

Danièle Hervieu-Léger

LA RELIGIÓN,
HILO DE MEMORIA

Traducido por MAITE SOLANA



Herder

Biblioteca Ecumênica			
Código	480 427		
Número de Chamada	200 H 4462		
Edição	Volume	Exemplar	Tomo Parte
		1	

Título original: La religion pour mémoire
Traducción: Maite Solana
Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

© 1993, Les Éditions du Cerf, Paris
 © 2005, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 84-254-2299-X

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Romanyà Valls
Depósito legal: B - 14.454 - 2005
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
 www.herdereditorial.com

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	11
---------------------------	----

PRIMERA PARTE UN OBJETO INCIERTO

1. ¿ SOCIOLOGÍA CONTRA RELIGIÓN?	
CONSIDERACIONES PRELIMINARES	21
De la sociología religiosa a la sociología de las religiones	21
Ciencia contra religión	27
¿Destruir el objeto?	35
2. LA RELIGIÓN DISEMINADA	
DE LAS SOCIEDADES MODERNAS	43
El futuro de la religión en el mundo moderno:	
los enfoques clásicos	45
Una perspectiva por construir	51
La religión indefinible: los ropajes nuevos	
de un viejo debate	57
Religión y «sistemas de significados»:	
la perspectiva amplia de los «inclusivistas»	62
La postura opuesta: la posición restrictiva	
de los «exclusivistas»	66
Una falsa oposición	67
Articular las dos dimensiones: ¿una salida?	72

3. IDAS Y VENIDAS DE LO SAGRADO	77
Lo sagrado imposible	78
Genealogía de la noción de lo sagrado: la crítica de François-André Isambert	87
La emoción de las profundidades y la religión	92
Entre lo «sagrado» y la «religión»: el caso ejemplar del deporte	96
Lo sagrado contra la religión: ¿el final emocional de la secularización?	102

SEGUNDA PARTE COMO NUESTROS PADRES HAN CREÍDO...

4. LA RELIGIÓN, UN MODO DE CREER	111
La religión metafórica según Jean Séguy	112
Hacia un análisis de las transformaciones del creer en la sociedad moderna	121
La religión como modo de creer: el ejemplo de la apocalíptica de los neo-rurales	127
5. ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA «TRADICIÓN»	139
Tradición contra modernidad	140
La potencia creadora de la tradición	143
La religión «folclorizada»	148
¿Tiene sentido la noción de «producciones religiosas de la modernidad»?	154
¿Dónde se encuentra la respuesta al problema de los límites de la religión?	162
6. DE LAS RELIGIONES A LO RELIGIOSO	169
De nuevo sobre la «religión del deporte»	170
Dos dispositivos del sentido	177

¿Tiene todavía algún sentido la noción de campo religioso?	181
De la sociología de las religiones a una sociología de lo religioso: el caso de lo político	186

TERCERA PARTE EL LINAJE SIN MEMORIA

7. LA RELIGIÓN PRIVADA DE MEMORIA	201
Memoria y religión: un vínculo estructural	202
La memoria en migajas de las sociedades modernas	207
La «secularización» como crisis de la memoria religiosa: el ejemplo del catolicismo francés	212
8. LA REINVENCIÓN DEL LINAJE	231
La utopía como figura principal de la innovación religiosa en la modernidad	235
La consolidación religiosa de las «fraternidades electivas»	245
El ascenso de las etno-religiones	257

CONCLUSIÓN. LA SOCIEDAD POSTRADICIONAL Y EL FUTURO DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS	267
---	-----

La religión postradicional y la institución de lo religioso	272
Más allá de la secularización. La desinstitucionalización ..	275
La «producción» institucional del linaje	281
<i>Principales obras y artículos utilizados</i>	291

INTRODUCCIÓN

Hace veinte años, iniciarse en la sociología religiosa suponía, esencialmente, adentrarse en el análisis de las razones que explicaban el retroceso de la religión, considerado además como una característica fundamental del mundo moderno. Este análisis basaba sus claves teóricas en la lectura de los padres fundadores de la sociología. Planteaba que el proceso de racionalización sobre el cual se desplegaba el avance de la modernidad se confundía con el proceso de «renuncia a los dioses», y que la conquista de la autonomía —tanto del sujeto como de la sociedad— pasaba por la ineluctable desintegración de las sociedades, todas ellas religiosas en el pasado. Esta orientación teórica, que había tenido lugar en todos los países desarrollados, encontraba en los estudios empíricos de la evolución de las «grandes religiones» un tema muy amplio que debía ser confirmado. Se advirtió también que la crisis de las observancias, el repliegue de la influencia política y cultural de las instituciones religiosas o la dislocación de las creencias no se manifestaban con la misma intensidad ni adoptaban las mismas formas en todos los contextos nacionales. Sin embargo, se tenían elementos para justificar ampliamente la hipótesis según la cual la religión, en todas las sociedades llamadas «secularizadas», solo subsistía a título de opción privada y de asignatura facultativa. El problema de las transformaciones de la religión en la modernidad tendía, desde entonces, a confundirse con el de la disolución progresiva de las diferentes tradiciones religiosas en las sociedades y las culturas a las que contribuyeron a modelar pero en las que ya no podían desempeñar un papel activo.

Veinte años más tarde, el paisaje de la investigación aparece sorprendentemente modificado. El ascenso, como fuerza política, de

corrientes integristas en todas partes del mundo, las diversas demostraciones de la fuerza movilizadora del islam, las exaltaciones religiosas que acompañan las recomposiciones en curso en el Este, el desarrollo multiforme de «nuevos movimientos religiosos» y la vitalidad de «comunidades nuevas» que, en Occidente, transforman la fisonomía de las instituciones religiosas, supuestamente las más afectadas por el proceso de secularización, han hecho que surjan nuevos interrogantes e intereses. La religión, que se consideraba marginada a la periferia del universo moderno, ¿no estaría demostrando su capacidad para reencontrar una nueva pertinencia social, política y cultural en una modernidad en crisis? Este cambio de coyuntura no solo rehabilita la religión como objeto de investigación científica sino que tiende a favorecer «revisiones teóricas» que son tan desgarradoras como ambiguas. En efecto, pareciera que, en vista de las «renovaciones religiosas» contemporáneas, algunos están ya dispuestos a someter a un balance de pérdidas y beneficios todo el trabajo conceptual efectuado durante años por los teóricos de la secularización.

Los debates que suscita esta transformada coyuntura intelectual adquieren un sesgo distinto según los países: por ejemplo, no se reflexiona de la misma manera sobre el significado de las actuales reafirmaciones de la religión en Francia, donde durante mucho tiempo la sociología religiosa ha sido movilizadora por el análisis de la dislocación de una cultura católica históricamente dominante, que en los Estados Unidos, donde el proceso de secularización y de *revivals*, con un trasfondo de pluralismo religioso, ha seguido un curso distinto. Sin embargo, a pesar de las diferentes tonalidades que adquiera la investigación según los contextos nacionales, el mayor problema que se le plantea actualmente a la sociología religiosa se relaciona con los instrumentos de pensamiento con los que debe dotarse para comprender, al mismo tiempo, no solo el movimiento a través del cual la modernidad socava las estructuras de plausibilidad de todos los sistemas religiosos, sino también aquel otro mediante el cual la modernidad hace surgir nuevas formas de creer religioso.

Para avanzar en esta dirección, no es posible estar sujeto a la perspectiva —útil pero limitada— que asocia totalmente estas renovacio-

nes religiosas con la crisis coyuntural de una modernidad incapaz de cumplir con lo que promete. Se trata, fundamentalmente, de descubrir la lógica social, cultural y simbólica que está en el origen de lo que nos hemos arriesgado a denominar las producciones religiosas de la modernidad. Una primera etapa en este proceso consistió en retomar, de forma crítica, el propio concepto de secularización: este concepto fue el principal objeto de un libro publicado en 1986 en Éditions du Cerf con el título: *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Sin embargo, esto constituía solo una primera etapa y, desde la publicación de esta obra, yo sabía que el trabajo se encontraba lejos de estar terminado. En efecto, no bastaba con actualizar los límites del paradigma clásico de la pérdida de la religión en el mundo moderno. Tampoco bastaba, como lo proponía entonces, con establecer el vínculo entre las permanentes reorientaciones del creer religioso (hasta el período más contemporáneo) y esta «apertura utópica» de las sociedades racionalmente desencantadas, en la que se lee la afinidad que conserva la modernidad, a lo largo de su desarrollo, con una temática religiosa de la observancia y la salvación, y de la cual se desvincula para existir como tal. Es preciso llegar hasta el análisis de las estructuras y de la dinámica de este creer religioso moderno, incluyendo no solo las «creencias», que son los objetos ideales de las convicciones individuales y colectivas, sino también el conjunto de las prácticas, comportamientos e instituciones en las que se encarnan estas creencias (como hacía Michel de Certeau cuando se ocupaba de una «antropología del creer»). Si se plantea, como lo hago en esta obra, que el proceso de secularización es, ante todo, un proceso de recomposición del creer, es lógico preguntarnos sobre qué lógicas se realizan estas recomposiciones, qué elementos se ponen en juego y qué dinámicas del creer inducen a su vez estas lógicas.

Ahora bien, muy pronto me pareció que, al buscar por esta vía un enfoque coherente del dilema religioso de la modernidad —pérdida y recomposición—, no podía evitar afrontar explícitamente el problema que, desde sus orígenes, asedia a la sociología de los hechos religiosos, y tal vez a la sociología a secas: el problema de la defini-

ción de la religión. En relación con esta cuestión, el punto de partida de mi reflexión fue pensar que, a fin de reelaborar la noción de secularización, yo misma recurriría a dos definiciones de «religión». Una primera definición, extremadamente extensiva, engloba bajo la designación de «representaciones religiosas» el conjunto de las construcciones imaginarias a través de las cuales la sociedad, algunos grupos de esta y algunos individuos de estos grupos intentan eliminar la brecha vivida entre los límites y determinaciones de lo cotidiano y estas aspiraciones a la observancia, cuya referencia la constituyen las promesas seculares de la modernidad que sustituyen a las promesas religiosas de la salvación. Una segunda definición entra en juego cuando se trata de designar, en el interior de estas «producciones de sentido», aquellas que apelan, de manera explícita, a las tradiciones constituidas por «religiones históricas». Éstas funcionan como un capital de símbolos, que se ponen en movimiento sobre todo cuando las proyecciones seculares del fin de la historia (las ideologías modernistas del progreso, en sus distintas variantes) son puestas en entredicho.

¿Hasta qué punto era necesario que extendiese mi estudio de las producciones simbólicas de la modernidad para comprender sociológicamente los procesos modernos de la recomposición del creer religioso? A través de este rodeo, retomaba un conjunto de cuestiones planteadas también por los investigadores que tratan el desarrollo de «nuevos movimientos religiosos» (¿hasta qué punto puede aún llamárselos «religiosos»?). Y, sobre todo, las planteadas por los trabajos acerca de «religiones seculares», «analógicas» o «metafóricas». La expansión de una religiosidad «invisible» o «difusa», que se observa en todas las sociedades llamadas secularizadas, y que prescinde de la mediación de las instituciones religiosas especializadas, hace que el problema de los «límites de lo religioso» vuelva constantemente a cobrar actualidad. Sin embargo, por lo general, este asunto se estanca en el conflicto, al final irresoluble, entre quienes eligen «abarcarse mucho» y quienes, por el contrario, deciden concentrar su atención solo sobre las religiones constituidas, socialmente identificadas como tales.

El objetivo que he asignado a este libro es proponer un instrumento de análisis que, al permitirnos salir de este círculo, posibilite al mismo tiempo constituir en objeto sociológico la modernidad religiosa. Para ello, en primer lugar, ha sido necesario precisar los problemas que plantea la construcción del objeto en la sociología religiosa: este es el tema de la primera parte. La segunda parte, que constituye el eje del conjunto, está dedicada a puntualizar una definición de la religión que la articule como una modalidad particular del creer y que implique, de manera específica, la referencia a la autoridad de una tradición. Finalmente, en la tercera parte, intento aplicar esta definición en el contexto de las sociedades modernas, una de cuyas características principales es la de no ser ya sociedades con memoria. Esta última parte esboza una aproximación sociológica (entre otras posibles) a las mutaciones de la religión en una modernidad que rechaza la idea de una continuidad necesaria entre el pasado y el presente, y que devalúa las formas en las que se supone que este proceso se impone a los individuos y a los grupos, pero que a su vez produce también, bajo formas nuevas, la necesidad social e individual de remitirse a la seguridad de una continuidad semejante.

A lo largo de las etapas de este recorrido tendré ocasión de insistir sobre el carácter esencialmente hipotético de las propuestas antes mencionadas: no se trata, en ningún momento, de decir la última palabra sobre el lugar de la religión en el seno de la modernidad, sino de explicitar una perspectiva susceptible de poner orden en la profusión de fenómenos empíricamente observables. Esta perspectiva no debería dejar de provocar el debate; probablemente se le reprochará su carácter deliberadamente voluntarista y el poco caso que hace de las distinciones de sentido común entre hechos religiosos y hechos no religiosos, distinciones que, en cuanto tales, forman parte de la definición del objeto. Solo responderemos a esta seria objeción diciendo que la «definición» construida de la que nos dotamos debe servir, precisamente, como punto de referencia para medir las variaciones de estas distinciones que proporciona la evidencia común, variaciones a través de las cuales se operan justamente las recomposiciones que intentamos delimitar. Probablemente se seña-

lará que el proceso de elaboración conceptual estaría mejor fundado —y ciertamente se vería enriquecido— si se apoyara más en perspectivas sociohistóricas, en comparaciones interculturales, interconfesionales e interreligiosas, en abundantes investigaciones empíricas, etcétera. No hay duda de que la propia empresa que aquí presentamos es víctima de la contradicción que se propone superar. A las teorías de la secularización se les reprocha el intento de alinear el análisis de lo religioso moderno con el análisis del futuro de las religiones instituidas de las sociedades occidentales sobre las cuales se ha formado la modernidad, es decir, el judaísmo y el cristianismo. Sin embargo, es al cristianismo y al judaísmo a lo que se vuelve la mayoría de las veces cuando se trata de retomar, a partir del concepto de religión del que nos hemos dotado, el problema de la institución de lo religioso en esas mismas sociedades modernas... ¿Traduce esta limitación la debilidad del instrumento, el carácter parcelario de las competencias del autor o la parcialidad de sus intereses? Probablemente todo a la vez, y solo será superada cuando otros, al desplegar otras competencias y otros intereses, estén dispuestos a hacer funcionar el citado instrumento... El objetivo que se persigue en esta obra es, a la vez, extremadamente ambicioso y extremadamente modesto. Es extremadamente ambicioso porque debería, más aun de lo que lo hace, dedicarse a aclarar ciertos «nudos teóricos» particularmente complicados, como la definición de la modernidad, la problemática del creer, la elaboración del concepto de tradición, el esclarecimiento del problema de la memoria colectiva, etcétera. Sin embargo, es modesto, como debe serlo cualquier propósito que se plantee entregar al debate los fundamentos de un punto de vista que crea una manera particular de «poner en escena» los hechos sociales a los que ha decidido dedicarse.

Esta etapa nunca se habría alcanzado si este debate no hubiera comenzado ya a producirse con numerosos colegas franceses y extranjeros que me ayudaron con sus observaciones, críticas y sugerencias, a fin de llevar esta empresa a su término provisional. A falta de poder nombrarlos a todos en estos agradecimientos, destacaré solamente la atención amistosa y crítica de Régine Azria y Patrick Michel —que

han seguido muy de cerca los diferentes momentos de este recorrido—, y la complicidad constante y exigente de Bertrand Hervieu. Sobre todo, no me olvido de que la mayoría de las cuestiones abordadas en este libro emergieron y maduraron primero en el trabajo colectivo dirigido por Jean Séguy en su seminario en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, y después en el seno del equipo DIFREL del Groupe de Sociologie des Religions del CNRS. Es por ello que este libro está especialmente dedicado a él.

París, noviembre de 1992

PRIMERA PARTE

UN OBJETO INCIERTO

Capítulo primero

¿SOCIOLOGÍA CONTRA RELIGIÓN?

Consideraciones preliminares

Como todo el mundo sabe, la construcción del objeto constituye la primera operación de cualquier empresa sociológica. Sin embargo, cuando se trata de la religión es inevitable experimentar ciertas dudas. ¿Y si no hubiese nada que definir? ¿Y si sencillamente la sociología de las religiones no tuviera ningún objeto? Puede que la pregunta se considere con justicia descabellada; después de todo, hay suficientes institutos de investigación, centros de enseñanza, encuentros internacionales de estudiosos, coloquios y libros que dan testimonio de la vitalidad de esta rama particular de la sociología. Hay una sociología de la religión, del mismo modo que hay una sociología de la educación, una sociología del trabajo, una sociología de la cultura... Algunos sociólogos toman como objeto de sus investigaciones los hechos religiosos, presentes o pasados. Los tratan como hechos sociales, que se explican a su vez a través de otros hechos sociales. ¿Qué más se necesita?

DE LA SOCIOLOGÍA RELIGIOSA A LA SOCIOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

Sin embargo, las cosas no son tan simples. Y los debates que, en un pasado no muy lejano, marcaron la propia designación de la disciplina —sociología religiosa, sociología de la religión, sociología de las religiones— así lo demuestran.

Hace más de treinta años que, de forma progresiva, los sociólogos franceses y francófonos renunciaron a utilizar la expresión «sociología religiosa», sospechosa de hacer referencia, de manera implícita, a una «sociología cristiana», es decir, a una «sociología católica», utilizada por la institución eclesiástica como un instrumento al servicio de lo pastoral y considerada por esta, al mismo tiempo, como una rama de la teología moral. Viejos antagonismos cuyo fondo parece actualmente obsoleto... En vista de que toda sociología conoce los problemas de frontera entre la «sociología fundamental» y la «sociología aplicada», los investigadores se las arreglan para no comprometer en este debate la propia existencia de su disciplina. Podemos preguntarnos retrospectivamente, en el caso de la sociología de los hechos religiosos, si el peso de las palabras no fue aumentando de manera singular, ¿después de todo, nunca se supuso que la «sociología rural» sea una sociología hecha desde el punto de vista de los campesinos, ni que la «sociología política» sea una sociología partidista! ¿De dónde proviene entonces que los sociólogos de los fenómenos religiosos se hayan visto obligados a hacer de la designación de su especialidad una cuestión científica en sí misma?

No hay duda de que las propias circunstancias histórico-políticas de Francia pueden explicar estos escrúpulos particulares. De esta historia forma parte el clima conflictivo (o, cuanto menos, desconfiado) que ha presidido desde hace mucho tiempo las relaciones entre la universidad, los intelectuales y el mundo de la investigación, por un lado, y la Iglesia católica, sus jerarquías y sus teólogos, por otro¹. Señalaremos aquí, simplemente, que a través de la elección de las palabras todavía está en juego, de manera simbólica, algo de la afirmación de autonomía de una disciplina universitaria recientemente emancipada con respecto a las empresas autointerpretativas que las iglesias siempre consideran (incluso cuando insisten en su

1. Véase lo que dice Émile POULAT en *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*; véase asimismo J. BÉGUIN, C. TARDITS et al., *Cent ans des sciences religieuses en France à l'École pratique des hautes études*, París, Éd. du Cerf, 1987.

reverencia por la ciencia) como la última palabra del saber sobre la religión. Invocando la necesidad de colaboración entre las diferentes especialidades (sociología, historia, etnología, etcétera) que forman parte de «la única caravana del descubrimiento científico», Gabriel le Bras celebraba, en el primer número de los *Archives de Sciences Sociales des Religions*, aparecido en 1956, esta independencia del enfoque no religioso de los fenómenos religiosos como requisito para la libertad de los investigadores, sean cuales fueren sus compromisos personales: «tanto los hombres de todas las creencias como los incrédulos forman parte del cortejo, y nosotros no tenemos por qué conocer sus sentimientos. Esta revista no puede estar al servicio de ninguna doctrina, ya sea confesional o anticonfesional. Ella acogerá la expresión pacífica de todas las investigaciones, de todas las teorías, con el único afán de servir a la ciencia²».

Al reflexionar sobre la trayectoria de su disciplina, los sociólogos de las religiones han comentado reiteradamente esta «difícil emancipación³» de la que pretendía dar testimonio el abandono del vocablo «sociología religiosa». Al mismo tiempo que se efectuaba este deslizamiento, la introducción de una referencia no ya a «la religión» en general, sino a la pluralidad de *las religiones*, fue objeto de comentarios más breves. Sin embargo, el hecho merece una atención cuando menos igualitaria. En Francia, a mediados de los años 50 y bajo la égida del Centre National de la Recherche Scientifique, el primer dispositivo institucional de una sociología científica de los fenómenos religiosos se pone bajo el signo del plural: «Grupo de sociología de las religiones», «Archivos de sociología de las religiones». Al recurrir al plural en vez de al singular, los fundadores de la sociología francesa de las religiones sentaban precedente, de manera explícita, del estado fragmentario, quebrado, del ámbito en el

2. Gabriel LE BRAS, «Sociologie religieuse et science des religions», p. 6.

3. Henri DESROCHE, *Sociologies religieuses*, cap. I: «Des sociologies religieuses à une sociologie des religions»; Henri DESROCHE, Jean SÉGUY, *Introduction aux sciences humaines des religions*; Émile POULAT, «Genèse»; «La CISR de la fondation à la mutation: réflexions sur une trajectoire et ses enjeux».

que desarrollaban sus investigaciones. Asimismo, la propia constatación de la pluralidad de los sectores, los autores y los enfoques fue lo que condujo a Henri Desroche, en 1968, a escribir en plural sus *Sociologías religiosas*, cuando el editor había anunciado ya el libro en singular. La dispersión de hecho de las investigaciones disponibles, la probabilidad muy cierta de una constante ampliación de los trabajos futuros dejaban de lado, prácticamente, según Gabriel le Bras, una próxima unificación de la disciplina. En estas condiciones era imposible hablar de sociología de la religión... «Suponer que todos los sociólogos dedicados al estudio de las religiones se pongan alguna vez de acuerdo sobre el ámbito, los objetivos y los métodos de su investigación sería —según este autor— reconocer un optimismo infantil o una resignación senil⁴.»

Con todo, ¿no bastaría con que entre los investigadores se manifestase una «cuasi unanimidad» sobre una designación mínima del objeto? A falta de poder identificar un objeto común, los sociólogos de las religiones podrían reconocer, siempre según el deán Le Bras, una intención común, la de «estudiar la estructura y la vida de grupos organizados en los que lo sagrado constituye el principio y el fin⁵». De hecho, a él no le preocupaba particularmente que la naturaleza social de esta experiencia colectiva de lo «sagrado» plantease a la investigación demasiados problemas como para que pudiese dibujarse un *consensus* entre los investigadores a este respecto. En la medida en que la sociología se viera obligada a limitar necesariamente sus ambiciones a la dimensión «comulgatoria» de esta experiencia y así abstenerse de explorar, solo con sus fuerzas, «los misterios de lo sobrenatural o las resistencias de la ciudad terrenal», las dificultades inherentes a esta definición de religión, realizada a través de lo sagrado, podrían ser fácilmente abordadas. De hecho, el problema de la definición de la religión como tal se relegaba a otros investigadores, por ejemplo, a los filósofos, a quienes Le Bras encomendaba el interés por las «teorías generales». Mientras tanto, a los sociólogos les sugería que

4. Gabriel LE BRAS, *ibid.*

5. *Ibid.*

se contentasen modestamente con la observación de los grupos sociales en la expresión más ordinaria de su relación con lo sagrado, a fin de construir esta «pirámide cuya base está en las parroquias o en las tribus, al nivel de las leyendas y en los confines de la magia».

«El sociólogo progresará a través de avances prudentes, restringiéndose a las necesidades más humildes, es decir, a la recopilación de relatos, la conservación de sagas, la lectura de tratados y la interpretación de ceremonias; después, se limitará a observar las realidades: hacer estadística de monumentos y de actos, cartografía y monografía, semiología y psicología de los fieles en pueblos y barrios representativos. El estudio del grupo civil le revelará el lugar que ocupa el grupo religioso en el seno del pueblo o la ciudad: confusión en el islam, intimidad en los países cristianos, diáspora entre los pueblos laicizados. La relación entre los dos mundos visibles y la atracción de lo invisible supondrán una tipología, una etiología, una discreta nomología, cuya perfección estará en la punta hipotética de la audaz pirámide⁶.»

Este alegato estilísticamente inimitable en favor de una sociología descriptiva de las «asambleas adherentes» proporcionó un impulso formidable a la sociología empírica de los fenómenos religiosos, que marcaba claramente su diferencia con la filosofía social y de la que la sociología francesa se alejaba lentamente. No cabe duda de que, al proponer a los sociólogos de las religiones este programa a la vez gigantesco y modesto, Gabriel le Bras buscó evitar, de manera muy diplomática, el problema que le planteaba a su conciencia de fiel católico una empresa crítica que hubiera podido atacar los fundamentos mismos de la creencia cristiana. Él mismo, en otros textos, destacó su negativa a considerar el contenido de la fe y del dogma cristiano como objeto de la sociología. Pero, sea cual fuere su posible ambigüedad religiosa, esta propuesta se adecuaba, de hecho, a la voluntad de los sociólogos comprometidos con la investigación de los fenómenos religiosos, una voluntad que buscaba marcar una doble distancia. Por un lado, distancia con respecto a los

6. *Ibid.*, p. 7.

intentos fenomenológicos de alcanzar la esencia de la religión a través de las manifestaciones de lo religioso, y, por otro lado, y a fin de construir una sociología que consista en una ciencia general de las sociedades, marcar distancia también con aquellas empresas que tienden a reducir los hechos religiosos, ya sea a sus condiciones materiales de emergencia, ya sea a un estado de alma colectiva a través del cual la sociedad da testimonio de sí misma.

