentimiento afectivo del nosotros (lo que en términos de Durkheim podría describirse como la "experiencia de lo sagrado") y la inscripción en una memoria colectiva, que transforma esta experiencia "cálida" en anámnese del tiempo fundador del linaje. Del lado emocional, queda la posibilidad de que se exprese una creencia sin tradición, vivida en la inmediatez de la fusión comunitaria; del lado cultural, la memoria colectiva pierde su carácter activo y se constituye como un patrimonio de

recuerdos que ya no activa a una creencia común: ya no es más que una tradición sin creer. En los dos casos se da igualmente una "salida de la religión".

N

COMUNITARIO

(indicadores de lo particular, de lo local, de lo singular)

O

EMOCIONAL

(conciencia-afectiva del nosotros) (memoria del grupo, saberes y saber hacer)

E

CULTURAL

ÉTICO

(valores universales, conciencia individual)

S

Para una cartografía de las trayectorias de identificación

La institución asegura, en principio, la regulación de estas tensiones colocándolas bajo el control de un poder, diversamente legitimado según las diferentes tradiciones religiosas. Pero ¿qué sucede cuando la capacidad reguladora de las instituciones es puesta en tela de juicio por la capacidad autónoma de los individuos de rechazar las identidades "llave en mano" para construir ellos mismos, a partir de la diversidad de sus experiencias, su propio recorrido de identificación? La primera observación que se impone es la de lo fácil que ha llegado a ser, hoy en día, "salir de la religión". La religión, que ya no define las formas del vínculo social y de la organización política de las sociedades laicizadas, tampoco prescribe ya a los individuos

identidades sociales inalienables. Éstos abandonan comúnmente la identidad religiosa que les ha sido dada en herencia, ya para adoptar otra que ellos mismos eligen, ya para reunirse con la creciente población de los que se definen como "sin religión". La primera utilización posible de esta herramienta de análisis es la de ayudar a identificar la diversidad de las modalidades de estas "salidas", según los diferentes escenarios de la des-composición (en el sentido en el que se habla en física de "composición" de las fuerzas) de las identidades religiosas. La "estetización" de la referencia a la tradición religiosa, su absorción en un humanismo secular que prescinde de toda invocación a cualquier fuente religiosa de los valores, la instrumentalización étnica o política de los símbolos de la identidad comunitaria, la pura búsqueda de los estados alterados de conciencia asociados a la intensificación de la experiencia religiosa, etc. constituyen otras tantas maneras de abandonar el linaje creyente.

Pero las cosas no se detienen ahí: igualmente pueden intervenir recomposiciones de identidad más o menos completas, por una parte porque los individuos preservan a menudo algo —aunque sea una pizca— de las identidades que han abandonado o de las que jamás han tomado posesión realmente, y por otra parte porque su "salida religiosa" se revela como incompleta o porque puede, posteriormente, ser puesta nuevamente en tela de juicio. La retirada religiosa más explícita puede coexistir, en el mismo individuo, con la preservación, más o menos consciente, de adherencias (comunitarias, culturales, éticas, afectivas) que sirven de

soporte a reorganizaciones de identidad precarias, transformables o transportables en otros registros del creer. El hecho ha sido abundantemente subrayado a propósito de los "militantes" que han pasado de la más intensa de las convicciones confesionales al más activo de los compromisos políticos. Pero se pueden ampliar estas observaciones al conjunto de los recorridos efectuados por sujetos creyentes "liberados" de los constreñimientos de la pertenencia a una institución. Se puede entonces adelantar la hipótesis de que cada una de las dimensiones de identificación puede, en la medida en que ha llegado a ser relativamente autónoma en relación a todas las demás, convertirse ella misma en el eje de una posible construcción o reconstrucción de la identidad religiosa. La experiencia emocional, la necesidad de integración comunitaria, el cuidado por preservar los tesoros de una cultura religiosa, la movilización ética: las experiencias que actúan en cada uno de estos registros pueden constituir el punto de partida de una elaboración de identidad singular, a la que "colorean" de forma particular. Los relatos de conversión a las diferentes grandes religiones ofrecen una materia particularmente rica para identificar la diversidad de estas construcciones que los interesados establecen progresivamente, a partir de una experiencia privilegiada que cataliza, en función de su dinámica propia, la reorganización o la combinación de las otras dimensiones de la identidad religiosa. Para alguno, la participación fortuita en una reunión de jóvenes particularmente entusiasta es el punto de partida de la integración a un grupo, en cuyo seno adquiere progresivamente una cultura religiosa; para otro, es

el descubrimiento de las solidaridades vividas en el compromiso humanitario el que inicia un recorrido espiritual y conduce a la afiliación comunitaria; para otro más, una experiencia estética asociada al descubrimiento cultural de una tradición religiosa particular inaugura un compromiso comunitario, etc. En cada caso, la representación del linaje creyente invocado varía en función de las experiencias que han jalonado la trayectoria de la identificación. La que se realiza a partir del polo comunitario —ligada por ejemplo con la voluntad de manifestar, en un contexto de pluralización religiosa y cultural, la “autenticidad” de una tradición religiosa nacional— implica una forma muy distinta de activar la dimensión cultural de la identidad que la que procede de la reivindicación de una identidad ética universalizada. El individuo que afirma una identidad francesa y católica para marcar su rechazo a la presencia del islam en Francia no invoca el mismo patrimonio del cristianismo que el militante de los derechos humanos que quiere dar testimonio del arraigo cristiano de estos derechos. Se comprende, al mismo tiempo, que las trayectorias individuales no se diversifican al infinito: se inscriben en lógicas que corresponden a las diferentes combinaciones posibles de las dimensiones de la identidad religiosa, combinaciones que diseñan, en el seno mismo de cada tradición, una constelación de identidades religiosas posibles. En el seno de una misma tradición, esta diversidad puede dar lugar a muchos conflictos, como es de imaginarse, a partir del momento en que se priva a las instituciones de su título

exclusivo para definir el perfil oficial de identidad en el cual los fieles, como se supone, deben reconocerse.

De algunas modalidades de la identificación con el cristianismo entre los jóvenes

¿Se puede ir más lejos y diseñar desde ahora, a partir de estos elementos, una primera cartografía de las trayectorias posibles de la identificación? Para hacerlo seriamente sería necesario poder activar una masa considerable de encuestas que tomen en cuenta el conjunto de las tradiciones y de los universos religiosos. Lo único que se puede proponer aquí es la ilustración de algunos tipos de perfiles religiosos identificables. Éstos se destacan cuando dos de las dimensiones se articulan para formar un eje privilegiado de identificación, “satelizando”, si así puede decirse, a las otras dimensiones de la identidad religiosa. Estudios de campo realizados con diferentes poblaciones de jóvenes han así permitido identificar varios recorridos típicos de identificación con el cristianismo. Estos recorridos —seis en total— no terminan automáticamente, ni con mucho, en la afirmación de una identidad conforme con los criterios requeridos por la institución eclesial, como tampoco en una integración comunitaria susceptible de asegurar la estabilización definitiva de las referencias religiosas a las que recurren los interesados. Ésta es la razón por la que se prefiere hablar de “identificación con el cristianismo”, más bien que de “identificación con el catolicismo”, aunque los jóvenes en cuestión hayan salido, en su gran mayoría, de un medio católico. La fórmula es vaga: permite preservar la fluidez de las trayectorias y de las afiliaciones que

eventualmente determinan. De todas formas, los "tipos" presentados aquí no son la fotografía de los recorridos individuales directamente observados: constituyen puntos de referencia entre los cuales se desarrollan, combinándose y haciéndose más complejos, los recorridos seguidos efectivamente por los individuos.

El primero de estos tipos puede ser ilustrado a partir de un estudio efectuado con jóvenes peregrinos de regreso de Czestochowa, en Polonia, en donde tuvieron lugar, en agosto de 1991, las Jornadas Mundiales de la Juventud, que reúnen cada dos años, en torno al Papa, a centenas de millares de jóvenes venidos del mundo entero. (16) Entre estos jóvenes que convergen en un solo lugar, a pie, en autobús o en tren, y se reagrupan en condiciones a menudo muy espartanas (pero experimentadas por ellos como muy excitantes) para vivir un acontecimiento percibido como excepcional, no todos —ni siquiera los reclutados por las parroquias y los movimientos juveniles— presentan perfiles de jóvenes católicos que se identifican claramente como tales. Entre los que reivindican una identidad confesional incontestable y los que se asocian a la fiesta por el placer de compartir con otros un momento de intensidad, se encuentra una vasta escala de referencias cristianas más o menos interrogativas y de búsquedas espirituales más o menos explicitadas como tales. El entusiasmo y la exaltación colectiva producidos por la amplitud misma de la concentración constituyen, para algunos de los menos definidos, el resorte principal de una identificación religiosa "precipitada" (¡en el sentido químico del término!) por el

acontecimiento: "Allá, yo me sentí católico". Entrevistas más detalladas realizadas a una decena de jóvenes peregrinos, a algunas semanas de distancia del acontecimiento, revelaron cuán volátil podía ser esta identificación, cualesquiera que hubieran sido, por otra parte, los esfuerzos del marco eclesiástico por transformar esta gigantesca peregrinación de la juventud en un programa acelerado de socialización con el catolicismo. (17) Pero en la mayor parte de los casos seguidos, el resultado de la experiencia ha sido el de producir manifestaciones más o menos durables de un *cristianismo afectivo* que se constituye, se activa o se reactiva por intensificación emocional del sentimiento de pertenencia comunitaria. La repetición posible de estas experiencias, revividas a veces en reuniones sucesivas de las JMJ o reanudadas en otros tipos de reuniones, puede contribuir a la estabilización de estos recorridos. (18)

Un segundo tipo de identificación se establece sobre el eje que enlaza las dimensiones cultural y comunitaria de la identificación. Se cristaliza, bajo su forma más extrema, en un *cristianismo patrimonial* que conjuga la conciencia de la pertenencia comunitaria y la de la posesión de una herencia cultural, la que establece una separación radical entre el grupo de "herederos" y "los otros". Las corrientes neotradicionalistas que prepararon activamente la conmemoración del bautismo de Clodoveo, en septiembre de 1996, reivindicaban la coincidencia entre una definición culturalmente limitada de la identidad católica y una definición religiosamente restringida de la identidad

francesa. En una Francia que ha llegado a ser multi-cultural y multi-religiosa, dichas corrientes han aportado un ejemplo particularmente apoyado en las lógicas ideológicas susceptibles de desarrollarse sobre la base de esta sobrevalorización de la dimensión cultural y nacional de la pertenencia religiosa. Ulteriormente se volverá al tema de la significación social y política de estos fenómenos, al mismo tiempo que al de las dificultades del episcopado para contrarrestar o por los menos para controlar estas manifestaciones. El punto interesante en esto es la capacidad de cristalización de identidad que pueden asumir ciertas manifestaciones de la visibilidad católica (reguladas o no por la institución), particularmente entre jóvenes de orientación más bien conservadora. Éstos a menudo sienten repugnancia por un compromiso político explícito, pero encuentran en estas manifestaciones el lenguaje simbólico de su relación con el mundo. La exploración de esta configuración se ha hecho gracias al caso de jóvenes provenientes de familias católicas tradicionales, que de buena gana se declaran desligados de esta herencia familiar y ajenos a toda práctica, y que, no obstante, se han comprometido activamente en la preparación de un viaje del Papa o se han movilizado con ocasión de un acontecimiento de devoción excepcional (peregrinaje mariano, celebración de un alto lugar religioso, etc.). Al profundizar con los interesados las razones de un compromiso más bien inesperado, se ha puesto de manifiesto que la identidad católica así reivindicada no correspondía ni a un compromiso ético particular, ni siquiera a una convicción creyente realmente constituida, sino que expresaba ante todo

la búsqueda de un "entre nosotros" social y cultural que los interesados aspiran a preservar y al que consideran como portador de los valores con los que se declaran vinculados.

Un tercer tipo de identificación religiosa emerge del encuentro de las dimensiones emocional y ética, que se conjugan en la expresión de un cristianismo humanitario, sensible ante todo a la injusticia de un mundo que multiplica a los excluidos y apela, como respuesta, a la caridad activa de los individuos. Los jóvenes que se movilizan en el seno de asociaciones humanitarias ponen en juego, en esta misma acción, su identificación religiosa personal. Son representativos de una tendencia, con fuerte presencia en el conjunto de la juventud, a privilegiar las acciones concretas más bien que al compromiso militante. Su sensibilidad es generalmente a-política, anti-política incluso. Su palabra de orden es la de "actuar donde se puede", dejándose llevar ante todo por sentimientos de compasión y de solidaridad individual. Poco importa, a sus ojos, que la organización a la cual deciden consagrar una parte de su tiempo y de su energía tenga una referencia confesional (como el Auxilio Católico o el Ejército de Salvación) o no (como los Comedores de Beneficencia). La identificación religiosa opera sobre el terreno de la acción, en el que valores reconocidos como religiosos pueden ser puestos en ejecución concretamente. Las iniciativas de cooperación con países en vías de desarrollo, a través de pequeñas realizaciones de trabajo de campo que movilizan, por intermediación de las capellanías de liceos o de universidades, a grupos de jóvenes cuya identidad confesional es a menudo muy incierta, constituyen

igualmente un buen terreno de observación de esta forma ético-emocional de identificación religiosa.

Esta última forma puede distinguirse —aun cuando a veces se conjuguen y evolucionen una hacia otra— de la modalidad de la identificación religiosa que se opera sobre el eje comunitario-ético. Ésta conlleva una concepción de la intervención activa de la comunidad como tal sobre la escena pública, con vistas a defender, promover y realizar los valores a los que apela. Este *cristianismo político* está atestiguado, por ejemplo, en las filas de la Juventud Estudiante Católica, de la Misión Estudiante, de la Juventud Obrera Católica o del Movimiento Rural de la Juventud Cristiana, herederos de una concepción militante de la misión de la Iglesia en el mundo que no por eso coincide, e incluso a menudo entra en contradicción, con una identidad católica reivindicada como tal.

Un quinto tipo de construcción de identidad se opera en la conjugación de la dimensión cultural y de la dimensión ética de la identificación. Particularmente presente entre los intelectuales, esta construcción permite una identificación fuertemente individualizada con la tradición cristiana que puede escapar por completo a la mediación de una comunidad dada. Lo que fundamenta la identidad es el reconocimiento de un arraigo cultural combinado con la aceptación de un conjunto de valores universales. La cuestión de la Iglesia y hasta —de modo más general— la cuestión de la aceptación de las creencias cristianas (en Dios, en el pecado, en la salvación, en la divinidad de Jesús,

etc.) pueden incluso, en esta perspectiva, ser colocadas en segundo plano, y aun ser completamente ignoradas. La evocación del "ateo fiel" que de sí mismo hace el filósofo André Comte-Sponville ubica bastante bien el modo como este *cristianismo humanista* puede también cristalizarse bajo la forma más vaga de un *humanismo de mantillo cristiano*, en el que la dimensión religiosa de la identificación puede no ser más que un eufemismo extremo. Conversaciones sostenidas con estudiantes y alumnos de escuelas preparatorias para estudios superiores, que disponen de un capital cultural y social elevado, han permitido verificar la seducción de este tipo de auto-definición religiosa, que no define ninguna pertenencia comunitaria concreta sino la adhesión a una familia humana que asume el significado universal de la moral evangélica.

Una última modalidad de la identificación se realiza, finalmente, en la combinación privilegiada de las dimensiones cultural y emocional. Se inscribe, por ejemplo, en la atracción por los altos lugares de la historia espiritual de Europa, altos lugares en los se encuentra la huella de un universo cultural y simbólico al que se tiene acceso por la contemplación de las producciones artísticas y arquitectónicas que este universo nos ha legado. El creciente número de jóvenes que se internan por los caminos de Compostela, recorren los circuitos de las abadías europeas o se dirigen, en ciertas ocasiones festivas (Pascua, Pentecostés), a Rocamadour, a Vezelay o a Mont-Saint-Michel merece ser estudiado en la perspectiva de la emergencia de un *cristianismo estético*, cuyo vínculo con

una adhesión creyente y/o con una inserción comunitaria es a menudo tenue y, en todo caso, muy poco explícito, pero del que no obstante hay que hacer notar la importancia.

Estos ejemplos no pretenden evidentemente proporcionar un cuadro general de la religión de los jóvenes (19). Se apoyan —repitámoslo— sobre “muestras” de campo efectuadas con el fin de probar una herramienta de reflexión: no sintetizan los resultados de una encuesta. El punto esencial en este procedimiento es el de recordar que, puesto que se trata de *trayectorias*, jamás se trabaja sobre identidades sustantivas y estabilizadas: el problema es precisamente dotarse de una herramienta suficientemente flexible para balizar las etapas de un proceso que, por definición, no podría quedar fijado en una descripción definitiva. Lo religioso de las sociedades modernas está *en movimiento*: es necesario esforzarse por aprehender este movimiento.

Figuras de lo religioso en movimiento

El peregrino

El practicante y el peregrino

Cosa difícil es aprehender lo religioso a partir del movimiento, a partir de la dispersión de las creencias, de la movilidad de las pertenencias, de la fluidez de las identificaciones y de la inestabilidad de las reagrupaciones. Y es difícil porque la figura por excelencia del hombre religioso sigue siendo, particularmente en contexto cristiano, la figura estable y claramente identificada del “practicante”, y la referencia a la misma sigue siendo la forma más común de organizar la descripción del paisaje religioso. La relación con este modelo del fiel sigue dando la pauta para identificar a practicantes episódicos u ocasionales, practicantes “festivos” y “no-practicantes”, etc. Esta escala de las prácticas ya no sirve para medir la intensidad de las creencias: se sabe bien que existen creyentes no practicantes; pero sigue sirviendo para marcar las pertenencias. El “practicante regular” —el fiel observante que conforma el ritmo de su vida con las obligaciones culturales fijadas por la Iglesia— sigue siendo la figura típica del mundo religioso que se inscribe en la civilización parroquial: un mundo estable en el que la vida religiosa organizada alrededor del campanario regía los espacios y el

tiempo; en el que el sacerdote, enteramente consagrado a la gestión de las cosas sagradas, ejercía su autoridad sin compartirla sobre fieles cuya sumisión a la institución medía la implicación espiritual. La figura del practicante regular corresponde a un periodo típico del catolicismo, marcado por la extrema centralidad del poder clerical y por la fuerte territorialidad de las pertenencias comunitarias. Remite también a lo que por largo tiempo fue el horizonte ideal de una estrategia pastoral, dirigida a la realización de un "mundo practicante" perfectamente integrado bajo el báculo de la Iglesia. Este modelo, que se impuso formalmente en la Iglesia Romana con el Concilio de Trento, nunca ha conocido más que realizaciones históricas aproximativas: sobre la visión de un pueblo católico congregado en las iglesias y enmarcado por los sacerdotes, lo que siempre se ha impuesto en un país como Francia (1) es la diversidad de las "civilizaciones de practicantes". Incluso en las regiones donde ha estructurado más profundamente la vida local, el modelo de la civilización parroquial ha evolucionado con el tiempo hasta las fisuras mayores que aparecieron a partir de la guerra de 1914-1918. (2) De hecho, la figura emblemática del "practicante regular" no se define ella misma más que en una doble tensión: por una parte, tensión intra-confesional con las figuras del practicante irregular (o estacional) o del "no-practicante"; por otra parte, tensión extra-confesional con las del "sin religión" o del practicante de otra confesión. El modelo del practicante revela así por contraste, si puede decirse, la realidad de un mundo diferenciado en el que la capacidad de dominio de la Iglesia, y de toda institución religiosa, sobre la sociedad lo mismo que sobre sus propios

súbditos está ya puesta en tela de juicio. En este sentido, el "practicante regular" no es solamente la figura emblemática de un mundo esencialmente rural, en el que la evidencia social de la religión estaba inscrita concretamente en prácticas, en lugares y en un calendario recibidos como lo que debe ser. Él es igualmente la referencia utópica de un mundo religioso "pleno": un mundo al que hay que defender contra la competencia de las demás religiones, pero sobre todo que hay que conquistar o reconquistar en contra de las maquinaciones de los poderes de la secularización que minan la autoridad social de la institución religiosa.

"De nuevo haremos cristianos a nuestros hermanos...": el famoso canto de la Acción Católica podía significar todavía, en el viraje de los años 30, "de nuevo haremos practicantes a nuestros hermanos". La figura del "militante" que trabajaba por reconquistar el lugar de la Iglesia en un universo cada vez más ajeno a la religión, se modeló primeramente en referencia a esta utopía de una sociedad "parroquializada" por completo. El fracaso rápidamente constatado de este proyecto de una reconquista cristiana de la sociedad obligó a los movimientos a fijarse otros objetivos: el de una difusión de los valores cristianos en los diferentes medios a través del testimonio evangelizador de los militantes; o bien el otro, más directamente político, de la construcción de una nueva sociedad inseparable de una nueva iglesia. (3) A lo largo de un recorrido acompasado por repetidos desafíos con la jerarquía eclesiástica se ponían al descubierto, a la vez, el desgaste de un modelo centralizado de autoridad religiosa y la descalificación

cultural de una visión de la "misión" que hundía sus raíces todavía en el sueño de una civilización parroquial extendida a las extremidades de la tierra. El decaimiento de la práctica religiosa —que es todavía el indicio más patente y más confiable de la pérdida de dominio del catolicismo en la sociedad— no manifiesta solamente la crisis de las observancias institucionalmente controladas en una sociedad de individuos. Muestra también un agotamiento de la utopía religiosa cristalizada por la figura del "practicante regular".

Este proceso afecta muy particularmente al catolicismo y al modelo de la civilización parroquial que éste ha elaborado en respuesta a las impugnaciones de la Reforma y a los avances de la modernidad. La Iglesia católica se encuentra tanto más desprotegida para hacer frente a esto cuanto que esta crisis cuestiona radicalmente la estructura jerárquica y centralizada del poder sobre el que se apoya. Pero se puede pensar que la figura del practicante afecta, de formas diversas, al conjunto de las confesiones religiosas. Más allá del catolicismo, la figura del "practicante" está en efecto asociada a la existencia de identidades religiosas fuertemente constituidas, que definen a grupos de creyentes socialmente identificados como "comunidades". Cada tradición construye la figura del "practicante" que le es propia y que la identifica en relación con las demás religiones: ésta articula una creencia y una pertenencia comunitaria inscrita en un ritual y prácticas particulares. Tal es evidentemente el caso del judaísmo y del islam, religiones para las que, más allá de la frecuentación de la sinagoga y de la mezquita, la práctica de los mandamientos

religiosos (oraciones, celebración de las fiestas, prescripciones alimentarias, etc.) es la modalidad por excelencia de la expresión cotidiana de la fe. La práctica misma conlleva diversos grados de observancia: permite diferenciar a los fieles en función del número y de la frecuencia de los actos religiosos que establecen, y distinguir a los creyentes implicados en su vida religiosa de los que están desligados de la misma o cuya pertenencia es meramente nominal. En el caso del protestantismo, en el que la afirmación de una fe personal e interior no se inscribe, en principio, más que secundariamente en la observancia cultural, la figura del practicante se desvanece en parte tras la del "protestante comprometido", que frecuenta las asociaciones y sostiene las obras. Sin embargo, en la medida en la que la participación comunitaria sigue siendo la marca social explícita y pública de la pertenencia religiosa, la frecuentación regular del templo hace emerger socialmente un núcleo visible de protestantes "practicantes" que encarnan, en el exterior y para el conjunto de la población protestante, un ideal de la pertenencia. Este hecho es extremadamente sensible en un contexto de pluralismo religioso, como en los Estados Unidos por ejemplo, donde la reunión dominical de cada comunidad tiene como función mayor la de hacer "visibles" las diferentes iglesias, en el interior y en el exterior de la esfera protestante. En el contexto francés de un protestantismo minoritario, cuya homogeneidad confesional es fuerte, este núcleo constituye el vínculo entre lo que J. Baubérot designa como la realidad "tribal" del protestantismo (la existencia de hecho de una red de familias protestantes) y "la herencia espiritual" de un

protestantismo aculturado a (y tal vez disuelto en) la modernidad democrática y laica, (4) pero cuyo capital de simpatía en la opinión desborda el restringido número de los que han nacido en el protestantismo. (5) En todos los casos, la figura emblemática del "practicante" es la que manifiesta en la vida ordinaria el vínculo que existe entre creencia y pertenencia. Está asociada a la estabilidad de las identidades religiosas y a la permanencia de las comunidades en cuyo seno estas identidades se transmiten y se expresan. Es este ideal de la participación religiosa el que está, ahora, confrontado con la movilidad de las pertenencias, con la des-territorialización de las comunidades, con la desregulación de los procedimientos de la transmisión religiosa y con la individualización de las formas de identificación.

Sin embargo, esta "figura del practicante" sigue siendo por muchos conceptos —a pesar de la disociación ampliamente constatada entre la creencia y la pertenencia— la figura modelo de la participación religiosa. Es todavía, para las instituciones mismas, el prisma a través del cual éstas identifican de la manera más espontánea el núcleo duro de sus fieles. En lo que concierne al catolicismo, la tendencia a tomar como señal de un mundo religioso que se deshace al mermado grupo de los practicantes persiste tanto mejor (hasta entre los sociólogos de las religiones o los especialistas de la sociología electoral) cuanto que la práctica regular define en efecto una población muy homogénea, no sólo desde el punto de vista de las creencias religiosas, sino igualmente desde el punto de vista de las

orientaciones éticas y políticas. (6) Sin embargo, este acercamiento encuentra rápidamente su límite en la medida en que el constante estrechamiento de esta población tiende, a pesar de todo, a devaluar la función-modelo de la "figura del practicante". En un país en el que el 64% de los individuos se declaran todavía católicos, pero en el que menos del 10% de los mismos asisten a la misa todos los domingos (y no más del 2.5% de los que tienen entre 18 y 25 años de edad), la referencia a la "normalidad" religiosa encarnada por el practicante regular pierde una buena parte de su pertinencia. De modo más interesante aun, se descubre que la figura del practicante tiende ella misma a cambiar de sentido: al mismo tiempo que toma sus distancias con relación a la noción de "obligación" fijada por la institución, se reorganiza en términos de "imperativo interior", de "necesidad" y de "elección personal". Particularmente sensible entre los jóvenes católicos practicantes, esta valoración de la autonomía de la elección practicante por oposición a la coacción institucional es también lo que permite a los interesados, dado el caso, "jugar con la norma". "Yo soy católica, voy a misa los domingos. Bueno, no siempre: hay veces que no siento ganas, eso no me dice nada". Esta declaración de una estudiante, suficientemente comprometida con la Iglesia como para participar como voluntaria en las Jornadas Mundiales de la Juventud, en agosto de 1997, es muy instructiva. Para esta joven, estas faltas ocasionales no constituyen una trasgresión a sus "deberes" religiosos. Si ella espera superar sus ocasionales ausencias de apetito cultural, ello es así sólo porque la plena autenticidad de su fidelidad católica supondría, a sus propios

ojos, que siempre tuviera "ganas" de participar (7) en la misa. La fuente de la obligación —aunque la palabra misma es rechazada— es ante todo personal e "interior". La comunidad es importante para "sostener al individuo" e "incitarlo a la fidelidad", así como la institución, que le permite "ubicarse", pero ni una ni otra pueden, al fin de cuentas, prescribir nada al fiel. Es lo que otro estudiante resumía de modo lapidario: "uno es de ahí, pero no se está obligado a nada. Lo que uno hace lo hace porque lo siente". Estas reorganizaciones internas de la figura del practicante comprometen pues la concepción misma de la pertenencia. Obligan, en todo caso, a reconsiderar la centralidad de la práctica para medir el grado de dominio de la institución sobre sus propios fieles.

Si de manera más general, más allá del caso católico, se toma en cuenta la diversificación de las creencias, su creciente autonomía en relación con el cuerpo doctrinal administrado por las instituciones y el foso que se agranda entre creencia y pertenencia, aparece más claramente aun la descalificación de la figura del "practicante regular" en cuanto modelo por excelencia del fiel religioso. En la misma medida se ve afectada su función clásica de señal para una descripción sociológica del paisaje religioso contemporáneo. La cuestión que se plantea entonces es la de saber si se ve que emergen otros tipos que la podrían sustituir, a fin de organizar la lectura del paisaje religioso contemporáneo a partir de lo que lo caracteriza propiamente, a saber: el movimiento.

La figura que parece cristalizar mejor la movilidad característica de una modernidad religiosa que se construye a partir de las experiencias personales es —junto con la del "convertido" de la que se tratará en el siguiente capítulo— la del "peregrino". Asociar modernidad y peregrinaje puede parecer sorprendente: el peregrino aparece en efecto, en la historia religiosa, mucho antes del practicante regular. Atraviesa la historia de todas las grandes religiones. El peregrinaje no sólo no es una especificidad cristiana, sino que su práctica está atestiguada desde los tiempos fundadores. Así pues, el peregrino encarna más bien, a primera vista, una forma extremadamente antigua y perenne de la religión y de la sociabilidad religiosa. Y si uno se limita solamente al campo cristiano, es fácil mostrar que a través de las oleadas sucesivas de peregrinaje identificables desde los primeros tiempos de la Iglesia, esta figura del peregrino ha cristalizado, transformándose, las apuestas mayores de todas las grandes secuencias de la historia cristiana. Por otro lado —e incluso si no se puede dejar de evocar, por ejemplo, el número efectivamente impresionante de jóvenes "peregrinos" que cada dos años congregan las Jornadas Mundiales de la Juventud alrededor del Papa— la amplitud de los fenómenos históricos de peregrinaje, y sobre todo su carácter de "hecho social total" de múltiples dimensiones religiosas, pero también políticas, sociales, culturales y económicas, no tiene parangón con la importancia social de los fenómenos contemporáneos de peregrinaje. Los trabajos de los historiadores han puesto al día en gran medida estas múltiples significaciones del peregrinaje, (8) desde la gran corriente asociada a la

búsqueda de las reliquias a partir del siglo VIII hasta el desarrollo de los peregrinajes medievales en los siglos XI, XII y XIII, ligado a la expansión política y económica del Occidente confrontado con el islam. Después de un movimiento de impugnación que culmina con la Reforma, se comienza a renovar el fenómeno con la Contrarreforma: se hacen esfuerzos por espiritualizar el movimiento peregrino, al tiempo que se le dirige hacia los grandes santuarios marianos. En respuesta a la conflagración revolucionaria, el siglo XIX da lugar a una reviviscencia espectacular del fenómeno; los movimientos peregrinos del viraje del fin del siglo al principio del XX cristalizan, en Francia, el proceso de construcción simbólica de una identidad nacional católica confrontada con la identidad republicana. La sola evocación de estas grandes olas de peregrinajes, inseparables de las recurrentes impugnaciones de que son objeto en el interior o en el exterior de la Iglesia, basta para marcar la diferencia con los peregrinajes que conocemos ahora, y cuyo alcance aparece claramente más limitado. Pero el problema no es aquí el de comparar el presente con el pasado: es el de diseñar la "figura del peregrino" de ahora que pueda volver legible, a la manera de un plano, la especificidad de la modernidad religiosa, de la misma forma que la del "practicante regular" definía los rasgos típicos de una socialidad religiosa parroquial, que por largo tiempo sirvió como referencia para la descripción del paisaje religioso.

Religiosidad peregrina: una metáfora de lo religioso en movimiento

El peregrino emerge como una figura típica de lo religioso en movimiento, en un doble sentido. Remite primero, de manera metafórica, a la fluidez de los recorridos espirituales individuales, recorridos que pueden, bajo ciertas condiciones, organizarse como trayectorias de identificación religiosa. Corresponde luego a una forma de sociabilidad religiosa en plena expansión, que se establece ella misma bajo el signo de la movilidad y de la asociación temporal. La condición moderna se caracteriza, ya se ha dicho, por el imperativo que se impone al individuo de producir él mismo los significados de su propia existencia a través de la diversidad de situaciones que experimenta, en función de sus propios recursos y disposiciones. Debe, por este hecho, interpretar esta sucesión de experiencias inconexas como un recorrido que tiene un sentido. Esto implica en particular que él llegue a reconstituir su propia marcha a través de la mediación de un relato. Ahora bien, la "condición peregrina" se define esencialmente a partir de este trabajo de construcción biográfica —más o menos elaborado, más o menos sistematizado— efectuado por el individuo mismo. Esta construcción narrativa de sí mismo es la trama de las trayectorias de identificación recorridas por los individuos. Existe formación de una identidad religiosa cuando la construcción biográfica subjetiva encuentra la objetividad de un linaje creyente, encarnado en una comunidad en la que el individuo se reconoce. Precisemos de inmediato que esta referencia no siempre implica la completa adhesión a una doctrina religiosa, como tampoco la incorporación

efectiva a una comunidad, bajo el control de una institución que fija las condiciones de la pertenencia. Se inscribe mucho más comúnmente en operaciones de remiendo que permiten al individuo ajustar sus creencias a los datos de su propia experiencia. Cada quien se hace cargo, por su propia cuenta, de la conformación de la referencia al linaje en el que se reconoce. Esta "religiosidad peregrina" individual se caracteriza pues, ante todo, por la fluidez de los contenidos de creencia que elabora, al mismo tiempo que por la incertidumbre de las pertenencias comunitarias a las que puede dar lugar.

Una sociabilidad peregrina: el laboratorio de Taizé

De las encuestas cuantitativas sobre las creencias contemporáneas a los trabajos que exploran en profundidad recorridos individuales por el sesgo de conversaciones o de relatos de vida, se dispone actualmente de una cantidad de datos que permiten ilustrar los rasgos de esta religiosidad peregrina. La cuestión que se plantea ahora es la de saber si, más allá de una fórmula que crea imagen, esta religiosidad peregrina puede ser igualmente identificada como un fenómeno social, a través de prácticas específicas, accesibles a la observación. O, dicho de otra manera, si la misma se realiza concretamente en un tipo particular de comportamiento, que correspondería él mismo a una forma específica de sociabilidad religiosa. Al observar, desde hace unos 15 años, el éxito creciente de las concentraciones de jóvenes cristianos, me he dedicado, por mi parte, a reunir los elementos de una identificación de esta práctica peregrina.

El trabajo de observación comenzó al principio de los años 70, en el momento en que la comunidad ecuménica de Taizé, creada por el pastor Roger Schutz en 1940, orientaba toda su actividad hacia la acogida de los jóvenes. Desde los años 60, esta pequeña empresa comunitaria se ha convertido en un centro de atracción para jóvenes llegados de toda Europa, e incluso del mundo entero. Desde esa época, Taizé acoge durante los meses de verano a varios millares de jóvenes (hasta 6,000) que llegan a plantar su tienda sobre la colina borgoñona. No todos estos "peregrinos" confiesan motivaciones religiosas explícitas para emprender el viaje. Experiencia contra-cultural para algunos, etapa turística en el camino de las vacaciones para otros, forma nueva de participación en una Iglesia meta-confesional para muchos, el lugar ha adquirido, de todas formas, un carácter mítico para un gran número de jóvenes, particularmente en Europa del Este. Taizé significa, dicen todos los que frecuentan este alto lugar, la posibilidad de reunirse libremente, de expresarse, de cantar, de discutir, de reflexionar y de orar, si así se desea. (9) Esta apertura y el acento puesto sobre la libertad que tienen los jóvenes de auto-organizarse en un espacio puesto a su disposición tienen tanta más importancia a sus ojos cuanto que ellos encuentran al mismo tiempo, en el lugar, un marco y referencias religiosas perfectamente explícitos, y, de modo más amplio, una "regla del juego" de la que es garante la comunidad de los hermanos. Esta doble cara de Taizé - a la vez espacio libre y enmarcado - cuenta mucho en la atracción del lugar, y lo opone de inmediato, en el espíritu de los jóvenes, a las formas ordinarias de la sociabilidad religiosa, especialmente a la de la parroquia, en

las que a la vez se sienten constreñidos y "olvidados". "Nosotros nos situamos en el corazón de la Iglesia, pero ponemos en tela de juicio el aspecto institucional de la Iglesia", confía uno de los hermanos; "vienen aquí porque no se sienten a gusto en otras partes, en las parroquias por ejemplo: no se escucha ahí lo que el Espíritu dice a través de las jóvenes generaciones".

Desde 1977, Taizé ya no está acantonado en su espacio borgoñón de origen: los "Encuentros Europeos Anuales", que se llevan a cabo a fines de diciembre en una gran ciudad europea, (10) diseñan progresivamente una cartografía peregrina de Europa. Han contribuido a convertir el tema del "encuentro con jóvenes que llegan del mundo entero" en un elemento mayor del imaginario del joven fiel de Taizé. Taizé constituye, en efecto, no sólo un importante vínculo de unión entre diferentes juventudes europeas, sino también una red de contactos planetarios y un foro de encuentros intercontinentales, que ya disponen de secretariados en Bombay, Kinshasa, Varsovia, Caracas, Nueva York y Melbourne. Esta dimensión planetaria, valorada en los escritos del fundador lo mismo que en la *Lettre de Taizé* (11), es magnificada en las celebraciones litúrgicas, escenificada en las prácticas de los cantos, formalizada en el tema del "peregrinaje de confianza sobre la tierra" que sirve de hilo conductor a las diferentes iniciativas de la comunidad y del hermano Roger. Esta insistencia sobre la universalidad de una comunión concretamente inscrita en la diversidad étnica, nacional, lingüística, espiritual de la reunión es una de las primeras en la lista de las "razones

para venir a Taizé" expresadas por los jóvenes. ("Taizé es una verdadera Torre de Babel, hay gentes de todas partes con las que se discute y ahí se aprende siempre un montón de cosas". Lo más importante es "la confrontación con millares de jóvenes de cultura diferente". Esto es lo que permite "poner en perspectiva su propia vida y su experiencia individual"). El principio mismo de los encuentros de Taizé es el de permitir el juego de la extrema personalización ("En Taizé se sabe que la vida de cada uno es tomada en serio". "Se puede comunicar la propia experiencia y se es respetado") y de la extrema globalización: forma eficaz de una pedagogía de lo universal a partir de la individuación que se ajusta con mucha precisión a las expectativas de los jóvenes. En efecto, en este contexto, la diversidad singular de las experiencias individuales puede expresarse sin ser de inmediato confrontado con un dispositivo normativo del creer, ni siquiera con un discurso pre-constituido del sentido. Cada uno puede hacer valer su propia diferencia en el movimiento mismo por el que la experiencia fuertemente emocional de la concentración, en la que "la tierra entera está presente", permite llegar, de forma sensible, a la convicción de que "se pertenece a la comunidad de la humanidad". La libertad confiada a la búsqueda individual se pone de continuo por delante: ("En Taizé no se te da la respuesta antes de que plantees la pregunta y, sobre todo, es asunto de cada quien buscar su respuesta". "Hay gentes muy diferentes, creyentes y no creyentes. A veces parece que todos ellos están en búsqueda de algo, pero ellos mismos no saben bien de qué"). El probabilismo creyente (12) —"yo

creo en algo, pero no sé bien en qué"- encuentra ahí una legitimidad de expresión, en medio de, y en términos de igualdad con, otras formas de expresión creyente. Es así, en todo caso, como lo expresan espontáneamente los jóvenes llegados a Taizé: ("aquí cada quien se siente un poco como en su casa; nadie es rechazado"; "a veces uno se encuentra con irlandeses de cabeza rapada y con anteojos negros que, reunidos alrededor de una botella de cerveza, cantan a voz en cuello: Jesús, te amamos tanto"). Pero este sentimiento de no-coacción del que los jóvenes dan testimonio se encuentra muy claramente contrabalanceado por la convicción tranquilizadora, según la cual "los hermanos velan": ("los hermanos de la comunidad siempre saben evitar los excesos"). Uno de los medios para este control es la obligación impuesta a cada joven llegado a Taizé de tomar parte en la organización cotidiana de las actividades: según un peregrino, "cada joven que llega para participar en un encuentro es asociado a su organización. Él mismo escoge su programa. Nada le es impuesto, a él le toca escoger. En el grupo bíblico reflexionan juntos a partir de los textos de la Biblia. Uno puede asociarse a los equipos de trabajo que organizan y distribuyen las comidas. Se puede también participar en los grupos de meditación y permanecer en silencio. Los hermanos asignan una importancia particular al aspecto musical de los encuentros: con una multitud de jóvenes, logran conformar un canto a cuatro voces".

Indefinidamente recobrado, el sentimiento de libertad expresado por todos los jóvenes se manifiesta de hecho en

un universo extremadamente controlado, en el que la dialéctica de la libertad y de la regla refuerza eficazmente la de la personalización y de la globalización. La regulación del lugar se apoya sobre diversos elementos. De forma imperativa se fija un pequeño número de reglas que constituyen el clausulado mínimo de la vida común (de las que el respeto al silencio a ciertas horas y en ciertos lugares es la piedra angular). Son claramente diferenciados los espacios que corresponden a actividades organizadas ellas mismas según una distribución regular del tiempo. Está estrictamente regulada la alternancia de los momentos de dispersión (en los que los individuos se dispersan en la naturaleza o se reúnen en pequeños grupos) y de los momentos de concentración, de los tiempos ofrecidos a la expresión y de los tiempos destinados a la enseñanza y a la lectura bíblica. Pero todos los jóvenes que frecuentan Taizé reivindican su capacidad de hacer valer, en este marco, la libertad de organizar ellos mismos su participación. Una importancia mayor está ligada al hecho de que "se puede venir cuando se quiera y partir cuando se quiera"; todo mundo es acogido, nadie es retenido en este lugar más allá de su deseo. Pero, en compensación, se supone que nadie puede tener residencia permanente en Taizé. Se llega aquí y de aquí se parte después de algunos días. La precariedad relativa del alojamiento (tiendas de campaña o estructuras ligeras de madera), lo inacabado de los espacios destinados a las celebraciones (13) inscriben, en las prácticas y posiciones que imponen, el carácter transitorio de toda estancia en este lugar. Esta valoración de la movilidad se expresa, sobre el terreno propiamente teológico, como una

de las orientaciones mayores de la comunidad desde su fundación. (14) Explica también el principio del rechazo formal de la comunidad a que Taizé se convierta en un movimiento, con sus adherentes y sus afiliados vinculados por creencias y prácticas comunes. Los escritos del fundador, la *Lettre de Taizé*, publicada dos veces por trimestre, están ahí para constituir una especie de lazo entre los -individuos y grupos- que están en afinidad con el "espíritu de Taizé" y que se reúnen, especialmente los Encuentros Europeos de la Juventud. Esta formación en red, que no implica ninguna adhesión formal y reduce al mínimo la dimensión institucional de la participación, así como la muy grande tolerancia a las diversas formas de expresión de los peregrinos sugieren acercamientos con el "tipo místico" que Ernst Troeltsch construyó a principios de siglo -al lado del de la iglesia y del de la secta- para caracterizar una forma de asociación religiosa lo más ajustada a la religiosidad moderna del individuo.