Al construir desde cero una sociología empírica de grupos e instituciones considerados en la especificidad de sus estructuras y funcionamientos, los sociólogos corrían el riesgo de «esencializar» las múltiples «expresiones» de la experiencia religiosa para dotarlas de un significado único⁷. Al mismo tiempo, ponían en marcha una determinada idea de la consistencia propia de los hechos religiosos en tanto que hechos sociales que la crítica positivista de los ideólogos religiosos no podría disolver sin más. Hay allí —afir-maban— un conjunto de realidades concretas que no son una ilusión óptica, hay grupos humanos, actores sociales, sistemas de poder que hay que estudiar en su especificidad. Ciertamente, hay que hacer que aparezcan constantemente las claves cognitivas, culturales, sociales, económicas y políticas de los fenómenos religiosos; no hay ninguna duda de que se expresan bajo esta forma, en contextos históricos particulares, visiones del mundo, aspiraciones colectivas e intereses sociales que no disponen de otro medio o simplemente eligen este para expresarse. Por tanto, nada autoriza a considerar que este trabajo de elucidación baste para agotar todo el significado de las manifestaciones religiosas. Salvo, sin duda, que se las considere únicamente como política vaga y ciencia insuficiente, un punto de vista como mínimo reductor con el que los

7. François-André ISAMBERT identificó con agudeza esta derivación esencialista de la fenomenología en su crítica de la interpretación de la fiesta en Roger CAILLOIS, «La Fête et les fêtes», pp. 291-308; crítica retomada y ampliada en H. DESROCHE, J. SÉGUY, *Introduction aux sciences humaines des religions*, «La phénoménologie religieuse», pp. 217-257; véase asimismo F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, «Chaos et ritualité», p. 125 y ss.

sociólogos más positivistas tendrían actualmente dificultades para avenirse...

Al dedicarse al estudio empírico de la diversidad de los grupos, las creencias y las prácticas, al desarrollar una sociología (plural) de la pluralidad de los hechos religiosos, los sociólogos franceses de las religiones evitaron caer en las trampas de un debate de género filosófico sobre la naturaleza de la religión, eludiendo al mismo tiempo las controversias ideológicas sobre la «realidad» de los fenómenos religiosos. Tal vez aquí se encuentra, al menos en parte, el origen del escaso interés que durante mucho tiempo manifestaron por las «grandes teorías», que, sin embargo, preocuparon a buena parte de sus colegas, sobre todo a los anglosajones. Esta «prudencia teórica», más bien sorprendente en vista del avance general de la sociología clásica francesa, era, quizás, una manera de preservar su disciplina de parásitos ideológicos, especialmente amenazadores en un contexto cultural constantemente marcado por la guerra entre religiosos y antirreligiosos. Pero era también, al menos hasta cierto punto, una manera de mantener al margen las sospechas de complicidad con el objeto que, de manera inevitable, suscitaba entre sus pares el hecho de interesarse por la religión, considerada como una dimensión específica de la realidad social...

CIENCIA CONTRA RELIGIÓN

Así pues, hasta no hace mucho tiempo, la sociología de las religiones se ha visto presa de cierta desconfianza por parte de otros practicantes de las ciencias sociales. Como si la voluntad de objetivar el hecho religioso fuera, en sí misma, una aspiración contradictoria, reveladora sobre todo de las posturas personales de quienes la expresan... Aún hoy es bastante frecuente que cuando un sociólogo de las religiones da a conocer su identidad profesional surjan comentarios como: «¡Ah, usted es católico!» o «Sí, claro, usted es protestante».

En el transcurso de la conversación, y en el mejor de los casos, el interlocutor desliza la pregunta inevitable: «Pero, en su caso, ¿es usted creyente?». El problema radica en que, la mayoría de las veces, estas observaciones son acertadas porque los investigadores de las religiones en ciencias sociales raramente eligieron esta vía por azar, o por una estricta opción intelectual en la que no influiría ninguna consideración de orden extracientífico. Sin embargo, lo confiesen o no, esta parte de inversión personal en la elección de los objetos de investigación es el patrimonio común a todos los investigadores en ciencias humanas. Sin embargo, a la hora de evaluar el trabajo de un sociólogo de la familia, a nadie se le ocurriría indagar sobre su situación marital, o sobre el tipo de relación que mantenía con su padre... ¿De dónde proviene la idea de que, por tratarse del objeto religioso, la distancia crítica (continuamente reconquistada) que idealmente caracteriza la actitud científica en el ámbito de las ciencias sociales sea más difícil de alcanzar e incluso se considere casi inaccesible?

Pierre Bourdieu aportó a esta pregunta una respuesta tan enérgica como definitiva. Para él, esta dificultad específica proviene tanto de la propia naturaleza del objeto de estudio y a la intensificación particular de la relación con la creencia que caracteriza el campo religioso. «El campo religioso es, como todos los campos, un universo de creencia, pero en el que la cuestión es la creencia. La creencia (en Dios, en el dogma, etcétera) que la institución organiza tiende a enmascarar no solo la creencia en la institución, en el *obsequium*, sino también todos los intereses vinculados a la reproducción de la institución⁸».

La explicación es válida, pero solo a condición de conferir a la creencia religiosa una fuerza de imposición inconsciente muy superior a la de las creencias que circulan en los otros campos sociales. Si seguimos a Bourdieu, no se trata de saber si la sociología cree o no cree en Dios. Lo que obstaculiza la empresa de objetivación es la creencia en la institución, pues esta creencia, aun vaciada de senti-

8. Pierre BOURDIEU, «Sociologues de la croyance et croyances de sociologues», pp. 155-161.

do, sobrevive incluso a la ruptura declarada con la institución. El sociólogo «que es creyente» es, evidentemente, descalificado. El que lo ha sido (el que ha «colgado los hábitos») todavía lo es más, pues en él se redobra la sospecha de mala fe «en la que de entrada se enraza la ciencia de la religión». Pero como el que nunca lo ha sido tiene pocas posibilidades de interesarse por el objeto religioso y/o de tener a mano información útil, quedan pocas opciones, visto de este modo, para una sociología de las religiones... Sin duda, el hecho de que el texto aquí citado retome la exposición pronunciada por Pierre Bourdieu ante la Association Française de Sociologie Religieuse no es ajeno al áspero carácter del propósito. Sensible, sin duda, a los orígenes confesionales de esta asociación y al hecho de que buena parte de sus miembros han colgado los hábitos (un rasgo común a todos los que han intentado pasar de la adhesión al análisis), el sociólogo supo dar a su exposición un tinte de predicación que era familiar a los miembros de su auditorio para invitarles enérgicamente a no «economizar el sufrimiento que resulta de la ruptura de las adhesiones y las adherencias». La manifestación no deja de ser extraña en la medida en que permite suponer que la creencia en la institución es menos amenazadora para la actitud científica (o que, en todo caso, puede reprimirse de manera más plausible) cuando se ocupa de las instituciones centrales de las sociedades secularizadas, como la escuela, instituciones políticas, instituciones universitarias, etcétera, que cuando se ocupa de las instituciones religiosas... De hecho, en este caso, la presunción de compromiso con el objeto se expresa con tanta agresividad porque es la religión lo que está en juego. Lo que se dice en este texto, en primer lugar, no es que la sociología de las religiones sea «muy difícil», tan difícil que sea, de hecho, imposible, o que esté condenada a no ser nunca más que una «ciencia edificante, dedicada a servir de fundamento a una religiosidad erudita que permite acumular tanto las ventajas de la lucidez científica como las ventajas de la fidelidad religiosa⁹». Lo que sucede es que la religión, en cuanto tal, es

9. *Ibid.*, p. 160.

el obstáculo que continúa presentándosele a la empresa de racionalización crítica «sin reservas» a la que aspira la sociología, según Bourdieu.

Para comprender las posturas que, de manera particularmente intensa, se expresan en este texto, es preciso remitirse a los debates que presidieron el nacimiento de la sociología. Estos debates sacan a relucir que, históricamente, el problema de la religión es inseparable del problema del objeto de la ciencia social en cuanto tal. En efecto, por este motivo constituyó un eje central en la reflexión de los «padres fundadores» de la sociología, y una de las claves principales en su esfuerzo por determinar las condiciones de posibilidad de una ciencia social. Como recuerda Raymond Boudon, la sociología fue concebida por sus fundadores como «una ciencia nomotética general de las sociedades». A partir de paradigmas muy diferentes, algunos investigadores se dedicaron a establecer las leyes y regularidades que rigen la sociedad¹⁰, como, por ejemplo, la búsqueda de las leyes de evolución de las sociedades en Comte, Maix, Spencer y el primer Durkheim; la búsqueda de las relaciones funcionales entre los fenómenos sociales en el Durkheim de la madurez; el establecimiento de las regularidades históricas en Weber; la lógica de las acciones no lógicas en Pareto y el punto de referencia de las formas sociales que proceden de la interacción de los individuos en Tönnies y Simmel.

Esta empresa de ordenamiento general de un mundo social que, en la experiencia común, se presenta como un caos inextricable, tropieza en un primer momento con la ambición que tiene cualquier religión, en tanto sistema de significados, de dar un sentido total al mundo y reordenar la multiplicidad infinita de las experiencias humanas. Por el lado de la sociología, este choque entre el proyecto unificador de las ciencias sociales nacientes y la visión unificadora de los sistemas religiosos tomó la forma de una empresa de deconstrucción racional de las totalizaciones religiosas del mundo. Dicho

10. Raymond BOUDON, «Sociologie: les développements», en *Encyclopædia universalis*, vol. 15, 1980, pp. 73-76.

choque produjo, al mismo tiempo, que la «religión» se remitiera a la multiplicidad de los «hechos religiosos» que la constituyen. Ahora bien, dicha empresa no solo encontró, frente a ella, la resistencia de los sistemas religiosos a una hetero-interpretación que los vaciaba de su sustancia propia, sino que también socavó, desde su interior, el proyecto de Burnouf de constituir una gran «ciencia de las religiones» unificada que se opusiera a las autointerpretaciones de los sistemas religiosos. «El siglo no terminará sin haber visto cómo se establece, en su unidad, una ciencia cuyos elementos todavía están dispersos, una ciencia que los siglos precedentes no conocieron, que tampoco está definida y que quizás por primera vez nosotros denominamos ciencia de las religiones¹¹.»

Todos estos debates parecen pertenecer a la prehistoria de la disciplina. Este proyecto —según Henri Desroche, fue una esperanza del siglo XIX— consistía en «definir y explicar por entero el hecho religioso en la Sociedad», considerándolo como un orden único y completamente específico de los hechos sociales, pero no resistió el avance de la ciencia social que, por principio, rechazaba cualquier tratamiento específico de los hechos religiosos. A su vez, los grandes paradigmas fundadores de esta ciencia de lo social cedieron dando paso a una sociología descriptiva que se construía por etapas sucesivas a partir de los objetos que empíricamente identificaba. En Francia, la sociología de las religiones buscó deshacerse de sus adhesiones al mundo de la religión, encaminándose con particular eficacia en esta vía empírica. Al contar minuciosamente el número de practicantes y establecer cuidadosamente la sociohistoria de las instituciones, la virtud científica de los investigadores parecía a salvo... Pero este escudo descriptivo y empírico no los liberó de la cuestión que sigue siendo lancinante: la de saber si la sociología puede, con los instrumentos conceptuales que le son propios, reconocer lo que hay de religioso en las manifestaciones sociales de las que se nutre.

11. E. BURNOUF, *La science des religions*, París, 3ª ed. 1870; citado por H. DESROCHE, J. SÉGUY, *Introduction aux sciences humaines des religions*, p. 175.

Para delimitar lo que está en juego con esta cuestión, será preciso que más adelante nos adentremos en la reflexión sobre lo que constituye el objeto de la propia sociología. Este objeto se define no tanto por su contenido como por la acción crítica que implica y que Alain Touraine definió como «un rechazo a creer todas las interpretaciones, desde la aparente racionalización con la que un actor disfraza sus actos hasta el sentido más profundo de las categorías administrativas, que parecen ser las que menos carga de intención poseen¹²». Esta sospecha generalizada, que abarca todos los aspectos de lo que la práctica social dice de sí misma, solo es la manera sistemática de llevar a cabo la exigencia primera planteada por Durkheim en *Las reglas del método sociológico*, en nombre de la idea según la cual la vida social no debe explicarse «por la concepción que de ella se hacen quienes participan desde dentro, sino a través de causas profundas que escapan a la conciencia¹³». Hay que superar la opacidad del lenguaje ordinario, alejar el objeto de la evidencia social, liberarlo de prenociones y construirlo de manera permanente, descubriendo los presupuestos que de continuo renacen en el discurso erudito sobre sí mismo¹⁴. Esta operación de crítica y de metacrítica que permite asegurar la legitimidad del conocimiento de lo social por lo social, según los procedimientos y los métodos propios de la ciencia, define el trabajo sociológico como tal. La crítica de las experiencias y las expresiones espontáneas e «ingenuas» del mundo social es inseparable del vaciamiento de las concepciones metasociales de este mundo, en particular las que admiten alguna intervención divina en la historia y apelan a ella.

En estos dos terrenos, la sociología, en cuanto empresa crítica, se enfrenta inevitablemente con la religión. En primer lugar, porque la religión es un modo de construcción social de la realidad, un sistema de referencias al que los actores recurren espontáneamente

12. Alain TOURAINE, *Pour la sociologie*.

13. Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Prefacio a la 2ª edición.

14. Pierre BOURDIEU, Jean-Claude PASSERON, Jean-Claude CHAMBOREDON, *Le métier de sociologue*, Introducción; *Leçons de Sociologie*.

para pensar el universo en el que viven. En esta primera instancia, la crítica de la religión forma parte integrante de la revisión de los datos inmediatos de la experiencia social en la que los hechos sociológicos están adheridos. Fue —y sigue siendo— el punto de paso obligado del proceso de su objetivación. Sin embargo, la sociología choca también con la religión porque ella misma es la formalización erudita de una explicación del mundo social que, por más lejos que vaya en el reconocimiento de la libertad de la acción humana, solo puede concebir la autonomía del mundo dentro de los límites del proyecto divino que la consiente. La teología protestante de la «salvación en el mundo», y de manera más específica la calvinista, constituye la formalización religiosa ejemplar de esta «autonomía dependiente». Por esta razón y más allá de todos los ecumenismos que a veces se han intentando entre sociología y teología, el encuentro entre una y otra solo puede hacerse en términos de conflicto. Para la sociología, la clave se centra en la posibilidad de pensarse a sí misma. El reconocimiento de esta relación conflictiva entre la sociología y la teología —la teología cristiana principalmente— no implica que el problema sea, en sí mismo, inevitable. Implica, más bien, que solo lo es al nivel de la trayectoria cuyo producto es precisamente este conflicto, génesis que se inscribe en la historia general de las relaciones entre ciencia y religión en Occidente. Es necesario recordar que, durante el nacimiento de la ciencia moderna y hasta el siglo XVII, este conflicto estaba ausente, y que a Pascal, Newton o Descartes —fundadores de la revolución científica— ni siquiera se les había pasado por la cabeza un planteamiento semejante. Descartes —hay que recordarlo— no concebía que un ateo pudiese ser geómetra... El cambio de perspectiva fue —entre otros aspectos— el resultado de un enfrentamiento entre la Iglesia y los sabios; la primera luchaba por preservar su poder social con la excusa de defender la autoridad de Aristóteles mientras que los sabios pretendían que la experimentación científica «escapara» al control de las instituciones religiosas. Este combate se extendió a lo largo de varios siglos, mientras que la investigación científica, que nació de la observación del universo, con la astronomía y la revolución copernicana (anticipada por la

escuela pitagórica), se acercó luego al hombre y a sus funcionamientos físicos y psíquicos. La historia es demasiado conocida para que nos detengamos en ella¹⁵. Sin embargo, no podemos dejar de hacer alusión a este conflicto fundador cuando se evocan las condiciones bajo las cuales la ciencia se apoderó de la religión como objeto. Pues antes de ser un objeto entre otros, la religión fue el adversario. Es en esta lucha por alcanzar la autonomía secular del conocimiento que se formó la conciencia común de la comunidad científica, más allá de la diversidad de teorías que enfrentan a los estudiosos (en particular, de lo social). En referencia a este combate se asegura siempre la legitimidad del trabajo científico, aunque sea de manera totalmente implícita; se tolera a un estudioso creyente con tal de que no hable nunca de ello, salvo cuando lo avanzado de su edad y los laureles recibidos lo autoricen a realizar «confesiones» de carácter más personal... En materia de sociología, el investigador debe escapar a la «comunidad con su objeto» y el precio que se debe pagar es un riguroso ascetismo. Al menos, así es como lo entiende una corriente dominante del profesionalismo sociológico, y que para nosotros es legítima. ¡Cuánto más riguroso será este ascetismo para quienes toman directamente como objeto los sistemas de creencias y de prácticas contra las cuales, precisamente, se ha construido esta legitimidad! La ciencia occidental solo se piensa en su desgarramiento histórico de la religión, y es este el contexto, más allá de todos los cuestionamientos del racionalismo científicista, en el que la sociología de las religiones se ve obligada a definir su propia ambición. Al afirmar su separación con respecto de la sociología pastoral, la sociología francesa de las religiones dio a veces la impresión de permanecer estancada en un positivismo empírico que otras ramas de la sociología (en particular, la sociología del conocimiento) ya habían superado. Probablemente sucede (entre otras razones) que el riesgo de convivencia con el objeto que debe promover la vigilancia epistemológica de todo investigador en ciencias sociales pesa doblemen-

15. Véase la presentación abreviada, muy sugerente, que ofrece Bertrand RUSSEL de esta trayectoria en *Science et religion*.

te en este ámbito, pues si la complacencia de los actores sociales descalifica siempre el trabajo sociológico, en el caso de la sociología de las religiones se corre además el riesgo de sugerir una apertura a la creencia religiosa que se supone invalida la propia sociología...

¿DESTRUIR EL OBJETO?

Ahora bien, el proyecto de la sociología de las religiones se resume de manera simple: de lo único que se trata es de ocuparse de los hechos religiosos desde el punto de vista sociológico, como si se tratase de cualesquiera otros hecho social, o, dicho de otro modo, de construirlos, clasificarlos y compararlos, de tratarlos en términos de relaciones y conflictos. En un primer momento, el estatuto de la sociología de las religiones no puede admitir excepciones, más que las que se presentan en la propia sociología y siempre dentro de la ciencia en general.

No obstante, llevando las cosas al límite, cabe preguntarse también si el sociólogo de las religiones puede escapar al imperativo de tener que destruir su objeto de estudio al mismo tiempo que lo somete a los procedimientos de análisis propios de su disciplina... Decir las cosas de este modo es hacerlo de una manera un tanto abrupta y deliberadamente provocadora: ¡es evidente que esta fórmula no resume la ambición consciente de la sociología de las religiones! Ningún profesional sería tan petulante como para afirmar que es capaz, solo con sus herramientas, de aprehender los hechos religiosos *tal como son* (como tampoco, por otra parte, cualquier otro hecho social), con toda la complejidad que los caracteriza. Tampoco pretendería que estos fenómenos son susceptibles de ser *explained out*, atrapados, disueltos, por medio de la explicación que hace de ellos. Lo que la sociología ha aprendido, sobre todo con la escuela de Simmel y Weber, es que no se puede pretender la restitución objetiva de la realidad tal cual es, ni el des-

cubrimiento empírico de las leyes universales de la historia y la sociedad. Por el contrario, su pretensión de cientificidad se sostiene gracias a lo que sabe del carácter abstracto, relativo y revisable de las herramientas conceptuales —como formas, tipos-ideales o modelos— con las que emprende la tarea de ordenar en la abundancia inagotable de lo real. Sin embargo, al tiempo que reconoce sus límites, y justamente a causa de ello, la ambición de una explicación total, unificada y abarcadora sigue siendo el horizonte (o el fantasma) que se rechaza siempre pero que, a la vez, renace siempre durante un proceso de elucidación que, para seguir siendo auténtico, no puede consentir su autolimitación. Cuanto más exigente y rigurosa se vuelve la empresa sociológica, más debe, *al mismo tiempo*, relativizar su propósito inmediato y ampliar su ambición motriz. Bajo este último aspecto, la sociología está obligada a suponer que su objeto puede y debe —en principio— ser reducido a elementos con los cuales se relaciona. Esta proposición engendra un «reduccionismo metódico», instancia necesaria para el avance crítico, que vale para la sociología en su conjunto. Sin embargo, en el contexto de la separación histórica entre la ciencia y la religión, adquiere un sentido teórico y normativo a la vez. Implica, en primer lugar, que la religión se confunde enteramente con los significados y las funciones sociales, políticas, culturales y simbólicas que son las suyas en una sociedad dada. En segundo lugar, sugiere que el descubrimiento de estos significados y estas funciones corresponde, en cuanto tal, a la dinámica del conocimiento científico, imponiéndose día a día sobre las ilusiones del conocimiento espontáneo, primero o primitivo; o, dicho de otro modo, imponiéndose sobre la propia religión. No se trata pues, simplemente, de acabar con las ilusiones de autoexplicaciones espontáneas que remiten, por ejemplo, las esperas mesiánicas a la miseria real de los pueblos, o los impulsos de la mística a las frustraciones sociales y políticas de intelectuales desclasados... Se trata de disolver el propio objeto, en tanto que este es la ilusión por excelencia: ¿qué queda de estas esperas o de estos impulsos cuando son sometidos al tamiz de la crítica sociológica, a no ser las resistencias subjetivas que los actores oponen a la explicación exógena, que pueden

ser, a su vez, decodificadas en los mismos términos? ¿Puede asumir la sociología de las religiones su pretensión de cientificidad —en el campo sociológico tal cual es y tal como se constituyó históricamente? ¿Puede hacerlo sin postular al mismo tiempo (como lo hace también, por otra parte, el psicólogo en su disciplina o el lingüista en la suya) que la explicación de los hechos religiosos en el terreno de lo social —no la explicación que produce, sino a la que apunta— sea una explicación sin reservas, y que si hoy existe alguna, esta cederá en el futuro a un refinamiento de los conceptos y las herramientas de la sociología?

No es preciso que nos apresuremos a decir que el problema, formulado de este modo, está extremadamente simplificado y que la pluralidad de los enfoques científicos constituye, precisamente, una barrera al totalitarismo explicativo de una sola disciplina, o incluso que esta visión de las cosas determina un positivismo que, en la actualidad, está ampliamente superado. Sin duda, al menos hasta cierto punto, la práctica cotidiana de la sociohistoria de las instituciones o la sociología empírica de las prácticas no está afectada de gravedad por estas dudas. Sin embargo, la situación es urgente cuando se penetra en el terreno de las creencias, los sistemas de significados y las construcciones simbólicas. En este caso, el problema de la «reducción sociológica» de la religión todavía puede desencadenar tormentas: pensemos, por ejemplo, en la profunda controversia que, a principios de los años 70, provocaron en los Estados Unidos las proposiciones de Robert Bellah, que cuestionaba el «reduccionismo» de quienes pretendían «explicar» los símbolos religiosos haciéndolos derivar de realidades empíricamente aprehensibles y consideradas, por este motivo, como más «auténticas». Según Bellah, quien recurre a Durkheim, lo que entonces se pierde es la realidad de estos símbolos espirituales: «Las reglas de la ciencia empírica se aplican, ante todo, a los símbolos que se emplean para expresar la naturaleza de los objetos. Pero también hay símbolos no objetivos que expresan los sentimientos, los valores y las esperanzas de los sujetos, o que organizan y regulan el flujo de interacciones entre los sujetos y los objetos, o que intentan resumir en su totalidad el complejo de las

relaciones sujeto-objeto, o bien que designan el contexto y los fundamentos de este conjunto. Estos símbolos también expresan la realidad y no pueden ser reducidos a proposiciones empíricas. Tal es la posición del realismo simbólico¹⁶.

Este «realismo simbólico» fue enérgicamente cuestionado por quienes, como D. Anthony y T. Robbins, vieron de inmediato como amenaza, la recuperación teológica que se estaba llevando a cabo dentro de las ciencias sociales¹⁷. El objetivo aquí no es detallar las claves de un debate teórico en el que, dicho sea de paso, los sociólogos franceses no parecen haber tomado partido alguno, sino simplemente ilustrar las discusiones que hicieron posible el surgimiento, en la propia comunidad sociológica, de la concepción del trabajo crítico de la sociología aplicado a la religión.

Entendamos, sin embargo, que la necesidad de destruir la religión para liberar el espacio de pensamiento necesario para la producción de una interpretación científica de lo social (así como también de la naturaleza, la historia, el psiquismo humano, etcétera) solo se ha formulado raramente como un imperativo explícito de la práctica de la ciencia en general, y de la práctica de las ciencias humanas en particular, dentro del campo científico. Dicha necesidad no era en absoluto indispensable, en tanto estaba presente la idea de una decadencia inevitable de la religión, declive que todos los padres fundadores de la sociología convirtieron en el eje de su análisis de la modernidad. La evaluación llevada a cabo por ellos sobre el significado de este proceso para el futuro de la humanidad podía diferir, tanto como las explicaciones que se aportaron a dicho proceso,

16. Robert N. BELLAH, «Christianity and symbolic realism», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 9 (1970) pp. 89-96 (recogido en *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world*; «Comments on the limits of symbolic realism», *ibid.*, vol. 13 (1974) pp. 487-489.

17. T. ROBBINS, D. ANTHONY, T. CURTIS, «The limits of symbolic realism: problems of empathic field observation in a sectarian context», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 12 (1973) pp. 259-271; «Reply to Bellah», *ibid.*, vol. 13 (1974) pp. 491-495; D. ANTHONY, T. ROBBINS, «From symbolic realism to structuralism», *ibid.*, vol. 14 (1975).

sin que se pusiera en tela de juicio la constatación tan claramente expresada por Émile Durkheim en *La división del trabajo social*: la religión tiende a abarcar una porción cada vez más pequeña de la vida social. «Durante el origen lo abarcó todo, todo lo que fue social y religioso; ambas palabras eran sinónimas. Después, poco a poco, las funciones políticas, económicas y científicas se liberaron de la función religiosa, se constituyeron aparte y adquirieron un carácter temporal cada vez más preponderante. Dios, si podemos expresarlo así, que al principio estaba presente en todas las relaciones humanas, se retira progresivamente; deja el mundo a los hombres y a sus disputas. Y si continúa dominándolos, lo hace de lejos y desde lo alto¹⁸.

Este proceso de pérdida social de la religión que se confunde, según Durkheim, con la historia de la humanidad, es, para decirlo en pocas palabras, el proceso inverso al de expansión de la ciencia que engloba el desarrollo de la inteligencia científica de los propios fenómenos religiosos.

Sin embargo, la manera de comprender esta trayectoria histórica de la humanidad está extremadamente sujeta a los contextos culturales en los que se desarrolla la reflexión. La separación entre la tradición americana y la tradición francesa de la investigación es iluminadora al respecto. Arthur J. Vidich y Stanford M. Lyman han mostrado (aunque se haya cuestionado el carácter poco sistemático de su perspectiva) lo que la ciencia social americana debe a la herencia puritana en la que se enraíza. Para los primeros sociólogos americanos, la religión constituía una fuente tan fundamental de su inspiración que, durante mucho tiempo, se abstuvieron incluso de tomar la religión como objeto de investigación. Solo de manera progresiva, en los primeros años del siglo XX, la sociología americana marcó distancias en relación con sus primeras orientaciones religiosas. En este proceso de «secularización», la ciencia social tomó el relevo, de un modo nuevo, a la ambición protestante de perfeccionar la sociedad racionalizando su gestión. Una «sociodicea» pudo

18. Pp. 143-144.

reemplazar la teodicea a causa de la afinidad particular que mantenían el protestantismo puritano y el positivismo sociológico en relación con la creencia en el perfeccionamiento de la sociedad¹⁹. Este recorrido intelectual se ajusta de manera coherente a la trayectoria social y cultural de la democracia americana, una trayectoria en la cual la religión ocupa por doquier un espacio decisivo.

En el caso francés, una tradición dominante de enfrentamiento entre el universo de la religión y el de la modernidad política y cultural sostuvo, desde el principio, la plena convicción —tomada como hipótesis por las ciencias sociales— sobre la inevitable desaparición de la religión en el mundo moderno. Por otro lado, es preciso reconocer que las investigaciones empíricas llevadas a cabo a partir de los años 30 sobre el estado del catolicismo en Francia proporcionaron a esta hipótesis una validación decisiva: el desmoronamiento de la práctica religiosa y de las observancias, la vertiginosa disminución de las vocaciones sacerdotales y religiosas, la dislocación de las comunidades del pasado bajo la presión de la urbanización y la industrialización, etcétera. El proceso de reducción de la religión, supuesto horizonte intelectual y cultural de la modernidad, adquiría, en estas investigaciones empíricas, la complejidad de un fenómeno observable y cuantificable. Al confirmar sin conflicto la hipótesis racionalista, la evidencia mensurable del declive de la religión evitaba a los sociólogos de las religiones el compromiso en un debate de género filosófico y/o epistemológico sobre el significado cultural de esta equivalencia, establecida por la modernidad científica occidental, entre el proceso de disminución del espacio social de lo religioso y su propia expansión. El análisis de la reducción del campo de la religión comportaba, de algún modo, la pregunta sobre el reduccionismo sociológico en cuanto tal. La cuestión de la «lucha contra la religión» se veía así automáticamente relegada al museo de las viejas vitrinas científicas pues, para inscribirse en el sentido de la historia, es decir, para ocupar su lugar en el desarrollo de la

19. Arthur J. VIDICH, Stanford M. LYMAN, *American sociology. Rejections of religion and their directions*.

ciencia —y, por tanto, del progreso—, bastaba con desempeñar, con plena independencia, el oficio de sociólogo.

Para los sociólogos del catolicismo, esta independencia implicaba, sobre todo, protegerse de las influencias eclesásticas. En ningún otro lugar como en Francia se planteó con un rigor tan insistente la necesidad de «establecer una barrera bien diferenciada entre este *condominium* [de las ciencias de las religiones] y las ciencias aplicadas que lo explotan²⁰». La voluntad de escapar a las presiones de la jerarquía católica o a la «recuperación» de los pastores y los teólogos constituía, sin ninguna duda, la forma previa y primera de la exigencia crítica de toda sociología de los hechos religiosos. Retrospectivamente, más allá de las reiteradas amenazas que la institución hacía realmente pesar sobre la autonomía intelectual de los investigadores que disponían de un estatuto académico plenamente establecido, esta voluntad reiteradamente expresada puede interpretarse (aunque evidentemente este punto merece ser discutido) como una manera de llevar las insignias de la respetabilidad científica por parte de la comunidad sociológica, teniendo en cuenta que para esta comunidad la religión sigue siendo (o seguía siendo, al menos hasta hace poco) un objeto dudoso por excelencia. Pero, al poner el centro de atención en las relaciones entre los científicos y las instituciones religiosas, ¿no se estaban intentado evitar las preguntas, más inciertas, sobre el propio objeto de estudio? ¿Constituía, para los interesados, una manera de dar testimonio de científicidad frente a sus iguales, en una coyuntura (la de los años 60-70) en la que cualquier cuestionamiento al reduccionismo sociológico habría corrido el riesgo de ser recibido por los colegas (incluso entre sus propias filas) como una concesión intolerable a la ilusión religiosa y/o a la implicación personal? Es difícil afirmarlo. A lo sumo, puede sugerirse que las presiones procedentes de la fe científica no plantearon (ni plantean) menos problemas que las presiones procedentes de la fe religiosa en el proceso de constitución del campo de la sociología de las religiones... En cualquier caso, sigue siendo vigente que la comunidad de soció-

20. Gabriel LE BRAS, p. 15.

logos de las religiones ha resultado profundamente estructurada por la contradicción, vivido a su manera por cada uno de sus miembros, de tener que asumir conjuntamente la herencia racionalista, que vincula el fin de la religión y el despliegue del cientificismo moderno, y la necesidad —propia y científicamente— de tomarse en serio su objeto en toda su irreductible densidad.

Capítulo segundo

LA RELIGIÓN DISEMINADA DE LAS SOCIEDADES MODERNAS

Desde principios de los años 70, la evolución de la coyuntura histórica modificó profundamente esta situación. Lo hizo quebrando la continuidad, que hasta entonces se había podido postular, entre la hipótesis racionalista de una pérdida inevitable de la religión en la modernidad y la observación empírica de los mecanismos de dominación que ejercen las instituciones religiosas sobre la sociedad. El ascenso ininterrumpido de «nuevos movimientos religiosos», el surgimiento de integrismos y neointegrismos religiosos, las múltiples formas de reafirmar, tanto dentro como fuera de Occidente, la importancia del factor religioso en la escena pública, han provocado una amplia revisión de las hipótesis fundacionales de la disciplina. El precio que se debe pagar por esto es, tal vez, una nueva forma de enmascaramiento del problema fundamental planteado por la construcción del objeto religioso como objeto de investigación sociológica. Decir: «la religión existe, la hemos visto manifestarse» es una proposición tan infructuosa como la que afirmaba hace veinte o treinta años (de maneras diversas, de las que sin duda ninguna tenía esta forma caricaturesca): «la religión es una nebulosa ideológica, la prueba es que no deja de disolverse en nuestro mundo racionalizado.»

En cualquier caso, el planteamiento intelectual de la presente coyuntura puede formularse del siguiente modo: dentro de un campo científico constituido en y por la afirmación de la incompatibilidad entre la religión y la modernidad, ¿cómo dotarse de medios para analizar no solo la importancia que el hecho religioso sigue

teniendo fuera del mundo cristiano occidental sino también las transformaciones, los desplazamientos e incluso los renacimientos que experimenta en este mismo mundo? Es una ilusión óptica imaginar que esta pregunta solo se relaciona con los cuestionamientos más recientes del racionalismo o, incluso, que es el declive, en el terreno científico, de las manifestaciones múltiples del mal denominado «retorno de lo religioso». «El tiempo crítico para una religión llega cuando esta sufre la acción de la sociedad civil, en vez de inspirarla», observaba ya Gabriel Le Bras en su artículo programático, que inaugura el primer número de *Archives de Sociologie des Religions*¹. «Sin embargo, —continuaba Le Bras— la sociedad religiosa no pierde en absoluto toda su fuerza como resultado de esta inversión. Se dedica a la reconquista y a la persuasión. Los recientes estudios sobre la política, la familia, las ciudades y los pueblos otorgan a menudo un lugar primordial al «factor religioso». Y no solo en países como los de las tierras del islam, en los que la incredulidad de algunos modernos, la urbanización, nefasta para las prácticas religiosas, y la relajación de la disciplina no bastan para desunir a la sociedad político-religiosa, sino incluso en las democracias occidentales, y aun en las democracias populares. También llama nuestra atención la irreligiosidad creciente, un fenómeno de clase tanto como cultural que puede, a su vez, adoptar la forma de dogmas, de cultos, de morales, convertirse en una religión de estatuto temporal.»

Estas líneas escritas en 1956 resumen a su manera el dilema central de la sociología de las religiones: el objeto, al mismo tiempo que se disuelve, es sorprendentemente resistente, resurge, renace, se difunde, se desplaza. En este «tiempo crítico» que es el tiempo de la ciencia, ¿cómo dar cuenta de estas transformaciones y hacerlo críticamente?

1. Pp. 10-11.

EL FUTURO DE LA RELIGIÓN EN EL MUNDO MODERNO: LOS ENFOQUES CLÁSICOS

Esta cuestión reaviva los interrogantes fundamentales, presentes ya entre los fundadores de la sociología, en relación con el futuro de la religión. Se trata de interrogantes que, a fin de cuentas, concierne principalmente al cristianismo en su papel de bisagra —puesto que es la mediación decisiva entre uno y otro— entre el tiempo de la religión y el tiempo de la modernidad, que es el tiempo de la ciencia y la política. El análisis que desarrolló Max Weber del proceso de «desencantamiento del mundo» gira alrededor de la cuestión central de la función del judaísmo, y después del cristianismo, en este proceso. Este tema, que ha sido retomado y desarrollado posteriormente, lo trabaja actualmente Marcel Gauchet, que define el cristianismo como «la religión fuera de la religión»².

Incluso para Marx y Engels, para quienes el debilitamiento de la religión era indudable, puede considerarse que no existe claramente una afirmación voluntarista de la supresión necesaria de la religión, ni tampoco un anuncio profético de su final inminente. Para ser más exactos, el análisis del declive de la religión adquiere, en la tradición marxista, la forma de una teoría sobre su progresiva y difícil exclusión, en cuanto es «la teoría universal de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica en forma popular»³. En este estado de cosas, el progreso del conocimiento por sí solo no bastará para liberar a los hombres de las ilusiones religiosas en tanto no se eliminen los fundamentos materiales de la alienación en el movimiento social de liberación a través del cual los hombres recuperarán la posesión de su propio mundo. Pero, además de que las etapas y el resultado de este proceso de larga duración no están determinados automá-

2. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*.

3. Karl MARX, «Critique de la philosophie du droit de Hegel», (Introducción), en K. MARX, F. ENGELS, *Sur la religion*, p. 41.

ticamente por adelantado, mientras no quede definitivamente erradicada toda forma de explotación y alienación —tanto en el terreno social como en el psicológico— las cuestiones del imaginario, del sueño, y por lo tanto del sentimiento religioso no podrán regularse⁴. El problema del fin de la religión, inseparablemente vinculado al de la realización completa del comunismo, se ve, de este modo, incorporado a la escatología secular del marxismo: promesa más que previsión, espera más que perspectiva sociológica. Por otro lado, esta indeterminación teórica ha tenido recaídas concretas en la historia. Por ejemplo, tuvo su papel en las sectas, en las incertidumbres de la política de los revolucionarios rusos (en paralelo con consideraciones estratégicas más inmediatas, como la preocupación por no convertir a los religiosos en mártires, o incluso la de canalizar la energía contestataria de las sectas religiosas en beneficio de la revolución bolchevique). Este proceso continuó al menos hasta finales de los años 20 (cuando la lucha contra la Iglesia ortodoxa, cuya función estaba vinculada al antiguo régimen, constituía, a sus ojos, un objetivo político inmediato)⁵.

La perspectiva sociológica sigue vigente en Durkheim cuando observa las diversas manifestaciones en las que se evidencia el declive de la religión en las sociedades modernas, por ejemplo, en la pérdida del poder temporal de la Iglesia, separada de los Estados; en que los grupos religiosos se limiten a ser grupos voluntarios; en la incapacidad de las instituciones religiosas para hacer que las instituciones civiles apliquen las reglas relativas al sacrilegio y también, de manera más general, su impotencia para controlar la vida de los individuos; en la posición de los intelectuales, ajena a la Iglesia, y en la impotencia de las Iglesias para producir una elite intelectual, etcé-

4. Sobre los debates alrededor de esta cuestión del futuro de la religión en la teoría y la investigación marxistas, véase Michèle BERTRAND, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*.

5. Sobre esta cuestión véase Cathy ROUSSELET, *Secte et Église: essai sur la religion non institutionnalisée en Union soviétique*, tesis del Institut d'Études Politiques de París, bajo la dirección de Hélène CARRÈRE D'ENCAUSSE, junio 1990.

tera. La propia religión se convierte en un objeto de investigación científica e histórica. Sin embargo, esta reducción del espacio social de la religión no solo es un revés del «triunfo de la ciencia» como forma superior de conocimiento. Después de todo, señala W. Pickering, si la sociedad hubiese tenido necesidad de la religión, ¿habría sido la religión la que hubiera absorbido a la ciencia⁶? El origen de la secularización de las sociedades modernas está marcado por desajustes en el tejido social en el que la religión constituía la base, la trama misma. La desestructuración de las formas de solidaridad del pasado y el desmoronamiento social de los ideales religiosos son dos procesos que se incluyen mutuamente: la religión decae porque el cambio social merma la capacidad colectiva de crear ideales; la crisis de los ideales deshace los vínculos sociales. Sin embargo, lo que resulta de este doble movimiento no es el fin de la religión, sino su metamorfosis. La ciencia, de hecho, es impotente a la hora de hacerse cargo de otras funciones de la religión que no sean las del conocimiento. No responde a todas las preguntas que los hombres continúan planteándose sobre quiénes son y sobre su lugar en el universo. No esclarece las cuestiones morales de la vida individual y colectiva. Es incapaz de responder a las necesidades de los ritos que son inherentes a toda vida social. Asimismo, en la sociedad moderna, si bien la religión deja de ser el lenguaje de toda la experiencia humana, continúa siendo un elemento necesario de la sociedad del futuro. Durkheim intenta evitar esta paradoja proponiendo lo que podría constituir una «religión del hombre», una «alternativa funcional a la religión tradicional», a través de la cual, según W. Pickering, podrían continuar expresándose, de manera simbólica y metafórica, las relaciones del individuo con la sociedad y las relaciones de la sociedad consigo misma⁷. Esta reli-

6. W. PICKERING, *Durkheim's sociology of religion. Themes and theories*, (quinta parte: «Contemporary religion», pp. 421-499).

7. El lector encontrará tres interpretaciones diferentes de la religión en el pensamiento de Durkheim y, en particular, de su concepción de la religión nueva, en tres artículos aparecidos conjuntamente en un número de los *Archives des Sciences Sociales des Religions*, dedicado a Durkheim: *Reli-*

gión nueva, portadora de los valores humanistas más elevados, no apela a ninguna Iglesia, a ninguna ortodoxia controlada, a ninguna organización. Pero, en tanto que ideal moral, debe fundar adhesiones, sacrificios y una capacidad renovada de los individuos para superar sus egoísmos y sus instintos. Ciertamente, como recomienda François-André Isambert, nos abstendremos de llevar demasiado lejos esta estrecha relación entre la religión tradicional y la «religión del hombre» durkheimiana, pues Durkheim, a diferencia de una idea muy extendida y demasiado simple, no sustituye simplemente a Dios por la sociedad. Al concebir la sociedad como el sustrato de la moral, en un mundo en el que la religión ha dejado de ser la base, Durkheim hace referencia a un orden de realidad que puede ser objeto de una ciencia positiva. El objetivo de Durkheim, moralista tanto como sociólogo, es definir el posible marco de una «ciencia de la moral»⁸. Sin embargo, en la perspectiva durkheimiana, sea cual sea la naturaleza exacta de la «religión del hombre», esta da testimonio de que la cuestión de la religión sigue planteándose más allá del análisis de la pérdida de lo religioso en las sociedades modernas.

La problemática weberiana del futuro de la religión en la modernidad se aleja profundamente del optimismo evolucionista del que da prueba, a su manera, la visión durkheimiana de la religión del hombre. Pero, en una perspectiva completamente distinta, plantea al menos implícitamente, como una recaída del proceso de desencantamiento del mundo, la cuestión de las religiones sucedáneas, o

⁸ *re Durkheim*, n° 69, 1990. Se trata de los artículos de Jean-Claude FILLoux, «Personne et sacré», pp. 41-53; de José A. PRADES, «La religion de l'humanité, notes sur l'anthropocentrisme durkheimien», pp. 55-68; y de W. J. PICKERING, «The eternality of the sacred: Durkheim's error?», pp. 91-108. A partir de estos tres artículos y de otras tres obras escritas anteriormente por estos autores, F.-A. ISAMBERT ha extraído y confrontado tres perspectivas sobre la concepción durkheimiana de la religión del hombre, «Une religion de l'Homme? Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim.», pp. 443-462.

⁹ Véase F.-A. ISAMBERT, «Durkheim: une science de la morale pour une morale laïque», pp. 129-146.

las «religiones sustitutas», que, en un universo en el que la referencia a las potencias sobrenaturales pierde cada vez más su credibilidad, tienden a ocupar el lugar de las religiones históricas. Ciertamente, Weber no elimina por completo la posibilidad de una renovación de la profecía propiamente religiosa, aunque la tenga por una hipótesis relativamente improbable. Sin embargo, lo que retiene su atención sobre todo son los desplazamientos de la religiosidad y las metaforizaciones de la religión, al mismo tiempo que las recomposiciones que estos fenómenos producen en el terreno institucional de las religiones históricas. Al principio del «politeísmo de los valores» que, según Weber, constituye el fondo del paisaje «religioso» moderno, se producen los desplazamientos de la creencia, que se efectúan en sociedades en las que la paulatina desaparición de los dioses no significa el fin de la necesidad de sentido ni la desaparición de la preocupación por dotar a los imperativos morales de un fundamento trascendente. En el mundo moderno, la búsqueda de significados se inclina hacia el mundo del arte, la política, el disfrute de los cuerpos o de la propia ciencia, ámbitos que el proceso de racionalización ha arrancado progresivamente a la empresa de las religiones históricas (y al que podría añadirse, a la hora de las tecnologías punta y los sistemas altamente sofisticados de tratamiento de la información, la propia esfera técnico-productiva, más allá de la cotidianidad productiva)⁹. Al igual que la creencia religiosa tradicional, provoca esfuerzos ascéticos, comportamientos rituales, arrebatos de adhesión, e incluso experiencias de éxtasis. Como recuerda Jean Séguy en una lectura renovada del enfoque weberiano de los fenómenos religiosos¹⁰, el desencantamiento del mundo no solo no significa el fin de la religión, sino tampoco el de las instituciones religiosas tradicionales; no obstante, al mismo tiempo que el espa-

⁹ Sobre este tema, véase Jeffrey ALEXANDER, «The sacred and profane information machine: discourse about the computer as ideology», pp. 161-171.

¹⁰ Jean SÉGUY, «Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber», pp. 127-138.

cio social de estas últimas se reduce, hay nuevas formas de «religiosidad»¹¹ que ocupan los espacios así liberados de la tutela de las religiones históricas. Sin embargo, observemos brevemente, pues volveremos sobre ello más tarde, que Max Weber no define claramente estas formas sustitutivas de la religión como la «religión», en el pleno sentido del término; esta incertidumbre forma parte de la ambigüedad de Weber con respecto a la definición de la religión en cuanto tal, definición que él «reserva», en las primeras líneas de su capítulo sobre la sociología de la religión, para el final del estudio. Se trata de una cuestión, por cierto, de la que no se vuelve a ocupar, permitiéndose, al mismo tiempo, trabajar con varias definiciones de carácter estrictamente operativo.

La visión marxista de la decadencia de la religión, al vincular la consumación de su desaparición a la realización total de la sociedad comunista y aplazar, de alguna manera, su caducidad hasta el fin de los tiempos; y la visión durkheimiana de la religión del hombre, al mantener la necesidad social de la fe más allá del triunfo de la ciencia, han reconocido ambas, de dos maneras no solo totalmente diferentes sino incluso antinómicas, la imposibilidad de *sociologizar* la hipótesis racionalista del fin de la religión: la primera, de hecho, y hasta cierto punto en contra de sus propios presupuestos; la segunda, de manera explícita, dentro de la lógica de la definición que se ofrece de la religión como expresión misma de la sociedad. La problemática weberiana del desencantamiento del mundo, al desvincular el análisis de las transformaciones del campo religioso de cualquier profecía relacionada con el sentido de la historia, fundó, en teoría, la posibilidad de separar el estudio empírico de la pérdida de influencia de las religiones históricas del pronóstico positivista de la muerte de los dioses en la sociedad moderna. Al mismo tiempo, impone que tenga que abordarse de frente la cuestión de las *producciones religiosas de la modernidad*.

11. Max WEBER, *Economie et société*, capítulo V, p. 429.

Religiones de sustitución, religiones de reemplazo, religiones analógicas: los anglosajones hablan incluso de *surrogate religions*, según una fórmula tomada prestada del derecho y que, en castellano, se traduciría por «religiones subrogadas», «fenómenos que actúan en lugar de y en calidad de las religiones»... Estas expresiones hablan ya de la dificultad de cercar la nebulosa inasible que constituyen estas producciones religiosas de la modernidad.

Las investigaciones llevadas a cabo en esta dirección se apoyan en el permanente interés que el conjunto de la sociedad expresa por el hecho religioso. A este respecto, resulta instructiva la lectura de las revistas, pues no hay un mes sin que una o varias de ellas presente en primera plana las «nuevas expresiones de lo religioso». Esto da prueba de la «demanda espiritual» presente en sociedades marcadas por las incertidumbres de la modernidad. Y, un poco en todas partes, se habla de un «retorno de lo religioso», de una «renovación de lo sagrado», que se está llevando a cabo a través del proceso de laicización y conduce más allá de él. Para unos, esta «oleada espiritual» debe volver (si es preciso, a través del ridículo¹²) a sus justas proporciones; no es otra cosa que una de esas oleadas regresivas, irracionales, como las que se han producido en todos los períodos de incertidumbre y problemas, sobre todo entre las capas sociales más desfavorecidas. Para otros, se afirma aquí esta dimensión religiosa irreductible de una humanidad que superó los triunfos ilusorios del positivismo...

Entre estos dos polos se encuentran diversas iniciativas que tienden ya sea a poner en evidencia la precariedad de esta oleada religiosa y su débil poder innovador, o bien a racionalizar la hipótesis de un «retorno de lo religioso reprimido» en aquellas sociedades que

12. Ejemplar de esta inflación mediática acerca de un tema candente, cuyo tratamiento torna ridículo por la distancia con que es abordado, fue el *dossier* sobre «Los milagros» publicado por *L'Événement du Jeudi*, 7-13 de junio, 1990. Podríamos ofrecer, sin embargo, múltiples ejemplos al respecto.

no están tan profundamente laicizadas como se había pensado o esperado. Y, si es preciso, se recurre a las aclaraciones de los sociólogos de las religiones, un poco atónitos al verse expuestos al rango de expertos sociales después de tantos años de trabajar en la sombra —o al menos así les parecía a ellos.

Contrariamente a lo que podría imaginarse a primera vista, el extremo interés que actualmente suscita el hecho religioso, no solo entre quienes tienen una opinión altamente sensible a las formas mediáticas (que consideran estos fenómenos en sus expresiones más extremas y exóticas), sino también entre los políticos, los responsables económicos y los intelectuales que se han impuesto como tarea la comprensión del devenir de la modernidad, solo presenta ventajas para el trabajo de los sociólogos de las religiones. Hasta la fecha, estos debían mantener con esfuerzo la afirmación sobre la importancia social de los hechos religiosos en el seno de una cultura globalmente secularista de la cual participaba su propia disciplina¹³. Actualmente, tienen que armarse para salvaguardar la dimensión crítica de su empresa, en una coyuntura en la que la observación de la irreductibilidad de lo religioso carga a esta con facilidad a la cuenta de todas las dimisiones de la razón. No es seguro que el segundo ejemplo sea más favorable al despliegue de la imaginación sociológica que el primero... En cualquier caso, constituye un desafío para la investigación controlar esta nueva tendencia que, después de que se haya negado la presencia de lo religioso, consiste ahora en descubrir lo sagrado en todas partes. Pues sabemos que la atención que

13. Como testimonio, esta proposición inapelable de un antropólogo de las religiones que confirma que el tiempo de las religiones simple y puramente ha pasado: «El futuro evolutivo de la religión es la extinción. La creencia en seres sobrenaturales y en fuerzas sobrenaturales que afectan a la naturaleza sin obedecer las leyes de la naturaleza se desgasta y pasa a convertirse simplemente en un interesante recuerdo histórico (...) La creencia en poderes sobrenaturales está condenada a extinguirse, en todo el mundo, como resultado de la creciente difusión y adecuación del conocimiento científico», Anthony F. C. WALLACE, *Religion: an anthropological view*, Nueva York, Random House, 1966, p. 265.

los investigadores prestan hoy en día a los «nuevos fenómenos religiosos» solo en parte se debe al refinamiento de los enfoques científicos sobre los fenómenos de la creencia en las sociedades modernas, y es ella misma parte del fenómeno del que se ocupa el sociólogo: el renovado interés científico por la religión es también un aspecto más de la nueva atención que la sociedad en su conjunto presta a manifestaciones que nadie, en la coyuntura presente, se atreve a considerar residuales o estrictamente privadas. Encontramos aquí una ambigüedad propia de las ciencias sociales, en la hace particular hincapié: la cuestión de su cientificidad. En este contexto particular, en el que se apela a los investigadores a una permanente y estricta vigilancia epistemológica, la sociología de la religión de las sociedades modernas debe mantener, desde el punto de vista del análisis, una doble perspectiva: por un lado, debe considerar, siempre con la mayor precisión, los procesos sociales que hacen que la religión ya no «hable» al corazón de las sociedades que estudia. Por otro lado, debe dedicarse a marcar los límites de este «religioso moderno», más presente de lo que habría podido suponerse.

La dificultad proviene de que este complejo universo religioso participa del carácter fragmentario, movedizo y disperso del imaginario moderno en el que se inscribe: conglomerado mal articulado de creencias de todo tipo, mezcolanza inasible de reminiscencias y sueños que los individuos organizan, de manera subjetiva y privada, en función de las situaciones concretas a las que se ven enfrentados¹⁴. Su impacto en la sociedad es, cuanto menos, problemático. En el terreno cristiano, este estado de atomización de los sistemas de significación está en relación directa con la ruptura de un vínculo estable entre creencias y prácticas que Michel de Certeau sitúa en el centro de su análisis de la fragmentación del cristianismo contemporáneo¹⁵. La creencia cristiana —señala él— está cada vez menos ancla-

14. Puede encontrarse un análisis muy sugerente de esta dispersión característica del imaginario moderno en Georges BALANDIER, *Le détournement et modernité*.

15. Michel DE CERTEAU, Jean-Marie DOMENACH, *Le christianisme éclaté*.

da en grupos y comportamientos específicos, y determina también, cada vez menos, a las asociaciones y prácticas particulares¹⁶. Por una parte, la diseminación de los fenómenos modernos de la creencia, y, por otra, el desvanecimiento del vínculo social religioso a partir del cual se construyó, a través del tiempo, una cultura religiosa que afectaba al conjunto de los aspectos de la vida social de las sociedades occidentales, son las dos caras inseparables del proceso de secularización, cuya trayectoria histórica se confunde con la de la propia modernidad. Siguiendo nuestro propósito, volveremos a ocuparnos más ampliamente de las implicaciones de esta situación para el tratamiento de los fenómenos religiosos.