Por definición, esta sociabilidad de red asociante de individuos que pueden ellos mismos modular la intensidad de su participación es frágil y precaria, constantemente activada por las tendencias a la diseminación. La intensidad de los lazos espirituales entre los que se reconocen en el proyecto de Taizé no puede mantenerse más que en la medida en que la experiencia de libertad, de convivencia y de comunión vivida puntualmente es conformada para representar, a los ojos de los interesados, el horizonte de un mundo alternativo posible, en la medida -dicho de otra manera- en que se convierte en el vector de

110

una utopía compartida. Esta "utopización" de la experiencia peregrina se realiza, en Taizé, de dos formas. La primera está ligada a la presencia permanente de la comunidad de los hermanos que viven según la Regla de Taizé. La comunidad manifiesta, según el modo de la radicalidad monástica extra-mundana, el horizonte escatológico hacia el que se supone que tiende toda reunión cristiana ("la reconciliación perfecta que pertenece al orden del Reino"). Pero ella encarna igualmente la utopía, compartida por muchos de los jóvenes peregrinos, de un mundo armónico, sin conflicto, en el que cada uno encontraría -como en el canto a varias voces dirigido por los hermanos- el modo de ejecutar su propia partitura participando en la unidad del todo. La realización de la cohesión de los peregrinos se actúa, de manera central, en la actividad litúrgica animada por los hermanos. Éste es el momento, altamente ritualizado, de la reunión de la asamblea dispersa y abigarrada de los peregrinos con la comunidad que se hace cargo de la simbolización de la continuidad del "nosotros" que ellos forman. El segundo vector de "utopización" es la gran concentración anual en campo abierto que permite experimentar, según el modo de la fusión emocional de las conciencias, la unidad de la multitud de los peregrinos por encima de la diversidad de sus identidades nacionales, sociales o culturales. (15)

Si la densidad emocional está en relación directa con la "lógica de coalescencia" propia al número mismo, si además se encuentra reforzada por el efecto de visibilidad frente al mundo exterior que permite la reunión y su eventual

111

transformación en un acontecimiento mediático, la dinámica de la emoción se despliega ella misma en el interior del cuadro simbólico que le asigna su formalización litúrgica. Sobre la colina borgoñona, como en las grandes reuniones anuales, la liturgia constituye siempre el vector privilegiado de la regulación religiosa de la experiencia peregrina. El éxito de las formas litúrgicas propias de Taizé se basa precisamente en que permiten, a la vez, trascender emocionalmente la extrema diversidad de los participantes (diversidad cuya pluralidad lingüística es la manifestación más inmediata) y arraigar esta diversidad en una tradición creyente común. Textos bíblicos y palabras de la más antigua tradición cristiana han sido musicalizados, privilegiando la forma del canon o del *ostinato*. Estos responsorios, suficientemente sencillos para ser memorizados muy pronto, son repetidos durante largo tiempo en todas las lenguas: "Es importante —se precisa en un trabajo realizado por hermanos y por un grupo de jóvenes— que cada quien pueda escuchar algo en su propia lengua, aunque no sea más que un versículo de salmo. Leer el Evangelio en una decena de lenguas es un llamado a la diversidad y a la profunda unidad en Cristo; se toma conciencia de la universalidad de la Iglesia". (16) El objetivo explícito de la comunidad es, pues, hacer de la aspiración de los jóvenes a formar un "nosotros" —aspiración que se encuentra presente en todas las reuniones de jóvenes y que no tiene nada, en cuanto tal, de religioso— el vector de su identificación eventual con el linaje creyente cristiano: la selección de los cantos (textos bíblicos o que pertenecen a "la más antigua tradición cristiana"), la

práctica de la oración repetitiva que corresponde a una tradición cristiana antigua e importante, la referencia monástica de la comunidad, hecha visible por el uso de la cogulla, son otras tantas maneras de anclar los efectos emocionales inmediatos producidos por la reunión en la continuidad de una larga duración religiosa, de la que los hermanos son los testigos y los garantes. Por este sesgo igualmente, la aspiración utópica más o menos incoativa de los jóvenes a un mundo mejor y más acogedor ("reconciliado") puede ser reformulada en los términos de una "misión" a cumplir en el mundo. Al término de la fuerte experiencia vivida en el lugar, cada quien es invitado a volver a su vida ordinaria, pero con la nueva y valorante responsabilidad de actuar como "portador de reconciliación" y "testigo de confianza". Habrá que notar que estas fórmulas, que son propias del lenguaje de Taizé, no hacen referencia directa a objetivos religiosos. Así, en Taizé no se encuentra una insistencia directa sobre el deber de evangelización, muy presente en ciertas corrientes contemporáneas de renovación cristiana. La temática flexible de la reconciliación y de la confianza permite —aun si la *Lettre de Taizé* se esfuerza de forma muy explícita por restituir la fuente bíblica de estas nociones— nuevas implicaciones religiosas graduadas, apropiaciones progresivas del mensaje cristiano propiamente dicho. Al hacer esto, permite también a jóvenes cuya situación, desde el punto de vista de la creencia religiosa y de la adhesión confesional, es muy variable, que encuentren todos su lugar en este marco. Se está pues en presencia, a pesar de la posición asumida de simplicidad y de espontaneidad

pregonada por Taizé, de una empresa extremadamente sabia de (re)construcción experimental de la identidad cristiana a partir, a la vez, de los valores compartidos por los jóvenes y de las experiencias colectivas que les son más accesibles.

Dos modelos opuestos de sociabilidad

Estas observaciones permiten construir una figura del peregrino que puede cristalizar, de manera ideal y típica, algunos de los rasgos de lo religioso en movimiento que metafóricamente se evocaban al hablar de "religiosidad peregrina". La comparación de las dos figuras del practicante y del peregrino hace aparecer dos modelos de lo religioso opuestos en cada uno de sus términos.

La figura del PRACTICANTE

Práctica obligatoria

Práctica normada por la institución

Práctica fija

Práctica comunitaria

Práctica con delimitación territorial (estable)

Práctica repetida (ordinaria)

La figura del PEREGRINO

Práctica voluntaria

Práctica autónoma

Práctica modulable

Práctica individual

Práctica móvil

Práctica excepcional (extraordinaria)

Lo que distingue de manera decisiva la figura del practicante y la del peregrino concierne al grado de control institucional del que una y otra son objeto. El practicante se ajusta a disposiciones establecidas que, por este hecho, tienen un carácter de obligación para el conjunto de los fieles. Incluso cuando la observancia es solitaria, conserva una dimensión comunitaria. Por el contrario, la práctica peregrina es una práctica voluntaria y personal. Implica una elección individual, que conserva su primacía aun en el caso en que la peregrinación asuma una forma colectiva. El joven

católico que decide participar en una peregrinación de estudiantes a Chartres o en una peregrinación diocesana a Lourdes, se reúne con un grupo e inscribe sus pasos en los de las generaciones que le han precedido en los mismos lugares. Se trata, no obstante, de una práctica facultativa que, por este concepto, depende de su propia decisión. El grado de regulación institucional determina igualmente los significados que los interesados mismos confieren a su participación. El sentido de la observancia se da por anticipado en la fijeza misma del ritual; lo que no quiere decir que los practicantes regulares se lo apropien integralmente y sin distancia. Tampoco significa que la práctica regular no pueda vivirse en el "modo menor" de una participación floja, que autoriza toda suerte de tomas de distancia en relación a los significados mayores que la institución asigna a los gestos prescritos. (17) Pero se siguen imponiendo a los observantes significados mayores, confirmados en su fidelidad practicante. Alguien puede dejarse distraer durante la misa, olvidar el altar y pensar en otra cosa: es el hecho de dirigirse a la iglesia todos los domingos por la mañana lo que define al practicante y lo designa como tal a los ojos de los demás. Por el contrario, la práctica peregrina se puede modular. Autoriza implicaciones subjetivas diferenciadas cuyo sentido es, al fin de cuentas, producido por el que las realiza.

La figura del practicante y la del peregrino se oponen, por último, en la medida en que encarnan dos regímenes claramente distintos del tiempo y del espacio religioso. La primera está estrechamente ligada a la estabilidad territorial

de las comunidades. Si esto es particularmente cierto en el contexto cristiano y católico de una civilización parroquial que se caracteriza por una cuadriculación religiosa del espacio, se puede observar que la sedentarización de las comunidades es, en todas las tradiciones religiosas, un factor de estabilización y de desarrollo de la práctica misma. Práctica móvil, la peregrinación remite a otra forma de espaciado de lo religioso: la de los recorridos que diseña, de los itinerarios que baliza y sobre los que los individuos se desplazan. Práctica excepcional, la peregrinación define un momento de intensidad religiosa que no se inscribe en los ritmos de la vida ordinaria y rompe con el ordenamiento regular del tiempo de las observancias practicantes. Este carácter extraordinario está presente incluso en los casos — como los de las procesiones, perdones, “ostensiones”, “relaciones” (18), peregrinaciones conmemorativas diversas— en los que una larga frecuentación histórica del trayecto peregrino los ha elevado al rango de manifestaciones festivas integradas al régimen general de las observancias. La movilización particular a la que da lugar el acontecimiento, el tiempo de preparación previa que requiere a veces, vienen entonces a romper la rutina de la práctica ordinaria.

Estos dos tipos del practicante y del peregrino corresponden a dos modelos de sociabilidad religiosa cuyas oposiciones intencionalmente he acentuado. Sobre la escena religiosa real, entran en juegos complejos de atracción, de repulsión y de combinaciones cuyas lógicas hay que discernir caso por caso. La hipótesis que, no obstante, se

puede adelantar —y que probablemente pueda ser generalizada más allá del catolicismo— es que las instituciones religiosas, confrontadas con la expansión de una religiosidad individual y móvil sobre la que tienen un asidero débil, se esfuerzan por canalizarla y orientarla, inventando ellas mismas las formas de una “sociabilidad religiosa peregrina”, con la esperanza de que estén mejor ajustadas a las demandas espirituales contemporáneas que las reagrupaciones clásicas de los practicantes.

La institucionalización de la práctica peregrina

Si se puede hablar de Taizé como de un laboratorio, ello significa que la experiencia realizada desde hace varios años ha anticipado y experimentado, por el lado de los jóvenes, una fórmula de sociabilidad religiosa que tiende a llegar a ser familiar hoy en día, bajo formas más o menos adaptadas, en el seno de las grandes iglesias, y particularmente en la institución católica. Es sorprendente observar hasta qué punto la fórmula de las Jornadas Mundiales de la Juventud se ha alineado (más allá de la imitación del repertorio de los cantos) con la práctica de Taizé. Este lugar ha contribuido a la aclimatación, en contexto católico, de una forma de movilización que la tradición protestante evangélica ha probado desde hace largo tiempo: la de la reunión emocional en la que la dinámica colectiva del entusiasmo, activada por los testimonios de los participantes que han recibido los “dones del Espíritu”, se pone al servicio de la identificación creyente. Se podrá subrayar que la Iglesia Romana puede igualmente invocar una larga experiencia histórica de la movilización religiosa de masas a través de

peregrinaciones, procesiones, misiones parroquiales, congresos eucarísticos, celebraciones del Año Santo, etc. Los movimientos juveniles católicos siempre han trabajado por el fortalecimiento emocional de la adhesión de sus miembros, suscitando experiencias colectivas en las que el compromiso de los cuerpos asegura la comunión de los espíritus. Lo que diferencia la fórmula contemporánea de la "gran concentración" de los campos de vacaciones, peregrinaciones y otros *jamborees*, es que la participación, temporal y excepcional por definición, no requiere —en principio al menos— ni socialización previa en un movimiento, una capellanía o una parroquia, ni integración institucional en el futuro. Si la fórmula atrae es porque ofrece la posibilidad de una participación modulada, cuya intensidad la establece el individuo mismo; retoma adaptándola a las necesidades de expresión de la religiosidad peregrina característica de la modernidad, la alternancia de la peregrinación (individual o en grupos pequeños) y de la reunión temporal que es propia de las peregrinaciones antiguas. Para un estudiante católico de los años 50, participar en la peregrinación a Chartres era pregonar públicamente su identidad de "tala", y al mismo tiempo reforzarla. Tomar parte en un encuentro en Taizé, o reunirse puntualmente en una velada de las JMJ no significa

* "Tala" es literalmente intraducible y su significado es el de "practicante". En efecto, a Chartres peregrinan creyentes y no creyentes, practicantes y no practicantes. Los practicantes son:

"ceux qui vont à la messe"

"los que van a la misa". (N. del t.)

hoy en día que se reivindique una identidad confesional constituida. Se podrá objetar a esta última observación que las reuniones identificadas en forma más confesional atraen, no obstante, a los jóvenes más socializados en la institución: la magia de la reunión de las JMJ parisienses de agosto de 1997 ha sido la de hacer aparecer como una multitud innumerable una población de jóvenes católicos que constituyen, en Francia por los menos, una minoría muy pequeña entre los de su rango de edad. El hecho, sin embargo, de que esta reunión no esté reservada a los virtuosos jóvenes religiosos, que en teoría esté abierta (pero igualmente en la práctica, si se juzga por la dinámica de agregación que ha caracterizado a estas Jornadas hasta la concentración de un millón de personas en Longchamp) a participantes de identidad religiosa incierta, fluctuante, o incluso inexistente, transforma su sentido general. En todos ellos prevalece la lógica del voluntariado individual, desde el punto de vista del significado que otorgan a su presencia, sobre la movilización institucional. "Yo hago escultismo, expresaba un joven peregrino. Me inscribí con los scouts, pero ante todo vine por mí mismo, porque tenía ganas de encontrarme con otros jóvenes. Nadie me obligó."

Significativa de la posición de autonomía a la que favorece la forma misma del reagrupamiento "abierto a todos", esta cita ilustra un hecho inesperado: a pesar de la presencia de los batallones organizados de las parroquias, de los movimientos y de las comunidades nuevas, es la figura del "peregrino fluctuante", el menos determinado confesionalmente, el que se supone que encontrará en el

calor del entusiasmo y de la convivialidad el sentido de su participación, de la que simbólicamente todos están investidos. "Cada quien tiene ahí su lugar", "no es una reunión reservada a súper-católicos", "todos somos diferentes": conjugando bajo todas sus formas el postulado de una reunión de individuos, elaborando en el lugar mismo y de manera plural el sentido del acontecimiento, es como los peregrinos acreditan, en el seno mismo de un dispositivo altamente regulado por la institución, la ficción de una autonomía pura del compromiso indispensable a sus ojos para hacer que su participación sea legítima. La oficialización de esta forma precaria de sociabilidad en el seno del catolicismo, así como las nuevas modalidades de gestión institucional de la participación religiosa que implica, ofrece, desde este punto de vista, un excelente observatorio de las transformaciones de la escena religiosa institucional.

Sociabilidad peregrina y gestión institucional del pluralismo: el ejemplo de las JMJ

Hay un aspecto que merece la atención de modo muy particular: la gestión del pluralismo que permite, en un contexto de desregulación institucional avanzada, el juego de la peregrinación y de la reunión emocional que caracteriza a los peregrinajes contemporáneos. Se puede, para ilustrar este punto, volver de nuevo al caso de las Jornadas Mundiales de la Juventud, en su versión parisina de agosto de 1997. Se encontraron en París, después de largos viajes marcados por una o varias etapas en diócesis francesas de provincia, varias centenas de millares de

jóvenes procedentes de ciento cuarenta países diferentes. (19) Más allá de la diversidad de las nacionalidades, de las lenguas, de las condiciones sociales y culturales representadas, el "Festival de la Juventud", que reunía a los peregrinos al margen de los grandes momentos de concentración, manifestó igualmente la pluralidad de las sensibilidades y de las corrientes religiosas en el interior de la esfera católica. De la "aldea del desarrollo" animada por los scouts, la JOC, la JEC, el CCFD, etc., al "podium de evangelización" de las comunidades carismáticas, pasando por los "Cafés" de la operación *Jubilatio* animada por religiosos de las familias dominica y franciscana, no era necesario ser un observador agudo de la escena católica para encontrar diferencias, incluso antagonismos abiertos. Las veladas ofrecidas cada noche por los diferentes movimientos y grupos presentes (scouts, comunidades nuevas, redes ignacianas, etc.) permitían, de la misma manera, medir la diversidad de la oferta espiritual en el interior mismo del catolicismo. La metáfora clásica del "supermercado religioso", en el que cada quien circula y "llena su carrito" en función de sus necesidades y de sus gustos, encontraba, en esta ocasión, la realidad absolutamente concreta de un "salón del catolicismo" en el que cada corriente tenía su estante. Los peregrinos se paseaban efectivamente a través de toda la villa, deteniéndose aquí y allá, intercambiando buenas referencias, en un vagabundeo espiritual al que se agregaban progresivamente, en el transcurso de la semana, jóvenes y adultos atraídos por el ambiente, el carácter extraordinario del acontecimiento y el calor comunicativo de los grupos. En contrapunto con la fluidez de este

"Festival de la Juventud", en el que cada quien esperaba poder encontrar con qué alimentar su búsqueda espiritual personal, las catequesis dadas por los obispos todas las mañanas en diferentes lenguas, en la mayor parte de las iglesias de la capital, organizaban otros desplazamientos y diseñaban otra red religiosa de la ciudad. Desde la semana preparatoria de las JMJ en las diócesis francesas, ya se había podido observar cómo la institución se había dedicado a estructurar el "callejeo" espiritual de los peregrinos al conducirlos por los caminos balizados de las grandes peregrinaciones históricas: Lourdes, Chartres, Lisieux, Mont-Saint-Michel, Notre Dame de Liesse, Paray-le-Monial, etc. El marco cultural y confesional encontró su expresión más sistematizada en la red de las catequesis, completadas con los vía crucis "descentralizados" conducidos por las calles alrededor de las diferentes iglesias, el viernes por la tarde. Pero esta conformación católica de la peregrinación flotante de los jóvenes no podría permitir, por ella sola, trascender la extraordinaria diversidad lingüística, cultural, social y espiritual de la multitud de los peregrinos. Más aun, bastaba seguir alguna de las diferentes catequesis para darse cuenta de que, más allá de la diversidad lingüística que en ellas se manifestaba, contribuían tanto a tornar visibles las diferencias ideológicas y teológicas internas al catolicismo como a asegurar su superación a través de una enseñanza formalmente común. La función esencial de las grandes concentraciones que han acompasado la semana parisina de las JMJ ha sido la de asegurar la reagrupación emocional de esta doble diversidad —la de los peregrinos y la del mismo catolicismo— alrededor

de la persona del Papa. Reguladas, con el concurso de profesionales del espectáculo, para producir emoción, las concentraciones de masas en el Campo Marte y en Longchamp no sólo intensificaron entre los peregrinos el sentimiento afectivo de formar un "nosotros". También permitieron —especialmente a través de la simbolización litúrgica particularmente eficaz de la vigilia bautismal en Longchamp— la transmutación de este "nosotros" afectivo en un "nosotros" comunitario, tan precario y sin duda tan efímero como la reunión misma, pero de una eficacia instantánea sobrecogedora. En este dispositivo, la presencia del Papa fue esencial, no sólo porque "fijó" (en el sentido fotográfico del término) el entusiasmo colectivo, sino porque aseguró la "utopización" de la reunión al constituir la como anticipación de una Iglesia co-extensiva con un mundo fraternal y de convivencia, conforme con las aspiraciones de las que los jóvenes eran portadores. El Papa realizó tanto más eficazmente esta función de "operador utópico" de la reunión cuanto que él mismo se presenta como un "Papa peregrino", que recorre el planeta en todos sentidos para responder a su misión de evangelización. (20) Él es, a la vez, el que se desplaza al encuentro de las multitudes, aquél hacia quien ellas convergen y el que despide a los peregrinos, con el encargo misionero, hacia su lugar de origen. Esta dinámica de la agregación y de la dispersión asegura una territorialización simbólica de la universalidad católica muy diferente de la territorialización estática que era la de la civilización parroquial. La parroquia abraza formal y simbólicamente la totalidad del espacio, anticipando de ese modo el acoplamiento de la Iglesia y de

la sociedad. La utopía peregrina escenifica la presencia trashumante del catolicismo a escala planetaria: la universalidad se encuentra así asociada simbólicamente al movimiento.

Figuras de lo religioso en movimiento.

El convertido

Si el peregrino puede servir de emblema a una modernidad religiosa caracterizada por la movilidad de las creencias y de las pertenencias, la figura del convertido es sin duda la que ofrece la mejor perspectiva para identificar los procesos de la formación de las identidades religiosas en este contexto de movilidad. De forma bastante sorprendente, el fin del siglo XX marcado por el decaimiento del poder regulador de las instituciones religiosas está caracterizado por un notable impulso de las conversiones. El hecho no es paradójico más que en apariencia en la medida en que esta desregulación del creer, inseparable ella misma de la crisis de las identidades religiosas heredadas, favorece la circulación de los creyentes en búsqueda de una identidad religiosa que ya no se les da enteramente conformada cuando nacen, sino que cada vez con mayor frecuencia deben proporcionársela ellos mismos. El hecho de que los estudios sociológicos sobre los fenómenos contemporáneos de conversión conozcan ahora un claro interés renovado corresponde a este impulso objetivo que acompaña, en el interior y el exterior de las grandes tradiciones religiosas, a los movimientos de renovación espiritual observados en el mundo por doquier. Como podría esperarse, lo que ha atraído masivamente la atención, desde hace más de veinte

años, es la cuestión del ingreso en las "nuevas religiones", "sectas" o "cultos". Al dedicarse ante todo a la exploración de las motivaciones de los interesados, múltiples investigaciones se esfuerzan por sacar a la luz los factores sociales y culturales que puedan explicar la creciente necesidad de afiliación a grupos religiosos intensivos que ofrecen a sus adeptos la seguridad de códigos de sentido "llave en mano": anonimato urbano, dislocación de las comunidades naturales de pertenencia, atomización individualista de las relaciones sociales, etc. Ensayos tipológicos muy útiles muestran que la conversión, presentada por los interesados como la experiencia más íntima y más privada que exista, es un acto social y socialmente determinado, cuya lógica depende tanto de las disposiciones sociales y culturales de los convertidos como de sus intereses y aspiraciones. No ofreceré aquí un inventario de los resultados de esta sociología empírica de las conversiones. Quisiera más bien recuperar, a través de la triple figura del individuo que cambia de religión, del que abraza voluntariamente una religión o del que (re)descubre su religión de origen, el hilo conductor de una descripción del paisaje móvil de nuestra modernidad religiosa.

La triple figura del convertido

La figura del convertido se impone ante todo, para los historiadores de los hechos religiosos, a través del caso de los individuos, y a veces de grupos enteros, que pasan, voluntariamente o por coacción, de una religión a otra. Las huellas de las controversias y de los conflictos sociales, económicos, jurídicos y políticos tanto como religiosos, a

los que estos fenómenos han podido dar lugar, constituyen por todas partes un material excepcional de análisis de la multiplicidad de posiciones en juego por la pertenencia religiosa en sociedades en las que la religión organizaba las identidades sociales, las identidades de sexo, las identidades culturales al mismo tiempo que cristalizaba intereses directamente políticos y económicos y regulaba situaciones de derecho. Las conversiones en las sociedades modernas son inseparables, a la vez, de la individualización de la adhesión religiosa y del proceso de diferenciación de las instituciones que hace emerger identidades religiosas distintas de las identidades étnicas, nacionales o sociales. En una sociedad en la que la religión se ha convertido en asunto privado y materia opcional, la conversión toma ante todo la dimensión de una elección individual, en la que se expresa en su punto más elevado la autonomía del sujeto creyente. Ésta es la razón por la que la figura del convertido reviste un carácter ejemplar. Esta misma figura se conjuga según tres modalidades principales.

« La primera es la del individuo que "cambia de religión", sea que expresamente rechace una identidad religiosa heredada y asumida para tomar una nueva; sea que abandone una identidad religiosa impuesta, pero a la que jamás se había adherido, en beneficio de una fe nueva. Dejemos aquí de lado, aun cuando el número de conversiones que dependen de esta figura esté lejos de ser desdeñable, las conversiones que proceden del matrimonio con un cónyuge de otra confesión. (1) El paso de una religión a otra retiene la atención sobre todo cuando da

lugar, al mismo tiempo que a la elección de una adhesión nueva, a la expresión desarrollada de un rechazo —o al menos de una crítica— de una vida religiosa anterior. Cuando los interesados relatan su trayectoria espiritual, evocan en efecto con mucha frecuencia las condiciones en las que se desvincularon de su religión de origen, juzgada como "decepcionante", por estar al margen de los verdaderos problemas de los hombres de hoy en día, incapaz de aportar respuestas a sus angustias reales y de proporcionarles el sostén eficaz de una comunidad. Es necesario, ciertamente, mantener a distancia la retórica clásica del relato de conversión que justifica la nueva afiliación ensombreciendo el cuadro de los tiempos precedentes a la ruptura decisiva con las antiguas pertenencias. Pero no por ello hay que subestimar la protesta socio-religiosa de la que son portadoras las conversiones, cuando conciernen, lo que es comúnmente el caso, a individuos religiosamente socializados, en búsqueda de una intensidad espiritual y comunitaria que las grandes iglesias no les ofrecen. Entre los convertidos al budismo se encuentran numerosos testimonios de decepción con respecto a un cristianismo, y particularmente a un catolicismo, que no ofrece a los individuos los sitios adecuados a su búsqueda de expansión espiritual, como tampoco el apoyo efectivo de una comunidad que comparta la misma búsqueda de una respuesta ética personal a las turbaciones y a las incertidumbres de un mundo sometido exclusivamente a los imperativos de la tecnología y de la economía. (2) Entre los cristianos franceses convertidos al islam, la valoración de la culminación del monoteísmo llevada a cabo en el islam, que

viene después de las revelaciones judías y cristianas, se complementa generalmente con la evocación de las coacciones de una educación católica rechazada y/o la de la pobreza de los vínculos comunitarios ofrecidos por el catolicismo. (3) Una vez más, lo interesante no es tanto el contenido más o menos estereotipado de estas críticas; es la manera como se expresa, en esta evaluación comparativa de las diferentes tradiciones disponibles, no sólo la fuerte aspiración a una integración personalizada en una comunidad en la que se es recibido como un individuo, sino de manera más amplia un "derecho a la elección" religiosa que antecede a cualquier deber de fidelidad a una tradición heredada.

La segunda modalidad de la conversión es la del individuo que, no habiendo nunca pertenecido a alguna tradición religiosa, descubre, después de un camino personal más o menos largo, aquella en la que se reconoce y a la que finalmente decide agregarse. Estas conversiones de los "sin religión" tienden a multiplicarse en sociedades secularizadas en las que la transmisión religiosa familiar, como se ha visto, se ha vuelto considerablemente precaria. Para un gran número de estos nuevos fieles, la conversión marca la entrada en un universo religioso al que eran, hasta entonces, casi completamente ajenos. Tal es el caso cuasi general de los jóvenes inmigrados de la segunda y tercera generación que abrazan el islam. Hablar a propósito de ellos de "reislamización" tiene tanto menos sentido cuanto que jamás han sido introducidos verdaderamente en la religión musulmana, que eventualmente es la de sus padres o de sus

abuelos. Y si sus padres han preservado y tratado de transmitir una identidad comunitaria fundada las más de las veces sobre lazos étnicos y geográficos tanto como religiosos, la religión neo-comunitaria en la que ellos ingresan en virtud de una elección voluntaria y personal cuestiona radicalmente la existencia misma de estos lazos. (4). Esta exterioridad en relación al mundo de la religión, a la que pone fin la conversión después de un recorrido más o menos largo y más o menos caótico, caracteriza igualmente a los convertidos al catolicismo, cuyo número ha progresado, desde 1993, de 12 a 13% por año: en 1996, 80% de los adultos bautizados tenían su origen en los "sin religión". (5) La figura del convertido, en la que se inscriben los rasgos de una religiosidad en movimiento, es pues ante todo la del "buscador espiritual" cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso, se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida que vale como identificación personal y social tanto como religiosa.

La tercera modalidad de la figura del convertido es la del "re-afiliado", del "convertido desde el interior": el que descubre o re-descubre una identidad religiosa que hasta entonces se había mantenido como formal, o vivida a mínima, de manera puramente conformista. El protestantismo tanto como el catolicismo de los países occidentales ofrece hoy en día múltiples ejemplos de esta dinámica de la re-afiliación, de la que son portadores en particular (pero no exclusivamente) movimientos de renovación -del género neo-pentecostal o carismático- que ofrecen a sus miembros las condiciones comunitarias de una

experiencia religiosa personal y fuertemente emocional. En todos los casos de esta figura, la conversión marca la entrada en un "régimen fuerte" de intensidad religiosa. Pero el fenómeno de las conversiones desde el interior no concierne solamente -ni mucho menos- al terreno cristiano. Constituye igualmente en el judaísmo y en el islamismo una de las modalidades más significativas de la identificación religiosa: las manifestaciones de un "regreso a la tradición" entre los jóvenes judíos americanos muestran, como es también el caso entre buen número de jóvenes "re-islamizados" en Francia, que se trata de hecho, las más de las veces, de una primera apropiación consciente de una identidad religiosa hasta entonces vivida, en el mejor de los casos, sobre el plano étnico. Esta apropiación vale con frecuencia, al mismo tiempo, como "invención" de su propia tradición. (6) Entre los judíos y entre los musulmanes, la experiencia de la re-afiliación toma primero la forma del descubrimiento de la práctica religiosa, cuya exigencia concreta, particularmente en el judaísmo, puede responder al deseo de una vida religiosa integral que se expresa en la elección del regreso a la tradición. Pero el convertido rara vez separa la observancia y la elección de una "vida nueva": la práctica, que marca su integración en la comunidad, manifiesta también la reorganización ética y espiritual de su vida, reorganización en la que se inscribe la singularidad de su recorrido personal.

Sucede con frecuencia que la "demanda de tradición", que implica la identificación al judaísmo o al islamismo de los re-afiliados más jóvenes, tenga consecuencias sobre el

conjunto del grupo familiar. Los interesados necesitan, para vivir una vida musulmana o judía auténtica, la cooperación de los suyos. La de la madre es particularmente indispensable, por tratarse de la aplicación escrupulosa de las prescripciones alimentarias. La conversión de los hijos puede desde entonces inducir una radicalización religiosa de los padres mismos, en un movimiento de inversión del sentido de la transmisión que ha sido notado con frecuencia. Pero es igualmente frecuente que la exigencia religiosa de los jóvenes convertidos conduzca a conflictos familiares severos, al impugnar un modelo diferente de identificación religiosa al que los padres están más ligados de lo que permitiría suponer su "laxismo" en materia de observancia. Las conversaciones que S. Nizard sostuvo con madres judías de Sarcelles, sometidas a la presión de sus hijos para adoptar la práctica estricta del *kosher*, muestran que su resistencia remite con frecuencia a una concepción específica de la identidad judía que se rehúsa a ser evaluada, "a falta de mejor evaluación" con la vara del rigorismo de los jóvenes convertidos.(7) Observaciones paralelas pueden hacerse a propósito del cuestionamiento que algunos "nuevos musulmanes" expresan sobre el islamismo étnico de sus padres, en el que se inscribe una memoria familiar y cultural que les es ajena. De forma general, la "conversión desde el interior" no es sólo el fortalecimiento o la intensificación radical de una identidad religiosa hasta entonces "medida" o "punteada": es un modo específico de construcción de la identidad religiosa que implica, bajo una forma u otra, el cuestionamiento de un "régimen débil" de la pertenencia religiosa.

Reconocer el carácter ejemplar de la figura del convertido para poner en evidencia la dimensión escogida de la identidad religiosa en una sociedad de individuos no significa, evidentemente, que se pueda desconocer que esta figura del convertido atraviesa la historia de todas las tradiciones religiosas. En todas las épocas, "grandes convertidos" han ilustrado la experiencia de la re-apropiación personal intensiva de su propia tradición religiosa o de la entrada en otra tradición, reconocida a menudo como aquella que siempre se había deseado abrazar. El relato que San Agustín hace de su conversión ha proporcionado a esta experiencia, en contexto cristiano, un molde narrativo de notable predominio. Ciertamente no es posible pretender aquí algún intento de poner en perspectiva histórica los movimientos de conversión. Pero sí es necesario, si se quiere delimitar lo que constituye la especificidad del impulso contemporáneo de las conversiones, conservar en la mente esta continuidad de los hechos de conversión. Un ejemplo, tomado del catolicismo, puede servir para aclarar esta llamada. El aumento de las conversiones al catolicismo constituye, en la Francia de hoy día, un hecho estadísticamente medible. En 1976 se habían censado 890 catecúmenos; en 1987, su número fue de 2824. El censo del catecumenado efectuado en 1996 da cuenta de 11,127 catecúmenos, lo que equivale a un incremento promedio del 12% cada año, a partir de 1993. El incremento continúa actualmente al mismo ritmo, contrastando de modo sorprendente, aun cuando esté lejos de revertir la tendencia al decaimiento demográfico del catolicismo, con la baja en

el número de bautizos de niños en el curso del mismo periodo. Ahora bien, se sabe que la escena católica del final del penúltimo siglo y principios del siglo pasado ha sido igualmente rica en conversiones. Estas implicaban esencialmente a intelectuales y artistas, y los relatos que han hecho de su aventura intelectual han marcado poderosamente la espiritualidad contemporánea. Para estos convertidos, a menudo vinculados entre sí por amistades literarias y afinidades estéticas fuertes, el catolicismo no era el único medio de expresar su rechazo al universo materialista, industrialista y positivista de la modernidad. La atracción de los grupos esotéricos, la fascinación por las religiones del Oriente (el budismo, el hinduismo) (8) dan testimonio, al mismo tiempo, de una búsqueda espiritual multiforme cuya evocación debe relativizar la "novedad" que atribuimos ahora a tales fenómenos. Esta ola de conversiones no se reduce a unos cuantos nombres muy conocidos como Claudel, Charles de Foucauld, Huysmans o Péguy. Un estudio de las conversiones de 1885 a 1935 identifica más de cien nombres. Muestra que el movimiento es tanto más marcado cuanto que la situación de la Iglesia, en un tiempo y en un mundo desencantados, es más precaria. El impulso de las conversiones de intelectuales al catolicismo hacía convergir modos de identificación diferenciados con el linaje creyente, según que predominara más bien la dimensión estética y emocional o bien la dimensión cultural y política de la adhesión; pero decae en el momento en que la renovación religiosa de los años 30 favorece la expansión, en el seno de la Iglesia, de los movimientos misioneros de la Acción Católica. (9) La

figura del "militante", asociada a la idea de una reconquista religiosa posible de un mundo secularizado, releva entonces a la del "convertido". El fenómeno contemporáneo de las conversiones al catolicismo, aunque no deja de tener relación con el impulso de las conversiones del principio del siglo pasado, se distingue claramente del mismo en cuanto que ya no es más el hecho de un grupo social particular, que bajo esta forma se hace cargo de las interrogaciones de la Iglesia y de la sociedad sobre sí mismas. Su expansión corresponde a la generalización de una búsqueda espiritual que atañe, bajo diversas formas, a todas las capas de la sociedad; pero es inseparable del debilitamiento de los dispositivos de la socialización religiosa que multiplica, en todas las clases sociales, el número de los individuos que no han tenido, de hecho, ningún contacto con la religión a la que están afiliados de manera puramente formal. Cuando evocan la trayectoria de su conversión, una proporción importante de los nuevos bautizados, cuyos padres habían sido bautizados ellos mismos, dan a conocer el hecho de que nadie, a su alrededor, se preocupó por vincularlos, en un momento cualquiera de su existencia, con una religión definida. O bien advierten, de manera más prosaica, que sus padres simplemente "no encontraron tiempo" para bautizarlos. Otros, finalmente, que fueron bautizados siendo niños, declaran no haber oído nunca hablar del cristianismo en sus casas. Así se nubla la frontera entre los convertidos desde el interior y los del exterior, en el contexto de una pérdida general de las identidades transmitidas de una generación a otra.

Conversión y construcción de sí mismo en un mundo de individuos

Pero en la emergencia de la figura contemporánea del convertido hay algo más que el efecto mecánico de la desregulación institucional. El convertido manifiesta y realiza el postulado fundamental de la modernidad religiosa, según el cual una identidad religiosa "auténtica" no puede ser más que una identidad escogida. El acto de conversión cristaliza el valor reconocido al compromiso personal del individuo que, de esta manera, rinde el testimonio por excelencia de su autonomía de sujeto creyente. La conversión religiosa, en la medida en que conlleva al mismo tiempo una reorganización global de la vida del interesado según normas nuevas y su incorporación a una comunidad, constituye una modalidad notablemente eficaz de la construcción de sí mismo en un universo en el que se impone la fluidez de las identidades plurales y en el que ya ningún principio central organiza la experiencia individual y social.

Esta idea es particularmente bien aclarada por las conversiones al islam de los jóvenes provenientes de la inmigración. Colocados en situación objetiva de exclusión económica y social, estos jóvenes se perciben subjetivamente como "detestados" por una sociedad que no les abre ningún espacio. La islamización opera para ellos ante todo como reorganización del sentido de su propia vida. Llegar a ser musulmán significa acceder a la estima de sí mismo, al mismo tiempo que dotarse de una identidad socialmente reconocible. Esta integración religiosa de sí

mismo se realiza de forma diferente según las situaciones sociales en las que los interesados se encuentran colocados. F. Khosrokhavar distingue el "islam de integración", que permite a jóvenes de origen árabe de las clases medias inferiores hacer valer socialmente una identidad confesional observable, del "islam de exclusión" de los jóvenes colocados en las situaciones más precarias. Éstos revierten su marginalidad en una exigencia religiosa radical de separación de un mundo malo. Excluidos por la sociedad, escogen, en nombre de su nueva fe, desligarse de ella; así, una necesidad social se convierte en virtud religiosa. Pero la constante en todos los casos es que la entrada en el islam implica un cambio global de trayectoria. La nueva coherencia originada en una lectura religiosa del mundo no sólo contribuye a mantener la "rabia" (10) a distancia, sino que conlleva una reorganización práctica de la relación de los interesados con el tiempo y con el espacio, vuelve a definir su relación con el espacio público y regula los comportamientos ordinarios. (11)

La misma lógica aparece en las conversiones al catolicismo, sobre las que se dispone de acercamientos biográficos relativamente precisos; pero opera menos a partir de las condiciones sociales de existencia de los interesados que a partir de situaciones de desorden individual. Éstas, evidentemente, no son por completo separables de las situaciones sociales de los convertidos, pero no se reducen enteramente a ellas. Esto aparece particularmente en los casos de las conversiones ligadas a un acontecimiento trágico de la vida personal (muerte de

una persona cercana, desarraigo, handicap, violación, etc.). El examen de quince relatos de conversión al catolicismo muestra que nueve de las trayectorias registradas conllevan, en vínculo directo con la conversión o en un eco más lejano, un episodio de este género, explícitamente asociado por los interesados a la reorientación ulterior de su vida espiritual. (12) Pero hagan valer o no esta cristalización dramática del desorden vivido, todos los recorridos de convertidos se relatan como caminos de la construcción de sí mismos. En la forma que asumen, estos relatos se alejan poco de un esquema atestiguado de forma muy clásica, que opone un "antes" trágico, desesperante o simplemente mediocre y un "después" caracterizado, al contrario, por la plenitud del sentido. Es preciso notar, de paso, que los relatos de experiencias de iluminación inmediata ocupan poco espacio en estos recorridos: el "camino de Damasco" o el "pilar de Nuestra Señora" encuentran ahí pocos equivalentes. Frecuentemente se impone, por el contrario, la evocación de un "momento de certidumbre", posterior generalmente a la decisión de convertirse. En este momento, la fe se da como una evidencia cuya presencia se encuentra en la propia vida mucho antes del proceso propiamente dicho de la conversión. Este sentimiento de la presencia durante largo tiempo oculta de la gracia ("de hecho, descubrí que yo siempre había creído") constituye —tanto como la evocación del desorden interior que precede al descubrimiento de la fe— una articulación clásica del relato de conversión en terreno cristiano. Ella permite acreditar la idea de que la iniciativa de la conversión no viene del convertido mismo, aun cuando él escoja su fe, sino de Dios. Los relatos de conversión aquí

descritos no se distinguen pues por una originalidad propia. En cambio, dejan aparecer, en el interior de una estructura narrativa común, una distribución interesante de las trayectorias individuales en dos grupos claramente diferenciados. El primero es el de las conversiones relatadas como la última etapa de un largo caminar errante, de una experiencia desesperante de la "galera", jalonada a menudo por la exploración de otros caminos que resultaron ser callejones sin salida: de la militancia revolucionaria a la droga, pasando por la ruta o el ingreso en una "secta". El segundo es el de los relatos de descubrimiento de la "verdadera vida" que permite, después de la "diversión" decepcionante de una vida profesional súper-activa o de una vida mundana desenfrenada, la aplicación de un auténtico cuidado de sí mismo. Ahora bien, estos dos grupos típicos — uno de los cuales está caracterizado más bien por el ordenamiento de una vida caótica, y el otro más bien por el acceso a la realización auténtica de sí mismo — delínean perfiles y recorridos sociales muy diferentes, según el nivel cultural y social de los interesados. Estas diferencias se inscriben igualmente en la manera como éstos construyen su relación con el linaje cristiano y católico con el que acaban de reunirse. Si se vuelve a las cuatro dimensiones — comunitaria, ética, cultural, emocional — de la identificación religiosa que antes describí, se descubre que estos dos tipos de recorridos de conversión corresponden a identidades religiosas distintas. La primera se forma al articular principalmente las dimensiones comunitaria y emocional de la identidad. La conversión se presenta entonces, ante todo, como la entrada en una "familia". Esta entrada se plasma,

concretamente, con la incorporación a una comunidad de catecúmenos cuya calificación religiosa se mide por la intensidad afectiva de los lazos entre sus miembros. La segunda asocia la dimensión ética del cristianismo (los valores evangélicos) a su dimensión cultural, a saber, la profundidad histórica y estética de la tradición cristiana y su poder civilizador.