Sin embargo, más allá de lo evidente de esta fragmentación de lo religioso en las sociedades modernas, es indudable que la religión todavía habla... Pero, simplemente, lo que sucede es que ya no habla en los lugares donde se espera que lo haga. Se la descubre presente, de manera difusa, implícita o invisible, en lo económico, lo político, lo estético y lo científico, en la ética, en lo simbólico, etcétera. Esto nos ha llevado a interesarnos sobre todo por las diversas manifestaciones subrepticias de la religión en todas las esferas profanas (no religiosas) en que se ejerce la actividad humana, más que por las relaciones entre un terreno religioso que mengua (el de las instituciones de las religiones históricas) y los otros campos sociales (política, terapéutica, estética, etcétera). Sin embargo, ¿hasta dónde será necesario llevar la investigación? ¿Se detendrá en la identificación de las distintas influencias de aquellas religiones, tales como el cristianismo, el judaísmo, el islam, etcétera, que constituyen puntos de referencia fuera de su propio espacio? ¿O bien se interrogará al conjunto de las manifestaciones creyentes, ascéticas, militantes, extáti-

16. Puede encontrarse una prueba de la pertinencia de esta proposición, al mismo tiempo que una esclarecedora visión en perspectiva de cuáles son sus implicaciones en el análisis que proponen Roland CAMPICHE y Claude BOVAY de la disyunción de las identidades religiosas y las identidades confesionales en el contexto suizo: R. CAMPICHE *et al.*, *Croire en Suisse(s)*, caps. I y II.

cas, etcétera, que se desarrollan en el terreno de la economía, la política, el arte o la ciencia? ¿Será preciso concentrar la perspectiva en los fenómenos «indiscutiblemente» religiosos, a riesgo de dejarse cegar por la evidencia social, que los considera como tales? ¿O bien será necesario ampliar la perspectiva para descubrir la lógica religiosa (invisible) de la modernidad, a riesgo de ver cómo se disuelve la especificidad del objeto religioso como tal, y a riesgo también de otorgar a la subjetividad del investigador un privilegio desmedido en la selección de los hechos significativos, desde el punto de vista de esta lógica?

La sociología de las religiones busca su camino, no sin dificultades, entre estas dos vías. Esta situación, por lo demás, no le es propia: el desarrollo reciente de una historia simbólica plantea, en cierta forma, los mismos problemas que el despliegue de una sociología de la religión «difusa» o «implícita»¹⁷, pues su ambición es mostrar los juegos de lo político, no tanto en los espacios donde el ejercicio oficial del poder se manifiesta sino más bien, en esos «lugares de la memoria» donde lo político se encuentra, precisamente, como «dormido»¹⁸. En ambos casos, el desmoronamiento de los sistemas estructurados de representaciones (religiosas en un caso, políticas en otro), articulados sobre prácticas sociales precisas puestas en funcionamiento por grupos sociales claramente identificables, es lo que justifica el interés de los investigadores por los procesos de diseminación de dichas representaciones y prácticas, fuera del espacio estrictamente esperado. Asimismo, lo que debe replantearse son las evidencias de una concepción sistemática de la diferenciación institucional. Por otro lado, la privatización, la «subjetivización» y la «afectivización» de la relación con el pasado (y, por tanto, de las visiones del futuro que ese pasado alimenta), obligan a los investigadores a cuestionar los enfoques sectoriales de lo social que parecen responder a la diferenciación y a la especialización moderna de los campos sociales.

17. Véase Arnaldo NESTI, *Il religioso implicito*.

18. Pierre NORA, *Les lieux de mémoire*, vol. 1: *La République*, 1984; vols. 2, 3 y 4: *La Nation*, 1987. Véase, en particular, la Introducción al vol. 1.

Uno puede preguntarse, ciertamente, si este nuevo interés por lo «religioso fuera de las religiones» no es, para los especialistas en religión, una manera de «salvar» un objeto que se desvanece, y/o de asumir la responsabilidad de las ciencias sociales en el proceso de desencantamiento, una de cuyas consecuencias es la fragmentación de las creencias... En cualquier caso, en la actualidad uno de los problemas de las ciencias sociales no parece ser tanto establecer las reglas del juego propias de campos claramente diferenciados (el político, el económico, el religioso, etcétera), como dar cuenta de las perturbaciones que introduce el proceso de pluralización, «subjetivización» y privatización de los sistemas de significado —en las maneras de pensar su separación y analizar sus intercambios—, cuya función es la de restablecer, para los individuos y los grupos, la coherencia vivida de una experiencia social que la especialización institucional des-articula.

Para una sociología de la modernidad religiosa, esta situación proporciona su verdadero sentido al proceso de «revisión» del concepto de secularización que actualmente domina el trabajo de los investigadores¹⁹. Esta operación consiste sin duda en afinar un poco más el análisis de los procesos a través de los cuales el espacio de lo religioso se retrae o se expande en la sociedad. Pero ello implica, en primer lugar, preguntarse por qué la sociología de la secularización, al oscilar como lo hace entre la problemática de la «pérdida» y la de la «dispersión» de lo religioso, produce, de este modo, visiones de la religión que pueden variar en su funcionamiento según las necesidades.

Introducir este planteamiento supone, evidentemente, que el problema de la *definición sociológica de la religión* deba ser el centro de la investigación. Definir el objeto constituye, como sabemos, uno de los principios primeros de una práctica profesional de la sociología. Es esta la etapa previa al proceso de construcción a través del cual el sociólogo se propone extraer el hecho sociológico de las

designaciones espontáneas y las autodefiniciones surgidas de la vivencia directa de los actores, identificando las posturas sociales cuyo vehículo es el lenguaje común. El tratamiento sociológico de la religión no podría —en ningún caso— beneficiarse de un privilegio particular en la materia. Planteado el principio, no obstante, sigue en pie la pregunta sobre su puesta en marcha en la práctica de la investigación.

LA RELIGIÓN INDEFINIBLE: LOS ROPAJES NUEVOS DE UN VIEJO DEBATE

Es en este punto precisamente en el que aparecen dificultades de las que se hizo eco Émile Poulat hace algunos años, durante una presentación sobre el estado de las ciencias religiosas en Francia. Si resulta particularmente difícil definir conceptualmente la religión, es, observaba Poulat, porque «en sí, lo religioso no es una realidad empírica y observable. Solo captamos expresiones y soportes, como gestos, palabras, textos, edificios, instituciones, asambleas, ceremonias, creencias, lugares, tiempos, personas, grupos; todo puede designarlo, sin que eso signifique fijarlo. Lo religioso es, por naturaleza, un compuesto inseparable de la mirada que lo anima: cuando se lo descompone, solo queda el elemento objetivable, el que lo manifiesta²⁰».

Esta dificultad de delimitar lo religioso, de aislarlo, de descubrir los indicadores que permiten especificarlo en relación con otros fenómenos, ¿colocaría a los sociólogos de las religiones en una posición particular en relación con otros colegas especialistas en otros objetos²¹?

20. Émile POULAT, «Épistémologie», en Marc GUILLAUME (ed.) *L'état des sciences sociales en France*, París, La Découverte, 1986, p. 400.

21. ¿Es casual, por ejemplo, que este *État des sciences sociales en France* sitúe a la sociología de las religiones en una sección dedicada a las «Ciencias religiosas», en lugar de hacerlo en la sección «Sociología»?

19. Nos remitimos al balance crítico de estos intentos, establecido por Jean SÉGUY, «Religion, modernité, sécularisation», p. 175-185.

Podría señalarse que lo político, lo moral, lo estético, lo ideológico, etcétera, confirman, tanto como lo religioso, la «totalidad del fenómeno humano», y que la marginalidad eventual de los sociólogos de las religiones en la comunidad sociológica podría deberse, no tanto a la particularidad de su objeto como al estatuto de excepción que ellos mismos reivindican para su disciplina cuando plantean que su definición es imposible...

Sin embargo, es preciso subrayar que ninguna disciplina sociológica se enfrenta, como la sociología de las religiones, con un objeto cuya existencia esté determinada por la definición que este da de sí mismo y cuya manifestación esté marcada por esta autodefinición: la religión sabe y dice, de manera formalizada, lo que es la religión. En cierto modo, el objeto se da por entero en este discurso que mantiene sobre sí mismo y en la confrontación que se instaura entre este discurso y el espacio que la sociedad asigna a lo religioso, en una sociedad diferenciada. Esta observación justifica la posición de Émile Poulat quien, al constatar que esta «indeterminación» es la condición estructural de la sociología de las religiones, propone que la operación de definición no se refiera a la religión en sí misma sino «al campo que se atribuye cada religión»²². Evidentemente, este enfoque plantea un problema epistemológico fundamental, que es el de tener que subordinar la delimitación del campo de la investigación sociológica a los recortes que prescriben el propio objeto y/o la sociedad. Sin embargo, convendremos en que presenta muchas ventajas prácticas, pero sujeto a la condición de circunscribirse solo a las religiones históricas, cuya calificación como «religiones» no es, precisamente, objeto de réplica social. Con todo, incluso en este caso, no han desaparecido todas las dificultades: pues las transformaciones que experimentan estas religiones a través del tiempo conducen a que nos preguntemos si se trata siempre del mismo objeto. «¿Tiene algún sentido —preguntaba recientemente el especialista del protestantismo Jean-Paul Willaime— considerar el protestantismo como una realidad lo suficientemente unificada como para constituir un

22. *Ibid.*, p. 399.

objeto en sí, cuando sabemos qué es lo que separa el protestantismo en Alemania en el siglo XVI, el protestantismo en Suecia en el siglo XIX y el protestantismo en los Estados Unidos a finales del siglo XX?». En este caso, es posible admitir que el objeto «protestantismo» puede construirse, justamente, en la confrontación de estas realidades históricas tan diferentes... Pero cuando nos enfrentamos con manifestaciones de las que nos preguntamos si pertenecen o no al mismo conjunto de las «grandes religiones», el problema de la definición del objeto vuelve a plantearse inmediatamente.

De hecho, desde los orígenes de la sociología este problema nunca ha dejado de suscitarse ni se ha superado la oposición entre los defensores de una definición «sustantiva» (o «sustancial»), que se centra en el contenido de las creencias, y los partidarios de una definición «funcional», que tiene en cuenta las funciones de la religión en la vida social²³. Lo esencial del debate ya estaba presente en la crítica que hizo Durkheim de la definición sustantiva de Tylor²⁴ en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Sabemos que Tylor proponía sustituir la definición de la religión por la de lo sagrado (más adelante volveremos sobre ello), con lo que, a fin de cuentas, no hacía más que desplazar el interrogante hacia esta otra noción.

En la práctica de la investigación, la orientación cada vez más clara hacia una sociología descriptiva y concreta, que se ocupaba principalmente de las evoluciones que se estaban llevando a cabo en el campo de las religiones históricas, produjo durante mucho tiempo el rechazo de los interrogantes teóricos, considerados inútilmente «abstractos». Solo encontramos una prolongación de estos debates clásicos en las sociologías anglosajonas de la secularización y, de manera más específica, en las vinculadas al análisis del futuro de la religión en la sociedad moderna. Sin embargo, dichas sociologías

23. Meredith MCGUIRE subraya esta oscilación constante —vinculada a puntos de vista científicos acordados a elecciones estratégicas diferentes— entre criterios de tipo «sustantivo» y criterios de tipo «funcional», en su obra *Religion, the social context*, cap. I, p. III-X.

24. Véase Edmund TYLOR, *Primitive culture*.

continúan tropezando con la misma alternativa, aparentemente irreductible: o dotarse de un conjunto de criterios sustantivos que permitan construir una definición exclusiva de la religión (pero, ¿sobre qué base identificarlos para no caer en el etnocentrismo?); o bien tratar como fenómenos religiosos todo lo que en nuestras sociedades se relaciona con la producción del sentido y el vínculo social (pero entonces, ¿dónde detenerse?). Al preguntarse si será necesario «definir como religiosas todas las creencias y valores que son fundamentales en una sociedad», Roland Robertson intentó poner al día las posturas teóricas del debate que enfrenta a los partidarios de una definición «exclusivista» con los de una definición «inclusivista» de la religión. Robertson destacó, de manera muy interesante, la diferencia entre las concepciones de lo social que podían determinar la elección de uno u otro enfoque de los fenómenos religiosos. Esta investigación lo llevó a tomar claramente partido en favor de una definición exclusivista²⁵ por razones de orden fundamentalmente metodológico. Pero esta definición no permite salir de esa especie de diálogo de sordos que prosigue ininterrumpidamente entre quienes optan por el punto de vista funcional y quienes lo hacen por el punto de vista sustantivo (o sustancial).

No es casual que en el debate sociológico americano y posteriormente en el europeo, esta cuestión sobre el desarrollo de lo que se ha convenido en denominar los nuevos movimientos religiosos (NMR) haya emergido de nuevo, de manera directa y referida a fenómenos concretos. Este término engloba, como sabemos, una gran variedad de fenómenos: desde los cultos y las sectas que recientemente han empezado a competir con las religiones históricas («grandes Iglesias» o grupos minoritarios antiguos), hasta los grupos sincréticos de inspiración oriental; desde los movimientos de renovación que se pusieron en marcha dentro de las religiones instituidas, hasta los múltiples componentes de esta «nebulosa místico-esotérica» que se caracterizan, en especial, por su capacidad de asimilación y

25. Roland ROBERTSON, *The sociological interpretation of religion*, p. 36 y ss.

reutilización de todos los saberes disponibles (tanto los de la ciencia «oficial» como los más antiguos o marginales), con el fin de promover el autodesarrollo de los individuos que se unen a ellos, ya sea de manera permanente o temporal²⁶. Estos grupos y redes, muy diversos, pueden «vincularse con las grandes religiones orientales, pueden corresponder a sincretismos esotéricos más o menos antiguos, o a nuevos sincretismos psico-religiosos, o bien, pueden reagrupar a personas alrededor de la práctica de tal o cual arte adivinatorio (astrología, tarot, I Ching)». Mantienen vínculos con revistas, editoriales, librerías, salas de exposición, centros de formación y de conferencias, etcétera. Sus adeptos van y vienen dentro de este «libreservicio cultural, particularmente rico en ofertas de toda clase, [y que] permite combinaciones por encargo, muy personalizadas²⁷». Es a este respecto que se plantea, de forma más directa, la cuestión de los límites de lo religioso y que se entabla el debate que provoca, en la actualidad, la disociación creciente entre una sociología «intensiva» de los grupos religiosos y una sociología «extensiva» de los fenómenos de creencia.

26. Françoise CHAMPION, «Les sociologues de la postmodernité et la nébuleuse mystique-ésotérique», p. 155-169; «La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains», en F. CHAMPION, D. HERVIEU-LÉGER (eds.), *De l'émotion en religion*.

27. F. CHAMPION, D. HERVIEU-LÉGER (eds.), *De l'émotion en religion*, p. 52.

Una primera vía de análisis consiste en tratar los NMR como la parte más visible, la más sintomática, de un proceso mucho más amplio de recomposición del campo religioso, incluso como aquello que revela la emergencia progresiva de una nueva forma de religión que sucedería al cristianismo en los países occidentales. A finales de los años 60, cuando la reflexión sobre los NMR todavía no había alcanzado el lugar que actualmente ocupa en las discusiones sobre el «futuro de la religión», Thomas Luckmann ya había esbozado, de manera muy sugerente, la figura de este «cosmos sagrado de las modernas sociedades industrializadas» que reúne todas las combinaciones de significación elaboradas por los «consumidores simbólicos» modernos para responder a las «cuestiones últimas» que deben plantearse a fin de organizar y pensar su experiencia cotidiana²⁸. Cuando las sociedades modernas diferenciadas ya no necesitan que sea una institución religiosa la que les sirva de estructura para la organización social, lo religioso se disemina por el conjunto de las esferas y las instituciones especializadas. Los individuos y los grupos humanos pueden construir su propio universo de significados a partir de cualquier dimensión de su experiencia, familiar, sexual, estética o de otro tipo. La constitución y la expansión de este «sagrado moderno» depende del acceso directo que tengan los individuos al conjunto de los símbolos culturalmente disponibles: en efecto, esta religión «invisible» no requiere la mediación de ninguna institución, ya sea religiosa o pública. Deja libre juego a la combinación de las temáticas heredadas de las religiones históricas y de las temáticas modernas de la expresión libre, de la realización del yo y de la movilidad, que corresponden al advenimiento del individualismo. Según Thomas Luckmann, en estas combinaciones se opera un deslizamiento de las «grandes trascendencias», asociadas a la

28. Thomas LUCKMANN, *The invisible religion. The problem of religion in modern society*.

visión de otro mundo, hacia las «trascendencias de alcance medio» (de género político) y, sobre todo, hacia «mini-trascendencias» orientadas hacia el individuo y que confieren un carácter sagrado a la cultura moderna del yo²⁹.

Este enfoque de la «religión» como un velo que cubre los universos de significados fundamentales, pluralizados hasta el infinito, que le permiten al hombre vivir, y vivir en sociedad, no es exclusivo de Luckmann. Constituye la finalidad de una sociología funcional de la religión, de inspiración durkheimiana³⁰, que ha marcado vivamente la tradición norteamericana y que se encuentra en numerosos autores que, en sentido amplio, entienden la religión como todo aquello que tiene que ver con las «preocupaciones últimas en una sociedad» (Talcott Parsons), con los «problemas últimos» (J. Milton Yinger), o con los significados fundamentales (Peter Berger). Esta perspectiva debe mucho, asimismo, a la influencia de Max Weber y a la insistencia mantenida por este sobre la necesidad de considerar la religión como un universo de significados. Este entrecruzamiento de la problemática durkheimiana de la religión, de género funcionalista, y la problemática weberiana de los sistemas de significados es particularmente evidente y explícita en Robert Bellah y, más aún, en Talcott Parsons. Este último, a propósito de la religión, desarrolla su concepción de los *grounds of meaning*, esos «cimientos de sentido», «concepción existencial del universo en el que se desarrolla la acción humana», «modelo o programa» en cuyo interior la vida humana adquiere un sentido de totalidad³¹. La religión

29. Thomas LUCKMANN, «Shrinking transcendence, expanding religion?».

30. Podemos encontrar una evaluación de esta influencia profunda de Durkheim en la sociología norteamericana de las religiones en Talcott PARSONS, «Durkheim on religion revisited: another look at "The Elementary Forms"», en C. W. GLOCK, P. HAMMOND (eds.) *Beyond the classics: essays in the scientific study on religion*.

31. En su introducción a la *Sociología de la religión* de Max WEBER, Talcott PARSONS designa el proceso de racionalización como el trabajo de sistematización de ese «modelo o programa para la vida como un todo al

es considerada como el módulo de sentido que le permite al hombre superar las decepciones, las incertidumbres y las frustraciones de la vida diaria. Esta superación se realiza teniendo como referencia la visión de un mundo en orden que trasciende la experiencia cotidiana³². Es evidente —en particular en Yinger³³, aunque también está presente en muchos otros investigadores de manera más o menos explícita— la afinidad entre esta perspectiva y la teología de Reinhold Niebuhr, que define la religión como «una ciudadela de esperanza construida en el límite de la desesperación», y sobre todo con los trabajos de Paul Tillich³⁴.

Si la perspectiva de T. Luckmann ocupa un lugar particular en este conjunto es debido a su ambición (que lleva hasta el límite la lógica de la inspiración durkheimiana) de llegar «hasta la fuente general de la que brotan las formas sociales históricamente diferenciadas de la religión», hasta ese fundamento antropológico en el que se juega la individualización de la conciencia. «El organismo —que aislado no es sino un polo separado de procesos carentes de significado— se convierte en yo cuando se embarca con otros en la construcción de un universo de significado “objetivo” y moral. De este modo, el organismo trasciende su naturaleza biológica. Al

que se da sentido a partir de una concepción existencial del universo y, dentro de ella, a la condición humana en la que se llevan a cabo las acciones», *The sociology of religion*, Boston, Beacon Press, 1969, Introducción, p. XXXIII.

32. Véase, por ejemplo, T. F. O'DEA: «La religión, por su referencia a un más allá y su creencia en la relación entre el hombre y ese más allá, proporciona una visión supraempírica de una realidad total más amplia. En el contexto de esta realidad, las desilusiones y las frustraciones infligidas sobre la humanidad por la incertidumbre y la imposibilidad, y por el orden institucionalizado de la sociedad humana pueden cobrar significado en algún sentido último, de modo que la aceptación y la adaptación se torna posible», *The sociology of religion*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1966, p. 2.

33. J. M. YINGER, *Religion, society and the individual*.

34. Paul TILICH, *Biblical religion and the search of ultimate reality*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.

considerar que la trascendencia de la naturaleza biológica del organismo humano es un fenómeno religioso se mantiene un sentido elemental del concepto de religión [...] Este fenómeno descansa sobre la relación funcional de yo y sociedad. Podemos, entonces, considerar los procesos sociales que conducen a la formación del yo como procesos fundamentalmente religiosos³⁵.»

Esta concepción antropológica de la religión, que impide que se la confunda con cualquiera de las formas históricas que haya podido asumir, permite, en el análisis de sus manifestaciones modernas, abarcar toda suerte de combinaciones ideológicas y de fenómenos sociales que corresponden a esta función fundamental. En última instancia, todo aquello que en el orden humano no se relaciona con la supervivencia biológica, entendida en su sentido estrictamente material, tiene que ver con la religión. Del mismo modo, los calificativos que habitualmente se unen a la palabra religión para designar formas «religiosas» (en el sentido luckmaniano del término) que no dependen de las religiones históricas —religiones seculares, parareligiones, religiones analógicas, religiones políticas, etcétera—, no deberían, en rigor, tener razón de ser. Nada debe obstaculizar que se analicen como «religiones», en el pleno sentido del término, aquellas manifestaciones cuyo parentesco funcional con las grandes religiones sea constatado empíricamente por los investigadores, incluso cuando estos no siempre se permitan dar el paso teórico que este «parentesco» justifica.

35. *The invisible religion*, pp. 48-49.

LA POSTURA OPUESTA: LA POSICIÓN RESTRICTIVA
DE LOS «EXCLUSIVISTAS»

Esta postura indefinidamente inclusiva del enfoque funcionalista de los fenómenos religiosos es, precisamente, lo que rechaza una posición restrictiva, pues esta sostiene con firmeza que para una definición operativa de la religión es necesario un criterio sustantivo. Los vivos debates a los que ha dado lugar la aparición de la obra de Thomas Luckmann se centran, en lo esencial, en los límites del alcance heurístico de su desarrollo. Junto a Roland Robertson, cuyos trabajos ya hemos citado, uno de los críticos más constantes y severos de todos los enfoques exageradamente extensivos del campo religioso de las sociedades modernas es, sin lugar a dudas, el sociólogo inglés Bryan Wilson³⁶. A partir de una concepción clásica de la secularización como proceso de restricción continua de la influencia social de la religión en el mundo moderno (problemática que la teoría de la «religión invisible» vacía de todo contenido), Wilson construye un tipo-ideal de religión que le permite, entre otras cosas, excluir del campo de análisis una gran parte de la población de los NMR. Este tipo-ideal asocia dos rasgos principales: el recurso a lo sobrenatural, por un lado, y, por otro, la eficacia social utópica, es decir, la capacidad de inspirar y legitimar proyectos y acciones que pretenden transformar la sociedad. En las nuevas manifestaciones religiosas, el primer rasgo está presente a menudo (todavía bajo formas extremadamente diversas), en la idea de una participación posible de los hombres en el poder de fuerzas sobrenaturales, personales o, lo que es más frecuente, impersonales. Pero el segundo rasgo está, por lo general, ausente: los NMR pretenden, de manera directa, la regeneración y el desarrollo del individuo, pero más raramente, el cambio del mundo. Esta operación de selección permite a Wilson, entre otras cosas, excluir del concepto de religión la mayoría de los movimientos vinculados a la

36. Véase, entre otros textos, *Religion in a sociological perspective*, pp. 41-42.

corriente denominada del «potencial humano» y, de manera más amplia, al movimiento *new age*. Le permite también «salvar» la definición de la modernidad que se encuentra en el origen de todos sus análisis de la religión contemporánea, definición que la sitúa como ese movimiento típico a través del cual el hombre se separa de la naturaleza y se coloca frente a ella con poder para actuar. Este movimiento, en su trasfondo, no puede combinarse con el reconocimiento del poder de fuerzas sobrenaturales en la naturaleza y en la historia, constitutivo, según Wilson, de toda religión³⁷. Al abogar por una definición sustantiva de la religión que tenga en cuenta los contenidos del creer, Wilson rechaza con firmeza la inconsistencia de los enfoques funcionales, los cuales, al abarcar todos los sistemas de respuesta a las «preguntas últimas» planteadas por el hombre sobre el sentido de su vida, de su muerte y de su presencia misma en la Tierra, hacen de la religión una nebulosa indefinible³⁸.

UNA FALSA OPOSICIÓN

Sin embargo, más allá del conflicto teórico explícito, no es cierto que las posiciones inclusivistas y exclusivistas sean tan antinómicas como formalmente pretenden serlo.

37. El análisis que propone Bryan WILSON de los nuevos movimientos religiosos y, de manera más amplia, de la situación religiosa de la modernidad es presentado (además de en la obra citada en la nota 16) en *Contemporary transformations of religion*, «The return of the sacred», pp. 268-280; «Time, generations and sectarianism», en B. WILSON (ed.), *The social impact of new religious movements*; «Some preliminary considerations», en E. BAKER (ed), *New religious movements: a perspective for understanding*; B. WILSON, *The social dimension of sectarianism. Sects and new religious movements in contemporary society*.

38. Yves LAMBERT critica asimismo esta perspectiva indefinidamente extensiva. Véase «La "Tour de Babel" des définitions de la religion».

De la perspectiva de Luckmann, de la que continuaremos admitiendo que representa la concepción más abarcadora de la religión, se desprende, en efecto, que la fragmentación de los significados elaborados por cada individuo, que caracteriza la conciencia moderna, tiende a excluir su integración en sistemas de creencias que proporcionan a la acción colectiva orientaciones coherentes, poder de movilización y recursos que nutren su imaginario. A falta de estos elementos que manifiestan la exteriorización y la proyección del sentido construido por el individuo en el universo, a falta de toda integración y sistematización posibles de estas estructuras individuales del sentido, no se puede ver qué es lo que queda del proceso de «cosmización» que transformarían estos fenómenos del creer en un «cosmos sagrado moderno»³⁹. El propio Thomas Luckmann considera muy poco probable que la objetivación social de temas como la realización del yo o la realización personal —que tienen su origen en la esfera privada— pueda, eventualmente, dar lugar tanto a la articulación de un cosmos sagrado consistente y cerrado, como a la especialización de nuevas instituciones religiosas. Luckmann observa, sin embargo, que en esta nube de esperas y aspiraciones individuales existen representaciones «específicamente religiosas» que eventualmente pueden sobrevivir. Estas representaciones «específicamente religiosas» son aquellas que parten de tradiciones religiosas históricas, que se refieren a las «grandes religiones». Su supervivencia depende, según Luckmann, de su capacidad para «funcionar», es decir, para asegurar la satisfacción subjetiva de los individuos. Esta supervivencia ha sido posible porque, en un universo social en el que ha desaparecido la competencia entre los modelos

39. Las nociones de «cosmos sagrado» y de «cosmización» son retomadas por Peter BERGER, *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. La religión es «la empresa humana que crea un cosmos sagrado». La «cosmización» sobre la que descansa la religión permite al hombre proyectarse lo más lejos posible fuera de sí mismo, al crear, de manera imaginaria, un universo de significados «objetivos», y, de este modo, imponer con más eficacia y de manera más completa sus propios significados a la realidad.

oficiales de la religión y los sistemas subjetivos de significados que responden a las necesidades de los individuos, los consumidores privados tienen libre acceso al reservorio de significados que constituyen las diferentes tradiciones religiosas históricas. Sin embargo, el mero hecho de que califique de «específicamente religiosas» las representaciones tradicionales que sobreviven en este sagrado moderno muestra, al mismo tiempo, la poca consistencia que el propio Luckmann otorga a la «religión» invisible, así como el peso implícito de los criterios sustantivos que hacen que solo las religiones históricas puedan ser consideradas religiones en el pleno sentido del término.

Una ambigüedad del mismo género aparece, asimismo, en Robert Bellah y otros autores cuando se ocupan de los valores comúnmente compartidos en una sociedad y que constituyen la base de la «religión civil»⁴⁰. John Coleman define esta «religión civil» como el conjunto de creencias, ritos y símbolos que vinculan el papel del hombre en cuanto ciudadano y su lugar en la sociedad, en el tiempo y la historia, con los significados últimos de la existencia⁴¹. ¿Se trata de religión «en el pleno sentido del término» o es, simplemente, una manera analógica de hablar? Para Bellah, este conjunto constituye una «religión» si se admite, como lo hace él previamente, que «una de las funciones de la religión es proporcionar un conjunto significativo de valores últimos, susceptibles de servir de base a la moral de una sociedad»⁴². Sin embargo, Bellah deja que subsista la incertidumbre en cuanto a la eventualidad de que estos valores, en cuan-

40. Robert N. BELLAH, «Civil religion in America», *Daedalus*, 1967, nº 96 (recogido en *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional World*); *The broken covenant: American civil religion in a time of trial*. Robert N. BELLAH, Phillip E. HAMMOND, *Varieties of civil religion*. Para una presentación sintética de los debates alrededor de la religión civil en los Estados Unidos, véase Gail GEHRIG, *American civil religion: an assessment*, Storrs CT, Society for the scientific study of religion, monograph Series nº 3 (1979).

41. John COLEMAN, «Civil religion».

42. Robert N. BELLAH, *Tokugawa Religion*.

to tales, puedan constituir el «núcleo sustantivo» de una religión, del mismo modo que los valores del cristianismo, el judaísmo, el islam, etcétera, constituyen el «núcleo sustantivo» de esas religiones históricas. Paradójicamente, existe una permanente inclinación por la definición sustantiva de la religión incluso entre quienes pretenden deshacerse de las limitaciones que esta impone tanto a la investigación empírica como a la elaboración teórica.

A fin de cuentas, la separación entre la visión de un «cosmos sagrado moderno», que se presenta como una nebulosa de significados atomizados, y la perspectiva restrictiva propuesta por Bryan Wilson es menor de lo que podía suponerse. Éste último, rehúsa considerar grupos «religiosos» a las asociaciones y profesionales cuya única función es favorecer, ocasionalmente, la armonía y la explicación de las composiciones de sentido individuales en beneficio solo del individuo. Probablemente, Thomas Luckmann no rechazaría calificarlos de «religiosos», pero sugiere, implícitamente, que la «religión», entendida de este modo, no tiene ningún alcance más allá de la satisfacción subjetiva del individuo. Así, es razonable pensar que Luckmann rechazaría designar como «religioso», igual que Wilson, el comportamiento del individuo que lava ritualmente su coche cada mañana de domingo.

Tanto en un caso como en el otro, el problema que se plantea es el de poder diferenciar cuáles son los universos de sentido religiosos en el caleidoscopio moderno de los universos de significado que están disponibles⁴³. Para esquematizar, una vez más, los términos del debate a partir de las posiciones representativas de Luckmann y Wilson, diremos que en Luckmann lo que plantea dificultades es la continuidad evanescente entre el universo moderno de significados y la religión que introduce la referencia última al «cosmos sagrado». En Wilson, en cambio, el problema está en la discontinuidad que introduce la referencia a lo sobrenatural y a la utopía. Si se admite,

43. Una presentación más profunda de las posturas teóricas de este problema y de los debates a los que ha dado lugar se encuentra en la obra de Robert O'TOOLE, *Religion: classic sociological approaches*.

en efecto, que las construcciones religiosas del sentido forman parte del universo del sentido tal como lo constituye una sociedad, la definición no puede fijarse de una vez por todas de manera sustantiva, salvo para cosificar este estado histórico (premoderno) que produjo la creencia religiosa (occidental) sobre el modo de recurrir a lo sobrenatural y a la utopía del reino de los cielos.

La misma objeción puede hacerse a la definición propuesta por Yves Lambert con el objeto de evitar la disolución del concepto de religión en el mar de las respuestas a las «preguntas últimas». Su definición, que pretende que sea estrictamente operativa, se apoya en tres características diferenciadas, cuya asociación es absolutamente necesaria para que se pueda —según él— hablar de religión. La primera es la que postula «la existencia de seres, fuerzas o entidades que sobrepasan los límites objetivos de la condición humana, pero que están, a su vez, relacionados con el hombre»; la segunda es la existencia de «medios simbólicos de comunicación entre ellos: oración, rito, culto, sacrificio»; la tercera es la existencia de «formas de comunalización, Iglesias u otras». La construcción de un modelo formal de la religión se resume, en este caso, en resaltar aquellos rasgos que constituyen el mínimo común denominador de las religiones históricas. En la perspectiva de la sociología comparada de las religiones históricas que interesa a Yves Lambert, esta definición puede revelarse perfectamente eficaz. Sin embargo, desde el punto de vista de una sociología de la modernidad religiosa, limita considerablemente las posibilidades de explorar los fenómenos de recomposición, desplazamiento e innovación que proceden de la pérdida de plausibilidad social y cultural de estas grandes religiones instituidas en el mundo moderno, entre otras causas.

Por un lado las definiciones funcionales de la religión se muestran incapaces de controlar la expansión ilimitada de aquellos fenómenos que pretenden abarcar y, al mismo tiempo, se vacían de toda pertinencia heurística. Por otro lado, las definiciones sustantivas de la religión, construidas a partir del único punto de referencia de las religiones históricas, condenan al pensamiento sociológico a convertirse, paradójicamente, en el guardián de la «religión auténtica» que

estas grandes religiones pretenden encarnar. Las primeras no pueden más que actuar como testigos de la dispersión de los símbolos religiosos en las sociedades contemporáneas, que inevitablemente no se puede controlar intelectualmente. Las segundas solo pueden repetir indefinidamente el análisis de la pérdida de la religión en el mundo moderno. Unas y otras constituyen una respuesta parcial, radicalmente limitada, al problema de la localización de lo religioso en la modernidad. La religión tiende a no estar en ninguna parte, o por el contrario, a estar en todas, lo cual, a fin de cuentas, conduce exactamente a lo mismo.

ARTICULAR LAS DOS DIMENSIONES: ¿UNA SALIDA?

Entre los intentos más coherentes para salir de este círculo hay que destacar la construcción teórica propuesta por Roland Campiche y Claude Bovay en la obra ya citada sobre la religión de los suizos⁴⁴. El principal interés de esta empresa es de orden epistemológico y metodológico. R. Campiche reivindica explícitamente el carácter «contingente y provisional» de la definición propuesta, que no se presenta para abarcar la realidad universal de lo religioso sino para contribuir a ordenar una situación empírica modelada por una historia específica que, según él, «revela algo de la relación que el sujeto mantiene con su objeto de estudio». Se trata, pues, de preparar una herramienta de análisis que funcionará en tanto se ajuste a los objetivos de la investigación. Útil recurso que contrasta de manera singular con las proposiciones definitivas sobre la naturaleza de la religión que regularmente intercambian los partidarios exclusivos de uno u otro enfoque. Lo importante de este avance, en lo que respecta al fondo, es que intenta rebasar los límites propios de cada una de las perspectivas, tanto de la sustantivista como de la funcional, arti-

44. R. CAMPICHE *et al.*, *Croire en Suisse(s)*, pp. 33-36.

culándolas y controlando recíprocamente los inconvenientes de la una con respecto a la otra. En esta dirección, los autores invierten la inclinación propia de cada enfoque, de modo que amplían considerablemente la delimitación sustantiva de la religión (en principio restrictiva) para incluir «todo conjunto de creencias y prácticas, más o menos organizadas, en relación con una realidad supraempírica trascendente». Sin embargo, al mismo tiempo, rechazan firmemente la circularidad tautológica de una definición de la religión desde el punto de vista de la trascendencia. Para oponerse a esta lógica circular, asocian esa primera noción ampliamente abarcadora de la religión a un conjunto de funciones definidas cuyos límites están estrictamente trazados («integración, identificación, explicación de la experiencia colectiva, respuesta al carácter estructural incierto de la vida individual y social»). Se comprenderá, pues, que es la identificación de estas funciones, en un momento y un espacio cultural dados, lo que permitirá determinar qué conjuntos de creencias y de prácticas relativas a una realidad trascendente podrán ser consideradas «religiosas». Sin embargo, de inmediato surge un problema que los propios autores señalan: hay que precisar que estas funciones no son universales. Son relativas a una sociedad dada, pero «la religión puede perfectamente desempeñar otras funciones en otras circunstancias sociales y culturales». El camino emprendido tropieza con una limitación puramente lógica. Por un lado, si se recurre a las funciones características de la religión para determinar, en referencia a una realidad trascendente, qué conjuntos de creencias y de prácticas pueden ser denominados religión, esto supone, al menos a título heurístico, que se reconozca en dichas funciones si no un carácter «universal», como mínimo un carácter permanente en el espacio de investigación dado. Por otro lado, si se reconoce el carácter eminentemente variable de estas funciones en el tiempo y el espacio, es preciso disponer entonces —sobre todo para dar cuenta de estas variaciones— de otro punto de referencia para delimitar qué corresponde a la «religión» en la nebulosa de las creencias y las prácticas que se refieren a la realidad supraempírica de una trascendencia. En Campiche y Bovay, este punto de referencia sigue siendo

explícitamente el de la religión institucional, que responde por excelencia —por definición, podría decirse— al tipo ideal propuesto. Esto se torna particularmente claro cuando los autores, tras haber ofrecido su definición general de religión, subrayan, en el párrafo siguiente, que la «religión» en Suiza, «ha jugado, según las épocas, o bien un papel integrador o bien ha generado conflictos a causa de la doble confesionalidad que caracteriza al país desde la Reforma». La «religión» se confunde, pues, en esta segunda acepción del término, con el dispositivo socio-simbólico-cultural históricamente constituido en Suiza alrededor de (y en relación con) los dos polos que son el protestantismo y el catolicismo. ¿Significa esto que la empresa previa de definición, cuya importancia metodológica y teórica subraya enérgicamente Roland Campiche, solo tenía en realidad un alcance formal? No es este nuestro punto de vista. De hecho, el interés del libro radica en que hace corresponder, de manera permanente, dos planos de análisis. Por una parte, el análisis de los procesos de descomposición-recomposición del creer bajo el imperio de la individualización, la pluralización y la incertidumbre características de la modernidad, y, por otra, el análisis de los procesos de destrucción-reestructuración de los dispositivos culturales y sociales de identificación confesional. El entrecruzamiento de estos dos tipos de fenómenos perfila un espacio de lo religioso que se despliega (idealmente, se entiende) entre dos polos: uno en el que la referencia a la trascendencia y la referencia confesional se superponen, perfectamente en principio (las religiones históricas), y otro en el que la referencia a una trascendencia está completamente separada de cualquier referencia confesional, aunque cumpla sin embargo con las mismas funciones sociales (integración, identificación, etcétera) que satisfacen, *al mismo tiempo*, las religiones históricas. La definición propuesta por Campiche y Bovay permite designar este polo, que solo representa su papel de referente de las redistribuciones de lo religioso en tanto en cuanto se establezca el parentesco funcional que lo asocia al polo, más claramente diferenciado, de la religión institucional. Este camino es pertinente para analizar las transformaciones de lo religioso sobre todo en el interior de un universo social

y cultural en el que las estructuras de las religiones institucionales —aun cuando ya no organicen exclusiva y directamente el acceso individual y colectivo a la trascendencia— continúan ofreciendo los principales puntos simbólicos de referencia y definiendo masivamente sus funciones sociales. Este es el caso de un país como Suiza, en el que el conjunto de la cultura permanece profundamente modelado por las tradiciones religiosas de las que se ha nutrido su historia. Es dudoso que podamos servirnos de la misma herramienta para analizar situaciones en las que la ruptura entre la cultura secular y la religión se haya consumado de manera más radical. En todo caso, es cierto que la definición de la religión propuesta por Campiche y Bovay pierde su carácter operativo si se la extrae del dispositivo de análisis —establecer la relación directa entre los dos polos de lo religioso, el institucional y el no institucional— en el que esta hace posible evitar el riesgo de acumular los inconvenientes de la definición sustantiva y de la definición funcional. Esta limitación, querida por los autores, nos obliga a buscar todavía más allá la resolución del dilema teórico planteado por la definición de la religión en la situación de diseminación que la caracteriza en la modernidad.

Capítulo tercero

IDAS Y VENIDAS DE LO SAGRADO

En su esfuerzo por dar cuenta tanto de la pérdida de influencia de las religiones institucionales como de la dispersión de los símbolos religiosos en las sociedades modernas, algunos investigadores se han esforzado por evitar este obstáculo conceptual apelando a la noción de lo «sagrado». Desde finales de los años 70, existe una literatura abundante que aborda, a partir de perspectivas diversas, el «retorno», la «renovación», las «derivas» o las «mutaciones» de lo sagrado¹. El objetivo de este capítulo no es realizar un recorrido a través de estos trabajos, sino solo intentar explicar, de manera muy general, la confusión que los caracteriza. En efecto, parece como si todos los intentos de clarificar las relaciones entre la religión y lo sagrado en la modernidad contribuyesen a enredar todavía más los hilos que pretenden desanudar. Estas reflexiones han nacido, por otra parte, de las incertidumbres que yo misma experimenté al referirme, en una obra precedente, a la oposición clásica sagrado-profano para calificar de «religiosas en el sentido amplio del término» las construcciones ideales que se desarrollan en el espacio utópico de la modernidad²...

1. Véanse, entre muchos otros ejemplos posibles: Yvon DESROSIERS (ed.), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*; Philip E. HAMMOND, *The sacred in a secular age*, y Claude RIVIÈRE, Albert PIETTE (eds.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, etcétera.

2. *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, París, Éd. Du Cerf, 1986, pp. 225-226.

En ciertos autores, la referencia a lo «sagrado» solo es una manera de hacer valer el punto de vista funcional en toda su amplitud, al abarcar bajo este término el conjunto de los universos de significado producidos por las sociedades modernas. En último caso, es sagrado todo aquello que, en dichas sociedades, tiene algún vínculo con el misterio, o con la investigación del sentido, o con la invocación de la trascendencia, o con la absolutización de determinados valores. Lo que es común a este conglomerado complejo y no especializado es que ocupa el espacio liberado por las religiones institucionales. El proceso de diferenciación e individualización en el que se inscribe el avance de la modernidad las ha privado del rol protagónico que ejercían en las respuestas a las cuestiones esenciales y fundamentales con las que se enfrentan todos los grupos humanos: ¿cómo afrontar la muerte o la desgracia? ¿Cómo fundamentar las obligaciones de los individuos para con el grupo? Si se admite que el conjunto de estas respuestas religiosas constituía el «universo sagrado» de las sociedades tradicionales, se definirá como «cosmos sagrado de las sociedades industriales», «sagrado moderno», sagrado «difuso» o «informal», el conjunto de las soluciones de reemplazo que procuran dar respuesta a las mismas cuestiones en las sociedades modernas³. Se destaca que la lógica de estas sustituciones de significados saldría ganando a la hora de ser elucidada. En efecto, ¿cómo admitir que el proceso de racionalización y diferenciación institucional que quiebra las pretensiones de las instituciones religiosas de detentar el monopolio de lo sagrado⁴ no afec-

3. Observemos, de paso, que en esta perspectiva englobadora, el tránsito de una designación a otra es de poca importancia: «cosmos sagrado» o «religión invisible», se utilizan, por otro lado, de manera equivalente en Luckmann.

4. Puede encontrarse un enfoque particularmente incisivo de este proceso de «desmonopolización» institucional de lo sagrado en Jacques ZYLBERBERG, «Les transactions du sacré».

ta al mismo tiempo la necesidad, la capacidad y la manera que tienen las sociedades modernas de producir estos significados de reemplazo? Volvemos aquí sobre el problema, ya señalado, de la continuidad postulada entre los sistemas religiosos tradicionales y lo «sagrado moderno». El artículo que Daniel Bell dedicó en 1977 al «retorno de lo sagrado» ilustra, de manera casi ejemplar, esta dificultad. Bell subraya extensamente que el fenómeno de *profanización* que se ha desplegado en el orden cultural (de manera relativamente autónoma, en relación con el proceso de secularización que, según él, concierne específicamente al orden institucional) es muy vasto. Podría esperarse que estas consideraciones condujeran a Bell a desechar la problemática de lo «sagrado moderno». Sin embargo, esta insistencia en la doble lógica de la secularización y la profanización del mundo moderno no le impide, después de haber detectado el fracaso de las religiones y la proliferación de nuevos cultos, concluir con la probabilidad de un «retorno de lo religioso» que se identifica con un supuesto «retorno» de lo sagrado⁵. Brian Wilson no tardó en subrayar, y no sin argumentos, las debilidades inherentes a esta perspectiva y su incapacidad para identificar con claridad lo que hay en el origen de semejante «retorno» (suponiendo que se trate de esto)⁶. Señalemos, no obstante, que, en cualquier caso (y sean cuales sean sus límites), este enfoque funcional de lo «sagrado» —sagrado «por defecto», si podemos decirlo así— es poco comprometedor, puesto que, como tal, no implica que se aclare la eventualidad de si existe un principio común a este nuevo conjunto, más allá de la necesidad de significados inherente a cualquier sociedad humana. Poco comprometedora y también poco eficaz —puesto que también es inclusiva—, igual que la definición funcional de la religión, con la que estrictamente está unida.

Sin embargo, es posible que la ambición vaya más lejos y que se valga de la noción de lo «sagrado» para designar una *estructura de*

5. Daniel BELL, «The return of the sacred? The argument on the future of religion», pp. 420-449.

6. Brian WILSON, «The return of the sacred», pp. 315-332.

significados común a las religiones históricas y a las nuevas formas de respuesta a las «cuestiones últimas» de la existencia, más allá de las «creencias» que unas y otras desarrollan. Conscientes de que la referencia a lo «religioso», a veces utilizada con la misma intención, corre el riesgo de conservar la atracción que ejercen los modelos históricos de la religión convencional sobre los análisis de los universos modernos de significados, los investigadores que se orientan hacia este camino apelan, por lo general, a una clara disyunción entre la noción de lo sagrado, entendida de este modo, y la noción de religión: lo sagrado supera y envuelve las definiciones que las religiones históricas han proporcionado e impuesto durante mucho tiempo a toda la sociedad. La noción de lo sagrado desborda también las nuevas formas de la religión institucional no convencional (dicho de otro modo, los nuevos movimientos religiosos). Más allá de todas las sistematizaciones de las que haya podido ser —y pueda ser aún— objeto, remite a una realidad específica que no se agota en ninguna de las formas sociales que haya podido adoptar. Al mismo tiempo, al postular la existencia de una estructura originaria, común al conjunto de estas expresiones, la referencia a lo sagrado también permite diferenciar qué constituye el espacio propio de este sagrado en la nebulosa indefinidamente móvil de las representaciones colectivas: por lo general, retenemos en este espacio las representaciones que conciernen a la oposición fundamental entre dos órdenes absolutamente distintos de realidades y el conjunto de las prácticas que se relacionan con la gestión social de esta tensión irreductible entre lo profano y lo sagrado. Se supone que a partir de este criterio fielmente durkheimiano se hace posible identificar, y también delimitar, los «retornos», «renovaciones» y «resurgimientos» contemporáneos de la «sacralidad», constituida como dimensión antropológica universal. Este proceso (y sus considerandos antropológicos) hacen que resurja necesariamente un debate, de género a la vez sociológico y filosófico, cuyos pormenores no sería de utilidad desplegar aquí⁷. Sin embargo, puede considerarse

7. Richard FENN se encuentra ciertamente, entre quienes han desarrollado la crítica más coherente de esta perspectiva, al considerar que la «reli-

se como una manera de reabrir el debate sobre la modernidad religiosa, paralizado por los eternos enfrentamientos dialécticos entre «exclusivistas» e «inclusivistas»: ¿podría la referencia a lo sagrado constituir una «tercera vía» que permitiera abandonar este callejón sin salida? Todos los intentos para poner en marcha este enfoque tropiezan con la misma dificultad: siguen siendo prisioneros del juego de espejos entre lo sagrado y la religión (o entre la sacralidad y la religiosidad, o incluso entre lo sagrado y lo religioso), cuyas trampas precisamente pretendían sortear.

Liliane Voyé ofrece, en un artículo reciente, un ejemplo significativo de esta dificultad pues está mucho más elaborado que otros muchos que tratan este mismo tema. El punto de partida de su reflexión es la constatación de las «combinatorias» o «transacciones» a través de las cuales la construcción de los universos de significado tiende, en la modernidad, a pluralizarse hasta el infinito. Estas combinaciones se desarrollan en función del rechazo social y cultural a la religión institucional. Establecen relaciones entre «elementos específicamente asociados a la modernidad (en particular, la centralidad del individuo), préstamos de situaciones anteriores —específicamente, a la reserva de ritos y prácticas, de símbolos y signos que las iglesias han constituido a lo largo de su historia—, y una amplia variedad de otros elementos, de orígenes diversos y sin vinculación necesaria con lo religioso⁸». En estos conjuntos abigarrados de significados, Liliane Voyé identifica el surgimiento de un «sagrado originario», irreductible, que en la línea desarrollada por Abraham Moles, ella identifica como «un residuo [en el sentido de Pareto] del conjunto de los comportamientos del hombre frente a un entorno cuyas causas no domina». La pérdida del monopolio institucional y religioso de lo sagrado «libera», pues, la capacidad que tienen los

gión» y lo «sagrado» no son más que construcciones simbólicas cuya definición resulta, en cada situación histórica, de las luchas sociales por la legitimación de las estructuras de autoridad y de poder. Véase: *Toward a theory of secularization*.

8. Liliane VOYÉ, «L'incontournable facteur religieux, ou du sacré originnaire», pp. 45-56.

grupos humanos de producir la sacralidad. Se supone que dicha capacidad se denomina «originaria» porque es inherente a la condición de estos mismos grupos humanos y a su impotencia estructural para dominar el conjunto de sus condiciones materiales e inmateriales de existencia, incluso en las sociedades científica y técnicamente más avanzadas. Este «sagrado» de las sociedades modernas, que fluye libremente, ¿define un nuevo universo religioso que se desarrolla fuera y las religiones históricas y ocupa su lugar? Liliane Voyé aboga fervientemente para que no «se reduzca lo sagrado a lo religioso». Lo que de hecho ella muestra —con cierta eficacia— es que lo sagrado no se confunde con las definiciones que proporcionan las religiones históricas, y, en particular, con la que proporciona el catolicismo. Pero cuando su objetivo se extiende de las religiones institucionales a la religión (o a lo «religioso») como tal, la demostración se bloquea y la pareja religión-sagrado recupera sus derechos: la religión sigue siendo definida como parte de lo sagrado y lo sagrado como materia primera de la religión. El interrogante se desvía entonces (como lo testimonia, por otro lado, el título del artículo) de lo «sagrado originario» hacia ese «religioso ineludible» que, sin duda, no se confunde con lo «religioso institucional», pero cuya definición permanece encadenada a la noción de lo sagrado. La misma observación podría aplicarse, con algunas variantes menores, a una gama de trabajos que, para abarcar mejor la especificidad de lo «sagrado moderno», critican la asimilación de lo sagrado y la religión al tiempo que sostienen que lo sagrado es aquello que la religión institucionaliza, pero se niegan finalmente a hacer operativa la distinción que recomiendan⁹.

En realidad, la dificultad proviene del hecho de que cuando los investigadores manejan y, a menudo, defienden la noción de lo

9. Los trabajos de Philip HAMMOND ofrecen un ejemplo tan interesante de esta contradicción que apuntan nada menos que a una revisión de las teorías clásicas de la secularización sobre esta base. Véase: *The sacred in a secular age: toward revision in a scientific study of religion*; véase asimismo: «Making sense of the modern times», en James D. HUNTER, Stephen C. AINLAY (eds.), *Peter L. Berger and the vision of interpretative sociology*, pp. 143-158.

sagrado, se encuentran atrapados en un círculo analógico, del que resulta casi imposible salir. Para decir las cosas de manera un poco esquemática, parece como si después de haber postulado que la noción de lo sagrado permite identificar el núcleo esencial de una experiencia que trasciende las formas contingentes de las religiones históricas, los investigadores se vieran permanente e irremediablemente tentados a cubrir las posibles manifestaciones de esta experiencia a partir de las mismas religiones históricas, consideradas siempre como la inscripción por excelencia de lo sagrado en lo social. El problema surge porque no basta con tener una clara conciencia de las insuficiencias de la perspectiva analógica para salir del círculo. La dificultad se sitúa en otra parte, en la genealogía de la noción misma de lo «sagrado». Antes de llegar a este punto, querríamos ilustrar el propósito precedente a partir de un único testimonio: el de la contribución de Albert Piette en la obra colectiva que dirigió con Claude Rivière acerca de las «derivaciones de la sacralidad» en el mundo moderno¹⁰. Si nos hemos quedado con este ejemplo no es porque la ambigüedad conceptual que se pretende actualizar se muestre de manera masiva y tosca, sino al contrario, porque el propio autor subraya, de manera explícita, las dificultades inherentes a la utilización de la noción de lo sagrado para la identificación de lo religioso moderno. Al presentar su intención, Albert Piette indica con claridad su propósito de cuestionar el razonamiento por analogía que prevalece en la mayor parte de los trabajos sobre los desplazamientos modernos de lo religioso. Para escapar a esto, propone recurrir a «dos nociones clasificatorias, por un lado, *la religiosidad*, que designa «la presencia de elementos característicos de lo religioso en los diferentes campos seculares» y, por otro, *la sacralidad*, que concierne a «la construcción de una dimensión sacra, sobre la base de valores contemporáneos, productores de sentidos»¹¹. Para que esta distinción sea operativa, ambas dimensiones —religión, por un lado, y sagrado, por otro— deben corresponderse con lógicas sociales y sim-

10. C. RIVIÈRE, A. PIETTE (eds.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes*.

11. *Ibid.*, p. 203.

bólicas distintas, cuyos entrecruzamientos y/o tensiones habría que identificar empíricamente a continuación. Sin embargo, cuando el autor —tras haber revisado los diferentes enfoques posibles— intenta hacer explícitos los rasgos que constituyen la estructura de su propio tipo concreto de religión, lo que hace en realidad es reactivar la arraigada referencia a lo sagrado.