Se constata así que los convertidos de origen popular, y/o aquéllos cuyos recorridos personales están marcados por la exclusión económica, la marginalidad social y la privación cultural, dependen masivamente del tipo "familiar" de agregación al linaje creyente, mientras que la organización ético-cultural de la identificación corresponde, de forma casi exclusiva, al caso de los convertidos de origen burgués, que disponen de un capital cultural y social particularmente elevado. En este último caso, la conversión es un proceso esencialmente individual, en el que la relación con la Escritura tiene primacía con frecuencia sobre el movimiento de integración comunitaria. O dicho con mayor precisión, es a través de la referencia a la Escritura, que une al linaje creyente, como se opera una identificación comunitaria "en espíritu", prioritaria respecto a la incorporación a un grupo religioso concreto. No es raro que el descubrimiento más o menos fortuito de la Biblia se presente entonces como el acontecimiento que desencadena la conversión. Tal es el caso, por ejemplo, de un médico psiquiatra de cuarenta años, en la cúspide del éxito profesional y social. Después de haber hojeado, casi por azar, libros religiosos para niños que leía su hijo (cuya

educación religiosa decidida por su madre toleraba de forma indiferente) compra una Biblia que se pone a leer detenidamente. Al descubrir el texto de la resurrección de Lázaro —cuenta él mismo— súbitamente se da cuenta que está apropiándose del texto "en la fe". Este acontecimiento sorprendente, que él verifica al profundizar su lectura de las Escrituras, lo conduce a pedir el bautismo. Él describe retrospectivamente su deseo del bautismo como presente por contraste en una insatisfacción latente que lo hacía "poco dotado para la felicidad": "Mi vida, aunque colmada afectiva, material y profesionalmente, sufría cruelmente de una carencia de sentido. Me parecía que llevaba un profundo vacío (...) Vivía una espera espiritual, pero habría sonreído con superioridad si me hubieran hecho esta interpretación". (13) Este movimiento de conversión inaugurado por el descubrimiento de la pertinencia del texto evangélico, recibido "como escrito para sí mismo", se aplica igualmente al caso de un antiguo y brillante alumno de una gran escuela de comercio, procedente de una familia burguesa muy acomodada y por ella dotado de una educación libre y protegida a la vez. Precocemente abierto a la lectura de los filósofos y profundamente marcado por Nietzsche, descubre la Biblia con ocasión de una estancia de estudios en Estados Unidos. Este primer contacto con la tradición cristiana constituye la ocasión de una profundización personal y autodidacta de las Escrituras que le conducirá, a fin de cuentas, a pedir el bautismo en la Iglesia Reformada, y después a insertarse activamente, con su esposa católica, en la acción ecuménica. Ahí también la conversión está presente como el desenlace de un trabajo sobre sí mismo

activado por una antigua búsqueda espiritual. A estas conversiones "ético-culturales" pueden asemejarse las conversiones "estético-culturales", bien representadas en particular en los medios artísticos: éstas articulan principalmente las dimensiones culturales y emocionales (estéticas) de la identidad, pero pueden -a partir del hecho de las trayectorias sociales y profesionales a menudo caóticas de los interesados- combinarse con el tipo "familiar" de la adhesión religiosa. En este caso, la conversión vale al mismo tiempo como incorporación a un medio afectivo que ofrece un apoyo comunitario a la construcción de la identidad personal.

En el caso de las conversiones "familiares", el encuentro con un testigo que se convierte en un guía en la fe, por una parte, y el apoyo de una comunidad, por la otra, son los elementos decisivos de un proceso de identificación socio-religiosa que se confunde con el recorrido de la transformación personal. Un ejemplo de esto lo ofrece el caso de una joven peluquera de origen obrero, cuya infancia y juventud se vieron destrozadas por el alcoholismo de la madre, y que encuentra en la dueña del salón donde trabaja, personalidad cálida y católica ferviente, a quien la introduce en una "nueva familia". Ahí encuentra su lugar al mismo tiempo que entra en una nueva identidad personal: "En las reuniones, nos escuchamos y nos ayudamos. Eso me permitió descubrir que yo debía profundizar en la fe, ir al encuentro de otra cosa (...) La segunda etapa en el camino hacia Dios, se dio cuando fuimos bendecidos por el Monseñor de Chartres. Encontré a otras gentes que se

preparaban para el bautismo, ¡hasta una dama de sesenta y cinco años! El obispo nos dijo cosas geniales en tres palabras. Sentía que me había vuelto más equilibrada. Me ocurrió la idea de que mi madre era como el fruto de un árbol que cae cuando está maduro, idea que me ha hecho aceptar mejor su muerte". "Alguien, algo entró en mi corazón -prosigue ella- comprendo mejor a los demás, tengo más calma y fuerza para salir de apuros, incluso en problemas como el de las cuentas que antes no me salían". (14) Otro ejemplo, el de una joven mujer ciega, sin trabajo, que vive con su marido, igualmente de mala vista y desempleado también él, en un burgo obrero del Norte. El acceso al bautismo marca para ella la salida de la segregación social, simbólicamente significada en la exclusión religiosa. El relato que hace de su recorrido de catecúmena se confunde con el de su entrada en una "comunidad de acompañamiento" (una religiosa, un sacerdote y una pareja de laicos) en la que su marido, completamente integrado al grupo, se reafirma por su parte en su rechazo a buscar una salida religiosa a su propia exclusión social. Esta "familia" religiosa es en primer lugar, en la descripción que de la misma da, el lugar en el que ella puede acceder a la palabra: "No era en absoluto el catecismo en el que se debe escuchar sin decir nada y aprender de memoria o volver a copiar. Eran más bien debates, sí, era verdaderamente eso. Se discutía, se podía dar el punto de vista propio. Yo no sabía que en el mundo de la creencia se tuviera derecho a la palabra. Yo podía decir realmente lo que pensaba, y no por eso era rechazada." La ceremonia del bautismo solemniza el reconocimiento social, al mismo

tiempo que el auto-reconocimiento, que asegura la integración religiosa: "El bautismo tuvo lugar el..., en nuestra parroquia. Al principio, yo no estaba de acuerdo en ser bautizada ahí. ¡Ah, no! Sobre todo ¡no quería que se supiera! Y después, a lo largo de mi camino, cambié de opinión. Por otra parte, la hermana ya me había prevenido: parece que es frecuente el caso de gentes que rehúsan ser bautizadas en su parroquia, y luego finalmente aceptan. Era para mí un orgullo mostrar lo que iba a hacer. También un signo de que yo pertenecía a esta comunidad. No obstante, eso no ha creado lazos particulares con la parroquia: yo había invitado a algunas personas del pueblo a quienes conocía desde antes, algunos buenos vecinos que fácilmente nos ayudan. Es todo (...). De la ceremonia del bautismo puedo decir que es verdaderamente muy conmovedora. Uno lleva sus pequeños zapatos, se escucha un ruido muy apagado, muy lejos, se tiene la impresión de estar a solas. Por otra parte, es la persona a la que se bautiza la que cuenta, ella es la más importante. Tienes ganas de gritar: ¡ya está, aquí estoy, yo existo! ¡Dios, si estás ahí, ven a estrecharme entre tus brazos!". (15) La experiencia — decisiva por el hecho del aislamiento social de la pareja — de una peregrinación a Lourdes con el Auxilio Católico, la escritura, con la ayuda del grupo de acompañamiento, de un texto personal ("su Credo") que la interesada recitó en público el día de su bautizo, las canciones escogidas con su marido ("canciones que nos atraían") constituyen hitos mayores de la trayectoria de personalización en la que se expresa el relato de la conversión.

Se pueden identificar evidentemente, al lado de trayectorias más complejas, casos de conversión que escapan a esta polaridad y hay que precaverse, de todas formas, de hacer de esto un principio de clasificación mecánica de las conversiones actuales. Subsiste el hecho de que estos diferentes ejemplos de construcción de sí mismo a través de la conversión marcan precisamente los dos polos sociales entre los que se desarrolla, de la forma estadísticamente más significativa, el movimiento actual de las conversiones al catolicismo: por una lado, el de los convertidos procedentes de las capas sociales más desfavorecidas; por el otro, el de los convertidos socialmente privilegiados y poseedores de un bagaje cultural elevado. Éstos últimos marcan su distancia en relación a los criterios del éxito social que se les propone y que han alcanzado, y viven la conversión como una nueva realización de sí mismos.

Por otra parte, el desarrollo de un "budismo francés" que se observa desde hace más de quince años constituye sin duda el mejor terreno posible para observar el vínculo que existe entre el fenómeno de las conversiones y el despliegue de una religiosidad individual, que tiende a la construcción o a la reconstrucción espiritual de sí mismo. El budismo atrae hoy en día a un público cada vez más diversificado socialmente, aun cuando siga siendo característico entre los medios intelectuales y las profesiones intermedias (docentes, profesiones médicas y paramédicas, comunicadores, trabajadores sociales, animadores culturales, etc.) cuyos miembros, después de haber estado en

el corazón de la contienda anti-institucional y de los nuevos movimientos sociales de los años 70, han constituido la punta de lanza del desarrollo de todas las corrientes de la nueva cultura espiritual. Sin embargo, B. Etienne identifica, entre los que él llama los "nuevos parientes del budismo", dos grupos principales. El primero es "el de los hombres de cuarenta a cincuenta años, antiguos izquierdistas, antiguos católicos salidos de la Iglesia, partidarios de las medicinas alternativas. Muchos han pasado por otras experiencias — francmasonería, rosacruces... Todos han sido tocados en algún periodo de su vida por la tentación del Oriente. Han leído mucho: Schopenhauer, Nietzsche, Alexandra David-Neel... La segunda dominante es la importancia del número de mujeres de las profesiones médicas o paramédicas representadas. La explicación que el budismo ofrece del dolor y del sufrimiento les parece mucho más coherente que lo que al respecto dice el cristianismo". El rasgo común a estas corrientes es el de extraer del budismo "una revelación interna al hombre y una técnica de salvación individual". (16) ¿Cómo encontrar en uno mismo los recursos que permitan hacer frente al desmantelamiento personal inducido por el modo de vida occidental, con su insistencia sobre la separación funcional de las diferentes actividades humanas y el primado exclusivo que otorga a la eficacia técnica? Esta cuestión —inseparable de una crítica radical de la modernidad, uniformemente expresada por los convertidos al budismo— encuentra respuesta, en su caso, por el lado del trabajo sobre uno mismo, sostenido a la vez por la relación privilegiada que se establece con un maestro espiritual y por la integración flexible a una comunidad

espiritual. Esta integración se actualiza por la frecuentación regular de los lugares de culto y centros religiosos. La ausencia de referencias dogmáticas rígidas, la concepción de convivencia de una comunidad que se da como "un lugar de confortación, de instrucción y de elevación", que autoriza implicaciones individuales moduladas, el carácter experimental y práctico de la ascesis propuesta a los adeptos, la insistencia sobre la implicación del cuerpo en la vida espiritual, la centralidad del tema de la curación, la importancia otorgada a la compasión que tiene su fuente en el individuo mismo y constituye un camino de sabiduría, la personalización afectiva de la relación con el guía espiritual a quien el adepto se confía: por múltiples hilos, el budismo puede llegar a ajustarse a la problemática del cuidado de sí mismo, característica de la modernidad psicológica occidental. Es esta misma modernidad la que le permite ofrecer un relevo culturalmente plausible a la protesta anti-moderna y a la aspiración utópica hacia un mundo muy diferente expresadas por aquellos que se sienten atraídos por el budismo.

Conversión y utopía

Bajo todas las formas que acaban de ser evocadas, la conversión cristaliza a la vez un proceso de individualización, al que favorece el carácter que ya se ha hecho "opcional de la identificación religiosa en las sociedades modernas, y el deseo de una vida personal puesta en orden, en el que se expresa a menudo, bajo una forma más o menos explícita, una protesta contra el desorden del mundo. Esta dimensión contestataria de la conversión

alimenta la aspiración utópica a la entrada, simbólica y efectiva, en una comunidad ideal oponible a la sociedad circundante. Esta esperanza puede actualizarse, ahora como en otras épocas, en creaciones comunitarias. Éstas se esfuerzan por anticipar, a la escala reducida del grupo de los convertidos, un estilo de relaciones sociales e interpersonales oponible a la sociedad circundante. Los nuevos grupos religiosos, que J. Beckford describe como "grupos-refugio", (17) que ofrecen a sus miembros la protección de una comunidad y de un modo de vida enteramente integrado, son una ilustración contemporánea de esta dinámica de "la utopía practicada". D. E. Van den Zandt ha dado de esto, a propósito de los Hijos de Dios en Gran Bretaña y en los Países Bajos, una descripción particularmente sugestiva. (18) La comunidad se presenta entonces como la prefiguración de un nuevo orden del mundo que depende enteramente de la regeneración espiritual de cada individuo, asegurada *de facto* por la integración que los inicia dentro del grupo. Organizaciones como ISKON (Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna), la Misión para la Luz Divina, del gurú Maharaji (Impulso Vital) o los Hijos de Dios (la Familia de Amor) se han situado o se sitúan de modo muy exacto en esta lógica. Pero el juego de la protesta y de la utopía está igualmente presente en los grupos que dan de esto una versión más política al proponer la aportación de una mejora radical de las estructuras sociales y culturales existentes, ya sea por la ejemplaridad, ya sea por la acción. Entre estos grupos que atraen "convertidos" proponiéndoles una reorganización completa de su propia vida conforme con el

orden futuro del mundo que proyectan, se pueden citar, por ejemplo, la Iglesia de la Unificación, de Sun Myung Moon, Synanon o también la Soka Gakkai, que apela a la tradición del budismo de Nichiren. (19)

Pero el impulso de las conversiones toma igualmente, en las religiones históricas, un relieve utópico inseparable de la dinámica de la construcción de sí mismo evocada antes. El caso de los jóvenes convertidos al islam ofrece de ello una ilustración manifiesta. El mito personal de una salvación total por la fe —mito que "sustituye progresivamente, en la juventud excluida, al de la integración por el empleo y al del reconocimiento de su ciudadanía por la nación"— se confunde para los interesados con la espera de una realización social de la *umma*; ésta misma anticipada en la fraternización de las asociaciones islámicas en cuyo seno se congregan los convertidos. F. Khosrokhavar propone un diseño de esta utopía, cuyo escenario, advierte, es casi siempre idéntico: sin fe, el joven queda sujeto a la delincuencia, a la droga y al desvío social. Al entrar en la fe islámica, al convertirse en un ser piadoso, al reorganizar su vida a partir de la práctica, recobra el equilibrio, se vuelve puro, termina por encontrar la dignidad en este mundo gracias al trabajo. Esta reconciliación con la sociedad, sin embargo, ocurre en el momento en que el convertido se separa de ella culturalmente, por el hecho mismo de su elección religiosa. De hecho, la visión de una armonía universal dimana —no sin ilustrar la paradoja bien conocida de la socialización utópica con los valores dominantes— de la reestructuración personal y de la

aceptación de la condición social que se realizan a través de la práctica integral del islam, en el seno de una comunidad de creyentes voluntarios. (20)

Esta dimensión contestataria y utópica de la conversión está presente también entre los *ba'alei t'shuva* norteamericanos. El judaísmo ortodoxo emerge, en los años 60, al lado de los movimientos carismáticos cristianos y de las religiones nuevas, como una de las vías religiosas posibles de la búsqueda de una alternativa contra-cultural a la *american way of life*. La protesta pasa, por una parte, por el cuestionamiento radical del modo de vida y de las prácticas de las familias no religiosas de las que proviene la mayoría de los nuevos convertidos. La utopía se despliega progresivamente a partir de este ordenamiento integral de la vida cotidiana, que se concreta en la observancia de las prescripciones religiosas. Al abrazar una tradición de la que ignoran todo, los nuevos ingresados deben aprender concretamente las reglas prácticas de la vida judía en el seno de familias piadosas que se hacen cargo de ellos. Ahí también, la conformación puritana de la vida personal, la búsqueda de una racionalización moral intensiva de los comportamientos en el trabajo, en la familia, en las relaciones sociales, etc., puede asegurar a estos voluntarios (21) una adaptación paradójicamente eficaz (vinculada particularmente con el crédito social que les merece su rigor personal) a un mundo cuyas normas rechazan y del que los separa su integración comunitaria. (22)

La dimensión utópica de la conversión es probablemente menos perceptible de forma inmediata en los casos de los convertidos al catolicismo, para los que la reorganización de la vida personal no implica, o sólo excepcionalmente, (23) alguna separación social. Se inscribe, sin embargo, de forma más o menos explícita, en las expectativas manifestadas respecto a la comunidad de catecúmenos que los acoge. Ésta encarna a menudo, a los ojos de los nuevos creyentes, una Iglesia ideal, al mismo tiempo que una familia ideal en la que se da testimonio de un régimen de relaciones humanas fundadas sobre la confianza, el escuchar y el reconocimiento mutuo, diferente del que existe en la vida social ordinaria. Las conversiones de tipo "familiar" están caracterizadas, por regla general, por una fuerte implicación utópica de la comunidad que acoge, implicación que vuelve a veces difícil la adaptación posterior de los nuevos bautizados a la vida religiosa "ordinaria" de una parroquia local. La separación percibida por los convertidos entre el régimen de rutina de las reuniones parroquiales y la intensidad de las relaciones en el seno de las comunidades de catecúmenos (de las que eran el centro) no es ciertamente extraña al hecho de que un buen número de entre ellos lleguen a ser, o aspiren ser, a su vez formadores de catecúmenos.

No es sorprendente que convertidos que abrazan una identidad religiosa con un entusiasmo y una exigencia reforzados por el fuerte sentimiento de su doble condición minoritaria (en el interior de la sociedad, como creyentes convencidos, y en el interior de la tradición que han

escogido, como nuevos ingresados) tengan la convicción de que la comunidad ideal a la que aspiran integrarse se realizará socialmente. Pero en el universo secularizado de las sociedades modernas, la proyección de esta alternativa religiosa a la realidad del mundo ha perdido lo esencial de su plausibilidad. Desde ese momento, es el hecho mismo de la conversión el que acredita, de un modo individualizado y subjetivo, la utopía de la que es portador el mensaje religioso. La religión no puede tener la pretensión de cambiar el mundo, ni de regular la sociedad; pero sí puede transformar a los individuos. Esto se aplica primero al convertido mismo: la reorganización de su vida personal anticipa a sus ojos (y con tanta mayor fuerza cuanto que su vida anterior estaba desecha, caótica y des-estructurada) la reorganización global del mundo del que se arranca mediante la entrada en una nueva identidad religiosa. Pero esta ruptura que ha trastornado su vida da testimonio al mismo tiempo del poder divino de transformación y de ordenamiento del mundo. "Dios se ha apoderado de mí", subrayan casi todos los convertidos católicos. Esta problemática de la acción divina en la conversión les permite reconocer retrospectivamente las señales de un trabajo de la Gracia en su vida, anterior al acontecimiento de la conversión y previo a la conciencia que de ello han tenido ellos mismos. En un universo moderno en el que la capacidad organizadora y normativa de las instituciones religiosas está fuertemente quebrantada, la conversión acredita, por el hecho mismo de su carácter imprevisible y de su improbabilidad, la idea compensadora de una presencia y de una acción invisibles y silenciosas de lo

divino en un mundo que ignora su poder. El convertido bien podría ser, en este sentido, el refugio último de una utopía religiosa que no se verifica más que en la transformación personal de individuos "actuados" por la Gracia.

Esta hipótesis acredita, al mismo tiempo, la idea de un vínculo paradójico entre el reflujo de la influencia social de las instituciones religiosas y el aumento de las conversiones en las sociedades modernas secularizadas. Al principio del siglo pasado, el fenómeno conoció su mayor intensidad en un momento en que el rechazo de la Iglesia por la sociedad y por la cultura aparecía más marcado. "La cronología del movimiento parece, por muchos aspectos, inversa a la de la Iglesia católica francesa. En el momento en que ésta aparece como una ciudadela sitiada es cuando escritores y artistas se agolpan a sus puertas. La conversión aparece entonces como una de las vías de la irrupción de lo sagrado en un tiempo y un mundo desencantados". (24) Al mismo tiempo le permite al catolicismo francés "asentarse de nuevo en el mundo de las letras y de las artes". (25) La conversión, cambio de valores y de vida, coloca lo espiritual "en el corazón de la vida del convertido" y la elección de la que éste último es objeto vuelve a poner, a través de él, lo espiritual "en el corazón del mundo". (26). Más allá de las estrategias de distinción social e intelectual que caracterizan con propiedad a estas conversiones de intelectuales del principio del siglo pasado, esta reflexión permite introducir la hipótesis más general según la cual la figura del convertido es, en las sociedades modernas secularizadas, el soporte de un proceso de individualización y de subjetivización de la utopía

religiosa. Esta proposición es válida ante todo en los casos de las conversiones al cristianismo, tanto en el campo católico como en el protestante. Se impone tal vez con menor claridad cuando se trata del judaísmo, en el que el paso del convertido se aprecia más como la elección voluntaria y racional de un individuo que opta por una pertenencia comunitaria que como el testimonio de una elección divina, o cuando se trata de las adhesiones al islam en las que la regeneración personal dimana enteramente de la entrada en una comunidad que vive según los mandamientos religiosos. Pero en todos los casos, el avance de la secularización refuerza paradójicamente la significación ejemplar de la conversión. Si, como decía Durkheim, "Dios gobierna el mundo cada vez desde más alto y cada vez desde más lejos", (27) es la metamorfosis religiosa del individuo la que constituye la demostración última de su presencia en el mundo. Mientras más retrocede la perspectiva de que el mensaje religioso se cumpla sobre el terreno social, mientras más parece alejarse el cumplimiento histórico de la promesa religiosa, más se impone la figura compensadora del individuo regenerado que da testimonio personalmente del poder de transformación ligado a este mensaje. La "figura del convertido" condensa, en el registro de la adhesión y de la implicación individual, el ideal de una totalización religiosa de la experiencia humana que, en el plano social, ya no es fuente de sentido, ni *a fortiori* de norma. Funciona, en este sentido, como una transposición individualizada de una utopía religiosa vaciada de su potencial de cambio social.

El convertido, figura ejemplar del creyente

No es de asombrar, entonces, que la figura del convertido tienda, del lado de las instituciones religiosas, a imponerse como la figura central del creyente. En la medida en que el contexto de la secularización erosiona las formas conformistas de la participación religiosa, ya descalificadas por la valoración moderna de la autonomía individual, la conversión queda asociada más estrechamente que nunca a la idea de una intensidad de compromiso religioso que confirma la autenticidad de la elección personal del individuo. Convertirse es, en principio, abrazar una identidad religiosa en su integridad. Si el desarrollo contemporáneo de las conversiones está en relación directa con el ascenso general de una religión de voluntarios, emancipados de los constreñimientos de una religión de obligación, los introduce también en la vía de una radicalidad religiosa que se supone implicada en el paso mismo de la conversión. Desde este punto de vista, las instituciones religiosas no se contentan, cuando valoran la figura del convertido, con tomar nota del hecho de que la pertenencia religiosa ya no constituye, en las sociedades modernas, una dimensión "normal" e imperativa de la identidad individual. Se proponen, al mismo tiempo, promover un régimen intensivo de la vida religiosa que se presenta como la única forma de que disponen para oponerse a la marea continuamente creciente de la indiferencia religiosa.

¡Esto no significa que los postulantes a la conversión sean necesariamente acogidos con los brazos abiertos! El

hecho es particularmente claro en el judaísmo, en el que la relación que existe entre filiación y pertenencia religiosa elimina, por principio, toda intención proselitista. Aunque las diferentes corrientes del judaísmo hayan desarrollado concepciones sustancialmente divergentes de la pertenencia judía y fijado, al mismo tiempo, criterios diferentes de apreciación de la legitimidad de la demanda de conversión, (28) el acceso de prosélitos está, en todos los casos, minuciosamente codificado. El dispositivo general conlleva la verificación previa de los motivos del postulante, quien no debe desear la conversión por "motivos dudosos". Por ello queda advertido del "peso que representa el fardo de la Torá". La enseñanza a la que tiene que someterse es inseparable de las prácticas previstas por la Ley. Si el interesado persevera después de haber sido en principio rechazado tres veces por la autoridad rabínica, es admitido al ritual propiamente dicho que lo incorpora al pueblo elegido (circuncisión, baño ritual). El proceso dura varios meses, y a veces varios años. Este largo camino marca claramente que el candidato a entrar en el pueblo elegido debe llevar a plenitud la carga de una integración que él solicita por su propia decisión y que, como tal, no tiene valor de testimonio edificante. Si el "convertido desde el exterior" se hace judío por su cuenta y riesgo, el "convertido desde el interior", judío de nacimiento que abraza la Ley en toda su integridad después de haberse mantenido durante largo tiempo alejado de sus exigencias, es por el contrario firme portador, a los ojos de las instituciones judías y de las comunidades mismas, del ideal de una vida judía auténtica. La figura del "ba'al t'shuva" es tanto más valorada cuanto

que este ideal tiende a disolverse por la acción conjunta del avance de la secularización, de la asimilación cultural y social de las poblaciones judías y de la multiplicación de los matrimonios mixtos. Recobrado a partir de los fenómenos de fortalecimiento del entre-nosotros judío característico de ciertos barrios, (29) el ascenso de la ortodoxia religiosa que acompaña a una construcción comunitaria de la identidad judía se alimenta simbólicamente de la figura del "creyente perfecto", que se supone encarnado en aquel que regresa a la tradición y particularmente a lo *kosher*.

Se podría esperar que el cristianismo, que percibe al convertido como un testigo de la acción divina y en su acción evangelizadora se apoya sobre su testimonio, tuviera, respecto a los candidatos a la conversión, una actitud más acogedora. Las Iglesias deberían incluso, en toda lógica, esforzarse en provocar conversiones para realizar su misión salvadora, como lo hacen, con una eficacia formidable, las corrientes evangélicas y neo-pentecostales en el mundo por doquier. (30) Sin embargo, el cuadro de las conversiones contemporáneas al catolicismo en Francia ofrece observaciones bastante diferentes. Los relatos de los convertidos a menudo dejan constancia de las reticencias o de los asombros que, al principio, suscitaron sus demandas en las comunidades de "cristianos viejos" a las que se habían dirigido. De hecho, con excepción de ciertas corrientes carismáticas que recurren a técnicas de proselitismo directo (predicación en las calles, testimonios públicos, etc.), con frecuencia tomadas de la tradición pentecostal, la institución manifiesta, de forma general, una

gran discreción en sus prácticas de reclutamiento fuera del vivero de sus dependientes "naturales". Esta discreción se explica tanto por el temor, arraigado en su experiencia histórica, de reactivar la imagen agresiva de una institución católica ocupada en conquistar las conciencias, como por el cuestionamiento, él mismo ligado a las transformaciones del régimen de la verdad en un universo religioso en lo sucesivo investido por la cultura moderna de la autonomía individual, de toda práctica pastoral de "captación" de los individuos.

La conversión de los no-católicos o de los "sin religión" difícilmente puede constituir un objetivo movilizador, dado que se ha impuesto la idea, incluso entre los sacerdotes y los fieles más integrados, de que cada quien "descubre" su camino espiritual y de que todos (incluido el humanismo ateo) conllevan su parte de verdad, sin que ninguno pueda pretender ahora la exclusividad del sentido. Dicho de forma más exacta, la problemática de la "misión" no ha dejado de desplazarse, desde hace más de medio siglo, de la conquista directa de las almas hacia el testimonio ético que se supone acredita, en un mundo "salido de la religión", el poder del mensaje evangélico. Durante largos años, la Iglesia se ha dedicado a justificar teológicamente la estrategia del "enterramiento", fundada sobre la inmersión de los cristianos "misioneros" en un universo secular que ellos deberían transformar silenciosamente asegurando la presencia en él de los valores cristianos. La actual renovación de una política de visibilidad, particularmente sensible en las grandes concentraciones ahora en uso, corresponde menos al regreso con fuerza de las prácticas proselitistas que a la necesidad de fortalecer, *ad intra*, la

identidad de una comunidad que se percibe a sí misma como una minoría. En este contexto de fragilidad de identidad, en el que el ascenso de las demandas de conversión de los "sin religión" se despliega a contrapelo de la tendencia firme a la disminución del número de los bautizos y de las inscripciones de niños al catecismo, la figura del convertido casi no permite anticipar el triunfo último de la verdad católica sobre la indiferencia y el error. Pero sí permite construir una representación renovada de una Iglesia abierta a las "demandas de sentido" de los individuos modernos, ofreciéndose a sí misma como "comunidad de catecúmenos ampliada" no solamente al número -modesto- de los que demandan ser contados en el número de sus fieles, sino sobre todo a sus dependientes "naturales", mucho más numerosos, que no asumen su pertenencia religiosa formal como una identidad personalmente escogida. Es del todo significativo, desde este punto de vista, que las comunidades llamadas "nuevas" se hayan apoderado activamente de este desafío de catecumenado definiéndose a sí mismas como los lugares privilegiados de las gestiones de "nuevo comienzo". (31) Esta toma de posición de catecumenado las delimita claramente de las formas clásicas de reagrupamiento parroquial que se dirigen ante todo a los católicos por nacimiento. Les asegura, por el mismo hecho, una independencia al menos relativa en relación con el cuadro territorial del ejercicio de la autoridad episcopal. Les permite, al mismo tiempo, legitimar esta toma de distancia de forma casi inevitable al invocar el privilegio otorgado, por la tradición de la Iglesia, a las ovejas más alejadas o las más descarriadas...

Desde el punto de vista sociológico, la apuesta del catecumenado cristaliza, de forma más general, una mutación de la sociabilidad religiosa. La adhesión de los voluntarios, personal y conscientemente comprometidos, tiende a tomar la delantera sobre la integración "natural" de las generaciones sucesivas en el seno de la Iglesia. La institución se une, justificándolo teológicamente, a un proceso que, de hecho, se le impone. La práctica, vigente desde el Concilio, que consiste en exigir garantías de su implicación personal a los padres que piden el bautizo para sus hijos, y de modo más general a todos los individuos que piden ser beneficiados con los servicios sacramentales de la institución, se inscribe claramente en esta corriente. Y es justamente por esta razón que ha sido y sigue siendo objeto de vivos debates en el seno del catolicismo. Las prácticas de acogida de los convertidos, organizadas en Francia a través del Servicio Nacional del Catecumenado, sustituido localmente por sus repetidoras diocesanas, deben considerarse a la luz de esta tendencia. Formalmente, este servicio se presenta como un dispositivo estructurado de "adecuación" de los solicitantes, necesaria para su completa integración en la comunidad. En efecto, la Iglesia requiere del candidato a la conversión una preparación como catecúmeno que dura en general dos años por lo menos; y conlleva, a partir de establecido el primer contacto, siete etapas ritualmente balizadas: desde el momento llamado "la entrada en la Iglesia", en el que el postulante y la institución (representada por la asamblea local) oficializan juntos la demanda del primero, hasta que éste recibe los sacramentos

de la iniciación cristiana (bautismo, eucaristía, confirmación), generalmente administrados en la misma ceremonia. Entre ambos extremos, el candidato recibe una formación catequística y litúrgica, al mismo tiempo que una primera socialización eclesial asegurada por la comunidad de catecúmenos a la que se ha incorporado. Pero al mismo tiempo que este recorrido asegura la adecuación del candidato a las exigencias de la institución, lo constituye, para la comunidad que lo acoge y la institución en general, como un "creyente ejemplar": aquel que ha escogido su fe y por ella responde personalmente ante la comunidad. El hecho de conferir al convertido de una sola vez los sacramentos de la iniciación cristiana es mucho más, en esta perspectiva, que una especie de procedimiento de recuperación previsto para permitir al neófito reunirse rápidamente con el grueso de las tropas de los fieles de nacimiento. Lo convierte en la referencia de una pastoral de la iniciación que se dirige potencialmente al conjunto de los "cristianos viejos". La importancia y el cuidado que en la mayoría de las diócesis se da a la preparación de la confirmación de los adolescentes mayores y de los jóvenes forman parte de la misma tendencia. (32) Para la Iglesia, el bautizo de los niños pequeños sigue siendo la regla ordinaria y común. Pero se convierte en una práctica decepcionante para los sacerdotes y los laicos voluntarios cuando los padres se resisten, o se adaptan flojamente y sin convicción, a la demanda de implicación personal que se les hace a través de las sesiones de preparación al bautizo. Esta decepción, comúnmente expresada por los interesados, cristaliza la contradicción entre el cuidado de la institución

por incorporar al mayor número posible de fieles, cuya participación religiosa será solicitada en el futuro, y el imperativo de la conversión personal que corresponde, a la vez, a la cultura moderna de la adhesión "escogida" y a la condición minoritaria de los creyentes afiliados a una confesión religiosa en una sociedad secularizada. La figura del convertido bautizado a petición suya en la edad adulta permite sublimar esta contradicción al manifestar, de forma espectacular, el sentido auténtico del sacramento que lo hace miembro de la institución. La solemnidad litúrgica de los bautizos de adultos restituye a las diferentes etapas de la iniciación su pleno alcance simbólico, "compactada" y estilizada en el ritual ordinario del bautizo de los niños pequeños. (33) Recibido con circunspección en el momento de su primer acercamiento a la institución, el convertido es simbólicamente constituido, en el curso del recorrido de iniciación que se le impone, como aquel que encarna las significaciones compartidas de una comunidad cuya concentración resulta de la voluntad de los individuos que en ella se reconocen. Testifica, al mismo tiempo, que la figura de la Iglesia como "comunidad natural" ha cobrado vida de manera definitiva.

Las Jornadas Mundiales de la Juventud parisinas, de agosto de 1997, ofrecieron una ilustración interesante de esta transformación fundamental que compromete la naturaleza misma de la institución religiosa. Contrariamente a lo que había sucedido con las concentraciones precedentes en Compostela, Czestochowa o Denver, la velada de los jóvenes en torno al Papa, el sábado por la noche en

Longchamp, no asumió la forma habitual del "intercambio dialogal" entre los peregrinos y el Soberano Pontífice. A iniciativa del Arzobispo de París, que tuvo que defender con firmeza una idea que no recibió -muy lejos de ello- el asentimiento inmediato de Roma, la reunión nocturna de Longchamp se transformó en una velada bautismal, organizada en torno al bautizo y a la confirmación de ocho jóvenes adultos de los diferentes continentes. Invitados a identificarse con este grupo de catecúmenos que encarnaban la diversidad misma de la multitud presente, los peregrinos quedaron constituidos ellos mismos, por el poder de imposición simbólico de una manifestación litúrgica a igual escala, en una asamblea de convertidos. En esta fase de la peregrinación, jóvenes de afiliación religiosa floja o imprecisa habían alcanzado a los batallones de los primeros peregrinos procedentes de los movimientos y parroquias católicos: la ceremonia bautismal de Longchamp limaba la diversidad de los participantes y de las participaciones constituyendo a la multitud en una asamblea de individuos en camino de conversión. Al mismo tiempo, transformaba la emoción colectiva acumulada en el lugar mismo en un testimonio masivo de la continuidad del linaje creyente significada, del modo más explícito, por el carrusel de inmensas banderas que llevaban las invocaciones de la letanía de los santos al centro de la multitud de los peregrinos. El césped de Longchamp fue, esa noche, el lugar de la producción de una identidad comunitaria, a partir de la dinámica emocional de una concentración de individuos autenticados como convertidos por el bautismo de algunos.

Las comunidades bajo el reinado del individualismo religioso

Individualismo religioso e individualismo moderno

Las dos figuras típicas del "peregrino" y del "convertido" permiten describir la escena religiosa contemporánea como una escena en movimiento. Tienen también la propiedad de subrayar que en adelante es el individuo quien ocupa el lugar central. Todas las encuestas efectivamente lo confirman. El paisaje religioso de la modernidad se caracteriza por un movimiento irresistible de individualización y de subjetivización de las creencias y de las prácticas. "La modernidad religiosa es el individualismo": esta proposición, conjugada al infinito a partir de las observaciones realizadas en todas las sociedades occidentales, constituye ahora el *leitmotiv* de la reflexión sociológica sobre lo religioso. Pero la fórmula se presta también a confusión, pues parece sugerir que el individualismo religioso se impone, como una realidad absolutamente nueva, con la modernidad. De hecho, se puede hablar de individualización de lo religioso desde que interviene la diferenciación entre una religión ritual, la que únicamente requiere de los fieles la observación minuciosa de las prácticas prescritas, y una religión de la interioridad que implica, según el modelo místico o ético, la apropiación personal de las verdades religiosas por cada creyente. En

todas las grandes religiones, esta diferenciación se ha manifestado, bajo diversas formas, mucho antes de la emergencia de la modernidad. La historia de la mística cristiana puede ser leída toda ella, desde este punto de vista, como una historia de la construcción del sujeto religioso. Historia eminentemente paradójica, pues la búsqueda de la unión con Dios pasa, en la perspectiva mística, por un trabajo de despojo de sí mismo, por un vaciamiento de las pasiones, intereses, pensamientos, sentimientos y representaciones en las que se inscribe la singularidad del individuo. No obstante, este despojo que arranca al individuo de las determinaciones singulares de su vida, constituye, para quien recorre esta camino, una vía de acceso a sí mismo. Más aun, lo abre hacia la más alta conciencia posible de sí mismo: la que procede precisamente de la experiencia de la unión con el Uno. Desde el siglo III, Plotino, cuya experiencia impregnada de influencias neo-platónicas ha orientado de forma decisiva toda la tradición de la espiritualidad cristiana, ha expresado bien este movimiento de "afirmación negativa" del sujeto creyente: "A menudo —escribe— me despierto a mí mismo escapándome de mi cuerpo, ajeno a toda cosa; en lo íntimo de mí mismo veo una Belleza tan maravillosa como es posible: Estoy convencido sobre todo de que tengo un destino superior; mi actividad es el más alto grado de la vida; estoy unido al ser divino". Por un lado pues, la vía mística, desplegada a través de los siglos de la historia cristiana, constituye un camino extremo de individualización de la experiencia religiosa, reservado —de hecho— a un pequeño número de virtuosos, portadores, como

diría Max Weber, de un "carisma místico". Por el otro, a través de la "conformación racional y metódica" de la vida del individuo (1), la vía ética lo constituye como sujeto creyente. Dentro del cristianismo, es el calvinismo el que más lejos ha impulsado esta lógica ética de la individualización religiosa, al desarrollar la idea de que cada uno debe encontrar, en todos los aspectos de su vida cotidiana en el mundo, y particularmente en su vida profesional, la confirmación de estar él personalmente salvado. En ausencia de toda mediación entre él mismo y Dios, el creyente se encuentra así confrontado, de forma radicalmente individual, a la cuestión de su propia salvación.

Este individualismo religioso, del género místico o del ético ¿qué vínculo mantiene con la modernidad? Resultaría inútil insistir mucho sobre la tesis weberiana clásica que destaca el valor de la afinidad electiva tejida entre la ética individualista e intra-mundana del puritanismo y el espíritu de la modernidad económica capitalista en su etapa inicial. Pero sería un abuso deducir de ahí que la trayectoria cristiana de la individualización religiosa, que encuentra en Calvino su forma más radical, anticipa directamente la emergencia del individualismo moderno. Establecer una continuidad sin falla entre el individualismo religioso del género místico o ético y la concepción moderna del individuo es tan absurdo como el punto de vista contrario, que consiste en hacer del individualismo religioso una conquista reciente de la modernidad. Éste, en efecto, se separa del individualismo moderno, cuyo origen se

encuentra en el reconocimiento de la autonomía del sujeto, al menos a partir de dos puntos de vista: por una parte, constituye al individuo en el movimiento mismo por el cual éste se desprende de sí mismo para entregarse a Dios; por la otra, desvalora absolutamente las realidades mundanas que constituyen un obstáculo a esta unión con lo divino. Este doble rasgo no sólo caracteriza a una concepción extra-mundana de la mística y de la ética, tal como la tradición católica ha podido desarrollarla. Está presente también en la concepción intra-mundana de la ética que la Reforma hace prevalecer. Ésta es la razón por la que el teólogo y sociólogo alemán Ernst Troeltsch ha reaccionado de forma crítica a la trillada idea según la cual el individualismo religioso de orientación intra-mundana salido de la Reforma habría preparado y anunciado directamente la emergencia de la concepción moderna del individuo, y abierto así la vía al advenimiento de la democracia. Troeltsch insiste ciertamente sobre el hecho de que la valoración luterana del trabajo en el mundo ha permitido el desarrollo de una ética religiosa funcional en relación al desarrollo del capitalismo. Pero subraya, al mismo tiempo, que ésta se encuentra ella misma en contradicción con la ética moderna que reconoce y magnifica la autonomía de las realidades mundanas. Lutero se sitúa todavía en la perspectiva neo-platónica de una desvaloración de las realidades mundanas. De forma aún más clara, Troeltsch rechaza la idea de que Calvino, al desarrollar su doctrina de la predestinación y llevar a su extremo la lógica de la *gratia sola*, hubiera puesto el fermento del proceso moderno de individualización. En efecto, para Calvino, la criatura elegida no es valorada en

cuanto tal. Salvada por pura gracia, no encuentra su sentido más que en el servicio del Reino. Si el creyente se compromete intensamente en las tareas mundanas, lo hace exclusivamente por la gloria de Dios y porque este mundo es él mismo querido por Dios. Pero esta actividad es, en cuanto tal, insignificante; no permite al individuo asegurar su salvación y no se obtiene algún valor por el cumplimiento personal que le ofrece. El individualismo calvinista niega la autonomía del individuo y sigue estando, desde este punto de vista, en contradicción con el individualismo racionalista y positivo originado en la Ilustración. "Calvino —escribe Troeltsch en los *Soziallheren*— no admite la libertad del hombre. Ésta queda excluida de su sistema teológico y de su sistema social. El reino de Dios no se ofrece a la libre aceptación del hombre; sin duda, se establece por la persuasión, pero también por la represión de toda rebelión, por el constreñimiento (...) Para él, el honor de Dios se mantiene cuando el hombre se doblega ante su Ley en una actitud de sumisión libre o forzada". Esta exigencia de obediencia se opone fundamentalmente a la concepción moderna del individuo autónomo. Separa también al calvinismo de las sectas puritanas, en la medida en que éstas requieren de sus miembros una adhesión libre y voluntaria a la comunidad. De hecho, si hay alguna "modernidad protestante", Troeltsch la ubica principalmente en el seno de estas corrientes neo-calvinistas pietistas y puritanas. Ella procede, en buena parte, de los conflictos políticos que llevaron a estas comunidades a reivindicar la libertad de conciencia, a promover una organización comunitaria fundada sobre la libre voluntad de cada quien y

a afirmar su independencia generalizando la práctica de la elección de los pastores. En reacción contra la tutela de las iglesias y su formalismo ritual, estas comunidades radicalizaron la problemática luterana de la interiorización ética de la relación con Dios. Desarrollaron, al mismo tiempo, un separatismo del mundo que concedía a éste, *de facto*, el reconocimiento de su autonomía. La espiritualidad sectaria de la Reforma radical mantiene, desde este punto de vista, afinidades electivas positivas con el individualismo moderno. Pero la espiritualidad luterana y calvinista sigue estando inscrita, en cuanto a lo esencial, en una lógica de afirmación negativa del individuo, característica del individualismo religioso pre-moderno. (2)

El individualismo religioso no constituye la modernidad como tampoco la modernidad inventa el individualismo religioso. Lo que caracteriza a la escena religiosa contemporánea no es el individualismo religioso como tal; es la absorción de éste en el individualismo moderno.