De este modo, según este objetivo empírico de establecer de manera estricta los límites de la religión y de identificar precisamente los referentes, planteamos cinco elementos esenciales de la religión como tipo de actividad: [...]

- La muerte, en tanto dato de base, constitutiva de lo religioso e inherente a la naturaleza humana.
- Dos condiciones necesarias para el ejercicio de la actividad religiosa y, al mismo tiempo, principio de estructuración de esta: la primera es la relación trascendente-inmanente, cuya representación sitúa lo trascendente fuera de la experiencia terrena y adquiere diferentes expresiones como sobrenatural/natural, más allá/más acá; la segunda es la relación sagrado-profano, que introduce dos registros radicalmente separados.
- La búsqueda de lo Absoluto, en tanto que finalidad por la cual se ejerce la autoridad religiosa, frente a la relatividad del mundo cotidiano.
- Un conjunto de medios específicos, es decir, un complejo mítico-ritual, con elementos específicos (como las plegarias, los cultos, las procesiones, las celebraciones, pero también el ascetismo, la castidad, el éxtasis, la embriaguez sagrada, etcétera)¹².

El propio Albert Piette se ve entonces obligado a señalar que «esta definición se aplica mejor a la actividad religiosa ejercida por el cristianismo que a otras actividades religiosas». Esta limitación le parece aceptable en la medida en que su propósito es «comprender cómo el *habitus* religioso occidental se ha roto y se ha infiltrado

12. *Ibid.*, p. 219-220.

parcialmente en las actividades denominadas seculares». Dicho de otro modo, la caracterización que nos ofrece es la de un tipo particular de religión, cuya presencia desmembrada, difractada y metamorfoseada pretende comprender, en un universo cultural en el que la religión se ha convertido en una opción individual. Así definido, el paso es perfectamente legítimo pero se separa claramente de la orientación inicial del propósito. ¿Acaso no significa que, a fin de cuentas, el problema de las «religiones seculares» no es más que la identificación de estas huellas religioso-cristianas en actividades que ya no reivindican ni el cristianismo ni ninguna religión histórica? No hay nada, ni en la intención del autor ni en el conjunto del libro, que parezca acreditar de entrada esta concepción, que implica limitar la investigación a la identificación de los grados de proximidad/distancia de las manifestaciones observadas en el tipo concreto definido más arriba¹³. El propósito teórico inicial suponía, más bien, que no se asimilase la religión a una religión particular (reducida incluso a los rasgos de un tipo concreto), a fin de hacer posible la identificación de un eventual funcionamiento religioso de las actividades seculares, en tanto seculares. Ahora bien, en esta perspectiva más ambiciosa¹⁴, la definición adoptada tiene todas las posibilidades de ser inoperante. Nos proponíamos preguntar acerca de la posibilidad de que la religión, en cuanto dispositivo de producción del sentido (en el que el problema de la muerte constituye, según A. Piette, el resorte), esté presente en la modernidad emancipada de la tutela de las religiones históricas. Lo que encontramos, en realidad, es siempre la religión como ese módulo de significados completamente organizado a partir de la separación sagrado/profano que domina todas las demás oposiciones que estructuran la actividad religiosa (trascendente/inmanente, sobrenatural/natural,

13. Lo que, por otro lado, no excluye interesantes consideraciones sobre las posibles modalidades de esta proximidad/distancia: religiosidades miméticas, metonímicas, analógicas, metafóricas... Véase *ibid.*, pp. 228-229.

14. Esta perspectiva es evocada de manera muy explícita por Claude RIVIERE en su *Introducción*, p. 7.

absoluto/relativo, etcétera). Al vincular de este modo la religión con una estructura particular de significados a la que Piette reconoce una afinidad privilegiada con el modelo histórico cristiano, el autor cierra la perspectiva teórica que había abierto. Si la religión es un modo de producción del sentido ordenado dentro de la producción de lo sagrado, y si este sagrado remite, a fin de cuentas, a lo sagrado cristiano, la causa se comprende antes incluso de debatirla: solo sirve para decir que se puede hablar de religión dentro del orden secular, es decir, fuera del campo de las religiones institucionalizadas (o «históricas»), y que lo «sagrado secular» nunca es más que un sagrado «aproximado», un sagrado «derivado». Lo que se deriva en este caso, sin embargo, es el problema mismo, atrapado en esta suerte de evidencia que, en nuestro universo de pensamiento, crea una indisoluble afinidad entre el concepto de lo sagrado y el concepto de religión, construido este último en función del modelo cristiano. La deriva es aquí tanto mayor cuanto que el propio autor había esbozado, de manera sugerente, una vía en la que finalmente se niega a comprometerse. Planteémosla otra vez: lo que está en juego no es, de entrada, la lógica de una línea de investigación particular. Lo que manifiesta esta vía, a través de las dificultades con las que tropieza, es la ambigüedad extrema de la noción de lo sagrado y los problemas que plantea cuando se trata de hacer de ella el punto de referencia de las producciones simbólicas de la modernidad. En una obra más reciente sobre el mismo tema, el propio Albert Piette se ha dado cuenta del alcance del problema, puesto que se ha esforzado abiertamente por escapar a la circularidad de su propio camino. Para ello, propone distinguir entre «religiones existentes», que presentan el conjunto de los rasgos subrayados en la definición¹⁵ (aunque manteniendo la posibilidad de excepciones como es el caso, por ejemplo, del budismo), y «religiosidad secular», una religiosidad esencialmente sincrética que «corresponde a la presencia, en una actividad

15. A. PIETTE, *Les religions séculières*. Las revisiones aportadas en este último texto a la definición antes citada son sustanciales, pero corresponden más a una actualización de la definición precedente que a la propues-

secular, de rasgos perceptibles en las religiones existentes reconocidas como tales y que podrían caracterizar, según una cierta probabilidad, a otras religiones futuras». Esta estricta revisión a la baja de la perspectiva inicial anula la mayoría de las críticas formuladas antes: sin embargo, la noción de «religión secular» se desvanece casi por completo (salvo en el título de la obra) tras la descripción de esta religiosidad «en el modo menor» que todavía funciona en un mundo no religioso. En cuanto a los problemas planteados por el vínculo necesario, siempre postulado por el autor, entre sacralidad y religión, estos permanecen evidentemente inalterados.

GENEALOGÍA DE LA NOCIÓN DE LO SAGRADO: LA CRÍTICA DE FRANÇOIS-ANDRÉ ISAMBERT

¿Qué supone esta adhesión invencible de la noción de lo sagrado a la religión convencional, incluso cuando se la invoca para escapar a la presión que el modelo de las religiones históricas ejerce sobre el pensamiento religioso? La clave de esta cuestión se encuentra en la genealogía de la noción de lo sagrado. En esta materia, lo mejor que podemos hacer es referirnos a los decisivos análisis que François-André Isambert ha consagrado al proceso mediante el cual esta noción se convirtió en el camino obligado de la reflexión sobre lo religioso, pues no tenía un contenido preciso¹⁶ antes de que Robertson Smith, primero, y Durkheim y su escuela, después, emprendieran la elaboración erudita del concepto. Que yo sepa, hoy en día la deconstrucción de la noción de lo sagrado no se ha llevado más lejos

ta de un modelo nuevo: los tres elementos clave de la definición (representación de una trascendencia, proceso de sacralización, conjunto mítico-ritual específico) siguen siendo los mismos.

16. F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, tercera parte.

ni se ha hecho de manera más sistemática. El alcance de este análisis justifica que hagamos aquí referencia a él desarrollándolo con el suficiente detalle.

F.-A. Isambert inicia su discurso recordando que estos investigadores «solo pretendían desplegar, afinar y delimitar una noción que consideraban común a todos los pueblos». Es precisamente por esto que han desempeñado un papel decisivo como «productores semánticos». Al transformar en concepto una noción supuestamente común, contribuyeron a imprimir, en el lenguaje común, la evidencia de que lo sagrado constituye una realidad tangible, un objeto identificable por sus propiedades, que podía encontrarse, de manera muy general, en todas las religiones: potencia misteriosa, separación absoluta de un mundo sagrado y un mundo profano, ambivalencia que convierte lo sagrado en algo fascinante y, al mismo tiempo, repulsivo, atractivo y terrorífico. Así, en el transcurso del proceso, lo sagrado desapareció como adjetivo y se impuso como sustantivo; desde entonces, sirve para designar «de manera algo confusa, el parentesco que como objeto tiene con todas las religiones, incluso con todas las creencias y todos los sentimientos religiosos¹⁷». El interés en la reconstrucción de esta trayectoria semántica es lo que permite a F.-A. Isambert mostrar, con una gran agudeza, la lógica cultural a la que responden estos sucesivos deslizamientos. Se trata de la propia lógica de la modernidad, que asimila la noción proteica y móvil, susceptible de acepciones diversas, que estaba en juego al comienzo, y la transforma en una propiedad-objeto reconocida como principio de toda religión. En efecto, esta transformación, que convierte la herramienta conceptual puesta a punto por los durkheimianos en una esencia, permite postular que tras la multiplicidad de las expresiones religiosas de la humanidad existe un objeto real y único. Se supone que todos los caminos espirituales, que todas las vías religiosas conducen a un mismo «sagrado». Esta perspectiva se corresponde perfectamente con la necesidad de legitimación de convicciones subjetivas que es característica de las sociedades pluralistas en

17. *Ibid.*, p. 250.

las que se acuerda un valor absoluto a las elecciones del individuo. De este modo, el discurso religioso, a falta de poder asumir su validez en términos de revelación y de autoridad dogmática, busca en lo sagrado —como experiencia religiosa— el camino de su rehabilitación cultural y social. Como observa F.-A. Isambert, «el derecho a una fe en algo que considera sagrado» tiende a convertirse en el puntal para el reconocimiento de la existencia de lo sagrado.

Al homogeneizar artificialmente la realidad múltiple y plural de las religiones cuya convergencia postula, y al sugerir que la investigación del contacto con la trascendencia rebasa ampliamente los senderos marcados por las religiones institucionales¹⁸, la noción de lo sagrado permite salvar la presencia de la religión con mayúsculas en un universo cultural caracterizado por la individualización y la «subjetivización» de los sistemas de significado. Se trata de una operación útil para todos los que defienden el reconocimiento de la dimensión irreductiblemente religiosa de lo humano en un universo secularizado, pero que está en las antípodas del proceso de construcción del objeto «religión» que mueve al sociólogo. De hecho, como recuerda F.-A. Isambert, diversos trabajos antropológicos han demostrado ampliamente que la oposición fundacional entre sagrado y profano, eje de la sociología durkheimiana de la religión, no tiene un carácter invariable y está lejos de corresponder al modo de estructuración de todas las religiones¹⁹. Por otro lado, al reducirla, como hace Mircea Eliade, a su dimensión puramente formal, «se la llega a confundir, en el plano de las significaciones, con cualquier oposición semántica, sea cual sea su contenido²⁰». Si el concepto

18. En este orden de ideas, véase las consideraciones sobre el arte como vía de acceso a lo sagrado, más allá de las religiones institucionales, en C. BOURNIQUEL, J.-C. MEILL, *Les créateurs du sacré*, París, Éd. Du Cerf, 1966.

19. F.-A. ISAMBERT desarrolló, por otro lado, la crítica de la utilización transcultural de los conceptos antropológicos en (Introducción) *Rite et efficacité symbolique*; cf. asimismo su crítica de la fenomenología religiosa: «Phénoménologie religieuse», en H. DESROCHE, J. SÉGUY, *Introduction aux sciences humaines des religions*, pp. 217-240.

20. *Ibid.*, p. 267.

durkheimiano de lo sagrado puede conservarse, es, pues, «a condición de que se renuncie a pedirle que caracterice cualquier realidad religiosa, y que sirva únicamente como un tipo de estructura particularmente preñada de sentido, y cuya validez empírica solo se medirá en un segundo momento²¹».

Esta prudencia es tanto más necesaria cuanto que aquellas propiedades específicas de todos los objetos religiosos que Durkheim designa como lo sagrado —y que identifica en las formas más «simples» de la religión primitiva—, no son más, esta vez siguiendo a F.-A. Isambert, que una transposición esquematizada de los atributos de lo sagrado cristiano e incluso, de manera más específica, de los rasgos del catolicismo contemporáneo, tomado de hecho como referencia. «La primera definición de la religión de Durkheim nos dio motivos para estar alerta. Una religión que se define por sus «creencias obligatorias», ¿no encontraría su ilustración en el dogmatismo del primer concilio del Vaticano más que entre los pueblos en los que no se comprende muy bien qué es lo que tal «obligación» significa? Mucho más explícitas son luego las consideraciones sobre el poder integrador de la religión según el modelo católico (*Le suicide*), y después sobre la crisis moral que surge de la pérdida de influencia del catolicismo (*L'éducation morale*) y la necesidad de sustituir algo de lo que constituía el carácter sagrado del fundamento de la moral (*De la définition du fait moral*)²²».

Estas observaciones conducen a F.-A. Isambert a preguntarse, siguiendo este impulso, si la oposición entre lo sagrado y lo profano no constituirá una transposición de la oposición, específicamente cristiana, entre lo temporal y lo espiritual, que, en el momento en que Durkheim escribía, se manifestaba de manera particular en la oposición entre el dominio laico y el dominio confesional. De la misma manera, la noción «etnológicamente dudosa» de *maná* podría muy bien no ser más que un modo de transposición de la gra-

21. *Ibid.*, p. 266.

22. *Ibid.*, pp. 266-267.

cia... La crítica de la noción de lo sagrado encuentra su grado más alto en la actualización de esta «sociología implícita del catolicismo» que atraviesa la teoría durkheimiana y que F.-A. Isambert no vacila en relacionar con aquella otra, más explícita, que recorre la obra de August Comte.

De este recorrido crítico, se desprende claramente que la noción de lo sagrado introdujo más confusión que claridad al debate sobre la modernidad religiosa. Quienes han recurrido a esta noción para tratar las producciones simbólicas de la modernidad lo han hecho, o bien para identificar en ellas la dimensión religiosa eludiendo la analogía con las religiones históricas, o bien para evitar que todas las «respuestas a las cuestiones fundamentales de la existencia» se cargasen automáticamente en la cuenta religiosa de la humanidad. La primera perspectiva considera que la noción de lo sagrado erradica la definición de lo «religioso» de las religiones. La segunda, pretende evitar que lo «religioso» se erija en una categoría que lo englobe todo cada vez que se ponga sobre la mesa la cuestión de la producción social del sentido. Muchos autores pasan fácilmente de una perspectiva a otra o combinan ambas de manera más o menos controlada. Sin embargo, el problema no reside aquí sino en que, debido a las condiciones en las que fue elaborada, la noción de lo sagrado está abocada a reintroducir, de manera subrepticia, precisamente aquello que se suponía que iba a desactivar: a saber, la hegemonía del modelo cristiano en el pensamiento de lo religioso y, en particular, sobre el análisis de los universos modernos de significado. Apenas se puede imaginar que una manera de salir de este atolladero sea separar claramente la definición de la religión en tanto tal y la identificación de un sagrado concebido como aquella estructura de significaciones que, en ciertas sociedades (y solo en ciertas sociedades) «da a los poderes espirituales temporales el refuerzo de la potencia de lo sagrado (*omnis potestas a Deo*) y a los seres sagrados una potencia que participa de la autoridad de estos poderes²³».

23. *Ibid.*, p. 270.

La objeción que no dejaremos de hacer a esta última propuesta es que lo sagrado, tal como lo ha abordado esta crítica es, en lo esencial, aquello que se inscribe en «un orden hierático, fundado en la creencia en la naturaleza excepcional del ser o de los seres que están en el origen». Nos valdremos de otro enfoque sobre lo sagrado que pone el acento en la irresistible atracción que ejerce sobre el hombre una «fuerza que a la vez abruma y encanta», una atracción que, según Paul Veyne, constituye el «núcleo esencial de las religiones históricas» y que puede tomar como soporte objetos muy diversos, reales o imaginarios²⁴. Más que sobre la oposición estructural entre lo sagrado y lo profano, el acento puede ponerse entonces en la especificidad única de esta experiencia emocional que las diversas religiones se dedican a controlar. Algunos investigadores, muy alejados de la fenomenología religiosa y que no declaran ninguna afinidad con la ambición de esta de comprender la esencia de la religión, se resisten a abandonar la idea de que la religión —más allá de las formas contingentes que adquiere en las religiones históricas— concierne fundamentalmente a la comunicación con esta fuerza «distinta» y misteriosa. La búsqueda de lo sagrado moderno consiste, entonces, en identificar las manifestaciones presentes de esta experiencia, que resurgen y se renuevan en la medida en que la secularización debilita la capacidad de las instituciones religiosas para dirigir y racionalizar esta experiencia.

Este desplazamiento de la perspectiva sobre lo sagrado encuentra su sostén en la distinción que existe, según el enfoque durkheimiano clásico, entre un «sagrado de orden», que encaja en una estructura de dominación social, y un «sagrado de comunión», que resulta de la fusión de las conciencias en la reunión comunitaria. Durkheim describió en términos de pasión y éxtasis esta «emoción interior», prodigiosa reserva de energía de la que se alimenta toda vida social

24. Paul VEYNE, *Le pain et le cirque*, p. 586.

(aunque sea desde muy lejos): «irritación, indignación, efervescencia, pasión intensa, frenesí, transfiguración, disforia, metamorfosis, fuerza extraordinaria que estimula hasta el frenesí, hiperexcitación, exaltación psíquica que no deja de tener relación con el delirio, etcétera»²⁵. En el origen de toda religión estaría, en primer lugar, esta experiencia intensa de lo sagrado, elemental, extra-social (o, cuanto menos, pre-social) y esencialmente colectiva que ejerce sobre las conciencias la «influencia dinamogénica» de la que habla Henri Desroche, a través de la cual la sociedad se crea a sí misma.

Haciendo referencia, o no, a los análisis durkheimianos de la experiencia fundante de lo sagrado, una tradición sociológica y psicológica bien establecida se desarrolló a partir de la idea de que las «expresiones» religiosas (creencias, ritos, comunidades, etcétera) nunca son más que manifestaciones derivadas (y limitadas) de una «experiencia» religiosa que se confunde con la experiencia emocional de lo sagrado. Esta distinción entre «expresiones» y «experiencia» pertenece a Joachim Wach²⁶. Sin embargo, también la encontramos en otros autores: religión «dinámica» («abierta») y religión «estática» («cerrada») en Henri Bergson²⁷; «religión vivida» y «religión en conserva», en Roger Bastide²⁸, etcétera.

Este conjunto de oposiciones permite trasladar al terreno sociológico un esquema psicológico de análisis de la experiencia religiosa que William James desarrolló de manera particular. Para W. James, lo esencial de la religión no hay que buscarlo ni en lo social ni en las especulaciones intelectuales, sino más bien en la experiencia interior del hombre que entra en contacto con «este orden invisible donde los enigmas de orden natural encuentran su solución»²⁹. Esta definición de la «religión personal» no agota la realidad del objeto religioso,

25. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 299 y ss.

26. Joachim WACH, *Sociologie de la religion*, p. 21 y ss.

27. Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*.

28. Roger BASTIDE, *Les Amériques noires*, pp. 133-134.

29. Jean-Pierre DECONCHY, «La définition de la religion pour William James. Dans quelle mesure peut-on l'opérationnaliser?», pp. 51-70.

sino que permite a W. James distinguir con claridad esta experiencia emocional que está en el origen del sentimiento religioso de las manifestaciones de la «religión institucional» que son la expresión segunda, por ejemplo, «el culto y el sacrificio, las recetas para influir en las disposiciones de la divinidad, la teología, el ceremonial, la organización eclesiástica»³⁰. La transposición sociológica de esta dinámica de la experiencia religiosa implica, de manera más o menos explícita, que las creencias y prácticas religiosas instituidas no son sino la forma «administrada» de una experiencia fundadora, anterior a toda formalización filosófica o teológica, que pone en movimiento, de manera intensa, incluso efervescente, los sentimientos y la afectividad de quienes la hacen. Según la fórmula del durkheimiano Hubert, «la religión es la administración de lo sagrado».

Esta experiencia fundadora, vivida a la vez en el plano colectivo y en el plano individual, constituye la fuente de toda religiosidad auténtica, que de acuerdo con esta perspectiva nunca se puede reducir a doctrinas y liturgias que constituyen su expresión socialmente aceptada. Evidentemente, esto no significa que los sociólogos que disfrutaban con estas oposiciones agoten todos los puntos de vista de un Schleiermacher, para quien las ideas son siempre extrañas a la religión. Así, Joachim Wach, por ejemplo, se esfuerza por incluir lo religioso en cualquier trabajo de la razón³¹. Sin embargo, esto indica hasta qué punto está presente, en toda una corriente de la sociología y la antropología religiosa, la idea según la cual el fenómeno religioso está estructurado en dos «niveles», descritos por Henri Desroche en su comentario a propósito de un texto poco conocido de Émile Durkheim: un nivel primario, que es el del contacto emocional con el principio divino, y un nivel secundario, en el cual esta experiencia se socializa y se racionaliza, diferenciándose en creencias, por una parte, y por cultos y ritos, por otra. «Creencias, cultos y ritos tienen, pues, como función perpetuar, conmemorar, organizar, comunicar, transmitir, difundir y, eventualmente, reac-

30. William JAMES, *The varieties of religious experience*, pp. 40-41.

31. Joachim WACH, p. 21.

tivar —o, en todo caso, resistirse a la desactivación—; en definitiva, buscan convertir una experiencia elemental que de por sí es insostenible, efímera, inefable y delimitada³² en algo viable, duradero, inolvidable y universal, en el tiempo y el espacio». La distinción entre dos «niveles» —el de la experiencia inmediata de lo sagrado y el de la administración religiosa de lo sagrado— vuelve a aislar el núcleo religioso «puro» y distinto, de las «formas religiosas» contingentes en las que este religioso elemental (que se confunde con la experiencia emocional de lo sagrado) se socializa. ¿No se tiene con la noción de lo «sagrado de comunión» un elemento que permite identificar lo religioso sin confundirlo con las religiones institucionales? ¿No estaría aquí el principio de una definición de la religión que haría posible, finalmente, la localización de su presencia diseminada en las sociedades modernas? Resulta extremadamente tentador embarcarse en esta vía, que tiene, como vemos, el apoyo de una larga tradición de investigación. La mejor manera de dar una respuesta a todas estas preguntas será examinar cómo se ha aplicado ya este enfoque de la religión por medio de la experiencia emocional de lo sagrado —y con buen provecho teórico— para analizar manifestaciones colectivas que si bien se desprenden de la esfera de la religión institucional, conllevan inevitablemente la analogía con ella.

ENTRE LO «SAGRADO» Y LA «RELIGIÓN»: EL CASO EJEMPLAR DEL DEPORTE

De entre esas manifestaciones colectivas, el deporte es aquella cuya afinidad con la religión se ha destacado con más frecuencia y se ha analizado desde diversos puntos de vista. Uno de esos puntos de

32. Henri DESROCHE, «Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues», pp. 79-88.

vista que se ocupan de la «experiencia deportiva» como tal merece una atención particular en vistas a nuestro propósito.

Por lo general, esta experiencia se presenta como una experiencia extraordinaria que sitúa (al individuo o al equipo que la realiza) en un «salir fuera de uno mismo», una «metamorfosis» asociada a la superación de los límites humanos. A propósito de esta experiencia, no se duda en hablar de «trance». Se subraya que alcanza, en intensidad, al disfrute erótico, y se sugiere que constituye, en sí misma, una vía de acceso a la trascendencia inefable. Los testimonios de algunos atletas demuestran que el intento de explicar esta experiencia se vierte, de manera espontánea, en un lenguaje que es también el de la experiencia religiosa de carácter místico. Los artículos de las revistas especializadas en deportes individuales de alto riesgo (vuelo sin motor, alpinismo, *rafting*, descenso de cañones, inmersión, etcétera) ofrecen una gran cantidad de ejemplos, pues articulan, de manera bastante repetitiva por cierto, el sentimiento de pequeñez e impotencia que invade al individuo cuando este se mide con las fuerzas de la naturaleza, y la embriaguez de quienes consiguen superar sus propios límites y entrar en fusión con los elementos o situarse en perfecta coherencia con las lógicas naturales (gravedad, resistencia al agua o al aire, etcétera) a las que el individuo se enfrenta. Georges Vigarello observó con buen juicio que la concepción de este enfrentamiento/fusión ha evolucionado en el tiempo y que la valoración de la sensación inmediata de placer con la que se relaciona (la embriaguez del deslizamiento, por ejemplo) toma hoy la delantera a la conquista viril y el combate ascético del atleta³³. Podría decirse que el espíritu (se está intentando hablar de «espiritualidad») implícito o explícito del deporte se transforma, como la propia espiritualidad, al ritmo de la expansión de la cultura moderna del individuo... Sin embargo, esta evolución siempre mantiene la tensión dialéctica entre la prác-

33. Georges VIDARELLO, «D'une nature... l'autre. Les paradoxes du nouveau retour», en Christian POCIELLO (ed.), *Sport et société. Approche socioculturelle des pratiques*, p. 239 y ss.

tica del simple deportista —la del que corre por afición, por ejemplo, que lo hace «a su ritmo», cuando le parece y sin tender al heroísmo³⁴— y la de los virtuosos —dioses de los estadios o héroes de las escapadas ciclistas, stajanovistas de las grandes cuencas o vencedores solitarios del Atlántico, cuyos sufrimientos acreditan resultados que, sin ellos, resultarían «inhumanos».