La mutación moderna del individualismo religioso: el caso de la "nebulosa místico-esotérica".

Esta mutación moderna del individualismo religioso en ninguna parte es más reconocible que en el seno de este conjunto compuesto de grupos y redes espirituales constituidos en torno a casas editoriales, a librerías o a centros para cursillos que forman lo que F. Champion llama la "nebulosa místico-esotérica". Lo que causa la unidad de este conjunto es una religiosidad centrada por completo en

el individuo y su realización personal. (3) Esta religiosidad se caracteriza, ante todo, por la primacía otorgada en estos grupos y redes a la experiencia personal que cada quien vive según su propia vía. No se trata de descubrir una verdad existente fuera de uno mismo y adherirse a ella, sino de experimentar —cada uno por sí mismo— su propia verdad. En materia espiritual, ninguna autoridad puede definir una ortodoxia u orto-praxis, sea cual sea, que se imponga al individuo desde el exterior. El objetivo perseguido es el perfeccionamiento de sí mismo, perfeccionamiento que no concierne al cumplimiento moral del individuo, sino a su acceso a un estado superior de ser. Este auto-perfeccionamiento se vuelve accesible mediante prácticas psico-corporales que se sirven de toda la gama de técnicas afinadas por las grandes tradiciones espirituales y místicas. Pero el recurso a estas técnicas se inscribe en una visión definitivamente optimista de las capacidades del hombre de llegar, según la vía que él escoge con toda responsabilidad, a la plena realización de sí mismo.

La salvación que se pretende mediante este trabajo de auto-perfeccionamiento concierne exclusivamente a la vida de aquí abajo. Se trata de alcanzar uno mismo, de forma tan completa como sea posible, los objetivos que la sociedad moderna ofrece a todos como horizonte: la salud, el bienestar, la vitalidad, la belleza. Esta concepción estrictamente intra-mundana de la salvación se inscribe en una concepción monista del mundo. Rechaza todos los dualismos: humano-divino, natural-sobrenatural, etc. Cuestiona, al mismo tiempo, la fragmentación de los saberes

y de las prácticas que hace que fracase la ambición moderna del progreso individual y colectivo. Una perspectiva tal de reunificación espiritual de la vida individual y colectiva debe asegurar el reinado de una "ética de amor" que manifieste la convergencia de las vías de verdad exploradas por los individuos. Implica, igualmente, una nueva alianza con la ciencia moderna. El objetivo de poder sobre la naturaleza que ésta persigue coincide, en efecto, con el del cumplimiento total de las capacidades psíquicas y físicas del individuo que dirige la búsqueda espiritual. De ahí la importancia que buen número de estas corrientes conceden a las "realidades no ordinarias" (salidas fuera del cuerpo físico, viajes a vidas anteriores, comunicación con los espíritus y con los extraterrestres, etc.). El hecho de que el hombre pueda llegar ahí desarrollando sus propias capacidades espirituales no contradice el proyecto de la ciencia. Por el contrario, lo completa porque constituye para el individuo una manera de entrar en el proyecto de conocimiento del mundo y de poder sobre él que, por otras vías, desarrolla la ciencia moderna.

Si los grupos y redes de la nebulosa místico-esotérica constituyen, a pesar del carácter relativamente confidencial de su desarrollo, por lo menos en Francia, un instrumento de análisis de la realidad religiosa contemporánea, es que impulsan, con todas sus consecuencias, tendencias igualmente presentes en los movimientos de renovación que actúan en las religiones históricas: búsqueda de la autenticidad personal, importancia otorgada a la experiencia, rechazo de los sistemas de sentido llave en

mano, concepción intra-mundana de una salvación pensada como auto-perfeccionamiento individual, etc. Estas diferentes tendencias ilustran de manera muy exacta el fenómeno de la absorción del individualismo religioso en el individualismo moderno, bajo el signo de la valoración del mundo, por una parte, y de la afirmación de la autonomía del sujeto creyente, por la otra. La "modernidad religiosa" es el producto de esta operación.

Dios cercano, Dios lejano: los dos polos de la mutación

La cuestión que se plantea es evidentemente la de las etapas históricas de esta mutación. Se puede pensar que ésta comenzó al mismo tiempo que en la sociedad se imponían la política y la cultura, una modernidad que se define ella misma como la realización de un orden de la razón, que suscita la ambición de una conquista metódica de la naturaleza y que fundamenta la autonomía de los individuos capaces de ejercer colectivamente su soberanía política. El viraje cultural y político del siglo XVIII abre, por estos dos conceptos, la posibilidad de la recomposición del individualismo religioso en el individualismo moderno. La requiere incluso lógicamente, en la medida en la que el advenimiento de la modernidad no suprime —ni mucho menos— todas las interrogantes metafísicas y espirituales de una humanidad confrontada con la incertidumbre y la finitud de su propia condición. Evidentemente sería indispensable una verdadera investigación histórica para apoyar seriamente esta proposición. Sería necesario, para llevarla a buen término, dedicarse muy particularmente al estudio de los movimientos espirituales que precedieron y

acompañaron al advenimiento de la Ilustración. Al no poder emprender aquí una indagación de esta naturaleza, habrá que limitarse únicamente a diseñar, de forma muy a la ligera, el objetivo que se le podría asignar.

El individualismo religioso moderno se caracteriza, como ya se ha dicho, por hacer hincapié en la realización personal del individuo, pero igualmente por el reconocimiento que otorga a las realidades del mundo en el que este individuo se mueve de forma autónoma. Se puede expresar la hipótesis de que si el individualismo religioso pre-moderno cristiano ha realizado su mutación en el individualismo moderno, es porque él mismo se ha orientado según estas dos direcciones: la de poner a Dios al alcance del hombre, por una parte; la de alejarlo radicalmente de la esfera de las actividades humanas, por la otra. El primer movimiento ha desplazado el esfuerzo de despojarse de sí mismo, con el propósito de la unión con lo divino, hacia la experiencia afectiva de la presencia divina en uno mismo. El segundo, al reducir la plausibilidad de una intervención divina en el mundo, ha liberado las potencialidades autónomas del individuo. Así formulada, la hipótesis suena evidentemente muy abrupta; y debe, en todo caso, someterse a muchas pruebas. Pero diversos indicios permiten, a falta de fundamentarla con mayor solidez, precisar su alcance. Así, se podría sugerir que la invención, a fines del siglo XV, del ángel de la guarda personal — invención cuya importancia en la historia de la espiritualidad católica ha señalado J. Delumeau — ofrece una primera y sugestiva representación de la atención afectuosa

de Dios a las necesidades humanas, atención que va a ser progresivamente valorada. (4). De forma más general, se observa que el siglo XVII se caracteriza, tanto entre los católicos como entre los protestantes, por la emergencia de movimientos que desarrollan una piedad fuertemente emocional, sensible a la proximidad afectiva de lo divino más que a la distancia de un Dios al que el fiel no puede unirse si no es a costa de un despojo que implica un despiadado trabajo ascético sobre sí mismo. ¿Se encuentra ahí una de las claves de la difusión que han conocido, en el seno de un amplio público laico, las orientaciones espirituales de la corriente que se ha dado en llamar, desde la aparición de la *Histoire littéraire du sentiment religieux*, de Henri Bremond (1925), la "Escuela Francesa de Espiritualidad"? El hecho es que esta corriente, ligada particularmente al "humanismo devoto" inspirado por San Francisco de Sales, ha contribuido a difundir una espiritualidad más dulce y más humana que la mística heroica de los grandes espirituales españoles a la que apela. Una espiritualidad, en todo caso, que establece al fiel, no en el desesperado esfuerzo por acabar con los condicionamientos de su existencia, sino en una apacible contemplación de Cristo "en cada uno de los 'estados' de su humanidad". De forma más general, las diferentes corrientes de espiritualidad que proliferaron en Francia en el siglo XVII tienden menos a la desaparición del individuo en Dios que al acceso, por la meditación y la oración, al sentimiento simple de la presencia divina. Esta forma sosegada de la contemplación requiere la disponibilidad interior, el "recogimiento amoroso", una "amorosa, simple y

permanente atención a las cosas divinas", pero no implica necesariamente un violento esfuerzo ascético. Al proponer una vía espiritual centrada sobre la presencia interior de Dios, que pacifica y colma, los místicos franceses la abren al mismo tiempo -al menos potencialmente- al gran número de los fieles. Se trata simplemente de permanecer ante Dios, de "complacerse en su divina compañía y de acostumbrarse a ella, hablando humildemente y permaneciendo amorosamente con Él en todo tiempo, en todo momento, sin regla ni medida". (5) Esta orientación no queda reservada para los virtuosos de vocación excepcional. Y por este hecho diseña, aunque sigue inscrita en la problemática mística de un anonadamiento en Dios que se opera en el renunciamiento al deseo y al temor, la posible vía de una espiritualidad "fácil" (6), accesible, positiva, en la que el individuo puede encontrar un camino personal de realización. Ella anuncia un Dios amistoso, un Dios "cerca del corazón", cuidadoso de las necesidades del hombre y que se ofrece a la comunicación íntima con él, figura que la espiritualidad de los siglos XIX y XX conjugará más tarde de diferentes formas.

La forma como la espiritualidad católica del siglo XVII insiste sobre la presencia sensible de Dios y sobre la experiencia afectiva que de ella puede tener el creyente, sugiere un acercamiento al re-descubrimiento de la experiencia emocional como fuente viva de la fe que persigue el movimiento pietista, en el contexto protestante alemán del siglo XVII. Al rechazar a la vez el formalismo de las construcciones dogmáticas y la frialdad de una

práctica cristiana caída en la rutina, el movimiento se empeña en la creación de las "comunidades de los que han despertado" y en la publicación, hecha por Jacob Spener, de *Pia desideria, ou désir sincère d'une amélioration de la vraie vie évangélique* (1675). Pone por delante la piedad interior y valora poderosamente la dimensión afectiva de la experiencia espiritual personal. Esta orientación dominará la teología protestante europea y norteamericana hasta la mitad del siglo XVIII y suscitará, además de una renovación profunda de la vida de las iglesias, la multiplicación de las iniciativas protestantes en el dominio médico, pedagógico, social y artístico. (7) El acercamiento a la espiritualidad francesa del siglo XVII aparece tanto más justificado cuanto que el pietismo se caracteriza también por la preocupación de vivificar la fe del pueblo cristiano, y no solamente por la exploración de un camino de virtuosidad religiosa reservado a unos cuantos. De modo más general, se puede preguntar si las efervescencias espirituales de los siglos XVII-XVIII no pueden ser relacionadas, de forma más o menos indirecta, con la primera emergencia de un individualismo moderno que valora la realización psicológica del sujeto. Ciertas correspondencias identificables entre una problemática espiritual del reposo y de la unificación de sí mismo en Dios y las reflexiones que el siglo XVIII vio florecer sobre la naturaleza de la felicidad ofrecida al hombre sobre la tierra justifican, de cierta manera, esta interrogación. (8) Un tal acercamiento lo requieren la "dichosa apatía" que resulta, según Marmontel, del silencio de las pasiones en el equilibrio y el reposo, o también la concepción roussoniana de la felicidad como "acercamiento hacia sí mismo" (9), que

coexiste, en el autor de *Rêveries*, con la búsqueda de la intensidad y de la exaltación asociada a una extrema agudeza de la conciencia. El Rousseau de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, por otra parte, ¿no invoca a un Dios "sensible al corazón"? La literatura que, en el siglo XVIII, hace del corazón y de los sentimientos el medio de acceder a la verdad (al mismo tiempo que a la realización de sí mismo) constituye un eco, en ciertos aspectos, a las corrientes espirituales que hacen de la experiencia afectiva el momento por excelencia del encuentro con lo divino. La centralidad otorgada por el pietismo al individuo y a sus afectos, el lugar dado a la introspección, lugar que se manifiesta en la importancia de las correspondencias y de los diarios íntimos, han dejado, por otra parte, una profunda huella en la inspiración literaria prerromántica y romántica alemana. Si bien es preciso tratar con prudencia estas correspondencias e influencias, se puede preguntar por lo menos si una problemática diversificada de la realización espiritual personal no busca su camino entre estas diferentes corrientes, más allá de la problemática mística pre-moderna del anonadamiento del individuo en Dios.

Frente al movimiento que perfila un Dios cercano y amistoso, la cultura de la Ilustración aparece marcada por una tendencia, completamente contraria, a empujar a Dios hacia un cielo lejano y ahí dejarlo. Esta espiritualidad de la distancia divina se expande, del modo más explícito, en las diferentes corrientes del deísmo. Nacida en el otro lado del Canal de la Mancha, en el seno de la Iglesia Anglicana y de las Iglesias Protestantes no conformistas, no encontró mejor

apóstol en Francia que Voltaire, cuyo esfuerzo por promover una religión sin iglesia, capaz de superar la particularidad limitada de las diferentes revelaciones, A. Dupront ha puesto al día de forma admirable: una religión arraigada en la religión natural, que es la religión universal de la humanidad. (10) Esta verdadera religión es, según Voltaire, "la adoración del Ser Supremo, sin ningún dogma metafísico". Dios es el poder de unidad y de eternidad del universo, un Dios que reina a través de las leyes generales que gobiernan la naturaleza, un Dios geómetra "que ha dispuesto todo con orden, peso y medida", pero que no interviene de ningún modo en la vida de los hombres. Voltaire acepta la idea de un Dios creador y padre; rechaza, por el contrario, toda idea de un Dios encarnado, que interaccione con los hombres y con quien se pueda tener una relación personal. Dios no está presente en la vida de los hombres más que en la medida en que Él es el fundamento de una comunidad emocional: la que une a los individuos en la fraternidad universal. "Entiendo por religión natural, escribe Voltaire, los principios de la moral comunes al género humano". Esta fórmula resume, siempre según Dupront, "el movimiento que, por lo universal, reduce lo natural a la moral". Es una confesión laica de desacralización religiosa, "en la que el deísmo, si no es una moral laica, es la religiosidad de una necesidad de ética colectiva". Si es interesante detenerse sobre la religión de Voltaire, desde el punto de vista de las relaciones entre modernidad y espiritualidad, es porque le da la forma más explícita a un movimiento mucho más amplio, que se ha desarrollado antes y después de él. El deísmo del siglo

XVIII es portador de una crítica radical contra un cristianismo clerical al que reprocha, a la vez, mantener una sacralidad mítica, fuente de "prejuicios" y de "supersticiones", y desconocer, al convertir en algo absoluto la revelación a la que se refiere, la existencia de una religión universal a través del espacio y del tiempo, religión común a todos los hombres y presente a través de la diversidad de las religiones históricas. (11) El deísmo inglés, el misticismo intelectual de Spinoza, la concepción masónica del Gran Arquitecto del universo que se difunde en el siglo XVIII en toda la Europa ilustrada, desarrollan, cada uno a su modo, esta temática. El movimiento deísta de la Ilustración procede de una crítica de la religión tradicional, pero conserva la referencia a Dios y trata de establecerse, a lo largo de todo el siglo, como una religión positiva. En el deísmo Dios está presente, pero sin comunicación con el hombre. Se encuentra aquí el último momento, según A. Dupront, de una evolución religiosa que se compone de tres. El primero corresponde a la cristiandad medieval, en la que "sobre-naturaleza y naturaleza son copartícipes en Dios", en la que la salvación es común y pasa a la vez por vías naturales y escatológicas. La Reforma abre un segundo tiempo, el de la separación o, por lo menos, de la distinción creciente, entre Dios y los hombres: es la religión del *Deus solus*, comprometido en una comunicación individual con cada creyente. "El tercer tiempo es el nuestro: entre los dos mundos, el de Dios y el del hombre, hay coexistencia silenciosa". El deísmo toma así su lugar, en las experiencias religiosas del Occidente moderno, como "el testimonio del agotamiento de una religión tradicional de salvación común

y el del temor de una sociedad por admitir todas las consecuencias de una religión únicamente de salvación individual". (12) Marca, dicho de otra manera, la transición entre el universo de la religión tradicional y el de la modernidad religiosa.

Resumámonos. La espiritualidad de la Ilustración se establece entre dos polos que se pueden definir, de forma ideal-típica, uno por el descubrimiento de la proximidad íntima y amistosa del hombre con un Dios conocible por el corazón; el otro por el establecimiento de una coexistencia indiferente entre el hombre y Dios, coexistencia que asegura al hombre la posibilidad de afirmar su autonomía. Del primer polo dependen las corrientes espirituales cristianas del siglo XVII, pero también el *hasidismo* judío que prospera en el siglo XVIII en Polonia, y que opone a la frialdad intelectualista del judaísmo rabínico una piedad emocional, gozosa y entusiasta, fuertemente marcada por influencias cabalísticas. El deísmo, en sus diferentes variantes, tiene una fuerte afinidad con el segundo polo. Por un lado, el Dios cercano; por el otro, el Dios lejano. La proximidad de un Dios con quien la comunicación es posible, fácil y afectivamente gratificante lo hace progresivamente operador de la expansión personal del individuo. El alejamiento de un Dios al que se adora a distancia, y de quien no se espera que intervenga en la vida de los humanos, asegura la plena autonomía mundana de las actividades humanas. Estas dos configuraciones espirituales se establecen en la juntura del mundo religioso tradicional, gobernado por la autoridad heterónoma de la Revelación, y

del mundo moderno en el que se impone la autonomía del individuo. Al mismo tiempo que se acentúa la separación entre estos mundos, tiende progresivamente a debilitarse la densidad de los contenidos espirituales de la que cada polo es portador. El deísmo, confrontado con la racionalidad del pensamiento científico moderno, se agota rápidamente; la mística católica lo mismo que el pietismo muestran, a todo lo largo del siglo XVIII, una declinación que contrasta con las efervescencias espirituales del siglo precedente. Durante toda la duración del recorrido, los dos movimientos, en apariencia contradictorios, revelan que son de hecho inseparables uno del otro y se refuerzan mutuamente. La interiorización afectiva de la presencia de lo divino en uno permite hacer frente a la experiencia de un mundo en el que Dios ya no actúa, y agudiza, al mismo tiempo, la prueba del vacío que marca la entrada en la modernidad. (13) Las dos representaciones en tensión —la del Dios íntimo y la del Dios lejano— constituyen *juntas* la figura de transición a partir de la cual el individualismo religioso ha podido entrar en composición con el individualismo moderno que se está imponiendo entonces en la cultura de Occidente. Si el movimiento de "intimización" de la relación con Dios es llevado hasta sus últimas consecuencias, ya no deja subsistir, en efecto, más que una piedad puramente interior, subjetiva y privada, cada vez menos susceptible de expresarse en una fe comunitaria compartida, y que excluye por lo mismo toda visión de una presencia activa de Dios en la realidad del mundo. El Dios más cercano es también, en este escenario, el Dios más lejano. La valoración espiritual de la proximidad afectiva de lo divino permite justificar

teológicamente la retirada de Dios de un mundo definitivamente secular. El reconocimiento de esta ausencia constituye desde ese momento una actitud creyente legítima. (14) Esta perspectiva encuentra una repercusión en el filósofo italiano G. Vattimo, para quien la encarnación de Cristo funda un "cristianismo amistoso" ("ya no os llamo siervos, sino amigos") que elimina, en principio, todos los rasgos trascendentes, incomprensibles y misteriosos de lo sagrado natural. La intimidad de Dios con el hombre constituye, según Vattimo, el vector mismo de la secularización que opera el cristianismo. (15) Este "cristianismo amistoso" implica y suscita la revolución moderna que constituye la afirmación de un sujeto creyente, capaz de pensarse a sí mismo como un socio igual en esta relación de amigos; capaz igualmente de moverse de forma autónoma en un mundo liberado de la presencia alienante de lo sagrado. Se inaugura aquí una nueva figura del individualismo religioso: la del *individualismo religioso moderno*, que se expande en las formas más contemporáneas de la religiosidad.

Religiosidad moderna y búsqueda del poder: la búsqueda de una nueva alianza con la ciencia

El cuadro de las efervescencias espirituales que precedieron inmediatamente y enmarcaron el viraje de la Ilustración hace eco, por nuevos sesgos, a los rasgos característicos de esta religiosidad contemporánea, identificados en particular a partir de las multiformes corrientes de la nebulosa místico-esotérica. Para acabar de ponerlo en perspectiva, es necesario tener en cuenta un tercer componente que tiene

una repercusión muy directa en estas corrientes. Se trata de los esoterismos místicos, que de múltiples formas atestiguan la búsqueda de una práctica espiritual individual que permita el acceso a un nuevo conocimiento del mundo y a un nuevo acercamiento a él. Una práctica capaz, igualmente, de dotar al individuo de un dominio de las fuerzas actantes en todos los aspectos de la realidad, natural, social y psíquica, y que le permita realizar por esta vía su aspiración a una sociedad mejor y más auténticamente humana. En el siglo XVIII, las corrientes espirituales que desarrollan esta voluntad de poder demiúrgico se alimentan en múltiples fuentes. Inagotables recursos les ofrece la cábala judía, (16) cuya difusión a través de toda Europa, y entre todas las capas de la sociedad, aseguraron los cabalistas cristianos del Renacimiento y sus sucesores en las diversas escuelas de teosofía. La fecundidad de este filón entre múltiples grupos que buscaban una sabiduría primordial, recapituladora del conjunto de los saberes y las tradiciones, no es el menor de los hilos que manifiestan la continuidad, a través de dos siglos, entre las efervescencias espirituales del Siglo de las Luces y la nueva cultura espiritual contemporánea. La ciudad de Lyon anterior a la Revolución da una idea de este mantillo en ebullición. (17) La búsqueda del poder asociado al desarrollo de los nuevos conocimientos empapa, por ejemplo, el *martinésisme* de Martinès de Pasqually, cuyo *Traité de la réintégration des êtres* combina una lectura teosófica del universo y una doctrina de la "emanación". La unidad divina contiene originalmente todas las cosas; se acrecienta sin cesar por la emanación (la emancipación por el Creador) de seres "emanados" a los que da voluntad

propia, es decir, libertad y autonomía. La doctrina de Villermoz, procedente de las teorías de Pascualy, se presenta como una especie de catolicismo masónico, que pone el acento a la vez sobre la unión de las iglesias, la búsqueda de la comunicación con el mundo espiritual y la exigencia de pureza moral. El otro discípulo de Martinès de Pascualy, Claude de Saint-Martin, fundador del gran movimiento místico llamado *martinisme*, constata la plena universalidad de la revelación, -todos los pueblos, sin excepción, han recibido la palabra divina- y define la vida religiosa como una búsqueda individual de la comunicación. Su tratado de 1782, intitulado *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers*, construye una teología espiritual individualista, susceptible de satisfacer, a la vez, al espíritu de la Ilustración y a las pulsiones prerrománticas que salen a la luz al mismo tiempo. El desarrollo de estos movimientos (se podrían citar muchos otros), que proliferan en Francia en vísperas de la Revolución, hace eco al intento de una alianza -e incluso de una mezcla- entre la búsqueda espiritual y el proyecto de conocimiento científico y de dominio técnico del mundo, que a menudo se identifica como un rasgo específico de las corrientes religiosas más contemporáneas. La experiencia espiritual se concibe como el medio y la expresión del poder que el individuo puede ejercer sobre el mundo y sobre sí mismo, al margen de todo compromiso dentro de una iglesia particular. Hay ahí un aspecto esencial del reajuste del individualismo religioso que induce su absorción en la modernidad.

El estudio de las diversas configuraciones de las relaciones entre modernidad y espiritualidad a partir de los siglos XVII-XVIII requeriría, repitámoslo, consideraciones con otro nivel de profundidad que las anotaciones un tanto impresionistas presentadas aquí. Sin embargo, esta evocación resultaba indispensable para poner en perspectiva el desarrollo contemporáneo de los "nuevos movimientos religiosos", cuyo carácter inédito exagera con frecuencia la sociología. De hecho, la especificidad de estos movimientos se debe sobre todo a que llevan hasta sus últimas consecuencias la lógica de la incorporación de la búsqueda espiritual a una modernidad psicológica caracterizada por la atención individual a la realización de sí mismo. Las tendencias, constantemente subrayadas por las encuestas empíricas, a la subjetivización de las creencias religiosas tradicionales, al rechazo de las "verdades" recibidas de otra parte, a la valoración de la autenticidad del recorrido que cada quien conduce, como se supone, según sus disposiciones e intereses son otros tantos indicadores de este movimiento, a escala más general.

Individualización del creer y comunalización religiosa

La cuestión que se plantea entonces es la de saber cuáles son las formas de sociabilidad religiosa que todavía pueden existir cuando se impone, de forma tan masiva, un individualismo religioso plenamente integrado al individualismo moderno. Si el sujeto mismo produce, de forma autónoma, el pequeño dispositivo de sentido que le permite orientar su propia vida y responder a las cuestiones últimas de su existencia; si su experiencia espiritual se

condensa en una relación íntima y puramente privada con lo que él elige, o no, nombrar Dios; si esta experiencia eminentemente personal no prescribe una acción en el mundo, entonces la pertenencia a una comunidad creyente se vuelve secundaria, si no es que completamente inútil. Esta propensión a "creer sin pertenecer" se verifica incluso en el caso en que el individuo da un sentido religioso a su búsqueda espiritual, dicho de otra manera, cuando establece un lazo entre su solución creyente personal y una tradición creyente instituida a la que él se refiere libremente. "Me siento cristiano espiritualmente, pero no pertenezco a ninguna iglesia", "me siento cercano al budismo", "me siento atraído por la mística musulmana". Para hacer valer tales preferencias personales, hoy en día comúnmente expresadas por creyentes que flotan libremente, no es necesario unirse a un grupo religioso particular. Basta leer tal revista, frecuentar tal librería, seguir tal programa de televisión, o incluso —cada vez con mayor frecuencia— conectarse con tal o cual página de *internet*. Esta disyunción de la creencia y de la pertenencia evidentemente es aun más clara en todos los casos en los que el sujeto creyente reivindica su poder de escoger, entre las diferentes tradiciones, lo que a él le convenga. En cierto sentido, puede imaginarse que la lógica del "remiendo creyente" vuelve imposible la constitución de comunidades creyentes reunidas por una fe compartida. En esta hipótesis extrema, la actualización comunitaria de cualquier linaje creyente —la referencia a la continuidad de una tradición que constituye la sustancia misma del lazo religioso— tiende a desaparecer. La expansión de la espiritualidad moderna del individuo

bien podría ser la rúbrica, desde este punto de vista, del final de la religión. En efecto, la atomización de las búsquedas espirituales individuales no sólo descompone el lazo religioso que se constituye en la atestación de una verdad compartida por una comunidad pasada, presente y futura; impide al mismo tiempo, en nombre de una concepción puramente subjetiva de la verdad por alcanzar, cualquier recomposición de este lazo.

Esta hipótesis de una "descomposición—sin recomposición" ha sido presentada por F. Champion, a propósito de ciertas corrientes de la nebulosa místico-esotérica contemporánea, en particular para las formas más diluidas de las redes del New Age. En este último caso, el lazo social entre los adeptos se reduce, en efecto, a la frecuentación ocasional de los centros de apoyo: librerías, centros de cursillos, salones de exposición, etc. En la medida en que algunos individuos se encuentran ahí regularmente y tejen entre ellos mismos lazos de afinidad más o menos estables, estos libres-servicios de sentido se constituyen a lo sumo como cooperativas espirituales, en las que se intercambian informaciones, referencias, títulos de obras, etc. Las revistas que circulan en este medio se dirigen a lectores que tienen intereses espirituales convergentes, pero que sólo de modo excepcional expresan un punto de vista que les sea común. Los lazos que se anudan por estas diferentes vías manifiestan afinidades espirituales más o menos reconocidas por los interesados, pero no los asocian "religiosamente" entre ellos. En efecto, falta la referencia común a una verdad compartida, constitutiva de una

tradición que crea autoridad, referencia que constituye la sustancia misma del lazo social-religioso. La validación del creer sigue siendo una operación rigurosamente individual: a cada quien su verdad... Este régimen puramente subjetivo de la verdad puede preservar una forma de religiosidad individual (el hecho, para un individuo, de reconocer su afinidad subjetiva con tal o cual tradición creyente), pero disuelve, potencialmente, toda forma de "comunalización" religiosa.

Este esquema constituye evidentemente una tendencia extrema. Sólo se realiza concretamente cuando se impone un régimen de *auto-validación del creer*, en el que el sujeto no reconoce más que a sí mismo la capacidad de atestiguar la verdad de aquello en lo que cree. Esta tendencia existe en ciertas corrientes espirituales contemporáneas, pero está lejos de ser exclusiva. La diversificación del creer suscita igualmente un movimiento, completamente contrario, de proliferación comunitaria. Hecho que puede resumirse de la siguiente manera: mientras más "remiendan" los individuos el sistema de creencias que corresponde a sus propias necesidades, más aspiran también a intercambiar esta experiencia con otros que comparten el mismo tipo de aspiraciones espirituales. Esta contradicción aparente corresponde de hecho a los límites intrínsecos de la auto-validación del creer. Para estabilizar los significados que ellos producen a fin de dar un sentido a su experiencia cotidiana, los individuos rara vez se pueden contentar con su propia convicción. Tienen necesidad de encontrar en el exterior la seguridad de que sus creencias son pertinentes.

Durante siglos, esta confirmación les era proporcionada por los códigos globales de sentido (sistemas religiosos o filosóficos, ideologías políticas, etc.), garantizados por las instituciones y sus clérigos. Estos dispositivos de validación institucional funcionan hoy en día de forma caótica; por tanto, es en el intercambio mutuo, ante todo, en donde los individuos pueden tener la esperanza de encontrar los medios para consolidar el universo personal de sentido del que ellos mismos se dotan. En ausencia de un apoyo tal, mucho se puede apostar a que los significados individualmente producidos, suponiendo por otra parte que llegaran a emerger como tales, no conservarán su sentido por mucho tiempo. La lógica de la auto-validación del creer, que marca la salida definitiva de la búsqueda espiritual fuera del mundo de las certidumbres confirmadas de la religión, encuentra igualmente otro límite. Se observa que ella activa, en proporciones asombrosas, el consumo de bienes culturales (libros, filmes, revistas, etc.) que sostienen la búsqueda puramente individual de confirmaciones creyentes. De esto dan testimonio el éxito de las obras de género espiritual, de Bobin a Coelho; los triunfos editoriales de libros testimoniales o de entrevistas con personalidades que los medios de comunicación señalan como atletas de la búsqueda del sentido, del Dalaí Lama al abate Pierre; o también el boom de la literatura esotérica que ocupa, desde hace más de veinte años, anaqueles enteros en todas las grandes librerías. La distribución de estos lectores constituye, por otra parte, uno de los resortes de la agregación en redes de los buscadores individuales de sentido: redes fluidas, móviles, inestables e incluso, cada

vez más, virtuales, que constituyen el grado cero, si se puede decir así, de la "comunalización" espiritual. Ésta es susceptible, si permite la incorporación subjetiva y objetiva de los interesados a un linaje creyente reconocido como tal, de evolucionar hacia una forma de "comunalización" religiosa.

En este último caso, la auto-validación deja su lugar a un régimen de *validación mutua del creer*, fundado sobre el testimonio personal, el intercambio de experiencias individuales y, eventualmente, sobre la búsqueda de las vías para su profundización colectiva. La validación mutua no se encuentra sólo al principio de la constitución de las redes movedizas de la nebulosa místico-esotérica; invade igualmente el mundo de las religiones instituidas. El paisaje actual de las iglesias se caracteriza por el desarrollo de grupos y redes que ponen en práctica, al margen o en el corazón de las parroquias y de los movimientos, formas flexibles y movedizas de sociabilidad, fundadas sobre las afinidades espirituales, sociales y culturales de los individuos que ahí están implicados. Un buen ejemplo de esto lo dan los grupos espirituales, católicos o protestantes, que congregan, de modo informal las más de las veces, a profesionales que laboran en el mismo sector de actividad y comparten lazos amistosos, pero también un lenguaje, unas referencias y un bagaje cultural comunes. Su preocupación principal no es, ante todo, la de evangelizar un medio profesional particular, a la manera, por ejemplo, de los movimientos de Acción Católica especializada. Es más bien la de ofrecer a cada uno las condiciones óptimas para una

expresión de sus experiencias y de sus expectativas. El individuo, cuando se compromete con un grupo religioso militante, se adhiere a creencias comunes y se pone al servicio de los objetivos del grupo. Cuando él toma parte en los encuentros con un círculo espiritual afín, el grupo le ofrece el apoyo de un dispositivo de "comprensión mutua", al servicio de cada uno de los miembros.

Se aprehende aquí lo que separa las formas de sociabilidad religiosa que corresponden al régimen de la validación mutua del creer de aquellas que se establecen, en el interior y en el exterior de las grandes tradiciones religiosas, a partir de un régimen de *validación comunitaria del creer*. En este último caso, creyentes convencidos colocan certidumbres compartidas en formas comunes de organización de la vida cotidiana y de acción en el mundo. La pertinencia de las creencias es atestiguada por un modo de vida enteramente fundado sobre principios religiosos. El modelo "militante" del "movimiento" evocado más arriba, pero igualmente el modelo "monástico" de una vida religiosa vivida fuera del mundo, implican así la adhesión a un régimen común del creer que tiene su prenda de garantía, si se puede hablar así, en la intensidad del compromiso individual y colectivo. Para cada quien, la cohesión comunitaria es un testimonio de la verdad del creer.

Las grandes religiones hacen prevalecer, en principio, un *régimen institucional de la validación del creer*, puesto en práctica por instancias garantes de la continuidad del linaje creyente. Varía el tipo de organización del poder

propio de cada tradición; pero en todos los casos, autoridades religiosas reconocidas (sacerdotes, rabinos, imanes, etc.) definen las reglas que para los individuos constituyen las señales estables de la conformidad creyente y practicante. Este sistema normativo vale para el conjunto de los fieles. Sin embargo, no impide que se diferencien, en el interior de una institución dada, regímenes de validación comunitaria del creer que responden al deseo de grupos particulares de vivir su fe de forma intensiva. Algunas comunidades unen así, de forma más estrecha y más específica, a familias espirituales que comparten una interpretación común de la relación con el mundo y del modo de vida que implica la posesión de la verdad. Las congregaciones y órdenes religiosas, los movimientos, las cofradías, los grupos de devoción, las comunidades llamadas "nuevas" inscriben su propio régimen de validación en el interior del régimen general de la validación institucional. Esta reivindicación no está exenta de frecuentes conflictos con las autoridades encargadas de la regulación de la vida religiosa ordinaria: particularmente la historia de la fundación de las órdenes religiosas preserva la huella de esto. El conflicto se agudiza, y hasta puede dar lugar a un cisma, cuando la práctica de la validación comunitaria del creer se desarrolla de forma autónoma en el seno de grupos o corrientes radicales que cuestionan, en nombre de la conversión que los verdaderos creyentes deben asumir, el valor de la vida religiosa ordinaria que las instituciones requieren de sus fieles. El régimen de la validación comunitaria del creer implica, de parte de los individuos reagrupados en la comunidad, un paso personal

de adhesión. En el seno del grupo de los convertidos, es la intensidad del compromiso asumido por cada quien la que valida, para los demás, las creencias compartidas.

Contrariamente a lo que podría pensarse de forma espontánea, el ascenso del individualismo religioso, que vuelve a cada uno responsable de su fe, ha contribuido a reforzar la afirmación y la pluralización de los regímenes comunitarios del creer que vinculan contractualmente a individuos igualmente implicados en su vida religiosa, a costa de las definiciones institucionales del creer formalmente (y flojamente) compartidas por un pueblo de fieles pasivamente sometido a la autoridad de sus pastores. En la historia del cristianismo, esta tendencia se ha manifestado de manera ejemplar con el desarrollo de las comunidades y movimientos de la Reforma radical. Pero la tensión entre el régimen institucional y los regímenes comunitarios de validación de la verdad (del "creer verdadero") está presente en todas las instituciones religiosas. Llevada al extremo, ella tiende a aislar de la masa de los fieles a pequeños grupos de individuos "puros", capaces de dar testimonio integral, unos por otros, de la verdad que comparten, capaces pues de prescindir de la legitimación de la institución. El tiempo de la "salvación común", identificado por Dupront como la primera etapa de la trayectoria histórica del cristianismo, fue típicamente el de la validación institucional del creer. La segunda etapa, la de la afirmación, sellada por la Reforma, de una concepción individual de la salvación, fue la del conflicto entre un régimen de validación institucional del creer y múltiples

regímenes de validación comunitaria del creer. La tercera etapa es la de la modernidad religiosa, dicho de otra manera, la de la absorción del individualismo religioso en el individualismo moderno, en consonancia con una concepción intra-mundana y subjetiva de la salvación individual. Ella es también la del advenimiento de un régimen de validación mutua del creer, que hace del intercambio de las experiencias personales el soporte del acceso subjetivo de cada uno a "su" verdad.

Tratemos de resumir los rasgos de estos cuatro regímenes típicos de la validación del creer en función, en cada caso, de la instancia de validación (¿quién decide sobre el creer verdadero?) y del criterio aplicado (¿qué es lo que constituye la verdad del creer?).

El régimen de la validación institucional del creer confía a la autoridad religiosa (los detentadores autorizados del poder de decidir sobre la verdad del creer) el cuidado de confirmar las creencias y prácticas de los fieles. El criterio que se mantiene es el de la conformidad de las creencias y de las prácticas en relación con la norma fijada por la institución. La tipología de los modelos de regulación religiosa establecida por J. P. Willaime permite identificar de manera útil, en el interior de este régimen general, modos de organización diferentes de la gestión del creer en el cristianismo. En el catolicismo, en el que prevalece un poder religioso de tipo "institucional ritual", es un magisterio institucional, del que el obispo es el personaje garante, el que asume esta función. En el protestantismo, en el que se

impone un modelo "institucional ideológico" del poder, el teólogo desempeña el papel principal en la regulación ideológica del creer. (18) Diferenciaciones más finas de la regulación del poder permiten que aparezca una serie de posibles variantes. En un régimen de validación comunitaria del creer, es el grupo como tal el que constituye la instancia de legitimación. En este caso, la coherencia de los comportamientos de cada uno de los miembros con respecto a normas, objetivos y, de modo más amplio, a la relación con el mundo, definidos por el grupo, constituye el criterio principal de la verdad del creer compartido. El igualitarismo de principio, que se supone que rige las relaciones en el seno del grupo, no significa que no pueda surgir algún líder: pero siempre se supone que éste se expresa en nombre de todo el grupo; él es la voz del grupo. En un régimen de validación mutua, la puesta al día de la verdad del creer se opera en la confrontación inter-subjetiva. El único criterio reconocido en este intercambio, por cada uno de los que en él tienen parte activa, es el de la autenticidad de la búsqueda individual que ahí se expresa. Ninguna instancia exterior —ni institución, ni comunidad— puede prescribir al individuo el conjunto de verdades que hay que creer. No hay otro "creer verdadero" que aquél del que cada uno se apropia personalmente. En un régimen de auto-validación desaparece toda instancia de validación diferente del individuo mismo, quien en sí mismo, en la certidumbre subjetiva de poseer la verdad, encuentra la confirmación de la verdad de la creencia.

<i>Régimen de validación</i>	<i>Instancia de validación</i>	<i>Criterio de validación</i>
Institucional	La autoridad institucional calificada	La conformidad
Comunitario	El grupo como tal	La coherencia
Mutuo	El otro	La autenticidad
Auto-validación	El individuo mismo	La certidumbre subjetiva

A estos diferentes regímenes típicos de la validación del creer, que eventualmente pueden combinarse, es necesario añadir otro dispositivo de validación: el que pasa por la intervención y el testimonio de personalidades excepcionales, a las que su experiencia (o la revelación personal que han recibido) califica para servir de guías a aquellos que en ellas se reconocen. Estos profetas encuentran en la "comunidad emocional" de los discípulos que en torno a ellos se congregan la confirmación de su propia elección carismática. Pero este juego del reconocimiento recíproco puede inscribirse tanto en las reglas de la validación comunitaria del creer como en las de la validación mutua del creer. El profeta puede definir normas comunitarias ofrecidas a la adhesión de cada uno de los adeptos; o, simplemente, puede abrir un camino a los individuos que se identifican con su experiencia. Puede incluso, en los casos en que se trata de un carisma de función, inscribirse, reforzándolo, en un dispositivo de validación institucional del creer. La *validación carismática* del creer no constituye como tal un régimen específico de legitimación de la creencia: atraviesa de hecho los regímenes precedentemente identificados, asegurando especialmente el paso de uno a otro. La extrema individualización del creer que caracteriza al paisaje de la

modernidad avanzada, el decaimiento de los regímenes institucionales de la validación del creer y la creciente necesidad de confirmación mutua y comunitaria de las "pequeñas verdades" producidas por los individuos favorece considerablemente el papel de personalidades que pueden dar testimonio, por su experiencia personal, de una anterioridad en el camino de la verdad y, por tanto, de una capacidad para iniciar a quienes están dispuestos a seguirlos. De Desmond Tutu al abate Pierre, pasando por la Madre Teresa, el Dalaï Lama o Juan Pablo II, algunas figuras religiosas ejercen una fascinación sobre la opinión que contrasta singularmente, de forma particular entre los jóvenes, con la débil confianza otorgada por otra parte a las instituciones religiosas. El aura que rodea a estos "héroes espirituales" no deja de estar en relación con la espectacularidad generalizada de la vida social que corresponde al advenimiento de la civilización de los medios de comunicación. Su éxito mantiene igualmente un cierto lazo con una cultura del *performance* que valora a todos aquellos que, sin importar el campo en el que desarrollan sus actividades, han logrado salir de los senderos trillados, arrancarse de las rutinas de la vida ordinaria y "llegar hasta el extremo de sí mismos". Algunos —de Guy Gilbert, "cura de los pandilleros" a Monseñor Gaillot— tocan al mismo tiempo, con éxito desigual, estos diferentes registros posibles de la "carismatización" moderna. Pero persiste el hecho de que la pérdida de plausibilidad de los sistemas de sentido conformados por las instituciones tiende a conferir a grandes testigos constituidos como hombres-sentido (o como mujeres-sentido) una creciente "capacidad

de validación". Estas figuras carismáticas —profetas, sabios, gurús, guías, etc.— que sustituyen en diferentes niveles a las figuras tradicionales del poder religioso —sacerdotes, pastores, ancianos y otros jefes de la comunidad— constituyen al mismo tiempo eslabones móviles, que aseguran comúnmente el paso de los individuos de un modo de validación del creer a otro, y esto en todos los sentidos. En la perspectiva weberiana clásica, que hace del carisma "la fuerza de cambio de las épocas ligadas a la tradición", el "portador de un carisma profético" se distingue y se afirma prevaleciéndose de una "revelación personal" y nueva, que inaugura, para los que la reciben, un nuevo modo de vida. El éxito de las "personalidades carismáticas" se debe ante todo, en las sociedades gobernadas por la cultura del individuo, a que éstas valoran una experiencia vivida original. La intensidad y la calidad de su compromiso definen exactamente su capacidad normativa frente al prójimo, así como la extensión del reconocimiento al que pueden aspirar. La exigencia de la implicación personal remite a la problemática moderna de la responsabilidad del individuo. Hace de estas personalidades las portadoras privilegiadas del régimen de la validación mutua del creer. Pero por el hecho mismo de la autoridad en que se constituyen así estos "individuos cabales" por razón de su "primogenitura espiritual", pueden cristalizar a su alrededor —y esto tanto fuera como dentro de las grandes iglesias— comunidades de discípulos en cuyo seno se impone a menudo, por lo menos al cabo de un cierto tiempo, un régimen comunitario de la validación del creer. Pueden contribuir así, por la sola virtud de su aura, a hacer evolucionar una red espiritual, que

funciona como régimen de validación mutua, hacia un régimen más estructurado de la validación comunitaria del creer compartido, del que se erigen entonces como garantes. La dinámica de un cierto número de comunidades nuevas, en cuyo seno la personalidad del fundador ha concentrado progresivamente la adhesión de miembros reunidos inicialmente por afinidades espirituales compartidas entre ellos de forma igualitaria, incluso relativamente floja, ilustra bien este movimiento. (19) Por último, cuando estos líderes pueden prevalecer a la vez de una autoridad institucional formal y de una capacidad carismática personal, pueden también jugar un papel en la "adecuación" institucional de grupos o de redes organizados al principio más bien sobre la base de una validación comunitaria o mutua del creer común. Un cierto número de sacerdotes, de pastores o de rabinos, recibidos como "personalidades proféticas" en el seno de grupos que aspiran a beneficiarse de la comunicación de su experiencia, claramente juegan este papel de mediadores institucionales. Su carisma personal, al reforzar la eficacia de su "carisma de función", permite, en un cierto número de casos, restaurar un régimen de validación institucional del creer, por encima de la diseminación de los pequeños relatos creyentes.

Iglesia, secta, mística

Al hacer del régimen de la validación del creer el principio de la diferenciación de las formas de la sociabilidad religiosa, se llega inevitablemente al encuentro con la tipología clásica de las formas de "comunalización" cristiana afinada por Weber y Troeltsch. El principio de

diferenciación que ellos retienen ante todo es el de la relación particular que cada una mantiene con el mundo, relación que encuentra su legitimidad en la predicación evangélica misma. Recordemos brevemente sus términos. A Max Weber se debe la diferenciación entre dos tipos de agrupamientos religiosos: la *iglesia*, comunidad natural en cuyo seno se nace, y la *secta*, agrupamiento voluntario de creyentes en el que se ingresa después de una conversión personal. Pero es Ernst Troeltsch quien ha dado toda su amplitud a esta oposición al cruzarla —en sus *Soziallheren*— con una tipología histórica de los grandes periodos del cristianismo: cristianismo antiguo, cristianismo medieval, cristianismo de la Reforma. “Institución de salvación”, la iglesia está a cargo de la redención universal. Ella asegura a todos los hombres la transmisión de la gracia y debe, para realizar su misión, abrazar todas las sociedades y todas las culturas. Institución santa, cuya pureza no depende de la de sus miembros, no impone a sus fieles ordinarios más que exigencias religiosas mínimas y reserva la intensidad religiosa a un pequeño número de virtuosos, al mismo tiempo que requiere un cuerpo de especialistas especialmente formados a este efecto para administrar y distribuir los bienes de salvación. Esta mira universal y este régimen de “doble ética” la dispone a mantener lazos de compromiso con la cultura y la política de su tiempo, a fin de extender su dominio sobre la sociedad. En el extremo opuesto de la acción “en extensión” que caracteriza a la iglesia, la secta se caracteriza por la intensidad del compromiso cotidiano que requiere de sus miembros. Éstos son creyentes regenerados que ingresan al grupo en virtud

de una elección personal. Ninguna especialización ministerial, ninguna mediación de relación con las Escrituras son imaginables en el seno de una comunidad igualitaria, fundada sobre el lazo contractual que vincula a los convertidos. La fidelidad religiosa exige de ellos un trabajo permanente de purificación y de santificación personales. La santidad del grupo depende de la pureza de cada uno y de la corrección fraterna que en su seno se ejerce. Mientras que la iglesia se esfuerza por incorporar al mayor número posible de fieles, la secta se abre exclusivamente a individuos “religiosamente calificados” cuyo testimonio colectivo, simplemente ejemplar o activamente militante, revolucionario incluso, debe confundir a la cultura y a la política mundanas llamadas a eclipsarse ante la orden divina. Fuera de todo compromiso con el mundo profano, la secta afirma, al margen de la sociedad, la radicalidad de la exigencia evangélica.

La perspectiva de Troeltsch permite que aparezca bien la tensión entre dos concepciones de la realización del ideal cristiano, que inducen relaciones diferenciadas con el mundo —negociación o secesión— y se cristalizan en formas opuestas de “sociación” religiosa. Esta tensión, presente desde el origen del cristianismo, se despliega, transformándose en función de las condiciones sociales, económicas, políticas, culturales e intelectuales, durante toda la duración de su historia. Pero a estos dos tipos de agrupamiento claramente diferenciados, Troeltsch añade un tercero, menos claramente identificable porque se desarrolla comúnmente en el interior mismo de las iglesias y cuando se

estabiliza evoluciona a menudo hacia la secta. Se trata del tipo llamado "místico" ("*Spiritualismus*"). Esta forma de reagrupamiento cristiano encuentra su justificación teológica en el hecho de que Jesús mismo no creó ni iglesia ni secta: congregó individuos a los que unía su elección personal de seguir al Maestro. El tiempo de la Reforma, tiempo por excelencia del individualismo religioso, dio un fuerte impulso a este tipo de reagrupamiento en red, que reúne individuos -intelectuales ante todo- que comparten la idea de que el Reino está dentro de cada uno. Cada uno pues, de forma directa, personal y no mediatizada, puede tener la experiencia de esta presencia. Fundada sobre la idea de la presencia en cada hombre (cristiano o no) del principio divino, esta concepción inmediata, sensible y anti-dogmática de la experiencia cristiana, rechaza las formulaciones doctrinales fijas, las prácticas rituales estereotipadas y, de modo más general, toda forma de organización comunitaria, iglesia tanto como secta. Ella privilegia el intercambio individual y el compañerismo espiritual en el seno de círculos íntimos de edificación mutua. En la perspectiva de Troeltsch, el tipo místico cristaliza el principio de la religiosidad individual característica de la modernidad.

Como bien puede verse, es perfectamente posible establecer la correspondencia entre cada uno de estos tipos de agrupamientos religiosos, iglesia, secta, red mística y un régimen dominante de legitimación de las creencias. La iglesia pone en práctica un régimen de validación institucional del creer; la secta no conoce más que la

validación comunitaria, en referencia directa a la Escritura; la red mística, por último, se orienta hacia la validación mutua del creer. ¿Por qué, entonces, no atenerse a las categorías clásicas?

Para responder a esta cuestión, es preciso recordar primero que las nociones de secta y de iglesia han sido forjadas como tipos ideales de agrupamientos *cristianos* combinando dos series de rasgos distintivos: por una parte, características que atañen a la organización de los grupos (dimensión, condiciones de pertenencia, estructura del poder, grado de permeabilidad al entorno social, político y cultural, etc.); por la otra, elementos que comprometen el contenido mismo de la creencia (concepciones del papel de la Iglesia en la economía de la salvación, teología de los sacramentos, relación con el mundo, etc.). Cuando se emplea la palabra "secta" a troche y moche para designar indistintamente cualquier grupo religioso intensivo, que reúne a un pequeño número de adeptos a los que sus creencias y su modo de vida separan del resto de la sociedad, se olvida que las definiciones establecidas por Weber y Troeltsch se basan en estas divergencias teológicas irreductibles, que conciernen a la concepción misma de la salvación cristiana. La "utilización fuera de contexto" de la tipología clásica elaborada para analizar las diferenciaciones cristianas en el tiempo de la Reforma, la hace servir, de forma completamente abusiva, a una clasificación estática de los grupos religiosos, sin mayor relación con los propósitos de los dos sociólogos alemanes. (20)

La tipología clásica de los grupos cristianos sobrepone de hecho dos principios de clasificación. El primero diferencia modos de afirmación del cristianismo en la historia; el segundo identifica modos de existencia social de lo religioso. La tipología de las formas de validación del creer concierne exclusivamente a este segundo registro. Su primer interés es, pues, el de poder funcionar como herramienta de ordenación de la realidad fuera del campo cristiano. Independiente de los contenidos religiosos o espirituales validados, puede aplicarse al judaísmo o al islam, servir para delimitar las diferentes corrientes que se refieren al budismo en Occidente o para diferenciar las lógicas diferentes de las "nuevas religiones". Por otra parte, en la medida en que se aplica exclusivamente a las lógicas internas de la legitimación del creer y a las diferentes formas posibles de la gestión de la verdad puestas en práctica por los grupos religiosos, la tipología de los regímenes de validación puede servir tanto para identificar momentos característicos de la trayectoria de un grupo religioso en el tiempo, como para identificar formas estabilizadas y distintas de "comunalización" religiosa. Ella permite mostrar la permeabilidad, característica de la modernidad religiosa, entre las redes regidas por la validación mutua del creer y el régimen puramente individual de la auto-validación. Puede servir para poner en evidencia los cruces en todos los sentidos que un grupo puede efectuar de un régimen de validación a otro, en función de su dinámica interna, de las disposiciones de sus miembros, de las sollicitaciones de su entorno, etc. Ella autoriza, de forma más general, a poner en práctica, de modo

flexible, el análisis de la combinación posible entre estos diferentes regímenes en el seno mismo de los grupos que dependen, desde el punto de vista de sus características formales (número, relación con el entorno, organización interna del poder, etc.), ya sea del tipo "iglesia" o más bien del tipo "secta". El acercamiento a las formas de "comunalización" mediante los modos de validación del creer permite así identificar dinámicas actuantes en el paisaje eminentemente móvil y fluido de la modernidad religiosa.

El doble movimiento de la "des-institucionalización" de lo religioso

El decaimiento de las observancias, el desarrollo de una religión "a la carta", la proliferación de las creencias remendadas, la diversificación de las trayectorias de la identificación religiosa, el despliegue de una religiosidad peregrina: todos estos fenómenos son indicadores de una tendencia general a la erosión del creer religioso institucionalmente validado. Este fenómeno, en una Francia mayoritariamente católica, afecta de manera particularmente visible a la Iglesia Romana. Pero todas las iglesias cristianas, así como el conjunto de las instituciones religiosas, se ven confrontadas, de diversas formas, con el decaimiento de su propia capacidad reguladora. La crisis va mucho más allá de la pérdida de su dominio sobre la sociedad, una pérdida iniciada largo tiempo antes y cuyo transcurso se confunde con el de la modernidad misma. Ella compromete la relación de los individuos creyentes con una institución a la que, en lo sucesivo, se le impugna la

autoridad exclusiva de determinar lo que se debe creer, y, por tanto la de fijar la definición última de la identidad comunitaria. Si la autenticidad del movimiento espiritual personal predomina en lo sucesivo, a los ojos de los fieles mismos, sobre la conformidad creyente de ellos exigida por la institución, quiere decir que es la legitimidad misma de la autoridad religiosa la que se ve atacada en su mismo fundamento.

Se podrá pensar con razón que esta presentación de la "des-institucionalización" contemporánea de lo religioso recarga los colores. Las instituciones religiosas sobreviven, siguen congregando fieles y su voz se sigue escuchando en la sociedad. Pero yo no sugiero que el movimiento conduzca a la desintegración pura y simple de la religión institucional. Subrayo una tendencia que actúa en las instituciones religiosas y las transforma profundamente, al mismo tiempo que provoca una reorganización global del paisaje religioso.

Las instituciones religiosas tienen que aceptar en su seno la invasión de un régimen de la validación mutua del creer que disuelve suavemente, al imponer progresivamente un "modelo débil" del creer verdadero, los dispositivos tradicionales de la validación institucional. Deben al mismo tiempo hacer frente, en el exterior y en el interior, a la pluralización de los pequeños regímenes de la validación comunitaria que oponen al movimiento precedente la resistencia de "modelos fuertes" de la verdad compartida.

Los sujetos atraídos por estos modelos son, generalmente, los que están ya convencidos de que la debilidad de las instituciones, su "laxismo" o su temor del conflicto facilitan

el ascenso irreprimible de la individualización y de la subjetivización del creer. Se enfrentan a esto erigiendo en torno del grupo que conforman el muro de una ortodoxia que ellos mismos definen.

Para describir esta situación con mayor precisión, se puede decir que el paisaje religioso de la modernidad contemporánea se ve atravesado, en Francia como en otras partes, por dos movimientos típicos de sentido contrario. Un primer movimiento, en vínculo directo con la cultura del individuo que se impone en todos los ámbitos, tiende a relativizar las normas sobre lo que hay que creer y practicar fijadas por las instituciones religiosas. Al poner el acento ante todo sobre el valor de la búsqueda y de la apropiación personales del sentido, diluye prácticamente, y a veces impugna explícitamente, la noción de "obligación" ligada a estas creencias y a estas prácticas. Si es que existe una comunidad, ésta tiene por vocación no la de atestiguar una homogeneidad de las creencias postulada de antemano, sino la de manifestar la "convergencia" mutuamente reconocida de las gestiones personales de sus miembros. En esta perspectiva, el reconocimiento y aceptación de las diferencias es tan importante como la afirmación de las referencias de creencia compartidas en el seno del grupo. Se supone que el lazo comunitario se constituye y reconstituye permanentemente a partir del "crédito espiritual" que se otorgan individuos comprometidos en la búsqueda de una expresión común. La identificación de los límites, en cuyo interior se encuentra la posibilidad de esta expresión común, se coloca así en el principio de una definición

continuamente modificada de la identidad comunitaria. Se observa que esta concepción, más o menos claramente formalizada, de la comunidad se asocia a menudo con la idea de una "convergencia ética" de las grandes tradiciones religiosas, una convergencia que fija el horizonte utópico de una posible unificación de las "búsquedas de sentido" individuales. Otro movimiento, en sentido radicalmente contrario, opone a esta concepción "procesal" de la comunidad la solidez, colectivamente atestiguada, de pequeños universos de certidumbres, que aseguran eficazmente la ordenación de la experiencia de los individuos. La comunidad plasma entonces la homogeneidad de las verdades compartidas en el seno del grupo, así como la aceptación de este código del creer comunitario, que abarca creencias y prácticas y fija a su vez las fronteras del grupo.

La concepción "procesal" de una comunidad siempre por hacerse concretamente corresponde al régimen de la validación mutua del creer. La definición "sustantiva" de la comunidad concuerda con el régimen comunitario de la validación del creer. No sólo se oponen directamente una a la otra, sino que tanto una como otra desafían la visión institucional que hace de la "comunidad" un garante trascendente, preexistente a los grupos concretos en los que se actualiza, de forma variable, la pertenencia al linaje creyente. En un régimen de validación institucional, es el conjunto de los creyentes pasados, presentes y futuros el que constituye la "comunidad" auténtica. Las pequeñas comunidades son condensaciones históricas del linaje

208

creyente. No agotan la realidad de la "gran comunidad" (el Pueblo Elegido, la Umma o la Iglesia) que constituye su referencia. La autoridad religiosa institucional es aquélla a la que se le reconoce el derecho de hablar legítimamente en nombre de la "gran comunidad". Garante de la continuidad y de la unidad de ésta, ella controla por este título las dinámicas centrífugas o separatistas que pueden surgir en el seno de las diversas comunidades que dan testimonio de su afiliación al linaje creyente. Cuando esta regulación institucional se desmorona, o cuando es inexistente, las dinámicas de la individualización y de la "comunitarización" desarrollan sus efectos contradictorios. Más aun, tienden a activarse una a otra, acentuando la tensión entre los regímenes de la validación mutua y de la validación comunitaria del creer en un paisaje religioso en camino de "des-institucionalización". La tensión entre los dos movimientos que acaban de describirse se manifiesta al exterior de las "grandes instituciones", en donde se observa a la vez la expansión de un mundo de creencias individualmente remendadas y la proliferación de pequeñas comunidades -ordinariamente llamadas "sectas"- que pretenden el monopolio de la verdad para sus miembros. Pero ella atraviesa igualmente a las "grandes instituciones", privadas, al menos parcialmente, de su legitimidad de fijar un régimen uniforme del creer para el conjunto de sus dependientes; y éstas se dedican entonces, bien que mal, a administrar la disociación creciente entre dos imperativos contradictorios. El primer imperativo es el de alimentar un consenso teológico y ético mínimo, capaz de absorber y encuadrar, sin romperla, la diversidad de las trayectorias cada vez más individualizadas de la

identificación creyente. El segundo es el de mantener, al mismo tiempo, un modelo suficientemente fuerte de la verdad compartida para evitar ser desbordadas por el empuje ofensivo de los pequeños dispositivos comunitarios, prontos a ofrecer a fieles perturbados por la ausencia o la pérdida de referencias colectivas la seguridad de un "código de verdad" llave en mano.

Instituciones en crisis: laicidad averiada

La cuestión del "poder religioso"

Todas las instituciones religiosas deben enfrentar el desafío de la des-institucionalización; pero le hacen frente en condiciones diferentes según el tipo de regulación de la verdad y de organización del poder religioso que prevalece en su seno. Se puede pensar espontáneamente que el catolicismo, en el que la validación del creer está asegurada por un magisterio institucional, ofrece una capacidad de resistencia más fuerte a los dos movimientos contradictorios que se acaban de mencionar. El régimen católico de la validación institucional se inscribe históricamente en la continuidad de una civilización parroquial en la que la "adecuación" de los fieles se realizaba a través del culto y la administración de los sacramentos. Este modelo parroquial, inseparable a la vez de la existencia de comunidades territorialmente delimitadas y estables, así como de la presencia de un personal religioso suficientemente numeroso para encuadrarlas, se encuentra hoy en día en total reorganización. Esto no está ligado solamente al fin del mundo rural que constituyó su soporte histórico, ni a la dislocación de las comunidades naturales, familiares y aldeanas a las que estaba incorporado. Ciertamente, la movilidad y el desarrollo de los intercambios han minado los fundamentos sociales y culturales del universo religioso

parroquial. Pero esta forma de organización religiosa, que incluye por derecho a todos los habitantes de un territorio dado, está hoy en día devaluada en su misma base. El creyente moderno no se contenta con escoger su fe: quiere al mismo tiempo escoger su comunidad, por lo menos en el caso de que sienta la necesidad de tener una. Hoy en día, un católico comparte tanto más esta reivindicación cuanto que se percibe a sí mismo, en un universo en el que las identidades confesionales han perdido mucho de su consistencia y en el que el catolicismo ya no puede aspirar al estatuto de religión dominante, como el adherente voluntario a una religión estadísticamente mayoritaria, pero que cultural y socialmente ha llegado a ser minoritaria. En Francia, la vitalidad de todos los movimientos de voluntarios, antiguos o aparecidos en fecha más reciente, contrasta fuertemente con la atonía de las parroquias rurales, las que han sido más duramente afectadas por el fin de las observancias y por la disminución del número de los sacerdotes. En este nuevo contexto, la misma práctica regular se ve llevada a cambiar de significación; se convierte en una modalidad de "compromiso" que concierne a un pequeño resto de fieles fuertemente implicados en su vida religiosa. La práctica "conformista", vivida como obligación y observancia, se eclipsa ante una práctica militante, que se ostenta como testimonio personal. Aunque se trate sólo de una tendencia creciente y todavía no de un hecho general, la naturaleza misma de la sociabilidad parroquial resulta profundamente transformada. La vocación asociativa de la parroquia prevalece desde ahora sobre su dimensión espacial. La vida religiosa local se encuentra

comúnmente a cargo de grupos de laicos voluntarios que sustituyen la intervención clerical en todos los terrenos de la vida pastoral, a excepción de la administración de los sacramentos. Más allá del carácter funcional de las operaciones de reajuste territorial que se han hecho necesarias por la disminución del número de los sacerdotes, (1) las mutaciones del tejido parroquial contribuyen pues, a su modo, al proceso general de enjambrazón de las comunidades electivas que es, como se ha visto, el reverso inseparable de la individualización de las creencias. El desarrollo de las comunidades nuevas, que se organizan fuera de las estructuras territoriales de la sociabilidad católica y suscitan sus propias filiales, radicaliza la separación creciente entre dos dispositivos rivales de la sociabilidad católica: uno organizado sobre una base territorial, el otro, según ~~redes de afinidades~~. Para asegurar su propio reconocimiento dentro de la institución, estas comunidades multiplican con frecuencia las pruebas de fidelidad al obispo del lugar en que se implantan. Por su parte, las autoridades religiosas locales hacen esfuerzos para colocarlas bajo su jurisdicción, confiándoles en caso necesario la gestión de parroquias. Las comunidades nuevas adquieren progresivamente un estatuto canónico; (2) sin embargo, la institución sufre dificultades para controlar un proceso que cuestiona el modo territorial de ejercicio del poder religioso. La sociabilidad de comunidades y de redes electivas, durante largo tiempo considerada como periférica o secundaria por relación con el modelo dominante de la civilización parroquial, tiende hoy en día a imponerse, junto con los regímenes de validación del creer que le

Comunidades territoriales
Comunidades de afinidades.

corresponden, en el corazón mismo de un sistema católico que representa no obstante, en principio, un modelo típico de un régimen de la validación institucional.

Este impulso de las formas de reagrupamiento por afinidades no constituye evidentemente en sí mismo un hecho absolutamente nuevo en el catolicismo; como tampoco lo constituyen los problemas de regulación que surgen del encuentro de estas dos formas de organización de la sociabilidad religiosa. Baste con evocar el papel mayor y antiguo de las órdenes y congregaciones religiosas, de las asociaciones de sacerdotes o de fieles, o la de los movimientos, reunidos sobre una base extra-geográfica con miras a movilizar religiosamente medios sociales, categorías profesionales o grupos de edades, etc. Formalmente, la Iglesia Romana dispone de medios muy eficaces de control de las redes comunitarias que siempre son susceptibles de desarrollarse en su seno, a partir de los grupos organizados con los más comprometidos de sus fieles. Pero la aplicación de este control institucional es una fuente de conflictos internos con frecuencia agudos. Entre muchos otros posibles ejemplos, se podrían interpretar las crisis recurrentes de la Acción Católica en Francia, de los años 30 a los años 70, como conflictos que ponían en presencia concepciones divergentes de la validación del creer. La cuestión crucial del carácter imperativo o no del "mandato" confiado a los militantes por los obispos y la otra -inseparable de la precedente- de la autonomía del compromiso social y político de los militantes, han ilustrado ampliamente la tensión entre dos enfoques irreconciliables del "testimonio

que se debe rendir a la verdad". Por una parte, la jerarquía hacía valer la adhesión, necesariamente conforme, de los militantes a los objetivos pastorales por ella definidos. Por la otra, los militantes reivindicaban, en nombre de la coherencia de su elección religiosa, la autonomía de las opciones sociales y políticas que guiaban su acción en el mundo. La crisis última de los movimientos de Acción Católica en el viraje de los años 70 no se reduce por entero a la exacerbación de este conflicto entre conformidad y creencia, pero ciertamente manifestó, al menos parcialmente, el debilitamiento de la capacidad de la jerarquía para imponer desde arriba un régimen institucional de validación del creer. (3)

Lo que es sorprendente ahora, es la dificultad permanente de estos dispositivos reguladores y su impotencia creciente para realizar los arbitrajes y compromisos necesarios que aseguren, por encima de los conflictos, la perennidad de un régimen institucional de validación de las creencias comunes. Los esfuerzos que actualmente debe desplegar el episcopado francés para resistir las presiones de las corrientes tradicionalistas, que definen de forma cada vez más autónoma su concepción de la ortodoxia católica, ilustran bien esta situación. Esto se vio de forma especialmente manifiesta en el verano de 1996, cuando se preparaba la conmemoración del aniversario número 1500 del bautismo de Clodoveo. En esa ocasión, los obispos de Francia tuvieron que hacer frente, por otra parte de forma tardía, a las iniciativas de algunos grupos que veían en este acontecimiento una ocasión para promover

diversas variantes de un nacional-catolicismo propio, según sus miras, para oponerse al desencadenamiento de un multiculturalismo que significaba una amenaza, a la vez, contra la identidad religiosa y la identidad nacional de los "franceses de cepa". Entre estas iniciativas, una de las más espectaculares fue sin duda el desfile de ciento ocho estatuas de las "Vírgenes peregrinas" que partieron de Puy, al final del verano de 1995, recorrieron 2 millones de kilómetros a través de todo el país, y dieron lugar a 35,000 veladas de oración y a la movilización de más de un millón y medio de fieles. En el origen de esta extraña caravana, que asociaba el culto mariano y la promoción de los coches Peugeot, había dos laicos "locos por María", reina de Francia. Esta procesión, decidida de forma estrictamente privada, se presentaba como una nueva demarcación territorial sagrada de Francia a la que el viaje pontificio parecía ofrecer un final milagroso... "Reims 1996: Francia tiene cita con su alma... Hace 1500 años, Francia escogía a Cristo", afirmaban los folletos muy ampliamente difundidos de la Cofradía de Nuestra Señora de Francia, presidida por el notario E. Fricoteaux, que estaba en el origen de la operación. Tres obispos de la región Norte prohibieron la circulación de las Vírgenes en sus diócesis. Algunos aplaudieron esta empresa de re-catolización de una Francia profundamente laicizada, y expresamente la fomentaron. El mayor número "acompañó" un movimiento que no podía ni impedir ni organizar, pero marcando, más o menos claramente, su distancia. (4) El proyecto de hacer convergir las ciento ocho Vírgenes peregrinas en Reims, en donde debería depositarse a los pies del Papa, el 22 de septiembre

de 1996, una cosecha de consagraciones personales a la Virgen, bajo la forma de compromisos escritos, suscitó una reacción más firme. Los obispos, en un documento de fecha 12 de junio de 1996, adujeron el estatuto privado de la empresa y el carácter inaceptable del "acoso" de los fieles y de los sacerdotes, así como de las colectas de fondos, "sin control eclesial", e invocaron la "figura solidaria" de San Martín para hacer del encuentro del Papa con los "heridos de la vida" en Tours la cumbre de un viaje al que se hacía volver, por este sesgo, a su propósito pastoral esencial. Esta estrategia de recarga ética del sentido de la visita pontificia hacía pasar eficazmente a un segundo plano al famoso bautismo y sus significaciones políticas inciertas. Pero la complejidad misma del juego estratégico desplegado en esta ocasión expresaba suficientemente el embarazo de la jerarquía frente a estas formas de devoción que, mediante un rodeo, evitaban su autoridad. Las técnicas utilizadas en el pasado —en primera línea, la represión directa de la disidencia ideológica— son inoperantes cuando individuos y grupos reivindican el poder de expresar su propia "sensibilidad religiosa". La institución aparece como considerablemente frágil cuando se ve confrontada, a la vez, a las reivindicaciones de autonomía de los sujetos creyentes y a las presiones de los grupos que pretenden definir ellos mismos los contornos de la identidad católica que reivindican. De hecho, el catolicismo francés no se caracteriza solamente, ahora como antes, por una proliferación de "corrientes" espirituales e ideológicas social y culturalmente diferenciadas. Se ve influenciado, más profundamente, por la reorganización del régimen de la

verdad en su seno, reorganización inseparable del proceso de "modernización interna" (5) al que, queriéndolo o no, está intensamente sometido.

Las Iglesias de la Reforma, que han asimilado la lógica de la individualización religiosa implicada por la problemática protestante de la salvación y están acostumbradas desde siempre a administrar la diversidad de las corrientes ideológicas y teológicas en su seno, ¿están más preparadas para hacer frente a esta situación? Entre los protestantes, la regulación del creer está asegurada por el teólogo, a cargo de "un magisterio ideológico" que regula, en principio, la diversidad de las interpretaciones individuales y comunitarias posibles de la Escritura. Pero la flexibilidad de este dispositivo de regulación es también lo que constituye la fragilidad institucional del protestantismo. Es así porque el discurso teológico se fragmenta en múltiples corrientes que pretenden todas ellas dar la versión auténtica del cristianismo. (6) Esta tendencia estructural a la pluralización es susceptible de intensificarse hasta la atomización cuando ninguna corriente teológica llega a imponer su hegemonía ni a encarnar, al controlar particularmente la referencia autorizada a la historia, la fidelidad a la herencia doctrinal de la Reforma. Dicho de otra manera: cuando ninguna corriente logra hacerse cargo de la validación institucional del creer por encima de la diversidad de las sensibilidades teológicas encarnadas en las comunidades protestantes. Esta lógica de pluralización puede, llevada al extremo, dar nuevo impulso a la tendencia, presente en toda la historia del protestantismo, a la escisión

de las iglesias; y se ve favorecida evidentemente por la desacralización institucional operada por la Reforma. "Desde el instante en que la institución eclesiástica ya no es considerada como santa en sí misma, nada se opone a que se creen otras organizaciones eclesiásticas si se piensa que la Iglesia ya no es suficientemente fiel. La cuestión de la fidelidad, en la óptica protestante, no es más una cuestión institucional sino una cuestión hermenéutica". (7) Esta situación no siempre da lugar a fenómenos de "fisiparidad eclesiástica", pero puede favorecer el encierro de las comunidades en sí mismas, planteando así cuestiones terribles a la unidad misma de la Iglesia. El ejemplo norteamericano muestra hasta qué grado puede llegar la propensión a la diferenciación, pero también al conflicto, de los regímenes comunitarios de la validación del creer en el seno del protestantismo, en el contexto de una fuerte desregulación, incluso de una pulverización del campo teológico. (8) La tendencia a la fragmentación que actúa estructuralmente en el protestantismo se desmultiplica por la competencia que se ejerce sobre un mercado abierto de los bienes de salvación. Esta situación favorece las iniciativas múltiples de "pequeños emprendedores religiosos" protegidos por un régimen jurídico ultra-liberal en materia de religión, a imagen de la multiplicación de los predicadores que se presentan en las cadenas de televisión de los Estados Unidos. (9)

¿Este riesgo de fragmentación existe hoy en día en Francia, cuando retrocede la irradiación del pensamiento del teólogo Karl Barth (10), que ha dominado la escena

protestante francesa después de la Segunda Guerra Mundial hasta los años 60? Se puede pensar que el protestantismo francés permanece relativamente protegido por la fuerza de identidad que conserva, en la conciencia protestante nacional, la referencia a una historia común fuertemente marcada por una tradición de resistencia y de lucha: resistencia a las persecuciones sufridas en nombre de la religión de Estado, desde la revocación del Edicto de Nantes, en 1685, al Edicto de Tolerancia, de 1787; lucha constante, en nombre del individuo y de su conciencia, contra el abrumador monopolio del catolicismo, y que explica el vigor del apoyo protestante a la modernidad laica, en particular en el ámbito escolar. En las Iglesias de la Reforma, la referencia a la historia juega "un papel cercano al del rito en el catolicismo" (el de una "legitimación extra-ideológica que asegura la permanencia de la legitimidad más allá de la fluctuación de la coyuntura"). (11) Entonces se comprende mejor la apuesta mayor que representa la preservación de la memoria protestante nacional y la importancia particular que reviste la práctica conmemorativa para las Iglesias de la Reforma en Francia. Se ha visto esto, muy recientemente, con las diferentes manifestaciones ligadas al aniversario de la promulgación del Edicto de Nantes. Conmemorar, en este contexto, no es simplemente recordar la historia heroica de una minoría religiosa en un país masivamente católico. Es activar el resorte mismo de un modo de validación institucional del creer capaz de oponer un dique a la disolución de la referencia a "valores protestantes", mutuamente validados de forma cada vez más floja en el seno de una "familia

espiritual" de fronteras inciertas. (12) Capaz, igualmente, de oponerse a la cristalización antagónica de las sensibilidades protestantes en el seno de comunidades autosuficientes. Ahora bien, este último riesgo está lejos de ser menor hoy en día. El dinamismo de las iglesias evangélicas que pretenden afirmar la especificidad de una identidad protestante lastimada, según ellas, por la apertura ecuménica demasiado grande de la Federación Protestante de Francia; la proliferación de las pequeñas iglesias carismáticas y neo-pentecostales; la acentuación de la distancia teológica, pero social también, entre un protestantismo que valora la relación con la Escritura y un protestantismo de fuerte carga emocional en el que florecen las prácticas de curación: estas tensiones desafían seriamente el ejercicio de un "magisterio institucional ideológico" capaz de controlar los riesgos conjuntados de la diseminación creyente y del repliegue comunitario.

Este riesgo no afecta solamente a las iglesias cristianas. El modelo del judaísmo consistorial ha sido regularmente impugnado por las expectativas comunitarias de las que son portadoras las oleadas sucesivas de inmigrantes askenazíes, después sefardíes, y esto desde el siglo XIX. Las instituciones del judaísmo francés no cesan de ser confrontadas ahora con corrientes que hacen valer otras definiciones de identidad judía. Tienen que enfrentar, igualmente, la disolución de la identidad comunitaria judía en un "judaísmo silencioso", vivido como vínculo puramente personal por individuos que no manifiestan nada de esto públicamente. (13) De hecho, ninguna confesión

religiosa organizada escapa a esta tendencia. Desde este punto de vista, el caso del islam, en el que la ausencia de instituciones que conformen una federación deja libre curso a un régimen generalizado de validación comunitaria, múltiple y posiblemente contradictoria, no constituye una especie de aberración en el paisaje religioso francés. Aberración que habría que tratar por separado, o bien hacerla entrar, a marchas forzadas, en un proceso de institucionalización (de "eclesificación" o de "consistorialización") considerado como la vía exclusiva de la normalización religiosa. El islam bien podría ser, por más de un aspecto, el revelador paradójico de todo este paisaje religioso. Ello es así porque el mosaico de los grupos y de las asociaciones que conforman el "islam de la diáspora" revela precisamente un islam atravesado por múltiples tendencias, de las más extremas a las menos ortodoxas. (14) Estas diferentes corrientes "interaccionan continuamente entre ellas, entremezclando religiosidad popular, reelaboraciones más abstractas, secularización y endurecimiento doctrinal y moral. Cada miembro de la diáspora, en función de sus vínculos de pertenencia, de sus estrategias de vida y de su formación religiosa, bebe en este reservorio de las experiencias religiosas más variadas su propia identificación, estructurando así, con respecto a lo religioso, una relación que corresponda a sus necesidades y a sus aspiraciones". (15) Esta fluidez paraliza las recurrentes demandas de las comunidades musulmanas de acceder a un pleno reconocimiento oficial del islam en Francia; inquieta igualmente a los poderes públicos, siempre en busca de un interlocutor representativo del islam; perturba, en fin, la

gestión de las relaciones institucionales inter-religiosas. Esta plasticidad, si está ligada a las especificidades de organización y jurídicas del islam, al mismo tiempo que a los ajustes que proceden de la confrontación con el universo político, cultural y religioso de las sociedades que lo acogen, pone en evidencia algo de la condición globalmente incierta de la religión institucional en situación de modernidad. En efecto ¿qué es lo que se observa? El aumento de poder de un régimen comunitario de la validación del creer que se impone a través de la proliferación de grupos de adherentes que ponen por delante, cualesquiera que sean las creencias a las que se adhieren, un "modelo fuerte" de la verdad compartida, por una parte; por la otra, el despliegue de un régimen de la validación mutua del creer en el seno de una nebulosa fluida de redes espirituales móviles, en donde prevalece un "modelo débil" de la verdad buscada. Estas dos tendencias no identifican alguna confesión religiosa particular; actúan a la vez sobre el conjunto del paisaje religioso. El peligro interno que implican para todas las instituciones religiosas es, sin duda, más insidioso, pero no es para ellas menos real que la "amenaza exterior" que proviene de la secularización misma del mundo social en el que se mueven.

Hablar de "amenaza" es, evidentemente, colocarse en la perspectiva de las mismas instituciones religiosas. Desde el punto de vista de los sujetos creyentes, por el contrario, se podrán leer estas tensiones internas del campo religioso institucional como los signos prometedores de su emancipación individual y colectiva. La presión del poder

clerical se afloja. Los creyentes, como mayores de edad, son capaces en lo sucesivo de aportar el mutuo testimonio de su fe sin tener que pasar por la criba de las normas prescritas por las autoridades religiosas. Las comunidades, como autónomas, fijan libremente las condiciones bajo las que deciden expresar las verdades compartidas por sus miembros. La modernidad religiosa finalmente ha llegado... No es mi intención sostener la causa de las instituciones, como tampoco la de la "des-institucionalización liberadora". El problema no está en saber si la crisis generalizada de los dispositivos institucionales de la validación del creer religioso significa una catástrofe para la religión o un beneficio para los creyentes; está en intentar analizar algunas de sus implicaciones sociales y culturales. Y la primera de éstas es, paradójicamente, la desorganización que afecta al funcionamiento de la laicidad.