Cuando esta experiencia es objeto de autoanálisis más estimulantes (lo que es relativamente raro), la evocación de la dimensión mística de la experiencia se vuelve más sofisticada pero raramente desaparece³⁵. Como eco de este lenguaje del deporte vivido, que toma prestado espontáneamente el léxico religioso (o, dicho de otro modo, el léxico de las religiones históricas), algunas observaciones sobre los rituales a los que se entregan los atletas de alta competición antes de la prueba tienden a confirmar que la práctica deportiva se relaciona, en algunos de sus aspectos, con las prácticas que, en todas las religiones reconocidas como tales, tienen que ver con la manipulación simbólica de un poder que hay que conquistar y, por tanto, del que hay que protegerse³⁶. El campeón es el que lleva más lejos la incorporación a su propio ser físico de este poder: si puede hacerlo no es solo porque se entrena encarnizadamente para conseguirlo, sino porque posee un don particular y excepcional «recibido por la gracia». Esta cualificación carismática del campeón está en el origen de su capacidad para despertar el cariño de sus *fans*, que se identifican con él al mismo tiempo que miden la irreductible separación que los distancia de un héroe que, por sus hazañas, se sitúa por encima de los hombres ordinarios. Hay razones fundadas para relacionar lo que Jean-Marie Brohm denomina «estructura mitológica del deporte» con la «estructura mitológica» característica de las reli-

34. Véase Paul YONNET, «Joggers et marathoniens. Demain les survivants?»

35. Encontramos un ejemplo notable en la contribución de Gabriel COUSIN, «Du stade à la création», *Coloquio deporte y sociedad* (Saint-Étienne, CIEREC, junio 1981).

36. Véase, por ejemplo, Reid COLE, «Rituals among track athletes», en Patrick MCNAMARA, *Religion American style*, p. 36 y ss.

giones históricas. En todos los casos —y las alusiones weberianas precedentes lo sugieren bastante— el deporte ofrece una materia muy rica para demostrar la utilidad de los conceptos de la sociología de las religiones fuera del campo que normalmente se les atribuye.

Sin embargo, es a propósito de las manifestaciones deportivas de masas, con su doble carácter festivo y ritual, cuando se plantea con más frecuencia la cuestión de las relaciones entre el deporte y la religión y además del modo que más directamente concierne al problema que planteamos: a fin de saber si la referencia a la experiencia emocional de lo sagrado constituye un lugar de tránsito obligado para una definición de la religión que sea capaz de escapar a la irresistible atracción del modelo de las religiones históricas.

Lo «sagrado comunal» del deporte está en relación directa con la capacidad que tienen las grandes competiciones deportivas de reunir a muchedumbres enormes en comunión con los esfuerzos del campeón o del equipo al que han venido a apoyar, y sacarlas fuera de sí mismas con el entusiasmo de la victoria o la desesperación compartida de la derrota. A este respecto, Jean-Marie Brohm desarrolló un análisis marxista simple, pero «conciso», que también es válido para las religiones históricas. Según él, las ceremonias deportivas no son más que la «traducción simbólicamente mediatizada de los conflictos sociales (conflictos de estados, conflictos de clase, luchas de intereses, etcétera)³⁷». La movilización de las masas en los estadios, los velódromos o los gimnasios es un intento de manipulación ideológica que pretende, ante todo, el control de las masas. El deporte, en cuanto espectáculo de masas, se analiza como una «estructura de fascinación» que retoma los temas (el mito de la juventud, el mito del superhombre, el mito de la superación del yo, etcétera) y las prácticas (desfiles, saludos, banderas, condecoraciones, etcétera) del fascismo³⁸. En las sociedades industriales avanzadas, funciona como un regulador narcisista de la imagen que estas tienen de sí mismas

37. Jean-Marie BROHM, *Sociologie politique du sport*, París, Delarge, 1976, p. 243.

38. *Ibid.*, p. 249 y ss.

y como un instrumento de manipulación de los sentimientos de las masas. Creación de una unanimidad que borra las diferencias sociales, transfiguración simbólica de los acontecimientos sociales e históricos en el drama deportivo, producción de «valores» universales (fraternidad, igualdad, paz, etcétera) a través del juego de la universalización del espectáculo, regulación de las frustraciones colectivas a las que se ofrece una ocasión lícita, institucionalizada y socialmente no amenazadora de expresarse de manera emocional; sublimación de las agresividades acumuladas en la opresión social en la que se vive. En la actualidad el espectáculo deportivo asume, en todos los terrenos, el relevo de las funciones ejercidas por las religiones históricas. «El deporte —observa Jean-Marie Brohm— se ha convertido en la nueva religión de las masas industriales [...] El espectáculo deportivo se convierte —gracias a los *mass media*— en el sustituto profano de las antiguas religiones con vocación universal. El espectáculo deportivo suplanta incluso en universalidad a todas las religiones, en la medida en que se dirige a todos los hombres, es decir, al hombre planetario en general, sin distinción de religión. Y las ciudades olímpicas asumen, de este modo, una vocación universal más significativa que el Vaticano o la Meca³⁹.»

Dejemos a un lado el tono antiinstitucional y anticapitalista de estos análisis de la alienación deportiva, representativos de un determinado lenguaje de los años 70. El interés del texto reside en que retoma, a su manera, la distinción de dos «niveles» de lo religioso: la experiencia primaria de lo sagrado de comunión, que tiene lugar en el calor de los estadios, y la institucionalización y ritualización del espectáculo deportivo. Sin embargo, el nivel de la institucionalización solo existe en función del primero, el de la experiencia de masas, en la cual se presenta toda la dinámica propiamente «religiosa» del deporte. «Religiosa» en el sentido más clásicamente durkheimiano: en la intensidad emocional que atraviesa un estado de fusión, es la sociedad la que da testimonio de sí misma. Para Jean-Marie Brohm, la sociedad se autoconfirma ante todo (y se mantie-

39. *Ibid.*, p. 260.

ne) como sociedad de clase. Ahora bien, el mismo análisis puede desarrollarse con otros acentos: «Toda competición deportiva se ofrece a la mirada como una práctica ritual y actual, con ocasión de la cual un grupo social dado (jugadores/público) se reúne, pero también a través de la cual se contempla, se reconoce y se celebra en su unidad, a pesar de sus divisiones u oposiciones, en su identidad por encima y a través de su alteridad [...] Más que lugares de espectáculo de una competición deportiva, el estadio, el gimnasio, la piscina, la pista o el circuito son espacios de conmemoración social. El juego competitivo es, al mismo tiempo, la ocasión, el pretexto y el motor de otro juego, el de la creencia en la realidad de una sociedad en la que cada uno se afirmaría, a la vez, tanto en la identidad y la universalidad de la estructura humana, como en la diferencia y la singularidad de su forma corporal, en la igualdad de su poder orgánico y la desigualdad efectiva de su ejercicio físico, y en el que sería, al mismo tiempo, espectador y actor⁴⁰.»

Así pues, en las sociedades modernas, el deporte reemplazaría la función del autoafirmación social que era propia de la religión en las sociedades tradicionales. Desempeñaría esta función de confirmación de la estructura de dominación social como experiencia de comunión con lo sagrado que es capaz de suscitar. ¿Podemos concluir, sin vacilar, que el deporte es, al mismo nivel que las religiones históricas, una religión? Curiosamente, a la mayoría de los autores, incluidos los que van aún más lejos en la observación de los parentescos estructurales y funcionales entre el deporte y las religiones históricas, a las que reducen a sus funciones sociales, los detiene un último pudor a la hora de dar este paso y prefieren abstenerse de abordar la cuestión. Es el caso, en especial, de Jean-Marie Brohm.

Sin embargo, es preciso zanjar la cuestión. O bien la religión procede completa y exclusivamente de esta «emoción interior» que es

—en realidad— un acto de adhesión a la sociedad (y que no es más que esto) y entonces no hay ninguna razón para negarle al espectáculo deportivo la calificación de «religión», en el pleno sentido del término; o bien es insuficiente para definir la religión y, si este es el caso, es preciso encontrar otro criterio, incluso para explicar qué es lo que hace que las religiones históricas puedan ser denominadas «religiones». Pero nada nos permite afirmar que se ha dicho todo sobre estas religiones cuando se ha analizado la alienación que se relaciona con la experiencia emocional de lo sagrado... Entonces, es necesario partir de cero (o al menos empezar de nuevo) en el análisis tan seductor de la sustitución de las religiones históricas por el deporte en las sociedades modernas...

Está claro que no nos ocupamos aquí del ejemplo del deporte por sí mismo, pues este ejemplo solo permite ilustrar una reflexión que se considera válida para todas las experiencias colectivas que comporten esta dimensión emocional (en particular los grandes conciertos de rock), a menudo designada como la manifestación de una sacralidad irreductible. La tentativa de hacer de esta experiencia de lo sagrado de comunión el fundamento último de toda religión y, por tanto, de tomarla como el centro a partir del cual se compone y se recompone el universo religioso de la modernidad, no es más satisfactoria que aquella otra tentativa que buscaba en lo «sagrado de orden» el principio unificador de este universo religioso. Tanto la una como la otra ponen en duda, en principio, el dominio de las religiones históricas sobre lo sagrado (un dominio cuyos efectos se sienten incluso en el lenguaje ordinario o erudito sobre las cuestiones religiosas), pero ambas se enredan en un enfoque analógico que traslada indefectiblemente la cuestión de lo religioso (como inscripción social de este sagrado) al modelo que ofrecen estas mismas religiones históricas y, en particular, al modelo cristiano.

40. Michel BERNARD, «Le spectacle sportif. Les paradoxes du spectacle sportif ou les ambiguïtés de la compétition théâtralisée», en C. POCIE-LLO, p. 355.



LO SAGRADO CONTRA LA RELIGIÓN:
¿EL FINAL EMOCIONAL DE LA SECULARIZACIÓN?

Ya es hora de romper el círculo que es, en cualquier caso, un punto de tránsito obligado para poder plantear correctamente la cuestión del significado de las «renovaciones emocionales» contemporáneas. Sabemos, en efecto, que su despliegue sobre las ruinas de las grandes tradiciones religiosas, privadas de pertinencia social y cultural por el avance de la racionalidad instrumental, ha estado a menudo del lado de un supuesto «retorno de la religión». De manera bastante espontánea, se cree que el «retorno de la emoción» puede considerarse un resurgimiento de lo sagrado en el corazón de la modernidad, y se admite, al mismo tiempo, que este «retorno de lo sagrado» certifica la remontada de los intereses religiosos en el corazón del universo secular. Ahora bien, este juego de implicaciones en cadena es, cuanto menos, problemático. Podemos incluso preguntarnos si estos «retornos del éxtasis» no se pueden considerar —llevando al límite la lógica del análisis weberiano de la trayectoria de la simbolización religiosa a partir del universo orgiástico primitivo⁴¹— como el síntoma de un empobrecimiento del imaginario religioso que precisamente se manifiesta en la búsqueda del contacto inmediato con fuerzas sobrenaturales.

Esta hipótesis —algo provocadora— de un posible «final emocional de la secularización» descansa sobre la constatación clásica de la descalificación radical que afecta, en la modernidad, al lenguaje religioso tradicional (el de las religiones históricas) debido a la ausencia, en dichas sociedades modernas, de un reencuentro posible e imaginable entre el orden objetivo del mundo, el universo colectivo de los significados y la experiencia subjetivamente vivida del sentido.

41. Una primera formulación de este cuestionamiento se presentó en «Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?», en François CHAMPION, Danièle HERVIEU-LÉGER (eds.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, pp. 217-248.

Para ser más exactos: esta coherencia ya solo puede ser presentada como un objetivo humano, como el horizonte continuamente diferido de un trabajo colectivo. No se deriva ya de una revelación que se da de una vez por todas. Esto es lo que hace que esos lenguajes de sentido perdido que son las tradiciones religiosas sean a la vez tan fascinantes y tan extraños a nuestras sociedades. Son fascinantes puesto que, en una modernidad incierta con respecto a sus propios puntos de referencia, ponen en evidencia, en su racionalidad obsoleta, el carácter imperioso de la necesidad individual y colectiva de coherencia. Son extraños porque revelan, al mismo tiempo, la imposibilidad creciente de llevar, al modo religioso, una respuesta culturalmente plausible a esta búsqueda de sentido. Al descalificar la «intelectualización de la experiencia» que implica su traducción a un lenguaje religioso articulado, al valorar —contra toda sofisticación teórica— las manifestaciones sensibles de la presencia de lo divino, las corrientes emocionales contemporáneas intentan esquivar este conflicto estructural de la condición creyente en la modernidad. Sin embargo, uno puede preguntarse en qué medida el hecho de evitar este conflicto no es, en sí mismo, una expresión última del duelo que las sociedades modernas deben hacer por esta coherencia que, de manera extremadamente articulada, se inscribía en el lenguaje religioso tradicional. Para explorar esta cuestión es preciso admitir que la experiencia emocional de lo sagrado podría muy bien certificar, en la modernidad, no ya el retorno irreprimible de la religión triunfante del imperialismo de la razón instrumental, sino el final de un proceso de vaciamiento religioso del universo moderno. Debe admitirse, pues, contra todos los hábitos de pensamiento, que la experiencia de lo sagrado es susceptible, bajo ciertas condiciones, no de testimoniar el «retorno», sino el final de la religión... Lo que implica —esta es otra manera más general de plantear el problema— que lo sagrado y la religión remiten a dos tipos de experiencias distintas, que se atraen una a otra en la mayoría de los casos pero que también pueden, en determinadas situaciones, entrar en tensión e incluso actuar en sentido contrario.

Un cierto número de observaciones empíricas permite formular este interrogante. Las más importantes conciernen al vínculo que

existe entre la pérdida del lenguaje creyente en la sociedad moderna y la importancia que ha adquirido, en las comunidades nuevas de carácter cristiano (en particular, en ciertas corrientes de la «renovación carismática católica») la búsqueda de una expresión emocional de lo vivido religioso subjetivo, lo cual provoca cortocircuitos —si podemos decirlo así— entre las expresiones doctrinales y rituales de la fe reguladas por la institución. En esta efervescencia de la expresión afectiva de la experiencia creyente se lee normalmente (y no sin razón) una cierta protesta contra el encuadre burocrático de la expresión personal en las Iglesias. Esta reacción del sujeto contra la organización se corresponde con las tendencias culturales de una modernidad centrada en el derecho del individuo a la subjetividad, incluso en materia religiosa. Por otro lado, el estudio sobre el reclutamiento social de los movimientos carismáticos muestra muy claramente la atracción que estos ejercen sobre algunos elementos de las capas sociales (intelectuales medios, intermediarios culturales y técnicos), más sensibles a la temática, moderna de hecho, de la realización personal y la realización del yo. Sin embargo, también es posible desplazar la perspectiva y preguntar si la investigación de formas no verbales de comunicación emocional en el seno de estas comunidades no traduce también, al mismo tiempo que expresa una protesta contra lo estereotipado del lenguaje religioso autorizado, el enrarecimiento del lenguaje religioso (articulado) en la cultura moderna. En estos grupos, el lugar que ocupa el «hablar en lenguas» plantea directamente esta cuestión. La glosolalia, que W. J. Samarin define como «una expresión humana, con estructura fonológica pero no significativa, que el locutor toma por un verdadero lenguaje pero que, de hecho, no tiene parecido alguno con ninguna lengua, esté viva o muerta⁴²» no pretende comunicar, sino «expresar». El contenido, subraya incluso Samarin, importa poco: la glosolalia no encuentra su significado en lo que dice, sino en el hecho de hablar uno mismo y de responder, de esta forma, a una experiencia inmediata, de gran

42. W. J. SAMARIN, *Tongues of men and angels. The religious language of pentecostalism*.

intensidad emocional. «En esta respuesta emotiva [...] hay una sensación general de la presencia de lo divino, una alegría profunda, un bienestar interior que encuentra, de este modo, la manera de expresarse».

La práctica de este «lenguaje más allá del lenguaje» adquiere un significado directamente social en grupos que, de hecho, están privados de cualquier expresión pública. Podemos pensar, por ejemplo, que en el movimiento «carismático» histórico en suelo norteamericano, los fenómenos de «hablar en lenguas» corresponden, entre otros, a una puesta en escena altamente sugestiva de la privación de lenguaje (y, por tanto, de reconocimiento social), del que eran víctimas ciertos grupos sociales (negros, campesinos del sur), excluidos, de hecho y de derecho, de los beneficios de la rápida modernización del país. Esta interpretación es tanto más plausible cuanto que la manifestación de la glosolalia primitiva⁴³ se inscribía también en la invocación utópica de una edad de oro de la caridad cristiana, con una fuerte carga contestataria. Sin duda este esquema es válido, con algunos matices, para explicar en los movimientos carismáticos francés o norteamericano contemporáneos, la presencia de elementos bruscamente desocializados a causa de la crisis económica (desempleados de larga duración, jubilados sin recursos, etcétera) que encuentran en este marco, no solo un tejido de relaciones humanas del que carecían, sino también, la posibilidad de una expresión accesible a todos, incluyendo a los más desfavorecidos —culturalmente hablando—. No obstante, fracasa cuando trata de dar cuenta, en las mismas comunidades, de la presencia masiva de elementos perfectamente integrados en el juego económico moderno, dotados de un capital cultural medio o elevado, que tienen asegurado, tanto para sí mismos como para los suyos, un nivel de vida satisfactorio, incluso muy satisfactorio, consumidores-tipo de la civilización del bienestar... Sin duda, puede investigarse, de manera más sutil, la suerte de frustración social o personal vivida que los condu-

43. Hch 2, 1-4; 42-46. Véase V. AYNAN, *The holiness-pentecostal movement in the United States*.

ce a perseguir, en la experiencia religiosa comunitaria (y, en particular, en la experiencia glosolal), una posible superación de los horizontes limitados de la cotidianidad moderna⁴⁴. Pero es posible preguntarse también si la orientación puramente emocional de su búsqueda no procede, *precisamente*, de su perfecta integración en el universo de la racionalidad moderna: una integración tan lograda que priva de plausibilidad al lenguaje religioso tradicional en el que se dice la experiencia cristiana, comprendido subjetivamente por ellos. En esta perspectiva, la glosolalia constituiría la otra cara (u otra fase) de esta afasia, que alcanza a los creyentes incorporados a la modernidad cultural hasta el punto de que ya no pueden apropiarse, por medio del lenguaje, de la simbología de su tradición religiosa. En estas condiciones, el desarrollo del hablar en lenguas no significaría, pues, el embate irresistible de un sagrado que regenera las expresiones religiosas desfallecientes en las que tiende a encerrarlo su institucionalización, sino la folclorización definitiva del lenguaje religioso y la disyunción creciente de este lenguaje con la propia experiencia creyente. Marcaría el final de lo que Michel de Certeau denominó un «cristianismo objetivo»⁴⁵: el fin de la articulación estructural entre la experiencia personal del creyente y la experiencia social de la comunidad, a través del «cuerpo de sentido» de la Iglesia. A partir de aquí, ya solo quedaría un lenguaje inarticulado, cuya capacidad de comunicación es esencialmente expresiva y poética, un metalenguaje que esquivo, por definición, esta confrontación directa con el lenguaje de la modernidad de la cual el lenguaje religioso tradicional terminó siendo descalificado.

De manera más general, la cuestión consiste en saber si las renovaciones emocionales contemporáneas se derivan de un desborda-

44. Nos encontraríamos, pues, ante un caso de «emocionalismo» de los «herederos», en el sentido en que Jean Séguy habla de «milenarismo de los herederos»: véase, «Sociologie de l'attente», en C. PERROT, A. ABE-CASSIS, *et. al. Le retour du Christ*, Presses des facultés universitaires Saint-Louis, Bruselas, 1983; véase asimismo Jean SÉGUY, «Situation historique du pentecôtisme».

45. Michel de CERTEAU, *Le christianisme éclaté*, p. 13.

miento de esa «emoción de las profundidades» que ya no se puede contener en los límites fijados por la expresión religiosa, en términos del compromiso que regula las relaciones entre las instituciones religiosas especializadas y una sociedad laicizada que funciona sin referencia religiosa; o si traducen, a través de la valoración de manifestaciones emocionales que escapan al lenguaje, traducen la salida sin retorno de un lenguaje religioso susceptible de ser entendido socialmente. Una perspectiva teórica de este tipo debe, evidentemente, manejarse con prudencia y con matices, puesto que se trata de analizar grupos concretos. Concluir, de manera abrupta, que la emoción captada en la realidad compleja de las manifestaciones de lo «sagrado moderno» confirma la renovación de la experiencia religiosa en la modernidad, o que, por el contrario, certifica su disolución definitiva, sería igualmente absurdo. Examinar, de manera crítica, el punto de vista común que pretende que el actual despliegue de las experiencias emocionales señala los límites del proceso de secularización no significa que deba afirmarse, de manera tan unilateral, que se rubrica el final. Sin embargo, algo es cierto: el juego circular que induce la implicación recíproca de lo sagrado y la religión impide comprender, puesto que vincula exclusivamente el uno a la otra, qué constituye la especificidad propia de la experiencia de lo sagrado, por un lado, y de la experiencia religiosa, por otro. Así, al mismo tiempo impide dilucidar la lógica de su desarrollo respectivo en un contexto cultural dado. Al encerrarnos en esta lógica, nos vemos privados definitivamente de esclarecer el problema que está en el corazón del análisis de los «nuevos movimientos religiosos», y, por tanto, en el centro de toda reflexión sobre la modernidad religiosa.

COMO NUESTROS PADRES HAN CREÍDO...

COMO NUESTROS PADRES HAN CREÍDO...

Capítulo cuarto

LA RELIGIÓN, UN MODO DE CREER

¿Es preciso recorrer indefinidamente las falsas puertas teóricas contra las que tropieza la reflexión sobre la modernidad religiosa? En el punto en que nos encontramos de este inventario podemos preguntarnos seriamente hacia dónde conducen los esfuerzos que, visiblemente, están condenados a encontrarse de nuevo, de un momento a otro, con la vieja querella de los «inclusivistas» y los «exclusivistas». Uno termina cediendo a la tentación de retomar el consejo que Henri Desroche daba a sus estudiantes en los años 70: considerar «religión» solo lo que la propia sociedad designa como tal, abordando todas aquellas manifestaciones sociales de las que puede considerarse que, *por analogía*, dependen del mismo tratamiento, con las herramientas conceptuales de la sociología de las religiones. En aquella época, el consejo del maestro no tenía otra pretensión que ahorrar a los investigadores principiantes las trampas del enfoque fenomenológico de la «religión en sí». Sin embargo, hacía ya mucho tiempo que la investigación empírica había adoptado este punto de vista pragmático; no sin resultados, por otra parte, pues el estudio de los «fenómenos analógicamente religiosos» que Henri Desroche proponía extender a los desfiles del 11 de noviembre, a las manifestaciones obreras del primero de mayo, a los cultos revolucionarios o a los rituales civiles y militares, no solo constituía para los investigadores una manera práctica de evitar las dificultades planteadas por la construcción del objeto, sino que permitía, asimismo, mantener abierto el ejercicio de la imaginación sociológica, al aplicarse a la religión de las sociedades que salían de la religión. Acabamos de ver que los recientes intentos de fundar, en la teoría, el estudio de la religiosidad moder-

na (tanto si apelan a la noción de lo sagrado como si no), se han detenido, por lo general bruscamente. Si bien es cierto que todos estos intentos sufren, de un modo u otro, la atracción invencible que el modelo de las religiones históricas ejerce sobre los estudios de la religiosidad moderna, podemos preguntarnos si la elección más prudente no consiste en afirmar con claridad este hecho y considerar explícitamente las expresiones de la modernidad religiosa a través de este modelo. ¿No podría la «modesta fórmula» de la «religión analógica» abrir, a la larga, una nueva manera de concebir el problema de la modernidad religiosa?

LA RELIGIÓN METAFÓRICA SEGÚN JEAN SÉGUY

Entre quienes han respondido afirmativamente a esta pregunta está Jean Séguy, que parece haber abierto el camino más original en esta dirección. Lo ha hecho introduciendo el concepto de «religión metafórica». El principal interés de su tentativa es mostrar con claridad que el principal problema que se plantea a los sociólogos de la modernidad religiosa no es encontrar un mejor criterio de delimitación del espacio social de la religión sino que, al evidenciarse la imposibilidad de delimitar satisfactoriamente un «campo» religioso, el principal problema consiste en dotarse de los instrumentos conceptuales que permitan explicar esta misma deslocalización¹.

El punto de partida de la reflexión de Jean Séguy es una lectura minuciosa de Max Weber. Al subrayar (y, hasta cierto punto, compartir) el escaso interés manifestado por Weber en relación con una definición preliminar de la religión, Séguy se dedica a mostrar cómo las necesidades de la investigación condujeron al sociólogo de Heidelberg a poner en funcionamiento, de manera más o menos implí-

cita, una definición ideal-típica de la religión que permitiera identificar los comportamientos religiosos entre otras modalidades de la acción social. Esta definición implícita, que solo se justifica como herramienta de trabajo, mixtura —dinámicamente a lo largo de la obra— una caracterización formal, de género empírico, de los fenómenos llamados «religiosos», y un enfoque comprehensivo de los fenómenos de la creencia, considerados desde el punto de vista de los significados que los actores sociales le atribuyen. La insistencia —frecuentemente repetida en numerosos escritos de Weber— sobre el hecho de que la función propia de la religión es regular las relaciones entre los hombres y las fuerzas sobrenaturales, se sitúa en la unión de ambos enfoques. De la trayectoria conceptual que restituye, Jean Séguy retiene este «esbozo ideal-típico», «implícito en las investigaciones de Weber, o por lo menos en la mayoría de ellas, sobre la religión»: «La religión es una forma del actuar colectivo, socialmente sujeta a “otra” y, como tal, portadora de sentido; remite a “fuerzas sobrenaturales”, objetos de la experiencia individual y del culto colectivo; y regula las relaciones de los hombres con estas fuerzas².»

Sin embargo, Séguy observa inmediatamente que esta definición no contiene todas las referencias que hace Weber a la «religión» cuando caracteriza fenómenos sociales o políticos en los cuales están implicados los efectos de creencia. Así sucede con la «vocación» del hombre político o del hombre de ciencia que se consagra a su ideal³, o con la «profecía política» del demagogo⁴. De este modo, cuando Weber habla religiosamente de lo profano, está claro —para Jean Séguy— que utiliza los conceptos religiosos de manera *metafórica*: esto es particularmente evidente cuando se ocupa de los conflictos de valores en el mundo moderno, que alcanzan la misma furia que los combates de los dioses del Olimpo. Este «politeísmo de valores» es portador de creencias: suscita devociones, sacrificios, experiencias de éxtasis...

1. Jean SÉGUY, «L'approche weberienne des phénomènes religieux», en R. CIPRIANI, M. MACIOTTI (eds.), *Omaggio a Ferrarotti*.