La laicidad: un sistema de regulación institucional de lo religioso en la República

"Francia es una República indivisible y laica". La primera frase de la Constitución del 27 de octubre de 1946, repetida por la Constitución de 1958, señala con solemnidad que la laicidad del Estado es una componente fundamental de la tradición republicana. Cuando se tiene que invocar la cuestión de la laicidad ante interlocutores extranjeros, se constata que la fórmula es a menudo percibida como misteriosa —el término mismo de laicidad es intraducible— e incongruente. Hasta parece a veces escandalosa cuando se la asocia, en el espíritu de algunos, a la idea de un combate contra la religión que entra en conflicto con el ideal de

tolerancia de una sociedad pluralista. Para evitar malentendidos previsibles, es preciso entonces explicar lo que fue la génesis histórica de la laicidad a la francesa. Debe recordarse que la laicidad no se opone primeramente a la religión en cuanto tal, sino a la tutela clerical que la institución religiosa pretendía hacer pesar sobre el poder político. No es inútil, para nuestro propósito presente, volver a trazar a muy grandes rasgos su trayectoria. En vísperas de 1789, el catolicismo se encontraba presente por doquier en la sociedad francesa. Legitimaba las instituciones políticas, regía el tiempo y el espacio de la vida colectiva, controlaba el estado civil, la enseñanza, la medicina y las instituciones sociales. En unos cuantos meses (entre mayo y septiembre de 1789), el Antiguo Régimen se derrumba, y la monarquía constitucional que le sucede se caracteriza por la laicización inmediata del régimen político. La legitimidad de la monarquía pierde su fundamento religioso: en lo sucesivo se apoyará en un contrato aprobado por el rey y por la nación. (16) El ciudadano se define por su pertenencia a la colectividad nacional, y a nadie se le puede impedir el participar en la vida política por el hecho de su pertenencia confesional. La proclamación del principio de la libertad religiosa en el artículo X de la Declaración de los Derechos del Hombre, de 1789, constituye una etapa decisiva en esta mutación política. Las minorías religiosas —protestante y judía— reciben progresivamente todos los derechos asociados a la ciudadanía. La Constitución adoptada el 3 de septiembre de 1791 garantiza, como "derecho natural y civil", la libertad de cada ciudadano "de ejercer el culto al que está ligado". Pero la afirmación de la libertad religiosa

plantea al mismo tiempo la cuestión del estatuto del catolicismo en la nación, y es esta cuestión la que provoca la ruptura con la Iglesia Católica. En repetidas ocasiones, la Asamblea rechaza que el catolicismo sea considerado como religión de Estado. Toda la construcción moderna de la laicidad, que culminará con el principio de la separación de las Iglesias y del Estado en 1905, está contenida en germen en esta primera determinación del lugar de las relaciones entre el Estado y las religiones. Ella corresponde a una "concepción política que implica la separación de la sociedad civil y de la sociedad religiosa, por la que el Estado no ejerce ningún poder religioso y las iglesias ningún poder político". (17)

¿Porqué este proceso de disociación de lo religioso y de lo político, que caracteriza a todos los países modernos, ha revestido en Francia, durante más de un siglo, un carácter tan intensamente conflictivo? La razón principal es que la simbiosis histórica entre la institución católica y la monarquía absoluta dio al proceso de modernización política, obtenida no obstante con el apoyo de una parte del clero, la dimensión de un verdadero conflicto religioso, que atravesó a la Iglesia misma. La radicalización de las posiciones en presencia imponía, de una y otra parte, la exclusión del adversario. La República sólo podía triunfar sometiendo a la Iglesia, pero esto significó "la victoria de una mitad de Francia sobre la otra". (18) Al romper el contrato aprobado con la nación al huir a Varennes, en 1791, el rey dañó el primer equilibrio establecido por la Constituyente, y dio ocasión a la instauración de la

República. Frente a las tentativas que pretendían restaurar el antiguo régimen, las medidas de laicización se dirigieron entonces directamente contra el poder social de la Iglesia: el estado civil, que era controlado por el clero, se puso a cargo de las municipalidades; el matrimonio, contrato civil, fue claramente separado de su celebración religiosa. Las diócesis y las parroquias fueron delimitadas como circunscripciones administrativas; la designación de los obispos y de los curas se hizo por elección. Pero no por eso los revolucionarios de 1791 impugnaban la importancia de la religión en la vida social. Su objetivo era "regenerar" (19) la institución eclesiástica, "desposarla con la sociedad civil para que pudiera ser siempre fuente de moral social". (20) La Constitución Civil del Clero, promulgada en 1790, que obligaba a los sacerdotes a prestar juramento al nuevo régimen, fue el instrumento de esta política. Su aplicación, al dividir al clero entre sacerdotes "juramentados", vinculados al nuevo régimen, y "sacerdotes refractarios", inmediatamente sospechosos de ser opositores políticos, contribuyó a la radicalización irremediable del conflicto. Desde entonces, el catolicismo francés se escindió en dos fracciones iguales y opuestas: una se unió al nuevo régimen; la otra se encerró en una oposición cada vez más decidida al orden instaurado por la Revolución. El endurecimiento de esta oposición, la represión que se abatió sobre los sacerdotes "refractarios", la radicalización autoritaria y la derivación religiosa del régimen originado en 1789 —la instauración de los cultos revolucionarios sobrevino en 1793, al mismo tiempo que el inicio del Terror— arrastraron a Francia a una guerra de religiones de increíble violencia.

Los excesos de la lucha antirreligiosa y los de las corrientes dirigidas por los movimientos contrarrevolucionarios, que invocaban la defensa de la fe católica, cortaron a Francia en dos de forma duradera. Crearon las condiciones de esta "guerra de las dos Francias" (21) que marca toda la historia nacional hasta la Primera Guerra Mundial, y cuyas huellas no se han borrado aún de la memoria colectiva.

Aunque el catolicismo fue declarado "religión de la mayoría de los franceses" por el Concordato de 1801, no por ello recobró el estatuto de religión de Estado. El Estado se hace cargo de la protección de los cultos que concurren a asegurar la moralidad pública y sostiene materialmente a sus ministros. Éstos son funcionarios cuyas obligaciones están definidas de un modo puramente administrativo. Este sistema aseguró la autonomía de la Iglesia Católica en relación a Roma, pero no resolvía el desequilibrio entre las religiones minoritarias y un "culto católico" que es el de la gran mayoría de los franceses, y que pretendía, siempre por este título, encarnar "la religión" en el interior de la nación. En el interior del catolicismo, una corriente liberal salida de la Iglesia Constitucional, y alimentada con las tradiciones galicana y jansenista, buscó un compromiso con el mundo nuevo salido de la Revolución. Se oponía a un catolicismo intransigente que, por el contrario, pretendía reconquistar el dominio histórico de la Iglesia Romana sobre la sociedad y que, finalmente, lo consiguió. Las tribulaciones políticas del siglo XIX, con su alternancia de choques revolucionarios y de endurecimientos conservadores, así como la amplitud de los movimientos sociales ligados a la industrialización y a la

urbanización acelerada de Francia produjeron una simplificación y una nueva radicalización de las posiciones en presencia. La Iglesia católica aparece ligada definitivamente al "partido del orden" al mismo tiempo que se opera, a la mitad del siglo XIX, lo que G. Le Bras describió como "el gran cambio de posiciones de las clases sobre los caminos de la Iglesia".(22) La burguesía liberal y volteriana se apoya sobre la institución católica para defender la propiedad, mientras que una parte de las masas populares se desprenden de la Iglesia al mismo tiempo que se desplazan de los campos hacia las fábricas de las ciudades. Este periodo corresponde al endurecimiento intransigente de la Iglesia Romana, totalmente movida por la lucha contra la modernidad liberal y las libertades individuales que ésta promueve. Pero marca también una intensa renovación espiritual de un catolicismo francés fuertemente identificado con las raíces rurales de la nación, que fervorosamente vuelve a apropiarse de la memoria del pasado cristiano de Francia contra las turbulencias del mundo moderno. (23) Más allá del problema siempre agudo de la regulación jurídica de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, lo que se cristalizó en este largo conflicto es el enfrentamiento de dos visiones del mundo, de dos universos de valores y de dos sistemas de normas. Sobre el plano político, este conflicto se inscribe en el enfrentamiento entre la institución católica, fortaleza sitiada que aspiraba a recuperar sus poderes perdidos, y los republicanos que pretendían llegar hasta el final del proceso de emancipación religiosa del Estado y de la sociedad. En este proceso, la lucha contra el poder de las congregaciones religiosas

reviste una importancia simbólica y práctica mayor. Mientras el clero diocesano aceptaba poco a poco la adhesión a la República, recomendada por León XIII, las congregaciones seguían siendo un pivote de las corrientes antirrepublicanas y antidemocráticas. Al prohibir a los miembros de las congregaciones la enseñanza, los republicanos, hijos de la *Enciclopedia* y de la Ilustración, se proponían acabar con lo que el protestante Fernand Buisson, inspirador y teórico de la escuela laica, llamó "la libertad de acaparamiento de las conciencias" confiada a las órdenes religiosas católicas. Al expulsar por la fuerza a las congregaciones, el gobierno del radical Emile Combes, que sucedió en 1902 a un Presidente del Consejo más bien conciliador, transformó el conflicto entre la Francia clerical y la Francia laica en una verdadera batalla campal. Antiguo seminarista, al que Pío X llamaba el "satánico Señor Combes", encarnaba una concepción extremista de la lucha anticlerical. Por su parte, el sucesor de León XIII se identificaba con una versión igualmente dura de la intransigencia católica. Los pasos en falso del papado y la emulación anticlerical de los radicales y de los socialistas tornaron inevitable la Ley de Separación, promulgada el 11 de diciembre de 1905.

Votada en una "atmósfera de guerra de religiones", (24) la Ley de Separación de 1905 puede, paradójicamente, ser considerada como un dispositivo mediador que permite la regulación y el apaciguamiento de las pasiones contrarias que habían entrado, a fines del siglo XIX, en una fase paroxística. En el nuevo régimen religioso que se instaura

230

en 1905, la religión es considerada como un asunto privado: la libertad religiosa forma parte de las libertades públicas. El Estado garantiza a cada ciudadano la libertad de profesar una religión si es que la tiene, y se prevén penas severas para los que intenten poner obstáculos al ejercicio normal de la vida cultural. Pero la religión es un asunto estrictamente personal y opcional. Por lo que hace a la República, ésta "ni reconoce, ni paga salarios, ni subvenciona a ningún culto" (art. 2 de la Ley de 1905). La privatización de la religión es así, en Francia, el resultado de una política tanto como el término de un proceso cultural atestiguado, por otra parte, en todas las sociedades modernas. La ejecución de esta política, a la que la jerarquía de la Iglesia Católica se opuso primero con todas sus fuerzas, dio lugar a enfrentamientos violentos, particularmente con ocasión de los inventarios de los bienes eclesiásticos previos a su entrega a asociaciones culturales de derecho privado. Sin embargo, a pesar de la condenación del Papa, la Ley encontró apoyos por parte de personalidades católicas que consideraban que podía constituir un instrumento de mediación jurídica del conflicto inexpugnable entre las dos Francias, y tal fue efectivamente el caso. Dos elementos jugaron en este sentido. El primero es que la Ley misma constituye un texto de compromiso entre varias concepciones divergentes de la laicidad. (25) Combes soñaba con un desmantelamiento de todas las iglesias, prohibiéndoles que se organizaran a nivel nacional. La Ley de Separación, redactada por el protestante Méjean, y marcada por la influencia de los socialistas Jaurès y Briand, hizo prevalecer una inspiración liberal que respeta la organización interna de las iglesias. El sistema instaurado

por la Ley de 1905 une, con una visión pacificadora, las diferentes tradiciones del campo laico: el espíritu de la Ilustración de Voltaire, Diderot o Condorcet; el positivismo cientificista de Augusto Comte; las diferentes corrientes de la francmasonería. Responde igualmente a las expectativas de las minorías protestante y judía, profundamente desconfiadas de las pretensiones de la religión dominante. Éstas, por otra parte, contribuyeron de forma decisiva a la mediación del conflicto al asegurar, frente a la voluntad totalizadora católica, la aculturación religiosa de los ideales laicos y la aculturación republicana de los ideales religiosos. Al valorar al individuo y su libertad, los protestantes franceses, numerosos entre las grandes figuras del pensamiento laico, desempeñaron un papel de la mayor importancia en la elaboración de las concepciones republicanas de la moral, de la responsabilidad educativa y de la civilidad. Pero el texto de 1905 agrada también a un catolicismo liberal que intenta conciliar la religión con los principios de 1789: un catolicismo marginado por las orientaciones romanas desde mediados del siglo XIX, pero que conserva presencia y vitalidad intelectual en la vida religiosa de Francia. El segundo elemento es que en el curso del siglo XIX, el pueblo católico, en su inmensa mayoría, se unió de forma progresiva al régimen republicano. A principios del siglo XX, la naturaleza —monárquica o republicana— del régimen deja de ocupar el centro del debate, y se aplacan las pasiones religiosas lo mismo que las anticlericales. La guerra de 1914-1918, al ofrecer la posibilidad de una “unión sagrada” de los laicos y de los católicos contra el enemigo exterior, condujo a su término el

proceso. La “guerra de las dos Francias” se acabó, de alguna manera, en las trincheras.

Después de la laicidad de enfrentamiento, el tiempo posterior a la Segunda Guerra Mundial abrió un nuevo periodo: el de la laicidad de compromiso. La Iglesia aceptaba cada vez de forma más cabal los principios de libertad y de pluralismo, que son los de la sociedad democrática moderna. La laicidad perdía, al mismo tiempo, una buena parte de su pasión anticlerical, y podía llegar a ser “una solución de neutralidad, que permitía convivir juntos a hijos pertenecientes a familias diferentes y respetables”. (26) Eso no significa, ni con mucho, que universos distintos de sensibilidades y de orientaciones políticas, morales y espirituales se hayan vuelto milagrosamente homogéneos. Por el contrario, para los franceses de hoy en día conservan una fuerte capacidad de identificación simbólica, y no ha dejado de ser objeto de discusiones el contenido que debe darse al pacto republicano. La cuestión escolar sigue siendo susceptible — ya se vio en 1984, después en 1994— de cristalizar en divisiones y de reactivar conflictos ideológicos que se creían ya aplacados. Sobre este terreno sensible, el presente sigue aún “obstruido por la historia”. (27) No obstante, el sistema original establecido por la Ley de 1905 es objeto en lo sucesivo de un muy amplio consenso y asegura, de hecho, una gestión pacífica de las relaciones entre el Estado, la Iglesia Católica y las otras instituciones religiosas.

Este sistema se apoya, en lo esencial, sobre una definición confesional de estas instituciones, ella misma fundada sobre un doble postulado: el primero es el del carácter privado de las elecciones religiosas individuales; el segundo es el de la modalidad esencialmente ritual y cultural, de forma colectiva, que es como se supone que normalmente se expresan estas elecciones. Es este doble postulado el que rige el marco en cuyo interior la actividad religiosa es, en el contexto francés, materia jurídica de un reconocimiento por parte del poder público. El modelo, tan específicamente francés, del judaísmo consistorial instaurado por Napoleón en 1808 ilustra perfectamente su aplicación. Es la renuncia al contenido nacional de la identidad judía, renuncia inseparable de la integración plena de los judíos a la nación francesa, la que aseguró igualmente el reconocimiento del judaísmo como una de las "religiones oficiales de Francia". Para que el judaísmo pudiera contar en el número de las religiones acreditadas ante el Estado, era necesario que se constituyera como una confesión dotada de una autoridad central y definiera un culto particular. Era necesario, dicho de otra manera, que se vaciara en un molde organizacional tomado, en lo esencial, del de la Iglesia Católica. Según la Ley de 1905, la República ya no reconoce formalmente ningún culto; pero hace que perdure esta concepción confesional de la religión que define la comunidad religiosa reduciéndola, en última instancia, a la asamblea de los fieles reunidos para el culto. Ahora bien, esta definición confesional de la comunidad religiosa, compatible con el modelo asimilador de la identidad nacional heredado de la Ilustración y de la Revolución

Francesa, se ajusta muy bien al modelo institucional ritual de la Iglesia Católica, tal como se realiza en una civilización parroquial y de la que la reunión cultural constituye precisamente la piedra angular; de hecho, de ella deriva directamente. Se revela aquí al mismo tiempo la afinidad que existe, por encima de su competencia histórica, entre el dispositivo católico de un poder religioso jerarquizado y territorialmente delimitado, inseparable de una estricta división del trabajo religioso entre sacerdotes y laicos, y el modelo universalista y administrativo que la República hace operar en todos los ámbitos. No es sólo por el hecho de su dominación histórica en el espacio nacional por lo que el modelo de la Iglesia Romana se ha constituido, en el marco de la laicidad a la francesa, como la referencia organizacional de toda religión. Es también porque la construcción institucional ritual que ella encarna constituye la referencia implícita de la construcción institucional ritual de la República misma. La laicidad ha contenido el poder social y simbólico de la institución católica oponiéndole simétricamente su propio dispositivo social y simbólico: la red territorial de las escuelas públicas frente a la red de las parroquias; la figura de autoridad del maestro de escuela frente a la del sacerdote; la representación de la comunidad ciudadana frente a la representación de la comunión católica, etc. La República no ha podido combatir y vencer al poder de la Iglesia Católica más que oponiéndole el contra-modelo de una "verdadera religión civil" (28), que incluye, como lo subraya P. Nora, su Panteón, su martirologio, su liturgia, sus mitos, sus ritos, sus altares y sus templos. La definición confesional de la religión, en los

límites de la República y que ella impone a la Iglesia Católica y al conjunto de las instituciones religiosas, procede igualmente de este juego de espejos. De hecho, la República toma sus referencias del modelo católico cuyas pretensiones intenta contener. Esta afinidad paradójica puede ser considerada como una de las claves de la "conciliación laica" que se ha podido realizar, con la ayuda del tiempo, entre los adversarios de ayer. Pero para que este sistema funcione más allá del catolicismo es necesario que las instituciones religiosas puedan entrar en este molde confesional. Es necesario particularmente que sean capaces de poner por delante, de cara al poder público, "interlocutores" calificados, susceptibles de ser reconocidos por los fieles como autorizados para expresarse legítimamente en su nombre. Para que esta segunda condición se realice, las instituciones religiosas deben ser capaces de imponer en su seno un régimen de validación del creer que haga de la autoridad institucional el garante último de la verdad compartida por los fieles. La desorganización institucional del paisaje religioso contribuye a desestabilizar el modelo de la laicidad a la francesa, por otra parte ya sacudido por evoluciones políticas, económicas y culturales que afectan la base misma de los valores en los que se apoya. (29)

La cuestión del islam

La tendencia a la des-institucionalización que actúa sobre las instituciones cristiana y judía interviene en esta desorganización. Pero, al menos por el momento, no compromete el dispositivo de las relaciones entre estas

instituciones y el Estado. La capacidad interna de las instituciones para regular el creer común se debilita, pero esto aún no cuestiona los fundamentos de la representación externa de las autoridades religiosas. El presidente de la Conferencia Episcopal, el presidente de la Federación Protestante de Francia, el Gran Rabino de Francia siguen siendo interlocutores reconocidos por el poder público cuando se trata de asuntos religiosos. Sin embargo, el dispositivo de la gestión pública de lo religioso se va haciendo más frágil hacia las márgenes. Esto se aprecia, por ejemplo, en la dificultad de tratar, dentro de este marco, las reivindicaciones de las corrientes judías ortodoxas concernientes a los ritmos escolares y a la obligación impuesta a todos los alumnos de asistir a la escuela los sábados. Se le percibe también en los conflictos que surgen localmente a propósito de los espacios reservados a los judíos o a los musulmanes en los cementerios. Se puede igualmente tener una idea de esto cuando se manifiesta, bajo una forma eventualmente violenta, como fue el caso en Chamblac, en el Eure, en 1997, la reivindicación de los grupos católicos tradicionalistas de disponer de una iglesia (propiedad del Estado) para celebrar, en contradicción con las decisiones del obispo del lugar, una misa según el rito de San Pío V. En Chamblac, la reivindicación emanaba conjuntamente de los miembros de la Fraternidad San Pío X (cismáticos) y de los fieles "romanos" del cura difunto, tácitamente autorizado por el obispo a celebrar según el rito antiguo. En esta situación, el prefecto manifestó -es lo menos que puede decirse- algunas incertidumbres sobre la manera de enfrentar un problema de orden público en el que

se ponían en juego asuntos teológico-políticos fuera de su alcance. Pero ¿qué podía hacer él si, por una parte, el obispo le pedía restablecer el orden público y, por la otra, un alcalde (católico) ponía su alcaldía a disposición de las corrientes tradicionalistas para que les sirviera de sacristía, aduciendo como motivo el que los sujetos a su administración no podían admitir que no se les asegurara su derecho a la libertad de expresión? Después de violentos enfrentamientos (destrozos en iglesias, interrupción de oficios, etc.) que dividieron a la población local sin que llegaran a intervenir las autoridades civiles, se consideró una fórmula de compromiso, que consistió en secularizar una iglesia de una aldehuela (no parroquial), y en preparar un acuerdo entre el alcalde de la comunidad en cuestión y la Fraternidad San Pío X. Solución que no zanjó el problema de los movimientos católicos tradicionalistas -Nuestra Señora de la Cristiandad, Caballeros de San Lázaro- que permanecieron en la Iglesia Romana y reclamaban al obispo el derecho de celebrar regularmente según el rito tridentino. Además, se difundió un escrito de petición en este sentido para obtener firmas en toda la región. En el mismo Chamblac, la celebración por el aniversario de la muerte del antiguo cura dio lugar, el 30 de noviembre de 1977 y bajo la vigilancia de numerosas fuerzas de policía, a opuestas y animadas manifestaciones religiosas, que enfrentaban al clero y a la población católica local, así como a las corrientes tradicionalistas que militaban tanto dentro como fuera de la Iglesia, en una escenificación ejemplar de la desregulación de lo religioso. El caso de Chamblac anuncia conflictos que son susceptibles de multiplicarse, pero por el

momento, tratándose del catolicismo a escala nacional, el dispositivo de la gestión pública de lo religioso todavía funciona.

Las implicaciones de un no-funcionamiento de este sistema aparecen, por el contrario, en toda su amplitud a la luz de las cuestiones planteadas por la presencia de una población musulmana que ha llegado a ser la segunda religión en Francia. Ciertamente, la presencia musulmana en Francia no es en sí misma una realidad inédita. La mezquita de París fue inaugurada en 1926, recordémoslo, para expresar el reconocimiento de la patria a los numerosos musulmanes caídos para defenderla en 1914-1918. Esta mezquita constituyó, por otra parte, hasta 1981, (30) la "vitrina" oficial del islam en Francia. No obstante, todo sucede como si los franceses "descubrieran" ahora la existencia del islam entre ellos. Esta inquieta toma de conciencia está, evidentemente, ligada al choque psicológico del ascenso de los movimientos islámicos en todos los países del islam, y particularmente en Argelia, país sensible, por excelencia, para los franceses. Pero lo esencial del fenómeno se debe ante todo a la transformación, en estos treinta últimos años, de la condición de los inmigrantes llegados del Magreb para trabajar en Francia, a la sedentarización definitiva de las familias en el país que las acoge y a la llegada a la edad adulta de generaciones de origen musulmán nacidas en Francia. Actualmente, estos jóvenes son los más afectados por las dificultades de la integración social y profesional. Son ellos también los más vulnerables a las amenazas de exclusión. La experiencia de

la negación de identidad social, que cotidianamente viven, los conduce a convertir la religión en el lugar de la conquista posible de su dignidad y de la construcción de su individualidad. Ellos reivindican vivir pública y colectivamente un islam del que se apropian como de una dimensión fundamental de su identidad cultural y social: el único bien cultural y simbólico que pueden reivindicar específicamente frente a los "franceses de cepa", y que les permite —como se ha visto— transformar la exclusión sufrida en una diferencia voluntariamente asumida.

Esta reivindicación de identidad se expresa con tanta mayor facilidad en la diversidad de sus variantes cuanto que el islam no tiene ni clero ni institución, al menos en Francia, que puedan hacerse cargo de la regulación institucional ideológica de las comunidades. El islam francés es eminentemente poli-céntrico y es intensa la competencia entre los diferentes grupos que pretenden dar la definición del islam auténtico, al mismo tiempo que se esfuerzan por controlar sus establecimientos concretos: mezquitas, escuelas, estaciones de radio, espacio televisivo otorgado al islam en las emisiones religiosas de los domingos por la mañana, diarios, asociaciones, comunidades locales, etc. En el islam en Francia, Bruno Etienne distingue tres niveles de estructuras que compiten. El primero es el de "comunidades muy pequeñas que se organizan localmente, prácticamente sin vinculación de unas con otras, y que simplemente tratan de organizar la vida de los musulmanes sobre el plano cultural". El segundo reagrupa "asociaciones establecidas por los Estados extranjeros que pretenden controlar a sus

240

nacionales". El tercer nivel es el de las "ligas islámicas que apoyan la problemática de las minorías musulmanas tal como la define la ortodoxia islámica". (31) "Cada una de estas estructuras presenta clérigos, predicadores, imanes más o menos autónomos" y su competencia entra en juego particularmente en el control de las mezquitas y salas de oración. El Estado francés, confrontado con un mosaico de grupos ideológica, étnica y nacionalmente diferenciados, en parte colocados bajo el control de organismos que compiten, (32) es impotente para aplicar mecanismos reguladores que postulan la existencia, frente a él, de un interlocutor institucional único y reconocible, capaz de hablar en nombre de la "confesión musulmana" congregada. Gobiernos tanto de izquierda como de derecha han tomado iniciativas para crear este interlocutor acreditado; regularmente se han lanzado convocatorias para una "consistorialización" del islam en Francia. Sin éxito. El islam se resiste a la institucionalización confesional y por este mismo hecho manifiesta los límites de la regulación laica de las relaciones entre las religiones y el Estado. La decisión de crear, en el seno de la universidad francesa, un Centro Nacional de Estudios sobre el Islam, cuyo eje lo conforman tanto la enseñanza como la investigación, apto para formar una *élite* religiosa ilustrada (y no de imanes), constituye, desde el punto de vista del gobierno, una primera etapa. "Muy lejos de renunciar a la presencia de un interlocutor legítimo, el Estado aceptará aquel que le sea propuesto, con tal que pueda ser considerado como tal por la mayoría", subraya el comunicado del Ministro del Interior, de fecha 19 de mayo de 1998. "Aunque se requiera más

tiempo, no por ello el Estado renuncia a intervenir, en el marco de la laicidad republicana, para ofrecer a nuestros compatriotas musulmanes el reconocimiento de su cultura y el medio de poner fin a las discriminaciones". (33) La intención ha sido enunciada, pero el cumplimiento de esta "regularización", habida cuenta de las divisiones internas de la población musulmana, permanece lejano.

La situación es evidentemente propicia para el desencadenamiento de las pasiones contrarias. Algunos, en el momento más álgido del "*affaire* del velo", han evocado un "nuevo *affaire* Dreyfus". No obstante, el acontecimiento que originó el extraordinario desencadenamiento de las pasiones, que experimentó Francia durante largos meses, puede parecer muy menor a cualquiera que considere los hechos desde el exterior. En junio de 1989, el consejo de administración de un colegio de enseñanza secundaria de la lejana periferia del norte de París, que acogía alumnos de veinticinco nacionalidades diferentes, registra el hecho de un grupo importante de muchachos de confesión judía que tomó la costumbre de faltar sistemáticamente a la escuela los sábados y los días de fiestas judías. Los docentes deciden que aparezca en el proyecto de reglamento un título "laicidad" que precisa que 1) ya no se permitirán las faltas a los cursos por razones religiosas a partir del siguiente ciclo escolar, y 2) que se requiere discreción en materia de uso de signos religiosos distintivos. Algunos profesores evocan, a este propósito, el caso de tres jóvenes musulmanas que portaban el *hijeb*. Al reinicio del ciclo, les fue prohibido el acceso a los salones de clase a las jóvenes que portaban el

242

velo islámico. El director notifica la exclusión provisional de los cursos a tres alumnas que se niegan a quitárselo. Finalmente, se llegó a una solución de compromiso al término de una reunión del consejo de administración del colegio con los padres de las tres alumnas, los presidentes de las asociaciones laicas tunecina, marroquí y argelina, así como con los representantes de las asociaciones de padres de alumnos: las jóvenes conservarán su fular en el recinto de la escuela, pero se lo quitarán durante los cursos dejándolo caer sobre sus hombros. Ellas se comprometen, por otra parte, a asistir a todos los cursos, incluidos los de ciencias naturales y de deportes.

Pero en el intervalo, la prensa local primero, la nacional después, otorga al asunto un amplio eco. La dramatización mediática se desarrolla paralelamente a la amplificación ideológica de la controversia a escala nacional. El Ministro socialista -y protestante- de la Educación Nacional, L. Jospin, adopta una posición matizada que seguirá siendo su línea de conducta: "Se trata, dice, de respetar la laicidad de la escuela al no hacer alarde de forma ostentosa de los signos de su pertenencia religiosa". Pero añade: "La escuela está hecha para acoger a los muchachos, no para excluirlos". Declaración confirmada cuando pronunció su discurso ante la Asamblea Nacional, el 25 de octubre de 1989: la laicidad ya no necesita ser una "laicidad de combate. Debe ser, por el contrario, una laicidad benévola, hecha precisamente para evitar las guerras, incluidas las guerras de religión". "Sería -añade- una falta grave que, adoptando una actitud rígida, se blindara al conjunto de esta comunidad por reflejo de

solidaridad en torno a algunos elementos aislados. No es por el rechazo, al practicar la exclusión, como se favorecerá la evolución del islam en el mundo occidental. ¿Quién os dice que en diez años estas jóvenes musulmanas, que ahora alimentan la crónica periodística, portarán todavía el fular y no se habrán ya emancipado?". Esta posición moderada es apoyada claramente por el Presidente Mitterrand y por el Primer Ministro, igualmente protestante, M. Rocard; pero choca con la radicalización de las posiciones que desde entonces se enfrentan en la escena pública. Sobre el terreno, la lógica de la provocación y la de la exclusión se encuentran reforzándose mutuamente. En Creil, lugar simbólico del conflicto, las colegialas rompen el compromiso volviéndose a poner el fular durante los cursos. Este viraje es consecuencia de la conversación que sus padres han mantenido con un representante de la Federación Nacional de los Musulmanes de Francia, quien defiende la idea, por boca de uno de sus representantes, Daniel Youssef Leclerc, de que el uso del velo es "un asunto de pudor" y "que no puede haber ahí compromiso con la religión". De inmediato, ellas son excluidas de los cursos, pero siguen siendo recibidas en la escuela, en la biblioteca. Se constituye un comité de apoyo a las jóvenes de Creil y se presenta una denuncia por "discriminación racial". Pero es desautorizada por la Gran Mezquita de París y por la Federación Nacional de los Musulmanes de Francia una manifestación callejera, organizada en París el 22 de octubre por dos organizaciones musulmanas integristas, y que no reúne más de seiscientas personas.

Esta división entre asociaciones musulmanas respecto a la estrategia que había que adoptar en relación a medidas cuyo carácter "discriminatorio" e "intolerante" denuncian, pone en evidencia un hecho más general: el de la división que introduce el "*affaire* del velo" en todas las familias de pensamiento políticas, religiosas e ideológicas, así como entre los intelectuales que ponen su pluma al servicio de la dramatización del conflicto. Las posiciones, por el lado de las organizaciones laicas, están lejos de ser uniformes. Mientras que los elementos más duros exigen la prohibición general del uso del velo, las corrientes renovadoras por el contrario abogan por una "laicidad abierta". M. Morineau, Secretario Nacional de la Liga de la Enseñanza, organización faro de las corrientes laicas, interroga: "¿Acaso estas jóvenes han manifestado verdaderamente el deseo de influenciar a sus condiscípulos? ¿Han rezado sus oraciones ostensiblemente durante las clases, han expresado hostilidad hacia católicos, protestantes, israelíes o incrédulos? ¿Han rehusado participar en ciertos cursos? Si no es así, ¡que conserven su fular! Un reglamento no es ni sagrado ni eterno, y la laicidad no consiste en la conservación a toda costa del orden establecido". (34) La FCPE, asociación de padres de alumnos claramente orientada hacia la izquierda y firmemente ligada a la laicidad de la escuela pública, manifiesta igualmente sus dudas: "¿Qué defender? Ciertamente no la exclusión que empuja a las interesadas hacia una actitud más tajante, ciertamente no una estricta regla de conducta nacional. Es preciso tomar la vía angosta entre el rechazo, solución de facilidad, y la abdicación, solución perniciosa". (35) Los

sindicatos de maestros manifiestan, a la inversa, una posición rigurosamente opuesta a toda conciliación, a nombre de la barrera que es necesario oponer al ascenso de todos los integrismos religiosos, y a nombre de la igualdad de los sexos escarnecida por el uso obligado del fular. Igualmente, en virtud de los derechos de las mujeres se movilizan las asociaciones feministas contra lo posición, demasiado conciliadora según ellas, del gobierno y del Ministro de la Educación Nacional. El Gran Oriente de Francia se sitúa en la misma línea, pero las organizaciones anti-racistas y las asociaciones de defensa de los derechos de los inmigrados están divididas. SOS-Racismo, más bien señalada como de izquierda, rechaza los términos del debate: "La verdadera cuestión, subraya su presidente, Harlem Désir, no es la de estar a favor o en contra del fular en la escuela pública, sino la de saber a qué escuela irán estas muchachas y cómo lograr su integración"; (36) mientras que el presidente de France-Plus, de orientación liberal, conmina a Lionel Jospin a "imponer urgentemente el respeto de la laicidad frente a los fulares, a las *kipás*" o a cualquier otro signo religioso que signifique una amenaza contra la paz o la escuela". (37) Por el lado de las instituciones religiosas no musulmanas, las posiciones se encuentran matizadas. Las organizaciones judías otorgan su apoyo a las reivindicaciones de una libre expresión de las creencias religiosas en la escuela, en tanto "que no existe riesgo de desestabilización de la sociedad". Los protestantes

* Casquete redondo que usan los judíos, semejante al solideo de algunos eclesiásticos. (N. del t.)

piensan "que no existe razón alguna para prohibir el uso del velo en la escuela mientras no de pie a proselitismo alguno, pero el respeto de la laicidad debe ser absoluto". (38) La Iglesia Católica comparte el mismo punto de vista y trata sobre todo, por voz de Monseñor Lustiger, Cardenal-Arzbispo de París, de des-dramatizar el caso: "El uso del velo no tiene tal vez más que un significado de oposición, un poco como el peinado *rasta*. No hagamos la guerra a los adolescentes *beurs*." ¡Alto al fuego! No confundamos el problema del islam con el de la adolescencia. Detengamos esta discusión hasta que las autoridades musulmanas nos expliquen de forma precisa la significación del velo, de modo que se comprenda si esto contradice o no la definición francesa de la laicidad". (39) Los intelectuales portadores de visiones antagónicas de la "misión de la izquierda" han tenido su parte igualmente en el proceso de radicalización ideológico-política de un debate que algunas veces hizo que se encontraran, en una especie de convergencia contra natura, la intransigencia de ciertas corrientes laicas antirreligiosas y el rechazo que oponen al islam de los inmigrados ciertas corrientes de la derecha conservadora y nacionalista. Algunos se preguntan "si el año del Bicentenario habría significado el Munich de la escuela republicana..." (40) Otros afirman que la exclusión prepara la cama del integrismo y la del Frente Nacional y se preguntan si "aquellos que evocan ahora el Munich de la escuela republicana no promueven el Vichy de la

* Personas nacidas en Francia cuyos padres son originarios de países árabes, especialmente del Magreb. (N. del t.)

integración de los inmigrantes". (41) La controversia suscita una enorme masa de escritos, de artículos y de manifiestos. No obstante, se expresan algunas tomas de posición tranquilizadoras: pretenden des-dramatizar lo que está en juego en el conflicto, evaluar el papel regulador del islam en Francia, (42) o también plantear el problema sobre el terreno pedagógico y educativo, preguntándose, por ejemplo, cómo ayudar a las jóvenes musulmanas, a menudo obligadas al uso del velo contra su voluntad por sus padres y sobre todo por sus hermanos, a adquirir, en el marco de la escuela, una verdadera autonomía personal. Estos esfuerzos de racionalización son de poco peso frente al desencadenamiento de los anatemas.

En este contexto de guerra ideológica, el Ministro de la Educación Nacional intenta una mediación "por arriba". Pide su parecer al Consejo de Estado, mismo que es expresado el 27 de noviembre de 1989. Dicho parecer es matizado: "El uso de insignias religiosas por los alumnos no es incompatible con la laicidad", precisa el texto, a condición de que estos signos no revistan "un carácter ostentoso o reivindicativo". Este parecer deja pues a los responsables de los establecimientos "el cuidado de apreciar, caso por caso y bajo el control de los jueces, los límites de esta tolerancia". El Ministro publica entonces una circular que retoma los principios enunciados por el Consejo de Estado. Da prioridad al diálogo en el caso del uso de los signos religiosos por los alumnos, a condición de que estas señales de indumentaria no pretendan promover una creencia religiosa, pero defiende la firmeza si están

amenazados los principios de neutralidad y de asiduidad. Esta tentativa para favorecer una regulación, caso por caso, de los "*affaires* del velo" no llegó a suscitar la dinámica de discusión deseada por el Ministro. Su "ambigüedad" suscita las críticas de los sindicatos de profesores, poco deseosos de ver que la responsabilidad principal de la decisión fuera incumbencia de los docentes. Se observan vivas reacciones entre los defensores más rigurosamente anti-comunitarios de la laicidad, así como por el lado de las corrientes feministas. Pero se nota igualmente que la derecha política, tratando de contrarrestar la creciente atracción que sobre la fracción más conservadora de su electorado ejerce un Frente Nacional que enarbolaba sin cesar la amenaza de la "invasión islámica", se apropia igualmente de los "*affaires* del velo" para denunciar globalmente el "laxismo" del gobierno y denunciar la política de integración seguida en relación con los inmigrantes. En ausencia de una práctica coherente de negociación, los años 1991-1992 están marcados a la vez por la multiplicación y la trivialización de los "*affaires* del velo". Según una lógica repetitiva, los casos de exclusión (algunas decenas a partir de 1989) son llevados por las familias ante los tribunales administrativos, los que generalmente confirman la decisión de exclusión. Contra este fallo se apela ante el Consejo de Estado, el que anula los reglamentos internos de los establecimientos que dan un alcance general a la prohibición. Este arbitraje de los tribunales puede permitir que se zanden, caso por caso, las situaciones de las jóvenes: ya sea que acepten finalmente quitarse el velo, ya sea que elijan la enseñanza por correspondencia, ya sea también que sean aceptadas con su

velo, pero comprometiéndose a evitar todo proselitismo... en la enseñanza privada católica. Notemos que en Creil fue la intervención directa del rey de Marruecos -*Comendador de los Creyentes*- pidiendo expresamente a las jóvenes marroquíes que se quitaran el velo y aceptaran las reglas del juego de la laicidad a la francesa, la que permitió su reintegración al colegio...

La dramatización del "*affaire* del velo" y el fracaso de las tentativas de mediación dirigidas a promover una solución negociada del conflicto se despliegan sobre el trasfondo de un conflicto social y cultural mucho más fundamental, que es el del lugar que hay que dar, en una sociedad democrática desestabilizada por el desempleo, a las comunidades inmigradas y, por tanto, al islam al que éstas se remiten. (43) Esta interferencia de los dos problemas aparece de forma aun más clara en la segunda fase álgida de los *affaires* del velo, la que se abre con el regreso a clases en 1993 en el colegio Xavier-Bichat de Nantua, en el departamento de Ain, con la exclusión de cuatro jóvenes turcas que se negaban a quitarse el velo durante las actividades deportivas. Más allá del problema escolar propiamente dicho, la crisis revela el rechazo del que es objeto, en esta región del Jura, una numerosa comunidad turca, cuyo repliegue sobre sí misma se ve reforzado por la lengua (a diferencia de las comunidades del Magreb que hablan francés) y cuya afirmación religiosa cristaliza el apego a sus tradiciones propias. Pero el "*affaire* de Nantua" saca a la luz la dimensión directamente política del conflicto. Ésta se expresa con vigor al asumir

posiciones que asocian directamente la prohibición total del velo en la escuela, la limitación de la inmigración y la expulsión de los inmigrantes clandestinos. Poco tiempo después, en la Asamblea Nacional, el Ministro centrista de Educación del gobierno de derecha que había regresado al poder, François Bayrou, es conminado por los elementos del ala más conservadora de su mayoría a poner fin al "vandalismo institucional" favorecido por la Ley Jospin de 1989, que alentaría la continuación de una "*yihad* insidiosa" por musulmanes en el seno de la escuela. Para disminuir esta presión y tranquilizar a los directores de establecimientos que temían la anulación judicial de sus decisiones, F. Bayrou publica, el 27 de octubre de 1993, una circular que vuelve a tomar, en lo esencial, los términos de la circular de Jospin y del parecer del Consejo de Estado de noviembre de 1989. Se repiten los principios fundamentales y el texto insiste firmemente sobre la responsabilidad propia de los directores de establecimientos, invitándolos a reaccionar rápida y firmemente frente a los actos de presión, de provocación y de proselitismo susceptibles de perturbar el orden público. Después del endurecimiento de algunos conflictos locales, una segunda circular, fechada el 20 de septiembre de 1994, va más lejos al definir el uso de insignias religiosas como "signos que en sí mismos son elementos de proselitismo", y al pedir a los directores de establecimientos "tener a bien el proponer a los consejos de administración, en la redacción de los reglamentos internos, la prohibición de los signos ostentosos, sabiendo que la presencia de signos más discretos que traducen el apego a una convicción personal no puede ser objeto de las mismas

reservas". Es claro que la noción de "signos ostentosos" apunta aquí expresamente al fular islámico, mientras que cruces y *kipás* son consideradas como "signos discretos". La segunda circular de Bayrou, emitida bajo la presión de una mayoría política que defiende una cierta concepción de la identidad francesa amenazada, según ella, por la inmigración, tiene el efecto de sistematizar, trivializándolos, los procedimientos de exclusión. El Ministro quería, como su predecesor socialista, "convencer sin constreñir", pero el balance de su intervención se presenta igualmente limitado. De 1989 a 1996, si mil quinientas jóvenes decidieron abandonar su fular, ciento cincuenta habían sido excluidas de sus establecimientos. Este significativo número de exclusiones no sólo confirma el fracaso de una "cierta idea de la escuela". La imposibilidad de establecer un procedimiento que permitiera llegar a soluciones diferenciadas según los comportamientos de las jóvenes musulmanas en lo referente al velo, (44) marca también el fracaso de la regulación laica de lo religioso. (45) ¿El islam es, por naturaleza, "inasimilable" por la República? Planteada con frecuencia, la interrogante vale tanto para el mismo islam como para las "reglas de asimilación" que la República impone a las religiones presentes sobre el suelo nacional. En efecto, estas reglas definen, de hecho, un régimen implícito de los cultos reconocidos directamente sorprendidos en falta ante la desregulación presente de la escena religiosa.

La religión "incontrolable": el caso de las sectas

La situación de incertidumbre que envuelve al modelo laico de la gestión pública de las confesiones religiosas se presenta, de modo aun más flagrante, cuando se trata de regular la situación de los grupos que reivindican ellos mismos ser tratados como "religiones" y beneficiarse, por este título, de las libertades que la Constitución garantiza a los diferentes cultos en la República. El problema del control de las sectas cristaliza, desde este punto de vista, todo lo que está en juego en la regulación de lo religioso. Las condiciones pasionales en las que continuamente se plantea, ante la opinión pública como en la escena política, evidentemente no favorecen un arreglo pacífico. ¿De qué se trata exactamente? Desde el punto de vista del poder público, es preciso impedir que grupos, generalmente constituidos en asociaciones según la Ley de 1901, contravengan la ley en cualquiera de sus ámbitos. Hasta aquí, las cosas son bastante simples: si se comprueban delitos o crímenes, pueden y deben ser objeto de persecución penal. El derecho civil y penal establecen igualmente ciertos límites a las exigencias que un grupo dado puede imponer a sus adherentes. Las leyes que protegen las libertades individuales, la infancia, los bienes de las personas, la herencia, la asistencia al prójimo, la salud pública, etc. constituyen los parapetos jurídicos que limitan en principio las pretensiones de un grupo cualquiera a gobernar totalmente la vida de sus miembros. Pero fuera de estos límites, las posibilidades de intervención directa del poder público están bloqueadas. Nadie puede impedir que un individuo adulto escoja no sólo sus creencias, sino el

modo de vida como quiere vivir, con tal de que no se salga del marco de la ley. Más aun, también debe ser protegido el derecho a la radicalidad religiosa libremente aceptada, en tanto sea propicio el tiempo a la difusión de un modelo normativo de las conductas "religiosamente correctas". Un individuo adulto debe tener el poder de decidirse por una vida pobre y casta por razones religiosas, ¡sin que la "locura" de esta elección le signifique ser considerado personalmente como un desequilibrado mental y puesto bajo tutela por esta razón! Por otra parte, nadie puede impedir que una asociación legalmente constituida difunda sus ideas, con tal de que su proselitismo sea compatible con las normas del derecho que rige esta materia.

Ahora bien, es precisamente la opinión pública la que exige más. Los suicidios colectivos y asesinatos perpetrados en Guyana, en Waco y sobre los emplazamientos de la Organización del Templo Solar, han revelado el poder del dominio ejercido sobre los individuos por asociaciones de pensamiento que proponen a sus adeptos una nueva conformación integral de su vida. Traumatizada, la opinión reclama una acción preventiva, destinada a contrarrestar, por anticipado, la acción de estos grupos. Las asociaciones anti-sectas, en las que se involucran numerosos individuos con frecuencia personalmente afectados por la entrada de una persona cercana en este tipo de grupos, no sólo demandan la aplicación integral de la ley. Esperan que un dispositivo legal los coloque fuera de la ley, antes de que su capacidad nociva encuentre el modo de manifestarse. La noción de "nocividad" desborda muy ampliamente, en este caso, la

noción de "ilegalidad". Esta concepción de la defensa contra las sectas encuentra gran eco entre los políticos, particularmente cuidadosos de la representación de la opinión en este terreno sensible. De ahí las pasiones que surgen cuando se discute públicamente el punto de decidir si las "sectas" tienen derecho a invocar la protección debida a la libertad religiosa. La laicidad del Estado le impide dar una respuesta a esta cuestión. Sólo puede tomar nota del hecho de que grupos socialmente designados como sectas ostentan creencias comunes, que ellos mismos llaman "religión", y de que la libertad de creencia, como tal, es absoluta. El Tribunal de Apelación de Lyon que resolvió, en un fallo del 28 de julio de 1997, sobre el caso de la Iglesia de Cienciología, no hizo otra cosa que reconocer esta situación. El tribunal observa que "en la medida en que una religión puede definirse por la coincidencia de dos elementos, un elemento objetivo, la existencia de una comunidad aunque sea reducida, y un elemento subjetivo, una fe común, la Iglesia de Cienciología puede reivindicar el título de religión, y desarrollar con toda libertad, en el marco de las leyes existentes, sus actividades, incluidas sus actividades misioneras y hasta de proselitismo..." (46) La Iglesia de Cienciología ha aclamado este juicio como el que le otorga derecho de ciudadanía entre las religiones respetables. Los adversarios del juicio -las asociaciones anti-sectas tanto como la Iglesia Católica- han denunciado el reconocimiento religioso concedido por el tribunal a la Iglesia de Cienciología. Estas dos lecturas distorsionan de hecho el sentido de los considerandos del juicio. La Iglesia de Cienciología reivindicaba ser tratada como una religión,

a fin de poder invocar la ley que garantiza la libertad religiosa; en respuesta a este medio de defensa, los magistrados se pronunciaron. Al no disponer de ningún medio jurídico para determinar si la Iglesia de Cienciología se reivindica *legítimamente* como una religión, ellos han asentado ante todo que la cuestión de saber si la asociación en cuestión es una religión o una secta es, en sí misma, inútil. Consecuentemente, el tribunal no "reconoce" jurídicamente a la Iglesia de Cienciología como una religión. Por otra parte, siguiendo la jurisprudencia en la materia, ha hecho lo único que podía hacer; toma nota del hecho de que los interesados se designan a sí mismos como una "religión" y de que efectivamente comparten creencias comunes. Pero su deber de defender el carácter absoluto de la libertad de creencia no le impide para nada determinar si las actividades practicadas al amparo de estas creencias se ejercen, o no, "en el marco de las leyes existentes". Sobre este último punto, su respuesta fue claramente negativa y la Iglesia de Cienciología fue de nuevo condenada.

Los debates que han rodeado esta decisión de justicia ubican la contradicción en la que se encuentra el Estado desde que se plantea el problema no sólo de la represión, sino también de la prevención de los excesos sectarios. La respuesta ofrecida por el informe de una comisión de investigación parlamentaria sobre las sectas, publicado el 10 de enero de 1996 y aprobado por unanimidad por la Asamblea Nacional, (47) desnuda perfectamente los términos del dilema. En nombre del respeto necesario a la neutralidad del Estado garante de la libertad de conciencia,

256

de religión y de expresión el informe desecha la idea de una "ley anti-sectas" cuya misma existencia contravendría el principio de la igualdad de los cultos, establecido por la Ley de 1905. Esta proposición confirma que la cuestión de las sectas está muy ligada al problema general de la gestión de la religión en el espacio público. Implica igualmente que el Estado, fundamentalmente "indiferente" a las religiones, no se preocupa por dar una definición jurídica de la religión que permita excluir *a priori* a tal o cual tipo de grupo del beneficio de las libertades que garantiza. Pero el informe se propone, no obstante, identificar asociaciones que puedan ser señaladas como sectas, a partir de diez "criterios de peligrosidad": "ruptura con el entorno social", "exigencias financieras exorbitantes", "discurso antisocial", etc. Para que una asociación pueda ser considerada como una "secta peligrosa", basta con que responda por lo menos a uno de éstos. No nos ocuparemos aquí de la crítica de estos criterios, cuyo carácter incierto y reversibilidad respecto a la historia ya han sido ampliamente puestos en evidencia, sino de la lógica misma de la conducta adoptada. (48) Si la cuestión de las "sectas" es ciertamente un asunto de religión (puesto que la protección de la libertad religiosa y la regla de igualdad de los cultos excluyen una ley general anti-sectas), y si es la "peligrosidad" ("peligros para las libertades individuales, la salud, la educación, las instituciones democráticas") lo que caracteriza a la secta socialmente nociva, el informe proporciona al menos una definición práctica de la "religión peligrosa". En efecto, el informe no se contenta con entregar un listado de prácticas ilegales susceptibles de persecución penal o civil; subraya

rasgos, tendencias incluso que permiten presumir, fuera de cualquier falta comprobada, la nocividad de la asociación examinada. Llevemos el razonamiento hasta el extremo: en un Estado en el que se garantiza la libertad religiosa —en el que no toda vida religiosa es considerada como “mala” y, por tanto, proscrita—, la designación pública de una “religión mala” postula que pueda oponérsele la definición de una “religión buena”, o por lo menos “socialmente tolerable”. Al excluir la laicidad del Estado que éste se haga cargo de la definición jurídica de la religión, esta designación positiva de la religión no puede darse sobre el campo del derecho, sino sobre el campo social mismo. Las religiones socialmente tolerables son, en fin de cuentas, las religiones que la opinión acepta como tales; dicho de otro modo, las que se inscriben *grosso modo* en el marco de las “religiones históricas”. Se podrá señalar que esta apreciación de carácter extra-jurídico es susceptible de variaciones que terminan por tener efectos sobre el campo del derecho: El Ejército de Salvación fue, en el pasado, estigmatizado como un grupo dañino. Hoy en día se beneficia, al mismo tiempo que de un amplio reconocimiento público de su acción humanitaria, de un estatuto de “congregación”. (49) En efecto, desde 1988 el Consejo de Estado admite que congregaciones no católicas —budistas y ortodoxas particularmente— puedan ser reconocidas en derecho.

La preocupación legítima por controlar las maniobras perniciosas de grupos que se ostentan como “religiones” remite pues a una cuestión más amplia, que es la de saber cómo puede el Estado regular manifestaciones que se

presentan como religiosas, pero no entran en este marco implícito de la gestión de lo religioso. A esta cuestión, la Comisión responde estableciendo una lista de los grupos que hay que mantener bajo estrecha vigilancia. El problema que plantea esta respuesta no es sólo el de la débil eficacia práctica de semejante lista, si se tiene en cuenta que algunos grupos pueden aparecer en ella sin razón válida (50) mientras que bastará a otros el cambio de razón social para escapar del inventario. La debilidad principal de la respuesta se debe a que confirma, de forma más o menos implícita, la existencia de un régimen de hecho de cultos reconocidos, del que se puede comprobar que contraviene formalmente los términos de la Ley de 1905. Esta conclusión se impone tanto más cuanto que la Comisión decidió descartar *a priori* de su examen a los grupos vinculados a las “Iglesias históricas”, ya las que ella misma designa como las “diferentes religiones reconocidas”! Esta disposición, sobre la que el texto no proporciona explicación, eximía a la Comisión de tener que justificar la razón por la que no pretendía clasificar entre las “sectas peligrosas” —por motivo, por ejemplo, de la “ruptura con el entorno de origen”— no sólo a ciertas comunidades nuevas, carismáticas u otras, ¡sino igualmente a todos los noviciados de las órdenes religiosas! Sin embargo, sería simplificar el análisis el no ver en esta selección, efectuada sin previo examen, entre la “buena” y la “mala” religión más que la práctica de una política implícita de marginación, incluso de persecución de las minorías religiosas, sostenida a trasmano por las “Iglesias históricas”, y particularmente por la Iglesia Católica que ha aportado varios expertos escuchados por la

Comisión. A veces se ha sugerido que las cosas habrían podido ser diferentes si la Comisión hubiera consultado a "buenos" expertos, historiadores y sociólogos, capaces de expresar sobre estos fenómenos una opinión objetiva, al margen de las pasiones que se adhieren cual parásitos al debate público. Éstos habrían sido capaces, sin duda, de demostrar de forma útil la inanidad práctica de un trámite de inventario que habría que continuar al infinito. Probablemente ellos habrían subrayado la debilidad de los criterios aducidos y puesto en evidencia, de forma más amplia, las contradicciones de acercarse a estos fenómenos por la vía de la peligrosidad. Pero no les correspondería de ninguna manera sacar el debate de su estancamiento propiamente jurídico. El experto, por definición, no podría dictar el derecho. El dilema fundamental tiene su fuente en la lógica de la laicidad misma, arraigada en una problemática institucional y confesional de lo religioso que remite, en última instancia, al enfrentamiento con la Iglesia Romana que determinó su construcción histórica. La capacidad reguladora del Estado en materia de religión, capacidad que subordina a su necesaria neutralidad, se ejerce de hecho en un espacio institucional de lo religioso de antemano delimitado por religiones reconocidas de hecho, si no de derecho. Fuera de este espacio, el Estado no tiene nada que decir sobre la religión; sólo tiene que esforzarse por poner en práctica de forma eficaz los medios para identificar y reprimir los abusos de la libertad religiosa de la que es garante. La "política de las sectas" actualmente en proceso de elaboración se orienta en un sentido claramente represivo. En abril de 1988, un informe preparado para el

Primer Ministro por el Observatorio Interministerial de Lucha sobre las Sectas propone, además de una serie de medidas destinadas a mejorar la lucha contra las maniobras delictuosas o criminales, un verdadero dispositivo judicial de acción anti-secta, que instaura particularmente una sección judicial específica tomada del modelo antiterrorista, y que prevé un "privilegio de jurisdicción" para las infracciones cometidas en relación con las sectas. Se prevé (51) igualmente el fortalecimiento del dispositivo penal con respecto a las asociaciones de las leyes de 1901, que ordinariamente sirven de cobertura a las sectas. Una Circular, de fecha 1 de diciembre de 1998 y dirigida a todos los procuradores, subraya la dificultad de elegir la calificación penal más apropiada de los hechos para una persecución útil de los grupos delictivos y criminales. Requiere que, en este campo, se establezca una colaboración estrecha con las asociaciones anti-sectas "consideradas serias", la UNADFI (Unión de las Asociaciones para la Defensa de las Familias y del Individuo) y la CCMM (Centro de Documentación, de Educación y de Acción contra las Manipulaciones Mentales). En cada tribunal, un magistrado de una sala especializada se hace cargo en lo sucesivo de la coordinación con las otras jurisdicciones y servicios administrativos. Al 1 de mayo de 1998 estaban abiertos 153 expedientes, 47 en curso de instrucción y 17 habían culminado en condena. Evidentemente, es de desear que este dispositivo proteja eficazmente a los ciudadanos y logre calmar, al mismo tiempo, las angustias y las pasiones de la opinión. Pero dejará intactos, de todas formas, los problemas planteados a la laicidad por la desregulación de

lo religioso, desregulación que se expresa precisamente en la proliferación de los grupos que se reivindican como "religiosos", al margen de toda referencia a los sistemas institucionalmente validados del creer religioso que le proporcionan su definición, aunque no confesada, de la religión.

Un problema más amplio

La idea según la cual el debilitamiento de la capacidad reguladora de las instituciones religiosas contribuye al debilitamiento de la laicidad no es tan evidente. Se puede sostener, en sentido opuesto, que la liberalización interna de las instituciones religiosas, y particularmente de la Iglesia Católica, es un factor importante de pacificación de la laicidad. La Iglesia no es un bloque. La pluralidad política de los católicos franceses está desde ahora definitivamente atestiguada. (52) Incluso en el ámbito ético, los fieles — incluidos los más comprometidos — reivindican una autonomía que los conduce a hacer valer sus elecciones personales, aunque se coloquen en eventual contradicción con las prescripciones de la jerarquía. La libertad en la que se sitúan los católicos en relación con las normas de la autoridad romana en materia sexual y familiar tiende a demostrar que la Iglesia ha llegado a ser, por lo menos en Francia, una "Iglesia de individuos". Esta modernización interna del cuerpo católico es inseparable del movimiento por el cual la laicidad se ha impuesto ahí, desde ya, como el marco institucional normal de la vida pública y del ejercicio religioso. Hoy en día se puede pensar que la Iglesia Católica de Francia ha concluido la mayor parte de una adhesión

262

cultural a la laicidad que culmina, finalmente, la trayectoria emprendida con su adhesión política a la República. El movimiento ha funcionado en los dos sentidos. La aculturación de los católicos al universo de la laicidad ha constituido un indiscutible estímulo a la liberalización interna de la institución. En sentido inverso, la pluralidad interna de la esfera católica es un componente importante de la aclimatación de la Iglesia a la modernidad. Mientras que la diversidad de las expresiones religiosas permanezca contenida en el interior de los espacios religiosos institucionalmente controlados, aunque fuese de modo formal, se puede ejercer la gestión laica de lo religioso y hasta se llega a facilitar de manera considerable. Es el tiempo de una "laicidad positiva" que puede ofrecer a instituciones religiosas liberalizadas el apoyo de la neutralidad benévola del Estado con tanto mejor resultado cuanto que éstas ya no tienen los medios, y ni siquiera el proyecto, para requerir de sus fieles una concepción y una práctica comunes de la obediencia.

Al plantear, más allá del solo catolicismo, la cuestión de las implicaciones de la des-institucionalización desde el punto de vista de la gestión laica de lo religioso, no se discute la evidencia de esta evolución, sino que uno se coloca en un momento ulterior del recorrido: aquél en el que la combinación de la desregulación interna de las instituciones y de la diversificación externa del paisaje religioso tiende a transformar las condiciones de ejercicio del papel del Estado en materia de religión. La desregulación institucional y la proliferación de los

fenómenos religiosos "fuera de instituciones" tienden conjuntamente a enturbiar la delimitación de los espacios en el seno de los cuales las instituciones religiosas, por un lado, y el Estado, por el otro, ejercen respectivamente su poder. La neutralidad estatal, que en principio debe prevalecer, se vuelve difícil de sostener cuando conflictos propiamente religiosos —y cuya solución no puede ser remitida, de conformidad con una jurisprudencia constante, al derecho propio de las iglesias— (53) se desbordan sobre la escena pública. El hecho de que el Estado sea tomado como testigo, en nombre de la libertad religiosa de la que es garante en una sociedad democrática, por asociaciones que reivindican su autonomía de intervención en una escena religiosa abierta a la competencia no concierne solamente al embrollado caso de las nuevas "sectas". Esta posibilidad se extiende en lo sucesivo a grupos y corrientes formalmente ligados a instituciones religiosas, pero cuyas iniciativas escapan prácticamente a su tutela, o éstas se niegan a fungir como garantes de las mismas. La crisis de validación institucional del creer favorece la multiplicación de los sistemas del creer regulados comunitariamente, en el interior tanto como en el exterior de las grandes iglesias. Las cuestiones que plantea a la laicidad el actual desarrollo de las sectas llevan en germen todas las que puede hacer surgir, por el lado de las "grandes religiones", el proceso de dispersión comunitaria inducido por la presente tendencia a la des-institucionalización. El problema no se eliminará decidiendo *a priori*, como la ha hecho la Comisión Parlamentaria de Investigación sobre las Sectas, que los grupos vinculados con las "religiones reconocidas" (sic) estarán al margen de la investigación.

Tampoco bastará con ampararse detrás del derecho aduciendo que la actividad de toda asociación con vocación cultural está regida, si se ha constituido regularmente como tal, ya sea por la Ley de 1901-1907, ya sea por la Ley de 1905. Es preciso, de una forma o de otra, repensar, en función de los nuevos problemas que surgen de la des-institucionalización de lo religioso, un modelo de laicidad que se estructuró totalmente con el propósito de contener, en todos los terrenos, las pretensiones de una Iglesia Católica en situación de cuasi monopolio religioso.

Conclusión:

Por una laicidad mediadora

¿Dispone la laicidad de los medios para llevar a cabo esta revisión? Se sabe que se encuentra ahora cuestionada por cambios que han debilitado el ideal universalista sobre el que se apoya. El triunfo de las lógicas liberales en todos los ámbitos de la vida económica, social y cultural, la devaluación del papel del Estado, el empobrecimiento de la concepción moderna de la autonomía del sujeto absorbida por la reivindicación puramente individualista de la independencia de cada uno en su vida privada, la resignación colectiva ante los fenómenos de exclusión y el endurecimiento correlativo de los corporativismos de todo orden, etc.: todos estos procesos convergen para desquiciar la laicidad. El epicentro de este sismo lo constituye la crisis de la institución escolar, que pulveriza el mito de la igualdad por mediación de la escuela y daña al dispositivo ideológico y simbólico por el cual se suponía que los valores republicanos se convertían en el bien compartido por la comunidad de ciudadanos. (1) No se trata aquí, evidentemente, de pormenorizar las múltiples implicaciones de este desencanto del modelo de la integración ciudadana, sino de señalar que el proceso de desregulación de la laicidad a que da lugar se entrecruza, agravándolo, con el de la desregulación de lo religioso. El terreno privilegiado de

266

este encuentro es el de las múltiples formas de repliegues de identidad y étnicos favorecidos por la fragmentación social y cultural de nuestra sociedad. Estas formaciones comunitarias se abastecen con tanta mayor facilidad en el reservorio de los recursos simbólicos e ideológicos constituido por las grandes religiones cuanto que el acceso a este *stock* es más libre y escapa, en gran medida, a los esfuerzos de control por las instituciones. (2) Así se establece una espiral de acciones de remiendo: la pérdida de plausibilidad social de los ideales de la laicidad favorece las construcciones étnico-religiosas más variadas; la multiplicación de estos remiendos activa, a su vez, la desregulación de lo religioso al desmultiplicar las instrumentaciones de identidad de las piezas y pedazos tomados de las tradiciones de las grandes religiones. En este movimiento, los valores y símbolos de la laicidad son, por otra parte, susceptibles de movilizaciones tan diversas como lo son los valores y símbolos religiosos. El "*affaire* del velo" ha mostrado bien, sobre el terreno altamente simbólico de la escuela, cuántas instrumentaciones políticas contradictorias podían tramarse en torno a estos valores laicos, cuando al problema de la aculturación del islam a la modernidad se adhiere el debate sobre la inmigración y sobre la integración de los inmigrantes a la sociedad francesa. (3)

Un "viraje cooperativo" en las relaciones entre las familias espirituales y el Estado

Sin embargo, la constatación de esta fluctuación generalizada de los dispositivos reguladores, tanto por el lado de la laicidad como por el de las instituciones religiosas, no constituye la última palabra en la descripción del paisaje religioso en movimiento que ha sido estudiado a lo largo de este libro. Si esta situación incierta hace emerger, como se ha visto, formas inéditas de experiencia y de sociabilidad religiosas, igualmente favorece recomposiciones que pueden diseñar, a su tiempo, una configuración nueva del "pacto laico" mismo. (4) En efecto, las amenazas que pesan sobre los valores de la laicidad suscitan un trabajo de inventario y de renovación de este capital simbólico, que moviliza al conjunto de las diferentes "familias de pensamiento" y que compromete al Estado. Los adversarios de ayer, confrontados con el riesgo de la disolución del vínculo social, se ven conducidos a aportar en común un cierto número de recursos simbólicos constituidos a lo largo del conflicto histórico que los ha opuesto, a fin de contribuir a la salvaguarda y a la recarga de una memoria colectiva, indispensable para la emergencia de una voluntad de vivir juntos. La República laica no se contenta sólo con velar, con el mayor cuidado, por la preservación y la valoración del patrimonio común constituido por las iglesias y edificios religiosos de Francia; ella tiende ahora a incorporar explícitamente la memoria religiosa nacional en la formación y la celebración de la continuidad cultural de la nación: una práctica galopante de conmemoraciones ofrece regularmente la ocasión para ello. Se ha asistido, con

ocasión de la celebración del bicentenario de la Revolución Francesa, a la manifestación solemnizada de un "ecumenismo de los derechos del hombre" (5) que contrastaba singularmente, a despecho de algunas tensiones localizadas, (6) con los enfrentamientos ideológicos entre republicanos y clericales a los que había dado lugar la celebración del primer centenario. A su vez, las autoridades católicas se preocupan con marcada atención por mantener las celebraciones de los acontecimientos religiosos históricos en el interior de un espacio de referencias compatibles —relativamente por lo menos— con las de una laicidad abierta. Se vio esto cuando se conmemoró el bautismo de Clodoveo, en septiembre de 1966, en la insistencia puesta por el episcopado para evitar (y hacer que el Papa evitara) cualquier mención de un "bautismo de Francia", susceptible de alimentar a la vez un fortalecimiento nacionalista de la identidad católica y una recarga religiosa de la identidad nacional. En agosto de 1988, con ocasión de las Jornadas Mundiales de la Juventud, fue la República la que se esforzó, por voz de un Primer Ministro de origen protestante y de un Ministro del Interior no sospechoso de simpatías mojigatas, por darle expresión al interés que implicaba, desde el interior de la laicidad, una concentración que daba testimonio de un fuerte apego a los valores de tolerancia, de igualdad entre los pueblos y de fraternidad. Frente a esta convergencia ética escenificada por la "cadena de la fraternidad" colocada alrededor de todo París y que excluía cualquier referencia religiosa particular, la escasa manifestación anticatólica organizada al mismo tiempo por grupos laicos intransigentes

en la plaza Clichy tuvo poco peso. Esta unanimidad de conjunto suscita, de una y otra parte, reacciones de irritación o indignadas polémicas: éstas siguen siendo, básicamente, de poco alcance.

En la misma dirección, el extenso y pacífico debate que desde hace algunos años se ha abierto sobre la "incultura religiosa" de los alumnos, la necesidad de introducir en la escuela pública una enseñanza sobre las diferentes "culturas religiosas" y de reevaluar el espacio dedicado a los hechos religiosos en las diferentes materias de la enseñanza secundaria no constituye un episodio anecdótico, sumergido en la marea de proyectos de reforma de la enseñanza; (7) marca un viraje de cooperación en la relación entre las diferentes familias de pensamiento. Esta cooperación no concierne únicamente a la preservación de la memoria común; funciona igualmente a propósito de los grandes debates éticos que atañen al devenir de la sociedad y de la humanidad, cuando se trata por ejemplo de la gestión de los avances de la investigación en biología y en genética, o también de la lucha contra el sida. Las "familias espirituales" están representadas en el Comité Consultivo de Ética para las Ciencias de la Vida y de la Salud, creado en 1983, y en el Consejo Nacional del Sida, creado en 1989. Esta convergencia se desarrolla igualmente en el terreno de la acción social y de la solidaridad, al reconocer los poderes públicos el papel mayor de las instituciones religiosas en este ámbito y al recurrir expresamente a ellas en la lucha contra la exclusión social. Aunque trivial en muchos países, esta legitimación mutua de la acción social del Estado y la

de las iglesias constituye un elemento nuevo en el paisaje francés. Este acercamiento cooperativo no significa que en lo sucesivo predominen relaciones definitivamente irónicas entre las corrientes de pensamiento arraigadas en la tradición de la laicidad y las grandes corrientes religiosas. La escuela sigue siendo, como se vio en 1984 y después en 1994, un terreno ultra-sensible. (8) Los debates que atañen al aborto o a la procreación médicamente asistida han demostrado la existencia de divisiones cuya profundidad puede advertirse nuevamente por las discusiones a que da lugar el PACS (Pacto Civil de Solidaridad) que amplía a las parejas no casadas, sin distinción de sexos, derechos vinculados al matrimonio. La cuestión particularmente delicada del reconocimiento del concubinato homosexual es de tal naturaleza que puede reactivar conflictos de valores que no han sido removidos —ni mucho menos— por la multiplicación de las expresiones oficiales de un ecumenismo de los valores frente a las grandes cuestiones éticas y sociales del mundo contemporáneo. Pero ya se ha abierto un nuevo cauce para las relaciones entre la laicidad y las religiones, dado que la perspectiva de una contribución común de las tradiciones religiosas a la renovación de la práctica ciudadana ha remplazado el enfrentamiento, o la coexistencia desconfiada, de universos de pensamiento que se piensan como irreconciliables.

Nada en todo eso sugiere algún "reconocimiento" de las religiones, en el sentido que esta palabra tenía antes de la Ley de 1905. El principio fundamental de la laicidad, que es la autonomía política del Estado en relación a todas las

confesiones, ya no podría volver a ser cuestionado. Tampoco se trata de oponer a las invocaciones dramatizadas de la pureza laica la visión blanda de una laicidad transformada en síntesis pluralista de las aportaciones de las diferentes familias espirituales. Pero no por ello deja de observarse que las relaciones entre la República laica y las religiones pueden desplazarse e, incluso, pasar de un régimen de neutralidad relativamente pacífica al de una cooperación razonada en materia de producción de las referencias éticas, de preservación de la memoria y de construcción del vínculo social. Un consenso perfecto permanece como un horizonte que, probablemente, no es ni necesario ni deseable que algún día se alcance. La existencia de una diversidad de "relaciones con el mundo" no sólo constituye una riqueza cultural preciosa, diseña también un espacio de debates indispensable para la innovación normativa y simbólica que requiere una sociedad compleja e intensamente sometida al cambio. No obstante, los efectos de convergencia son hoy en día suficientes para inducir, en la esfera religiosa tanto como en el espacio político, dinámicas de cambio significativas.

Las dinámicas de las relaciones inter-religiosas y la recomposición de la laicidad

El desarrollo de las relaciones inter-religiosas cuenta sin duda, entre estas dinámicas, como una de las más interesantes que hoy en día se puedan subrayar. Varios años después del encuentro de Asís y de la notoria valoración de las orientaciones formuladas en la Declaración conciliar *Nostra Aetate* -que se puede considerar, desde el lado

católico, como la carta del diálogo con las demás religiones- se asiste en Francia a una sorprendente proliferación de las iniciativas que tienden, al nivel de las comunidades, a dar un contenido concreto al descubrimiento y al intercambio de la experiencia espiritual de las diferentes tradiciones. Éstas, al beneficiarse con el apoyo de una investigación teológica en pleno auge, alimentan a su vez reacciones de defensa patrimonial de la "tradición verdadera", entre los católicos tanto como entre los protestantes. En el catolicismo, estas reacciones no provienen solamente de las corrientes integristas o neo-traditionalistas, que han hecho del combate contra el espíritu de Asís la piedra angular de la defensa de la ortodoxia católica. Se manifiestan también, bajo formas menos violentamente agresivas, en algunos medios que experimentan la sensación de perder, frente a este movimiento de reconocimiento de los "valores saludables" (9) de las demás religiones, sus señales de identidad. El temor expresado con mayor espontaneidad es el de que el diálogo inter-religioso llegue a abrir el camino a los sincretismos y a las diversas formas del relativismo característico de la cultura moderna del individuo, o que, en el mejor de los casos, no culmine más que en síntesis inconsistentes. Estos riesgos no son inexistentes, pero lo que en el debate está en juego se encuentra en otra parte. Más allá de las temidas desviaciones del relativismo y del subjetivismo religioso, lo que se plantea es la cuestión misma del estatuto de la verdad y la de la pretensión de una revelación particular que se debe aceptar completa. Este movimiento hace surgir, del lado de los teólogos y de los fieles cristianos comprometidos en esto, un conjunto de

cuestiones perturbadoras. ¿Qué significa, para los creyentes de una confesión particular, la "des-absolutización" de la verdad a la que da entrada la confrontación de las diferentes tradiciones? ¿Qué sentido puede darse, en este contexto, al arraigo personal y comunitario en un linaje creyente particular? ¿Qué concepción de la autoridad propia a cada tradición dimana de ahí? Estas interrogantes vividas —que constituyen la sustancia misma del "diálogo" inter-religioso— presentan un gran interés desde el punto de vista sociológico. Cuando se estudian las prácticas inter-religiosas, se advierte en efecto que éstas, lejos de inducir y de ampliar los fenómenos de fragmentación individualista de las creencias, constituyen por el contrario una forma emergente e innovadora de regulación de las identificaciones creyentes a tradiciones particulares. Los fieles parecen mostrarse tanto más inclinados a reconocer la especificidad de la aportación de su propia tradición a la experiencia religiosa de la humanidad, cuanto que atestiguan y valoran la pluralidad de las revelaciones de las que son portadoras las otras tradiciones. Al mismo tiempo, las iniciativas inter-religiosas contribuyen poderosamente a sustituir las iniciativas más oficiales con la intención de expresar, sobre diversos campos, la convergencia ética de los grandes "linajes creyentes" religiosos y laicos. La protesta común frente al ascenso de las manifestaciones de racismo y de antisemitismo constituye actualmente el eje principal de estas iniciativas. Un ejemplo reciente es el de la "Declaración Inter-religiosa a propósito de la Vida Política Francesa Actual", firmada conjuntamente por el Presidente de la Conferencia de los Obispos de Francia, el Rector de la

Gran Mezquita de París, el Presidente del Comité Inter-episcopal Ortodoxo de Francia, el Presidente del Consistorio Central Israelita, el Presidente de la Federación Protestante de Francia y el Gran Rabino de Francia, inmediatamente después de las elecciones regionales de marzo de 1998 y de las alianzas establecidas entre la derecha republicana y la extrema derecha que las siguieron. Al evocar "el período en el que ciertas desviaciones ideológicas y la indiferencia de tantos poderes contribuyeron a hacer posible la *Shoah*", los representantes de las grandes corrientes religiosas manifestaban juntos, en este año del quincuagésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, su inquietud ante "el lugar que ahora ha ocupado en la vida política francesa un partido que no ha ocultado sus tesis racistas, xenófobas y antisemitas". Pretendían "atraer la atención de los franceses sobre la necesidad absoluta de recuperar los valores fundadores de la democracia, el primero de los cuales es el absoluto respeto por la dignidad de todos los hombres". (10) Esta Declaración, al presentarse al mismo tiempo en que las declaraciones del Presidente de la República y del Primer Ministro condenaban en términos muy semejantes las tesis racistas y xenófobas del Frente Nacional, hace visible el zócalo ético-político sobre el que puede establecerse un nuevo tipo de relaciones entre las diferentes corrientes religiosas y la laicidad. Este basamento común delimita también el espacio en cuyo interior puede aplicarse —y esta vez de manera perfectamente compatible con los principios de 1905— una práctica de "reconocimiento" de la presencia de las diferentes tradiciones religiosas en la vida pública y

en la cultura. Este reconocimiento no procede del derecho, sino del crédito ético y político otorgado a familias espirituales que demuestran su capacidad para trabajar positivamente por la defensa y el desarrollo de *todas* las libertades públicas, fuera de las cuales no tendría sentido alguno la libertad religiosa que para sí mismas reivindican. La capacidad de entrar en la dinámica de la cooperación inter-religiosa sobre este terreno constituye, desde esta perspectiva, un criterio mayor para el acceso a este reconocimiento.

Por una laicidad mediadora

La libertad religiosa sólo puede ser reivindicada como un derecho absoluto en la medida en que esta reivindicación equivalga a una atestación absoluta de que los derechos del hombre constituyen un sistema. Reclamar este beneficio significa, para cualquier grupo, que él mismo acepta colocarse como dependiente de este sistema. Poco importa saber si un grupo que invoca la libertad religiosa inscrita en la ley posee un título legítimo para declararse "religioso". Lo único que cuenta, dado que reclama su derecho democrático, es saber en qué medida los valores que difunde y las prácticas que aplica son compatibles no sólo con el Estado de derecho, sino igualmente con el universo de valores que es el único que puede asegurarle el ejercicio efectivo del derecho que reivindica. Sobre el primer punto, el juez dispone, en lo civil y en lo penal, de los instrumentos de control y de sanción. Sobre el segundo, queda por inventar una instancia mediadora a la que se puedan someter "litigios sobre los valores" que surgen por la proliferación

de los regímenes comunitarios de la validación del creer, una instancia que elaboraría, caso por caso, una definición práctica (y no jurídica) de los límites aceptables de la libertad religiosa practicada en una sociedad democrática. Su misión no sería la de resolver el debate, sino la de organizarlo y volver públicos sus términos en todos los casos en que este ejercicio de la libertad suscite conflictos cuya regulación no dependa del derecho, pero que, no obstante, comprometen los principios fundamentales de la vida colectiva. Hoy en día, este debate se lleva a cabo de la forma más anárquica posible por la intromisión de los medios de comunicación, ellos mismos sujetos a las presiones contrarias de las diferentes partes en debate. La desregulación institucional y la pluralización de lo religioso no obligan al Estado laico solamente a reorganizar el dispositivo de represión de los abusos cometidos en nombre de la libertad religiosa. Si durante largo tiempo el Estado ha podido remitir la cuestión de la creencia al ámbito de la vida privada de los individuos y afirmar su perfecta neutralidad frente a todas las religiones es porque sabía, por otra parte, que podía contar con la capacidad de las instituciones religiosas representativas para delimitar el marco del creer. La des-institucionalización actual de lo religioso hace añicos esta ficción. En la medida en que la existencia de un régimen implícito de los cultos reconocidos ya no suple la ausencia de una definición jurídica de la religión misma, se impone al Estado la necesidad de hacerse cargo de la racionalización del debate que suscita la delimitación práctica del ejercicio de esta libertad. Al aceptar o rechazar el principio de esta mediación estatal, las diferentes familias

espirituales y el conjunto de los grupos y movimientos que reivindican para sí mismos el beneficio de la libertad religiosa mostrarían por otra parte, al mismo tiempo, su aceptación o su rechazo del cuadro democrático dentro del cual se puede invocar esta libertad.

La parábola neocalledonia

Vayamos hasta el final del razonamiento. No es imposible imaginar que el reconocimiento de la contribución democrática de las diferentes familias espirituales pueda, a su vez, desarrollarse como un enriquecimiento de la laicidad, hasta el punto de constituir un posible vector de mediación en conflictos que son, al mismo tiempo, la expresión y el resultado de la crisis de la normatividad republicana. Esta perspectiva es mucho menos utópica de lo que parece, pues ya se ha hecho la demostración de su plausibilidad. Este libro se inició con una parábola de la modernidad religiosa; otra parábola podrá servir, a guisa de conclusión, para ilustrar la dirección en la que puede adentrarse, en el contexto de esta misma modernidad, la investigación de una nueva práctica de la laicidad. La manera como se aportó una solución, en 1988, al violento conflicto que oponía a las comunidades melanesia y europea en Nueva Caledonia ofrece de esto una materia ejemplar.

Vale la pena precisar un poco los términos de este "estudio de caso", aunque sin tratar de reconstruir de forma detallada los orígenes antiguos del conflicto entre una población melanesia, presente en el territorio desde antes de 1853, y una población alóctona establecida ahí desde hace

un poco más de un siglo, que descende de los colonizadores del siglo XIX y que sostiene las palancas del poder económico y social. La crisis económica de los años 70 mostró de manera brutal las divisiones étnicas y socioeconómicas que perduraban bajo la fachada de la expansión económica de la isla. La reivindicación de independencia canaca es el resultado de la oposición entre un poder policéntrico (el de las tribus tradicionales) y el poder del Estado, pero sería reducir el conflicto no ver en esto más que una simple lucha de emancipación colonial. En efecto, la población alóctona que reivindica el mejoramiento económico del país es compleja ella misma, hecha de múltiples aportaciones procedentes de los antiguos colonizadores, pero venidas también de Asia y de Oceanía y que han formado comunidades fuertemente estructuradas. En 1983, el gobierno socialista reunió en Francia a los representantes de las principales comunidades para tratar de arreglar esta situación. Éstas en conjunto reconocen mediante una declaración común su identidad y sus respectivos derechos. (11) Una misión, encabezada por el antiguo Ministro del general De Gaulle, Edgard Pisani, se dirigió al lugar con la mira de instalar un dispositivo de regionalización que permitiera a los canacos, en donde constituyeran mayoría, instaurar políticas de desarrollo, particularmente en los ámbitos agrícolas y escolares, acordes con sus necesidades específicas. El retorno a la paz civil que apenas se iniciaba fue brutalmente interrumpido por la decisión del gobierno de Chirac (cuando la derecha regresó al poder de 1986 a 1988) de acelerar el proceso en el terreno institucional. La idea era que, para resolver el

problema de estas lejanas tierras, se necesitaba otorgarles una autonomía de gestión tan amplia como fuera posible. Una política de esta naturaleza equivaldría de hecho a legitimar la injusta distribución del poder territorial en provecho de una comunidad sobre otra, so capa de mayoría legal. El anuncio de un referéndum sobre el nuevo estatuto promulgado el 22 de enero de 1988 arrima el fuego a la pólvora. El 22 de febrero, un comando del FLNKS (Frente Socialista Canaco de Liberación Nacional) toma como rehenes a nueve gendarmes, y su liberación por la fuerza da lugar a numerosos arrestos. El 22 de abril, en el ataque contra una gendarmería en Fayaué, mueren cuatro gendarmes y veintidós son tomados como rehenes, así como un magistrado. Bajo la presión del ala derecha de su mayoría y del Frente Nacional, Jacques Chirac rechaza la intervención de un mediador solicitado por los dirigentes del FLNKS, Jean Marie Tjibaou y Léopold Jorédié, pero el Presidente Mitterrand, partidario de la mediación, se opone a la disolución del FLNKS. Nueva Caledonia cae en la guerra civil. François Mitterrand es reelegido por amplia mayoría en la elección presidencial de abril de 1988; pero el 5 de mayo, antes del nombramiento del nuevo gobierno socialista, el gobierno de Chirac aún en funciones ordena a los paracaidistas, gendarmes y marinos dar el asalto contra la gruta de Uvea donde están refugiados los captores de los rehenes: en esta operación encuentran la muerte dos gendarmes y diecinueve independentistas.

Estos datos cronológicos son indispensables para comprender el alcance de la iniciativa que toma el nuevo

Primer Ministro, Michel Rocard. Desde su designación, nombre una misión de seis personas encargada de "apreciar la situación y de restablecer el diálogo en Nueva Caledonia". Esta misión, que debe permanecer un mes en el lugar, no tiene consignas precisas: a ella le toca iniciar los contactos y ofrecer los gestos de conciliación indispensables para el restablecimiento del diálogo entre las comunidades. La elección de los miembros de esta misión es particularmente interesante. Su coordinador, encargado de la redacción del informe final destinado a orientar al gobierno, es el Prefecto Christian Blanc, brazo derecho de Edgard Pisani durante la primera misión, que conoce muy bien el expediente caledonio. A su lado se encuentran otros dos "altos funcionarios de Estado": el primero es el Subprefecto Pierre Steinmetz, cercano colaborador de Raymond Barre, cuya presencia muestra claramente que la solución del asunto caledonio debe trascender las divisiones políticas habituales; el segundo es Jean-Claude Périet, antiguo Director de la Gendarmería, cuya actuación inteligente fue muy apreciada en mayo de 1968: Consejero de Estado, es una garantía para el ejército y las fuerzas del orden. Estos tres representantes de la República son acompañados por tres miembros de las "familias espirituales" con fuerte presencia en el territorio caledonio. El primero es Monseñor Paul Guibertau, Rector del Instituto Católico de París, antiguo Director de la Enseñanza Católica y actor de primer plano en el conflicto sobre la escuela privada de 1984; único miembro de la misión sin la experiencia caledonia, es una personalidad notable del catolicismo francés. Además de que los europeos caledonios son mayoritariamente católicos,

su presencia en la misión permite igualmente a Michel Rocard manifestar que la querrela escolar es cosa del pasado. El segundo es el pastor Jacques Stewart, Presidente de la Federación Protestante de Francia, cuya presencia es tanto más importante cuanto que los melanesios pertenecen en gran número a las iglesias evangélicas (la presbiteriana particularmente). El tercero es Roger Leray, antiguo Gran Maestre del Gran Oriente de Francia, quien ya había sido propuesto como mediador por François Mitterrand en la fase anterior del conflicto: la francmasonería tiene fuerte presencia en la isla, y los dos líderes, el independentista (Jean Marie Tjibaou) y el legitimista (Jacques Lafleur), son francmasones. La llegada de la misión es acogida con escepticismo, e incluso con frialdad, por parte del FLNKS y de la RPCR (Agrupación por Caledonia en la República), rama caledonia del partido de Jacques Chirac, en el que los europeos de Caledonia se reconocen en forma masiva.

El trabajo de la misión comprende dos fases distintas: la primera, del 20 al 28 de mayo, pretende dos objetivos principales: renovar el diálogo entre las diferentes comunidades de Nueva Caledonia y el Estado restaurando la desacreditada legitimidad de la República en la Isla, por una parte; establecer un diagnóstico social y político de la situación, por la otra. En esta primera fase, el hecho más notable es el lugar que se dio a los gestos simbólicos por encima de las discusiones. Después de encuentros previos con los representantes de las comunidades, de las iglesias y de las organizaciones políticas, sindicales y socio-profesionales, los "misioneros" comienzan su recorrido por

el camino a Uvea, territorio poblado por melanesios. Ellos se encuentran con los jefes de las comunidades, intercambian el uso de la palabra de acuerdo con las costumbres y se dirigen a la fosa común en la que están enterrados los diecinueve captores de rehenes muertos cuando tuvo lugar el asalto a la gruta, en la que ondea la bandera canaca. (12) Esta conducta, que provoca indignación entre los legitimistas, despeja el camino entre los independentistas. Marca el arranque de un recorrido simbólico en el que la gestión del silencio tuvo tanta importancia como los intercambios verbales. En la gruta misma, el Prefecto Blanc dice solamente: "Aquí han pasado cosas muy duras. No quiero hacer un discurso al respecto. Nosotros hemos venido a compartir el silencio con vosotros". Se guarda el mismo silencio en la gendarmería de Fayaué en donde cuatro gendarmes fueron masacrados en abril. El tributo de respeto que se rinde a todos los muertos es la primera condición del diálogo. El 26 de mayo, la misión se encuentra con Jean-Marie Tjibaou, en su aldea de Hienghène. Este encuentro con el que sigue siendo, a pesar de las presiones de los más duros entre los partidarios de la independencia, el símbolo de la lucha canaca, anuncia la entrada de la mediación en una segunda fase: la de la negociación. Después de las visitas a los jefes de las comunidades y del almuerzo de los misioneros en la tribu, Tjibaou abre la puerta al diálogo: "Se puede poner fin a los disturbios —declara— si se tienen rayos de esperanza. Es preciso encontrarse para plantear los problemas, y entonces cada quien expresará sus inquietudes, sus reivindicaciones, sus derechos sobre el futuro. Así se podrán ordenar los problemas, ver lo que se puede discutir,

las soluciones que se pueden proponer y asignarles una cronología. Todos harán concesiones. Al principio, cada quien llega y coloca la barra lo más alto posible, lo que es normal. Después, en las discusiones, se analiza si son negociables los intereses de unos y otros. Pero es absolutamente necesario que, alrededor de una mesa, se encuentre una salida a la reivindicación canaca". (13) La misión recoge las propuestas del Frente Independentista. Al mismo tiempo, tiene encuentros con los jóvenes, los "selváticos" (campesinos legitimistas), los representantes de las comunidades caledonia, de Wallis y Futuna, polinesia, vietnamita, etc. Sobre el terreno, la situación sigue siendo extremadamente tensa, pero las conversaciones colectivas que la misión entabla con todos los grupos sociales crean las condiciones mínimas de confianza para entrar en una fase de discusiones, que se extiende del 26 de mayo al 6 de junio. J. C. Périer comparte una jornada con los gendarmes de la guardia móvil. El pastor Steward conversa, a solicitud de Jean-Marie Tjibaou, con los comités de lucha canacos. El canónigo Guiberteau participa en la primera peregrinación organizada por el conjunto de las iglesias, en la que se mezclan todas las comunidades. Christian Blanc y Pierre Steinmetz tienen un encuentro secreto con los dos dirigentes independentistas, Tjibaou y Yeiwéné Yeiwéné; después, igualmente sin la presencia de los medios de comunicación, con Jacques Lafleur, dirigente de los caledonios europeos. El primero de junio, éste se declara, a través de la radio, dispuesto al diálogo. Por primera vez reconoce la dimensión étnica de la cuestión caledonia, admitiendo que si se piden sacrificios a los que reclaman la independencia "en nombre

del primer ocupante", "nosotros también debemos estar dispuestos a ceder y libremente aceptar sacrificios". El 4 de junio, al final de estas múltiples concertaciones, la misión emprende la redacción del informe que el Prefecto Blanc entrega a Michel Rocard. Se propone un nuevo estatuto para este territorio: una división del espacio en distritos federales o regiones autónomas respetando la distribución de las poblaciones; un referéndum a diez años por el que los dos distritos federales se pronunciarán por la permanencia en la comunidad francesa o por la independencia. El 7 de junio, de regreso en Francia, la misión es recibida por el Primer Ministro. Éste estima que el trabajo de la misión es portador de esperanza y abre "perspectivas para un diálogo directo entre las comunidades, con el arbitraje y bajo la autoridad del Estado". Se inicia a partir de este momento un proceso de idas y vueltas y de encuentros entre los diversos interlocutores. Los acuerdos Matignon se firman el 26 de junio, dos días antes del calendario previsto.

Saludados por la opinión de forma unánime como el éxito de un método político original, estos acuerdos no han solucionado, ni con mucho, todos los problemas de Nueva Caledonia. Pero la misión dirigida por Christian Blanc ha restablecido las condiciones del orden público y contribuido a diseñar las vías para una paz civil. Ha puesto en marcha, seguramente, una dinámica que obtuvo su primer resultado con la firma, en abril de 1998, de los acuerdos de Numea sobre el porvenir de Nueva Caledonia, por el Primer Ministro, L. Jospin, J. Lafleur, Presidente de la Agrupación por Caledonia en la República, y R. Wamytan, Presidente

del FLNKS independentista. Al intervenir en una situación de crisis aguda, la misión ha restaurado, no sólo para los neocaledonios sino para el conjunto de los ciudadanos franceses, la credibilidad de los ideales republicanos, por encima del conflicto ideológico entre las corrientes políticas favorables a la terminación inmediata de la descolonización, con desprecio de la realidad social del lugar, y las corrientes de la preservación intransigente de la unidad del territorio, aunque fuese al precio de la violencia. No es oportuno subrayar el carácter inédito de esta gestión en el contexto sobre-ideologizado de la vida política francesa. Pero su interés no estriba simplemente en el enfoque pragmático de la realidad que implica dicha gestión; se debe sobre todo al tipo de movilización ética que la misión permitió colocar en el centro de la acción política. Los enviados del gobierno no estaban encargados de proponer un programa para Nueva Caledonia. Estaban ahí para escuchar y tomar en serio lo que los actores tuvieran que decir; y la misión los invitó a presentar los valores que pudieran servir para reanudar el diálogo entre ellos, ofreciéndoles el testimonio de la "convergencia republicana" de las tradiciones encarnadas por cada uno de los miembros de la misión: tradición del servicio público, tradición del ejército, tradiciones de las iglesias cristianas, tradiciones del libre pensamiento racionalista, etc. Estas tradiciones diseñan, en función de los datos peculiares de Nueva Calcedonia, (14) la constelación de una laicidad que, una vez libre de conflictos, se convierte en un dispositivo de producción de valores comunes y plurales.

El proceso de la mediación laica puesto en práctica en este caso consistió en abrir al máximo la posibilidad ofrecida a los actores de expresar su propia visión del mundo, a fin de restaurar, reanudar o establecer, a partir de la diversidad y de las contradicciones que se manifiestan entre estas expresiones, vínculos entre todos los que se encuentran implicados en el conflicto. La conciliación de los puntos de vista, cuyo arribo a feliz término constituía la responsabilidad de la presidencia arbitral del representante de la República, no se circunscribió a la redacción de una moción de síntesis más o menos flexible. También llevó a cabo un trabajo de reconstitución del tejido social que permitiera el establecimiento de las relaciones de confianza y de cooperación entre los diferentes protagonistas. Este trabajo los hizo capaces de presentar ellos mismos el compromiso concreto que requiere la vida de las diferentes comunidades. Los agentes mediadores, y particularmente los representantes de las grandes familias espirituales, no tomaron parte en la discusión desde el exterior, a título de la representación de un punto de vista ideológico o de intereses particulares. Personalmente se implicaron en un proceso, no determinado de antemano, de producción del "marco de valores" que permitiera organizar y orientar la expresión pública de las aspiraciones de los grupos en presencia. ¿Podría repetirse un ejercicio de este tipo para tratar otros problemas en los que se encuentra empeñada la definición misma de los fundamentos del vínculo social: lógicas de exclusión, lugar del extranjero, relación con el trabajo, relaciones entre las generaciones, re-definición del lazo conyugal, renovación de la educación, etc.? Se puede

pensar, en todo caso, que el método aplicado en esta ocasión ha diseñado, a la vez, las vías de una posible renovación de la práctica de la laicidad y las de una cooperación inter-religiosa que podría llegar a constituir la base de un "reconocimiento" original de la contribución de las diferentes "familias espirituales" a la vida pública. Nada prohíbe soñar que esta experiencia pueda alimentar otras.

Notas

Introducción

1. Este enfoque del "creer" está tomado de M. De Certeau, "L'institution du croire. Note de travail" en *Le Magistère. Institutions et Fonctionnements. Recherche des sciences religieuses* (número especial), Paris, 1983.
2. P. L. Berger, *Affrontés à la modernité*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 198.
3. J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 205-206. (Traducción castellana de Hugo Francisco Bauzá, *Entre mito y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002).
4. J.-P. Vernant, *ibid.*, p. 245.
5. J. L. Schlegel, *Religions à la carte*, Paris, Hachette, 1995.
6. "Se puede preguntar legítimamente si lo religioso errante existe también fuera de las instituciones religiosas, y eventualmente en el ámbito profano mismo: religiones implícitas, religiones de remplazo, religiones analógicas, religiones seculares", J. Séguy, "Religion, modernité, sécularisation", *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 61 (2), abril-junio 1986.
7. D. Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993.

8. M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Le Seuil, 1992.

I

La religión fragmentada

Reflexiones previas sobre la modernidad religiosa

1. Marcel Gauchet retoma, a partir de la singularidad francesa, la trayectoria histórica de esta construcción moderna de la política, inseparable de la "salida de la religión", *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard – *Le Débat*, 1998.
2. G. Balandier, *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1998, p. 37-38.
3. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 (1905). (Traducción castellana de Luis Legaz Lacambra, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003).
4. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
5. R. Aron, *Les Désillusions du progrès*, Paris, Calman-Lévy, 1969.
6. E. Hamberg, "Religion, secularization and value change in the welfare state", Comunicación a la 1ª. European Conference for Sociology, Vienne, agosto 1992. Esta situación es desplazada al contexto de una evolución histórica y cultural concerniente al conjunto de los países escandinavos por G. Gustaffson, "Religious

change in the five scandinavian countries, 1930-1980", *Comparative Social Research*, 1987, Vol. 10, 145-181.

7. K. Dobbelaere y L. Voyé "D'une religion instituée à une religiosité recomposée", en Voyé, Bawin, Kerkhofs y Dobbelaere, *Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 90*, De Boeck/FRB, Bruxelles, 1992, p. 159-238.
8. R. Campiche, A. Dubach, C. Bovay, M. Krüggeler, P. Voll, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, Genève, 1992.
9. Estas observaciones, como los datos que siguen, están tomados de Y. Lambert, "Un paysage religieux en profonde évolution", en H. Riffault (ed.), *Les Valeurs des Français*, Paris, PUF, 1994, p. 123-162.
10. El 46% de los franceses, suponiendo que todos los demás hayan respondido negativamente.
11. Y. Lambert, *ibid.*
12. F. A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Le Cerf, 1979.
13. D. Boy y G. Michelat, "Croyances aux para-sciences: dimensions sociales et culturelles", *Revue française de sociologie*, 1986, núm. 27, p. 175-204.
14. F. Champion, "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystique et ésotériques contemporains", en F. Champion y D. Hervieu-Léger (eds.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990, p. 17-69.
15. G. Davie, *La Religion des Britanniques. De 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996.
16. R. Campiche, "Dilution et recomposition confessionnelle en Suisse", en G. Davie y D. Hervieu-Léger (eds.),

Identités religieuses en Europe, Paris, La Découverte, 1996, p. 89-109.

17. O. Riis, "Religion et Identité nationale au Danemark", en G. Davie y D. Hervieu-Léger (eds.), *ibid.*, p. 113-130.
18. P. Michel, *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994.
19. Según la fórmula de Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques*. Textos escogidos y presentados por M. Gauchet, Paris, Poche/Pluriel, 1980.

II

El fin de las identidades religiosas heredadas

1. Cf. L. Roussel, *La Famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989; F. de Singly, *La Famille. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1991; *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan, 1993; *La Famille en question. État de la recherche*, Paris, Syros, 1996.
2. Cf. I. Théry, *Le Démariage*, Paris, Odile Jacob, 1993.
3. Cf. P. Bourdieu y J. C. Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et leurs études*, Paris, Minuit, 1964; *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1965; P. Bourdieu, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 1989. Cf. igualmente R. Boudon, *L'Inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, Paris, A. Colin, 1973.
4. F. Dudet, *La Galère: jeunes en service*, Paris, Fayard, 1987; *Les Lycéens*, Paris, Le Seuil, 1991.

5. Cf. Y. Lambert, "Un paysage religieux en profonde évolution", en H. Riffault, (ed.), *Les Valeurs des Français*, Paris, PUF, 1994, p. 123-162.
6. La sociología de la memoria, de Maurice Halbwachs, constituye, en este terreno, la referencia más preciosa para una sociología de los fenómenos religiosos.
7. M. Weber, *Le Savant et la politique*, Paris, 10/18, p. 92. (Traducción castellana de Martha Johanssen Rojas, *El político y el científico*, México, Colofón, 2000).
8. Proposición que coincide, en ciertos aspectos, con la perspectiva de F. Dudet, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Le Seuil, 1994.
9. G. Davie y D. Hervieu-Léger (eds.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
10. R. Campiche (ed.), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Le Cerf, 1997. Las consideraciones sobre Taizé (que se presentan en el capítulo siguiente) han sido desarrolladas dentro del marco del programa del que esta obra es resultado.
11. Y. Lambert y G. Michelat, (eds.), *Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan, 1992.
12. E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968 (1912). (Traducción castellana de Ana Martínez Arancón, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993).
13. Anticipada simbólicamente por el milagro de Pentecostés, por el cada uno de los llegados de los

confines de la tierra escucha la predicación *en su propia lengua*. (Hch 2,1-13).

14. *Corán*, Sura 85: 22.
15. Marcel Gauchet habla de "salida de la religión" (más bien que de "secularización" o de "laicización") para designar el proceso histórico por el cual la religión ha perdido, en las sociedades occidentales, su capacidad de estructurar la sociedad, y particularmente la forma política de esta sociedad. La noción de "salida de la religión" concierne aquí a los procesos por los cuales se disuelve, en las sociedades modernas, la referencia individual y colectiva a la continuidad de una tradición legitimadora, referencia que es característica propia del creer religioso. Evidentemente, los dos movimientos no están desligados entre sí.
16. La primera tuvo lugar en Roma, en 1985. La reunión de Compostela, en 1989, reunió a 600,000 jóvenes peregrinos; la de Czestochowa en Polonia, en 1991, fue la más numerosa, con 1.5 millones de participantes; después de la de Denver (Colorado), (1993) y de Manila (1995), se vio en París, en agosto de 1997, la concentración de 850,000 peregrinos.
17. D. Hervieu-Léger, "Religion, Memory and Catholic Identity: Young People in France and the 'New Evangelization of Europe'", en J. Fulton y P. Gee, *Religion in Contemporary Europe*, London, The Edwin Mellen Press, 1994.
18. En 1997, la Iglesia católica calculaba en 208,000 el número de estos jóvenes que entran en relación con ella al menos una vez por año, con ocasión de una reunión

nacional o diocesana, de un campamento de verano, etc., *La Croix*, 27-28 de julio de 1997.

19. Para una síntesis sobre las identidades religiosas y creencias de los jóvenes europeos, cf. R. Campiche (ed.), *op. cit.*, cap. II y III.

III

Figuras de lo religioso en movimiento: el peregrino

1. G. Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, Paris, PUF, vol. 2, 1945.
2. Y. Lambert, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Le Cerf, 1985.
3. D. Hervieu-Léger, *De la mision à la protestation*, Paris, Le Cerf, 1985.
4. J. Baubérot, *Le protestantisme doit-il mourir?*, Paris, Le Seuil, 1988.
5. Si se cuentan alrededor de 700,000 protestantes en Francia, una encuesta ha mostrado que 1.7 millones de personas se declaraban "cercanas al protestantismo", y entre ellas una elevada proporción de católicos quienes no por ello piensan abandonar su confesión de origen, pero que espiritualmente se reconocen en el protestantismo. (Encuesta, CSA, *La Vie, ARM, Réforme, Christianisme au XXe siècle*, 1995).
6. G. Michelat y M. Simon, *Classe, religion et comportement politique*, Paris, FNSP/Éditions Ouvrières, 1977.

7. Se trata evidentemente de "participar" y no de "asistir" a misa: esta expresión, habitual por mucho tiempo, prácticamente ha caído en desuso.
8. La obra de A. Dupront constituye, en este vasto conjunto de trabajos, una referencia mayor.
9. Cf., a título de documento, *Taizé et les jeunes: Que se lève une confiance sur la terre*, Paris, Centurion, 1987, que traza el "programa" de Taizé frente a los jóvenes.
10. Así, Colonia, 1984; Barcelona, 1985; Roma, 1986; y, después de la caída del muro de Berlín: Wrocław, 1989; Praga, 1990; Budapest, 1991; Viena, 1992; Munich, 1993. Estos encuentros reúnen -"extramuros"- de 20,000 (al comienzo de los encuentros) a 120,000 jóvenes (en los más recientes). Fueron 100,000 en París, en 1994; 80,000 en Viena, en 1997; 100,000 en Milán, en 1998.
11. Boletín mensual que asegura el vínculo entre los que se han reunido en la colina borgoñona y los que han participado en los encuentros anuales.
12. Identificado por Y. Lambert mediante encuestas sobre las creencias de los franceses, en H. Riffaut, *op. cit.*
13. Roger Schütz se ha resistido durante largo tiempo a la idea de construir una iglesia "en firme", más adaptada a las necesidades para dar acogida a los jóvenes que la pequeña iglesia romana de la vieja aldea de Taizé. La Iglesia de la Reconciliación, acabada en 1962, resultó muy pronto ser demasiado pequeña para la afluencia de los peregrinos, pero la comunidad nunca ha querido programar una ampliación. Por ello se levantó un toldo de lona en la prolongación de la iglesia, a la que se le

derribó un muro: esta tienda cubre un amplio espacio alfombrado en el que los jóvenes presentes se sientan, como los miembros de la comunidad, sobre el piso o sobre sus talones.

14. Una obra de R. Schütz, titulada *Dynamique du provisoire* y publicada en 1974 en las prensas de Taizé, ha jugado un importante papel en la formalización teológica del proyecto de la comunidad.
15. Cf. R. Schütz, *Unanimité dans le pluralisme*, Presses de Taizé, 1966.
16. *Taizé et les jeunes*, *op. cit.*, p. 29.
17. Cf. A. Piette, *Le Mode mineur de la réalité*, Louvain, Peeters, 1992; *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié, 1996.
18. Perdones en Bretaña, "ostensiones" en Limousin, "relación" en Argona (cf. S. Bonnet, *Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint Rouen*, Paris, Librairie Saint Paul, 1956).
19. 300,000 en la misa de apertura, el martes 19 de agosto; 500,000 para el "recibimiento del Papa", el jueves 21 de agosto; 750,000 en la vigilia bautismal, el 23 de agosto; 1 millón en la misa de clausura en Longchamp, el domingo 24 de agosto.
20. Cf. D. Hervieu-Léger, "Le pèlerinage de l'utopie", en J. Séguin et al., *Voyage de Jean Paul II en France*, Paris, Le Cerf, 1988.

IV

Figuras de lo religioso en movimiento: El convertido

1. Habrá que advertir solamente que estas conversiones, siempre evaluadas con gran circunspección en el judaísmo, han sido fomentadas (si no es que requeridas) y acogidas durante mucho tiempo con gran favor en el catolicismo. El hecho de que ahora se insista de forma preferente no sólo sobre la importancia de la autenticidad personal de tales conversiones, sino eventualmente sobre la significación espiritual asumida del carácter mixto de la pareja es índice, a su medida, de una reorientación significativa de la problemática católica de la pertenencia religiosa. La cuestión del compromiso personal de los individuos tiende a tomar la delantera —en esta materia como en otras— sobre la primacía ligada a la continuidad de la identidad católica, en juego aquí por la prole que nacerá.
2. Hay 150,000 budistas de cepa francesa sobre un total de 600,000 budistas en Francia. Cf. B. Etienne y R. Lioger, *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997.
3. Cf. V. Périgne, *De Jésus à Mohammad: l'itinéraire des Français convertis à l'islam*, Tesis de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (bajo la dirección de E. Terray), 1997.
4. F. Khosrokhavar ofrece una descripción muy fina de este proceso a partir de encuestas realizadas en Dreux y

- en los suburbios de París y de Estrasburgo, en *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997. Cf. igualmente: C. Saint-Blancat, *L'islam de la diaspora*, Paris, Bayard, 1997; L. Babès, *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans en France*, Paris, Ed. de l'Atelier, 1997; J. Cesari, *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Paris, ed. Complexe, 1998.
5. Estas cifras son las de una encuesta realizada por el Servicio Nacional del Catecumenado en 1996.
 6. F. Khosrokhavar, *op. cit.*; Herbert Dantzger, *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*, New Haven & London, Yale University Press, 1989.
 7. S. Nizard, "L'économie du croire. Une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité". Tesis de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (bajo la dirección de D. Hervieu-Léger), 1997.
 8. R. P. Droit, *Le Culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Le Seuil, 1997.
 9. F. Gugelot, *Conversions au catholicisme en milieu intellectuel 1885-1935*, Paris, Presses du CNRS, 1998.
 10. F. Dubet, *La Galère. Jeunes en survie*, Paris, Fayard, 1987.
 11. F. Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 67-77.
 12. Relatos reunidos por F. De Lagarde, *Convertis et baptisés*, Paris, Nouvelle Cité, 1996.
 13. Artículo escrito por el interesado en la revista del catecumenado: *Croissance de l'Église*, núm. 106.
 14. F. De Lagarde, *op. cit.*
 15. F. De Lagarde, *ibid.*

16. Conversación con Serge Laffitte, *Actualités religieuses dans le monde*, núm. fuera de serie, *Le Défi bouddhiste*, octubre 1997.
17. J. Beckford y M. Levasseur, "New Religious Movements in Western Europe", en J. Beckford, *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London, 1986, p. 29-54.
18. D. E. Van den Zandt, *Living in the Children of God*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1991.
19. B. Wilson y K. Dobbelaere, *A Time to Chant. The Soka Gakkai Buddhists in Britain*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
20. F. Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 196-197.
21. Su identificación religiosa se efectúa según el modelo de "la etnicidad electiva" puesto al día por R. Azria, "Les juifs et le judaïsme dans le monde d'aujourd'hui", *Religions sans frontières?*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, 1994, p. 50.
22. Según una lógica que corresponde de forma muy exacta al esquema weberiano clásico de la afinidad entre la ética puritana y el espíritu del capitalismo...
23. Como en el caso de la joven mujer cuya conversión coincidió con su entrada al Carmelo.
24. F. Gugelot, *op. cit.*, p. 550 y s.
25. E. Fouilloux, "La naissance des intellectuels catholiques", *Vingtième siècle*, núm. 53, marzo 1997, p. 16.
26. F. Gugelot, *op. cit.*, p. 549.

27. E. Durkheim, *De la division du travail social*, 4e. ed., Paris, Alcan, 1922, p. 143-144. (Traducción castellana de Carlos Posada, *La división del trabajo social*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993).
28. S. Tank, *Une double alliance. Préliminaires à une sociologie de la conversion: le cas du judaïsme*, Mémoire de DEA de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (bajo la dirección de D. Hervieu-Léger), 1997; Cf. J. C. Attias, "Le prosélyte: un voyageur sans bagage?", en Benbassa (ed.), *Transmission et passage en monde juif*, Paris, Publisud, 1997; "Du prosélyte en monde juif: une impossible inclusion?", en J. C. Attias, *De la conversion*, Paris, Le Cerf, 1997.
29. S. Nizard, *op. cit.*
30. Cf. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, "Approches comparées des pentecôtismes", núm. 105, (marzo 1999).
31. Entre estas comunidades nuevas, el movimiento llamado Neo-Catecumenado o Camino Neo-Catecumenal, fundado en 1965 en Madrid, es la punta de lanza de esta tendencia. Apoyado en 10,000 comunidades implantadas en 90 países, contaba con 250,000 miembros en 1995. Llevó 50,000 jóvenes peregrinos a las Jornadas Mundiales de la Juventud en París, en agosto de 1977.
32. El aumento de las confirmaciones en la Iglesia de Inglaterra manifiesta un movimiento muy semejante al de los bautismos de adultos en el catolicismo francés. En 1996, fueron confirmadas 43,000 personas, de las

cuales 17,000 (39%) eran hombres y 26,000 (61%), mujeres. Esta distribución por sexos es también la de los catecúmenos franceses (2/3 de mujeres y 1/3 de hombres), de los cuales 80% tienen entre 20 y 40 años. (Cifras: encuesta del Servicio Nacional del Catecumenado, 1996).

33. Un rito litúrgico de acogida en la Iglesia marca la entrada en el proceso catecumenal. El ritual del bautismo tiene lugar con mucha frecuencia durante la vigilia pascual. Se encuentra precedido por el rito litúrgico del llamado decisivo (durante la misa del primer domingo de Cuaresma) y de los tres "escrutinios" (o exorcismos penitenciales) en los domingos 3º, 4º y 5º de Cuaresma.

V

Las comunidades bajo el reinado del individualismo religioso

1. M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 431.
2. Cf. C. Froidevaux, *Christianisme, politique, histoire: christianisme et modernité selon Ernst Troeltsch*, Tesis de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (bajo la dirección de M. Gauchet), 1997. La cita de Troeltsch (*Soziallheren des christischen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912, nota 330, p. 635) está tomada en francés de esta tesis, publicada en PUF, en 1999.

3. F. Champion, "Religieux flottant, éclecticisme et syncrétismes", en J. Delumeau, *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, p. 741 a 772. (Traducción castellana de Teresa López Pardina et al., *El hecho religioso*, Madrid, Alianza Editorial, 1995). La descripción que sigue se apoya ampliamente en este texto.
4. J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.
5. La notable síntesis realizada por J.-P. Jossua, *Seul avec Dieu. L'aventure mystique*, Paris, Gallimard, 1997, logra muy bien poner en evidencia este recorrido. Las citas de San Francisco de Sales y del hermano Laurent de la Résurrection, carmelita converso, están tomadas de ahí (como antes la de Plotino).
6. Esta "facilidad" ha cristalizado la hostilidad violenta de los opositores del "quietismo", del que se supone que alienta un abandono pasivo a la voluntad divina e, igualmente, una concepción por completo pasiva de la oración. La controversia del quietismo culminó con la puesta en el Índice, en 1689, del libro de Jeanne Guyon: *Le Moyen court et très facile de faire oraison*.
7. Cf. H. J. Schrader, artículo "Piétisme", *Encyclopédie du protestantisme*, Le Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1156.
8. Cf. R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994 (1a. ed. Armand Colin, 1979).
9. R. Mauzi, *ibid.*, p. 120.

10. A. Dupront, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Folio, 1996. "Lumières et religion: la religion de Voltaire", p. 137-230.
11. La construcción deísta de Voltaire es inseparable de su interés por la historia de las religiones, en la que encuentra la evidencia de un fondo común religioso, presente tras la diversidad de las religiones históricas.
12. A. Dupront, *op. cit.*, p. 210-211.
13. La trayectoria del jansenismo en el siglo XVIII, del que C. Maire ha sacado a la luz todos sus resortes, constituye en un sentido, a través de la llamarada convulsionaria inducida por las apropiaciones populares de las construcciones teológicas figuristas, una forma exacerbada de la crisis que procede de esta ausencia social de un Dios que ya no actúa más que tomando posesión de los cuerpos de los individuos. *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1997.
14. Agradezco a Pierre-Antoine Fabre sus preciosas observaciones sobre esta dialéctica de la proximidad y del alejamiento divinos.
15. G. Vattimo, *Espérer croire*, Paris, Le Seuil, 1998.
16. C. Mopsik, *Cabale et cabalistes*, Paris, Bayard, 1997, p. 235 y s.
17. A. Dupront, "Province et Lumières: l'exemple de Lyon", *ibid.*, p. 88-136.
18. J.-P. Willaime, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992, Capítulo I.

19. El reproche de "sectarización" dirigido contra ciertas comunidades carismáticas que, a su vez, hacen protesta de su plena y entera inserción en la Iglesia, encuentra aquí su fuente. Cf. a este propósito, el libro de T. Bafoy, A. Delestre y J. P. Sauzet, *Les Naufragés de l'esprit. Des sectes dans l'Église catholique*, Paris, Le Seuil, 1996.
20. Añadamos que el empleo peyorativo e, incluso, estigmatizante de la palabra "secta" en el lenguaje común contribuye también a la confusión, y obliga a los sociólogos a múltiples precauciones oratorias de lenguaje cada vez que emplean este término, particularmente cuando se aventuran (con gran riesgo) a extender la utilización del mismo más allá del marco histórico de validez establecido por Weber y Troeltsch...

VI

Instituciones en crisis: laicidad averiada

1. J. Palard, "Les recompositions territoriales de l'Église catholique, entre singularité et universalité. Territoire et centralisation", *Archives de Sciences sociales des religions* (por aparecer).
2. Cf. Comité catholique français des religieux, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*, Paris, Le Cerf, 1993.
3. Cf. D. Hervieu-Léger, *De la mission à la protestation*, Paris, Le Cerf, 1973.

4. Cf. B. Vandeputte, "Des vierges divisent les diocèses", *La Croix*, 29 de agosto de 1996.
5. Proceso que es preciso asimilar al de la "secularización interna" del cristianismo, analizado por F. A. Isambert, "La sécularisation interne du christianisme", *Revue française de sociologie*, 17, 1976.
6. J. P. Willaime, *La Précarité protestante*, Genève, Labor et Fides, 1992.
7. J. P. Willaime, *ibid.*, p. 20.
8. J. D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York, Basic Books, 1991; *Before the Shooting Begins. Searching for Democracy in America's Culture War*, New York, The Free Press, 1994.
9. Cf. sobre las condiciones de funcionamiento de este mercado religioso en materia de tele-evangelismo, J. Gutwirth, *L'Église électronique. La saga des télévangélistes*, Paris, Bayard Éditions, 1998.
10. El pensamiento del teólogo suizo Karl Barth (1886-1968), se basa sobre la invocación —frente a la teología liberal inspirada por Schleiermacher, Harnack, etc. que colocaba al hombre y sus interrogantes en el centro de la reflexión— a la precedencia absoluta de Dios en su relación con el hombre. La renovación doctrinal barthiana y la concepción de la apertura al mundo y a lo humano, a la que servía de fundamento, han permitido el desarrollo de un verdadero movimiento barthiano cuya influencia ha sido inmensa en el mundo protestante y en los medios ecuménicos, particularmente en Francia. El monopolio del barthismo

- en el campo teológico se encuentra hoy en día disminuido, particularmente por investigaciones menos centradas sobre el dogmatismo y más permeables al desarrollo de las ciencias sociales e históricas.
11. J. P. Willaime, *op. cit.*, p. 27.
 12. J. Baubérot, *Le protestantisme doit-il mourir? La différence protestante dans une France multiculturelle*, Paris, Le Seuil, 1988.
 13. Cf. R. Azria, "Juifs des villes, juifs des champs", *Nouveaux Cahiers*, núm.1, 1998.
 14. C. Saint-Blancat, *L'islam de la diaspora*, Paris, Bayard Éditions, 1995.
 15. C. Saint-Blancat, *ibid.*, p. 174.
 16. C. Langlois, "Permanence, renouveaux et affrontements (1830-1880)", en Lebrun, F. (ed.), *Histoire des catholiques en France*, Paris, Privat/Hachette, 1980, p. 321-406.
 17. H. Capitant (ed.), *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 1936.
 18. M. Winock, "Les combats de la laïcité", en *L'Histoire*, núm. 128, diciembre de 1989.
 19. M. Ozouf, M., *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989.
 20. J. Baubérot, *La Laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1990.
 21. E. Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cujas/Le Cerf, 1987.
 22. G. Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, vol. II, Paris, PUF, 1945, p. 61-65.

23. C. Langlois, *op. cit.*
24. R. Rémond, *Introduction à l'histoire de notre temps*, vol 2, le XIXe siècle, 1815-1914, Paris, Le Seuil, 1974.
25. J. Baubérot, *La laïcité, quel héritage?*, *op. cit.* Lo que a continuación se desarrolla retoma este análisis.
26. M. Winock, *art. cit.*
27. R. Rémond, "Le présent encombré par l'histoire", *Le Monde*, 3 de marzo de 1984.
28. P. Nora (ed.), *Lieux de mémoire*, vol. 1: *La République* (tomo I); *La Nation* (tomos II, III, IV), Paris, Gallimard, 1984 y 1987.
29. Cf. M. Gauchet, "Sécularisation, laïcité: sur la singularité du parcours français", *Les Idées en mouvement. Mensuel de la Ligue de l'Enseignement*, suplemento al núm. 58, abril de 1998.
30. Fecha en la que fue promulgada la Ley del 9 de octubre, que anulaba el Decreto del 12 de abril de 1939 que restringía el derecho de los extranjeros a asociarse en el marco de la Ley de 1901. A partir de esta fecha se han multiplicado las asociaciones, dos tercios de las cuales (de un total de cerca de 2000) administran los 1500 lugares de culto censados en Francia. Por otra parte, un gran número de asociaciones que congregan a jóvenes musulmanes están registradas bajo una razón social no específicamente religiosa (deportiva, cultural, musical, etc.) o son asociaciones de hecho.
31. B. Etienne, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987. *Le Livre de Poche*, p. 308-309.
32. Así: la Gran Mezquita de París, la Federación Nacional de los Musulmanes de Francia, la Unión de

Organizaciones Islámicas de Francia, la asociación Fe y Práctica (*Jamah-al-Tabligh*).

33. *Le Monde*, 21 de mayo de 1989.
34. *Le Monde*, 26 de octubre de 1989.
35. Declaración del 24 de octubre de 1989.
36. Declaración del 15 de octubre de 1989.
37. Declaración del 15 de octubre de 1989.
38. Declaración de la Federación Protestante de Francia del 24 de octubre de 1989.
39. Entrevista con la Agencia France-Presse del 19 de octubre de 1989.
40. "¡Profesores, no capitulemos!", carta firmada por E. Badinter, R. Debray, A. Finkielkraut, E. de Fontenay, C. Kintzler, *Nouvel Observateur*, 2 de noviembre de 1989.
41. Carta firmada por J. Kaufmann, H. Désir, R. Dumont, G. Perrault y A. Touraine, *Politis*, núm. 79, 9-15 de noviembre de 1989.
42. M. Roux, "Vers un islam français", *Hommes et Migrations*, núm. 1129-1130, febrero-marzo de 1990.
43. J. P. Willaime, "La laïcité française au miroir du foulard", *Le Supplément*, núm. 181, julio de 1992.
44. En efecto, existe entre ellas una gama de actitudes (rechazo, adopción forzada, adopción distanciada, adopción voluntaria como signo de compromiso personal, adopción militante, etc.) respecto al velo. Cf. F. Gaspard, F. Khosrokhavar, *Le Voile et la République*, Paris, La Découverte, 1995.
45. Para tratar de hacer cambiar esta situación, en noviembre de 1994 fue nombrada una mediadora

nacional, la señora Harrifa Cherifi. De manera discreta se esfuerza, caso por caso, por ir más allá de una gestión puramente disciplinaria del velo y construir, en función de los datos propios del expediente, un compromiso aceptable para las partes en presencia: las jóvenes, las familias y los docentes. (Entrevista con *Le Monde*, 10-11 de enero de 1999). Un caso reciente, en un colegio de Flers (Orne), en enero de 1999, ha demostrado, una vez más, toda la dificultad de la tarea.

46. *Le Monde*, 30 de julio de 1997.
47. Asamblea Nacional. Informe hecho a nombre de la Comisión Encuestadora sobre las Sectas, Presidente: M. A. Gest, Relator: M. J. Guyard, núm. 2468, 1996.
48. Sobre este punto y para un análisis global de la lógica del texto, véase particularmente J. Baubérot, "Le rapport de la comisión parlementaire sur les sectes, entre neutralité et 'dangerosité' sociale", en M. Introvigne y J. Gordon Melton (eds.), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la comisión parlementaire*, Turín, Cesnur-Di Giovanni, 1996.
49. Sobre los diferentes estatutos jurídicos, cf. J. Boussinescq, *La Laïcité française*, Paris, Le Seuil-Points, 1994.
50. Por ejemplo, la Iglesia Evangélica de Pentecostés de Besançon, que forma parte de la tendencia de las iglesias pentecostales libres, y en cuyo caso no se entiende por qué razón el Informe la hace aparecer en el número de las "sectas peligrosas".
51. *Le Figaro*, 23 de abril de 1998.

52. Cf. J. M. Donegani, *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1993.

53. J. Boussinescq, *op. cit.*, p. 52.

Conclusión

Por una laicidad mediadora

1. D. Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.
2. D. Schnapper, "Le sens de l'ethnico-religieux", *Archives de sciences sociales des religions*, 81, enero-marzo de 1993, p. 149-163.
3. El caso de Flers ha constituido una prueba específica, con el pregonado apoyo de Bruno Mégret a los adversarios más decididos del uso del fulard en la escuela, de la capacidad de contaminación del debate público que muestra la extrema derecha en esta materia. Es preciso añadir que el dirigente de una parte del Frente Nacional tuvo que dejar su cargo ante los abucheos de las dos partes, acordes en manifestar su rechazo a la instrumentalización racista de la "cuestión del velo".
4. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?* Paris, Le Seuil, 1990.

5. J. P. Willaime, "Laïcité et religion en France", en G. Davie y D. Hervieu-Léger (eds.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
6. A propósito, particularmente, de la colocación en el Panteón de las cenizas del abate Grégoire, quien prestó juramento a la Constitución Civil del Clero, y de esta manera encarnaba, aunque de forma abusiva a los ojos de la jerarquía católica, la adhesión de la Iglesia Católica a los ideales de la Revolución Francesa.
7. F. Messener, (ed.), *La culture religieuse à l'école*, Paris, Le Cerf, 1995.
8. En 1984, el proyecto del gobierno socialista de crear un gran servicio público unificado y laico de la Educación Nacional hizo que desfilaran por las calles millares de católicos, con los obispos a la cabeza. En 1994, el proyecto del gobierno de derecha de autorizar a las colectividades locales el financiar los gastos de inversión de los establecimientos privados por encima del 10% previsto por la ley provocó, por parte de los laicos, una movilización de amplitud semejante.
9. La fórmula es del teólogo dominico Claude Geffré.
10. *La Croix*, 29-30 de marzo de 1998.
11. Declaración de Nainville-les-Roches, 12 de julio de 1983.
12. "Hemos venido a saludar a los muertos —declaran— no a una bandera. Y si este emblema es el de una identidad y de una dignidad reivindicada, ¿porqué alguien debería sentirse disgustado? ¿Acaso no es mejor luchar con una bandera que con un fusil?" (*Libération*, 26 de mayo de 1988).

13. *Le Figaro*, 27 de mayo de 1988.

14. Así, la ausencia de representación del judaísmo se explica por la inexistencia de una comunidad judía en Nueva Caledonia. Es una cuestión interesante la de preguntarse si su presencia hubiera debido —desde el punto de vista de la lógica de la conducta adoptada— quedar asegurada a pesar de todo, o si las condiciones concretas del diálogo justificaban esta ausencia.

Índice

Introducción.....	7
La religión fragmentada. Reflexiones previas sobre la modernidad religiosa.....	29
El fin de las identidades religiosas heredadas.....	63
Figuras de lo religioso en movimiento. El peregrino.....	93
Figuras de lo religioso en movimiento. El convertido.....	125
Las comunidades bajo el reinado del individualismo religioso.....	164
Instituciones en crisis: laicidad averiada.....	211
Conclusión: Por una laicidad mediadora.....	266
Notas.....	289

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de octubre de 2004 en Espacio Resuelto, Av. El Riego 67 No. 2-B-303, 14390 México, D.F. Se tiraron 2000 ejemplares.

- La historia, no como relato de lo que en geografías y tiempos remotos o cercanos ha sucedido - o pensamos que ha sucedido - sino como reflexión sobre la manera de construir y re-construir lo que el hombre ha sido en sus delimitaciones espacio-temporales.

- La literatura, no como un espacio para la difusión de los géneros literarios de la poesía o de la prosa, sino como una reflexión sobre el lenguaje y sus significados, como una crítica literaria.

- La religión, no como promoción de un credo, sino como reflexión sobre el fenómeno religioso, al que de manera muy prematura se le ha extendido acta de defunción.

Si el lector nos acompaña a lo largo de este camino que inicia, significa que habremos cumplido nuestro propósito.



A la pregunta, cada vez menos frecuente, ¿eres creyente? se escucha, cada vez con más frecuencia, la respuesta: "creo, pero a mi modo". Intrigante respuesta que no hay que interpretar a la ligera como lenta desaparición, consecuencia de la modernidad, del fenómeno religioso, sino más bien como progresiva - e irreversible - pérdida del control institucional sobre los creyentes: "Crear sin pertenecer". Este cambio - este movimiento - y otros semejantes, son analizados y explicados por una destacada estudiosa francesa de la fenomenología de la religión.

Danièle Hervieu-Léger es Directora de Estudios de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, dirige el Centro de Estudios Interdisciplinarios de los Hechos Religiosos, y es Redactora en Jefe de los Archivos de Ciencias Sociales de las Religiones.

Este Libro fue publicado con el apoyo de la Embajada de Francia en México.



EDICIONES DEL HELÉNICO
MÉXICO

Av. Revolución 1500
Col. Guadalupe Inn • 01020 México, D.F.
Tels. 5662-1542 • 5662-4226
www.helenico.edu.mx