2. *Ibid.*, p. 177

3. Max WEBER, *El sabio y el político*.

4. Max WEBER, *Economía y sociedad; El judaísmo antiguo*.

¿Se trata de religión, en el sentido ideal-típico considerado anteriormente? No: «Decimos que esta religión es analógica —comenta Jean Séguy— porque no remite a fuerzas sobrenaturales, aunque posea la mayoría de las otras características de la religión en sentido pleno⁵». Produce sentido y se abre a una trascendencia que saca al hombre de lo cotidiano y le permite acceder a la fuente de la obligación moral.

Si la lectura que hace Jean Séguy de los textos weberianos se detuviera aquí, se limitaría a justificar (después de que muchos otros lo hayan hecho ya) un emparentamiento religioso de objetos profanos a partir de una definición sustantiva mínima de la religión auténtica («la referencia a las fuerzas o seres sobrenaturales»). Si se sigue esta vía, se pueden prolongar de manera indefinida las observaciones clásicas relativas a la proximidad formal de los comportamientos, actitudes, ritos, creencias, organización, modelos de socialización, etcétera, que tienen lugar en todos los sectores de la vida profana, con comportamientos, actitudes, ritos, etcétera, expresamente religiosos. En particular, estas observaciones afectan al ámbito político: los fenómenos de adhesión, los comportamientos militantes, las prácticas de organización, los rituales colectivos, los procesos de producción de ideales colectivos y de regulación de la ortodoxia, etcétera, se relacionan con los ejemplos ofrecidos por las religiones históricas⁶. Las instituciones y prácticas médicas, universitarias, deportivas, artísticas, etcétera, pueden someterse también a este tratamiento comparativo, incluso en la medida en que, en el mundo moderno, el arte, la ciencia, el erotismo, la cultura, etcétera, tienden a convertirse en «ersatz de religión», en «religiones de reemplazo»⁷.

Sin embargo, Jean Séguy va más lejos. En efecto, interpreta el proceso de metaforización como la expresión de una lógica, interna a la modernidad, en la cual el hecho religioso se encuentra com-

5. Jean SÉGUY, *ibid.*, p. 178.

6. Pueden encontrarse numerosos y sugerentes ejemplos de la utilización de los posibles acercamientos entre comportamientos políticos y comportamientos religiosos en el libro de Daniel MOTHÉ, *Le métier de militant*, o en el de Yvon BOURDET, *Qu'est-ce qui fait courir les militants?*

7. Jean SÉGUY, *ibid.*, p. 178.

pletamente atrapado. «La metaforización —subraya— aparece como una de las características de la modernidad que funciona sobre sí misma; merece tanta atención como el trabajo de la modernidad sobre las religiones históricas, y como el de estas últimas sobre sí mismas, en el corazón de la modernidad⁸.»

Lejos de constituir un indicio de la desintegración de la religión en sociedades en las que la política, la ciencia, el arte, la sexualidad y la cultura se han separado progresivamente de la influencia de las religiones históricas, la metaforización es la prueba de que su autonomía las ha vuelto disponibles para un nuevo funcionamiento religioso del que debemos preguntarnos qué es lo que lo diferencia y qué es lo que lo acerca al funcionamiento de las religiones históricas en las sociedades premodernas. Al combinarse con una lectura de la secularización como desaparición de lo religioso en la modernidad, el enfoque prosaicamente analógico de las manifestaciones del creer fuera de los límites del campo especializado de la religión condujo a menudo a que se tratase a estas «religiones seculares» como «sucedáneos» que solo conservan de la religión, «en el sentido pleno del término», los rasgos más exteriores. No es extraño que estas formas «religiosas» modernas hayan sido consideradas firmes hitos de un universo mental premoderno, que da testimonio de fuerzas de atracción culturales y psicológicas que dicho universo continúa ejerciendo (transitoriamente) sobre los actores sociales, aun cuando se haya producido su completa descalificación social. Ahora bien, Jean Séguy cambia esta perspectiva reductora al hacer de la religión metafórica no ya un residuo de la religión del pasado, sino el dispositivo estructurante de lo religioso moderno. El eje de su demostración lo constituye la observación del hecho de que las propias religiones históricas se encuentran sometidas a este trabajo de metaforización por medio de la intelectualización y la espiritualización, cada vez más acusadas, de las creencias sobre las que reposan. «Si, como Weber parece indicar y como nosotros tomamos como hipótesis, la “metaforización” religiosa representa uno de los rasgos característicos de

8. *Ibid.*, pp. 178-179.

la modernidad, es preciso preguntarse si dicho acto no afecta también a las religiones históricas. En particular, ¿no puede atribuírsele la intelectualización y la espiritualización "metaforizante" de los contenidos religiosos que actualmente están en alza en todas las grandes iglesias cristianas? Weber y Troeltsch ya observaron el ascenso de este fenómeno en la *intelligentsia* de su país y de su tiempo, fundamentalmente en tierras protestantes. Sobre todo desde hace una treintena de años, todas las Iglesias se han visto afectadas por esto. Tanto entre los teólogos como entre los fieles, muchas concepciones del cielo, el infierno o la resurrección —por citar solo algunos ejemplos— se sitúan entre el "sobrenaturalismo" y la analogía, cuando no caen, simplemente, en esta última. El alcance de la situación aquí señalada, sus causas y sus consecuencias —observables y previsibles— están aún por estudiarse⁹.

De hecho, existen pocos estudios que permitan profundizar en la lógica del trabajo de reelaboración metaforizante de los significados religiosos al que Jean Séguy hace alusión, a excepción del estudio semiológico efectuado por François-André Isambert a propósito de las transformaciones aportadas por la reforma de 1972 al ritual católico de los enfermos. Precisamente este trabajo demuestra, de manera extremadamente minuciosa, lo que está en juego en la reelaboración de los significados del rito, iniciada por la propia Iglesia, que descansa, en gran medida, en un trabajo de «espiritualización» de los antiguos significados¹⁰ (altamente intelectualizado, puesto que moviliza los esfuerzos de los teólogos). Por su parte, Régine Azria ofrece unas observaciones muy interesantes sobre la manera en que en determinados medios judíos, que toman enteramente partido por la modernidad cultural, se reinterpreta el significado de las prácti-

9. *Ibid.*, p. 180.

10. Véase «Nous pouvons donc recommander notre frère. Essai d'analyse sémiologique d'un passage du rituel des malades», en *Bulletin d'information du Centre Thomas More* (14 de junio de 1976); «Les transformations du rituel catholique des mourants», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 39 (1975); «Reforme liturgique et analyses sociologique», *La Maison-Dieu*, n° 128 (1976). Este estudio está incluido en *Rite et efficacité symbolique*.

cas a fin de mantener, en el interior de este universo moderno, la posibilidad de conservarlas o, incluso, de revalorizarlas: reinterpretación histórico-política de las fiestas judías; reinterpretación ética de las prohibiciones (la prohibición bíblica sobre el consumo de sangre se recupera, de este modo, como símbolo de una exigencia moral, que rechaza el asesinato y la violencia); reinterpretaciones de carácter higiénico de las leyes alimenticias, de la circuncisión o de las leyes que afectan a la sexualidad; reinterpretación, desde lo estético, de los símbolos religiosos tradicionales, etcétera¹¹.

Sin embargo, más allá incluso de la identificación de las modalidades institucionales o espontáneas a través de las cuales se realiza la metaforización de los contenidos religiosos antiguos, Jean Séguy plantea una cuestión de naturaleza general: «La modernidad, al acelerar el fenómeno de intelectualización y racionalización de los procesos de conocimiento, y, a través de este, el de la intelectualización y la racionalización de los propios contenidos cognitivos, ¿no condena a las religiones a una cuasi-necesaria metaforización¹²?».

¿Se trata, en rigor, de una ley del desarrollo de lo religioso en la modernidad? Jean Séguy se compromete de manera extremadamente prudente en esta vía. Ahora bien, con independencia del nivel de generalización en el que él mismo está dispuesto a situarse, es el camino emprendido por él lo que nos llama la atención. En efecto, esta vía presenta, en relación con todos los intentos de definición de la religión evocados anteriormente, tres ventajas principales.

La primera es que sirve eficazmente de barrera contra las definiciones ontológicas de la religión, al llevar estrictamente la operación de definición al punto de vista sociológico que la hace necesaria, en términos de análisis. ¿Qué es lo que interesa al sociólogo? No se trata de saber, de una vez por todas, qué es en sí la religión. Se trata de comprender la lógica de las transformaciones del universo religioso, considerado de manera concreta a través de sus manifestaciones sociohistóricas. En esta perspectiva, la «definición» de la religión

11. Régine AZRIA, «Pratiques juives et modernité», *Pardès*, pp. 53-70.

12. *Ibid.*, p. 181.

solo se requiere como herramienta de trabajo. Es un instrumento práctico que debe ayudar al investigador a pensar el cambio socioreligioso; a pensar, en este caso, la mutación moderna de lo religioso. Por lo tanto, es sobre este mismo proceso de cambio que hay que centrar la atención: la «definición» (si todavía puede utilizarse este término sin ambigüedades) es un concepto dinámico que no debe pretender «fijar» el objeto, sino designar los ejes de transformación alrededor de los cuales se redistribuye y recompone.

La segunda ventaja del camino seguido por Séguy es que extrae claramente las consecuencias de qué implica tomar en serio el cambio socio-histórico: saber qué es lo que efectivamente produce de nuevo la mutación moderna de lo religioso; que las religiones históricas y las religiones «seculares» no pueden —salvo para negar toda realidad al proceso de transformación— pura y simplemente asimilarse; y que el significado socio-cultural de los desplazamientos que se producen no debe ser oscurecido ni por la evidencia de las proximidades morfológicas entre los fenómenos considerados, ni tampoco por el descubrimiento de los parentescos genéticos que los unen. Existen, ciertamente, múltiples puntos de acercamiento entre la escatología cristiana y la escatología secular de la revolución; incluso es posible mostrar que la utopía política radical encuentra su origen, en parte, en la utopía religiosa del fin del mundo. Sin embargo, no hay nada que permita decir que, desde el punto de vista sociológico, es lo mismo esperar el Reino de los Cielos que la sociedad sin clases, y que únicamente prima el estado de espera. Solo a condición de que se considere el contenido de la espera, es posible, como dijo un día ingeniosamente Jean Séguy, «establecer qué tienen en común el hombre que espera el autobús un día de huelga y el que espera el Reino de los Cielos...»

Finalmente, la tercera ventaja consiste en comprender el desplazamiento que tiene lugar, en el mundo moderno y en el caso de las religiones históricas, hacia esas zonas profanas convertidas en autónomas y en objeto de nuevas inversiones religiosas, sin asociarlo a la idea de una desaparición inevitable de la religión en la modernidad. Por el contrario, se trata de considerar este proceso como un movi-

miento de reforma global de lo religioso que engloba a las propias religiones históricas, que las transforma y las rehace.

A mi entender, no hay duda de que al introducir la noción de «religión metafórica», Jean Séguy esbozó con gran claridad la problemática en cuyo seno debe plantearse en adelante la cuestión de la «definición de la religión». El propósito que persigo es, en cierto modo, prolongar este trabajo de elaboración de un concepto dinámico de la religión en la modernidad, intentando llevar un poco más lejos la lógica del camino que marcó su inicio. ¿Por qué Jean Séguy parece reticente a comprometerse en esta dirección? Eso depende, sobre todo, del objetivo científico que él persigue y que, en este caso, no es construir una teoría de la modernidad religiosa sino profundizar en el comentario de los textos weberianos. En estas condiciones, naturalmente, le resulta imposible sacrificar el postulado sustantivo mínimo («hay religión cuando hay referencia a fuerzas sobrenaturales») que ha tomado de Max Weber.

En el corazón del proceso de metaforización, tal como lo definió Jean Séguy, está la pérdida de esta referencia, ya sea porque sencillamente se ha abandonado o porque se ha transformado por medio de la intelectualización o la espiritualización. Si se continúa sosteniendo que esta pérdida es el momento esencial y discriminante del proceso de transformación que se pretende comprender, no es posible escapar por completo a la idea de que la religión «metafórica» (o «metaforizada», cuando se trata de las grandes religiones) es la religión de la salida de la religión, para retomar, aunque sea desplazándola, la fórmula de Marcel Gauchet. De este modo, el análisis de Jean Séguy sugiere, por una parte y al menos implícitamente, que esta «religión metafórica» corresponde a una fase de transición entre un universo cultural en el que la invocación de fuerzas sobrenaturales es evidente o plausible, y un universo —el universo desencantado de la religión moderna— donde dicha invocación se vuelve improbable o incluso imposible. Esta perspectiva conduce, en la dinámica de la metaforización, a que se ponga por delante un movimiento de desaparición, al término del cual las religiones de la modernidad difícilmente pueden ser comprendidas de otro modo que no sea con-

siderándolas como formas degradadas de las «religiones en el pleno sentido del término».

Ahora bien, al demostrar que el problema de la modernidad religiosa concierne ante todo a la *modalidad del creer*, Jean Séguy se desvincula claramente de las hipótesis clásicas de la pérdida. Lo que hace que su perspectiva sea original es su propuesta de pensar la religión del mundo moderno desde la perspectiva de su recomposición global. Éste es el sentido de su insistencia en el trabajo de metaforización que se opera en el propio interior de las religiones históricas, a través del cual lo que se asegura no es su desaparición sino su incorporación en la cultura moderna. Séguy sugiere, al mismo tiempo, que la religión metafórica no es un derivado insípido de la religión auténtica, sino una articulación específica del creer en el universo cultural de la modernidad, una modalidad del creer que ejerce su atracción sobre las religiones históricas moldeadas en el universo premoderno de la tradición. El trabajo de espiritualización e intelectualización de las creencias, que las rehace desde el interior, no las vacía de su «autenticidad» religiosa puesto que es, por el contrario, el medio a través del cual estas pueden conservar una pertinencia cultural y, por tanto, sobrevivir en la modernidad de manera renovada. Retomemos, por ejemplo, el caso del ritual de los moribundos estudiado por François-André Isambert. En el ritual de 1972, la antigua referencia al combate de Jesucristo con el demonio a la cabecera del moribundo, desaparece. El silencio, la duda y la soledad que asaltan al enfermo se sustituyen por la reunión de la comunidad alrededor de Jesucristo y el enfermo. Según Isambert, la cuestión que se plantea en este deslizamiento de significados es saber si Jesús conserva su papel de sujeto activo desde el punto de vista de las funciones semánticas, o si se convierte en un mero Emisor (un dador de sentido, por encima de todo), o simplemente en la figura de los principios positivos que connota. Como mínimo, subsiste la incertidumbre, y la interpretación puede variar entre un polo literal y uno alegórico. Evidentemente, en el espacio de incertidumbre que es el despliegue de la metaforización, determinados significados antiguos pierden su densidad, pero es al precio de esta reorganización simbólica que el rito puede conservar su lugar en la cultura

moderna, e incluso enriquecerse con nuevas dimensiones simbólicas. ¿Diremos que se da una «degradación» del rito?

¿Desaparición metafórica de la religión, «en sentido propio», o rearticulación moderna del creer religioso? Todo conduce a pensar que Jean Séguy llega a un dilema teórico que puede resumirse así: o bien continúa preservando una definición sustantiva, incluso mínima, de la religión a través de la creencia en lo sobrenatural (lo que limita la religión a un solo contenido-tipo del creer) y limita necesariamente las posibilidades de comprender los procesos modernos de la recomposición del creer como transformación (y no como pérdida neta) de la religión, o bien renuncia a ella y puede hacer avanzar de manera decisiva la perspectiva teórica iniciada por él al introducir el concepto de «religión metafórica». Sin embargo, para ello es preciso plantear con claridad que la «religión metafórica» no es una «sub-religión», un derivado aceptablemente desnaturalizado de las «religiones en el pleno sentido del término»: hay que admitir que, en tanto forma específica del creer religioso moderno, es tan «plenamente religiosa» como las religiones históricas. Por desgracia, parece ser que el compromiso de Jean Séguy con la «definición de base» sostenida por Weber le impide desarrollar, tanto como podría hacerlo, las potencialidades del camino que ha emprendido y cuyos puntos de apoyo él mismo ha fijado.

HACIA UN ANÁLISIS DE LAS TRANSFORMACIONES DEL CREER EN LA SOCIEDAD MODERNA

Esta contradicción es, de hecho, la del propio Max Weber, quien la resuelve usando varias «definiciones» de religión. Me parece que solo es posible escapar a esta contradicción si se centra el análisis en *la mutación de las estructuras del creer* que estos cambios de contenido revelan en parte, en vez de hacerlo en el cambio de los contenidos de la creencia.

Antes de ir más lejos, es indispensable definir qué es lo que se entiende por «creer». Bajo este término se designa el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que si bien no se desprenden de la verificación y la experimentación, ni, de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, encuentran sin embargo su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen. Si, a propósito de este conjunto, se habla más bien de «creer» que de «creencia» ello es porque a él se incorporan, además de los objetos ideales de la convicción (las creencias propiamente dichas), todas las prácticas, los lenguajes, los gestos y los automatismos espontáneos en los cuales se inscriben estas creencias. El «creer» es la creencia en actos, es la creencia vivida. Es, según la definición que proporciona Michel de Certeau, lo que el locutor individual o colectivo hace del enunciado en el que afirma creer¹³. Es incluso, de manera todavía más amplia, esas «creencias prácticas», características de poblaciones que se mueven en un universo monista tal que la noción de creencia —con lo que esta implica acerca de la distancia que establece el que cree con aquello en lo que cree— parece no tener ningún sentido¹⁴. Entendido de este modo, el «creer» presenta dos niveles de estructuración muy diferentes. Por una parte, incluye el conjunto de los «estados del cuerpo» de los que habla Pierre Bourdieu, que son inculcados por los aprendizajes primarios sin que ni siquiera los interesados tengan conciencia de ello, hasta el punto de que tienen el sentimiento de haber «nacido con» ellos¹⁵: todo aquello que depende de la «experiencia del

13. Michel DE CERTEAU, «L'institution du croire. Note de travail».

14. Jean POUILLON, «Remarques sur le verbe croire», en M. IZARD, P. SMITH (ed.), p. 43-51. Al tratarse, por ejemplo, «de los *margai*, esos genios que ocupan un lugar tan importante en la vida individual de los Hadjerai», J. POUILLON subraya que estos «creen en su existencia como creen en la suya propia, en la de los animales, en la de las cosas, en la de los fenómenos atmosféricos. O, más bien, no creen: esta existencia es, simplemente, un hecho de experiencia; no creen más en los *margai* que en la caída de una piedra que es lanzada» (pp. 49-50).

15. Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, p. 113 y ss.

mundo como evidente» pertenece al dominio del creer. Por otra parte, en el otro extremo de la cadena, encontramos todas las creencias formalizadas, racionalizadas, de las que los individuos son capaces de dar cuenta y de las que extraen, de forma consciente, implicaciones prácticas para la vida. En todos los casos, ya dependa de la evidencia espontánea o de la convicción teorizada, el creer escapa a la demostración, a la verificación experimental. Como mucho, desde el punto de vista del «creyente», puede sostenerse por medio de un haz de indicios o de signos. Pero, en cualquier caso, el creer conlleva, tanto por parte de los individuos como de los grupos, ya sea el retorno a un orden que se les impone desde el exterior, ya sea una apuesta, más o menos explícita, o una elección más o menos argumentada.

Situar la cuestión del creer en el centro de la reflexión es admitir, como requisito previo, que el creer constituye una de las dimensiones principales de la modernidad. Esta proposición no tiene nada de evidente: a menudo se ha subrayado que, al desplazar la demanda de significados (sin la cual no hay sociedad humana posible) de la cuestión primordial del *por qué* hacia la cuestión práctica del *cómo*, la racionalidad científica y técnica produjo la reducción del espacio del creer de las sociedades modernas. El cientificismo del siglo XIX explicitó incluso el sueño de una reabsorción sin más explicaciones sobre la cuestión del por qué: «El ser, en particular o en general —escribió Büchner—, es simplemente un hecho que debemos aceptar como tal; y puesto que a partir de las leyes de la naturaleza, de la lógica y de la experiencia, este hecho debe ser considerado como si no tuviera principio ni fin en el tiempo y en el espacio, no podría naturalmente ser resultado de una causa determinada, de una creación, de un por qué¹⁶».

Pero si bien los progresos de la ciencia y la técnica han despejado, en buena medida, los misterios del mundo, sabemos que no han incor-

16. BÜCHNER, *L'homme selon la science*, trad. Letourneau, 1878, p. 194 (citado por Jacques NATANSON, *La mort de Dieu. Essai sur l'athéisme moderne*, París, PUF, 1975).

pondo la necesidad humana de *seguridad* que se encuentra en el origen de la búsqueda de la inteligibilidad del mundo vivido, lo que hace a su vez que resurja de manera permanente esta cuestión del por qué. Cualquier incertidumbre, en el plano individual y colectivo, remite a los individuos a la amenaza por excelencia que es la muerte y a las sociedades, a la anomia. Berger recordó, después de Durkheim, que lo sagrado no es más que el edificio de significados que los hombres objetivan como una fuerza radicalmente diferente a ellos y que proyectan sobre la realidad para escapar a la angustia de ser devorados por el caos¹⁷. La modernidad rompe con lo sagrado en tanto devuelve a los hombres y a sus capacidades la preocupación por racionalizar el mundo en el que viven y de controlar, a través del pensamiento y la acción, las tendencias al caos. Sin embargo, la necesidad fundamental de conjurar la incertidumbre estructural de la condición humana no desaparece por el mero hecho de que las «cosmizaciones sagradas» (Berger) se desvirtúen debido al proceso de racionalización. Tampoco subsiste como el remanente de un universo sacro convertido en obsoleto. Resurge de la propia modernidad y se redistribuye en una multiplicidad de demandas de sentido aun más exigentes, pues ya no se trata, para los actores sociales, de pensar su lugar en un mundo estable—reflejo supuesto del propio orden de la naturaleza, proyectado como creación—, sino de situarse en un espacio social abierto en el cual el cambio y la innovación son la norma. En el momento mismo en que la modernidad deconstruye los sistemas de significados en los que se expresaba el orden soñado del mundo para los individuos y para la sociedad, y a través precisamente del movimiento por el cual la modernidad manifiesta el carácter controlable y manipulable de ese mundo vivido, se desarrollan también, en proporciones enormes, los factores sociales y psicológicos de la incertidumbre. La modernidad provoca, pues, que de múltiples maneras recobre actualidad la cuestión del sentido y las diversas expresiones de la protesta contra el no-sentido que le correspon-

17. Peter BERGER, *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*.

den¹⁸. Identificar el creer moderno pasa por analizar estos modos de resolver (o, al menos, conjurar) la incertidumbre que se refractan en creencias diversas. La cuestión de las producciones religiosas de la modernidad debe retomarse a partir de esta perspectiva ampliada que tiene en cuenta, más allá de los cambios en los contenidos de las creencias, todas las transformaciones que afectan a los procesos sociales y culturales de producción de estas creencias.

Esto no significa que la cuestión del contenido de las creencias se considere secundaria o subsidiaria. Ya hemos insistido bastante en que la debilidad del enfoque funcionalista de los sistemas de significados consistía, justamente, en otorgar muy poca importancia a estas transformaciones sustantivas de las creencias. Creer en la resurrección y creer que el hombre sobrevive en la memoria de quienes lo han amado, o en la lucha de aquellos con los que ha sido solidario, son dos maneras de dar forma al deseo que tiene todo hombre de superar su propia muerte física y hacer frente a la muerte de quienes le rodean. Está claro que no es indiferente pasar de una creencia a otra. Sin embargo, estos mismos cambios de contenido de las creencias se inscriben en la lógica de una transformación del dispositivo general del creer, que es lo que precisamente se trata de poner de manifiesto.

Para dar un contenido más concreto a esta proposición, retomemos el análisis del fenómeno que Jean Séguy designa con el concepto de «metaforización». La observación de la evicción, total o parcial, de las referencias a las potencias sobrenaturales constituye—como ya lo hemos subrayado—el eje. Esta observación se inscribe, de manera coherente, en los análisis clásicos de la modernidad como proceso de «despojamiento de dioses» (el *Entgötterug* de Heidegger). Este «desencantamiento» del mundo responde al avance del proceso de racionalización, en el cual se manifiesta la capacidad que tiene el hombre, como ser de razón, de crear él mismo el mundo en el que vive. El imperativo racional, inseparable de la afirmación de la

18. Entre estas expresiones, el mito, que Claude LÉVI-STRAUSS define precisamente como «una enérgica protesta contra el no-sentido» en *La pensée sauvage*.

autonomía del sujeto con relación a cualquier exterioridad o alteridad que le prescriban sus creencias y sus actos, privó progresivamente de plausibilidad a la referencia a las fuerzas sobrenaturales. Ahora bien, este imperativo manifestaba, al mismo tiempo que lo fundaba, el carácter trascendente y la autoridad absoluta de la institución del creer, a través de la cual se consideraba que dicho poder se expresaba. Más allá del cambio de contenidos de las creencias, lo que oscila es una organización socio-simbólica. El proceso de racionalización se impuso negando todas las figuras de la trascendencia que, en las sociedades tradicionales, garantizaban la estabilidad y la coherencia de las creencias y las prácticas (rituales, éticas, políticas, domésticas, etcétera) individuales y colectivas. Una de las principales características de la modernidad es haber deshecho este orden de la tradición en el cual la norma de lo creído se imponía a los individuos y los grupos humanos desde el exterior, a través de una institución global del creer, al mismo tiempo que proclamaba el advenimiento del sujeto bajo el signo de la razón.

La modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer: sin embargo, no ha vaciado el creer. Éste se expresa de manera individualizada, subjetiva, dispersa, y se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer (y, en particular, de las instituciones religiosas). Una independencia relativa, se entiende, puesto que está limitada por determinaciones económicas, sociales y culturales que pesan al menos tanto sobre la actividad simbólica de los individuos como sobre su actividad material y social. Pero es, a fin de cuentas, una independencia real, en la medida en que el derecho imprescriptible del sujeto a pensar por sí mismo el mundo en el que vive se afirma paralelamente al progreso del dominio práctico que ejerce sobre el mundo.

El interés del concepto de metaforización radica en mostrar de manera muy exacta el doble proceso de homogeneización y dispersión que funciona en el universo moderno del creer. Por un lado, se impone el imperativo racional, bajo la forma principalmente negativa de la exclusión de la referencia a lo sobrenatural. Pero, por otro lado,

esta homogeneización racional del creer es también lo que hace posible el juego dinámico de intercambios entre las religiones históricas y las religiones seculares observado por Jean Séguy: las religiones históricas sirven de referente a las religiones seculares, que las sustituyen al reinterpretar simbólicamente sus contenidos. Sin embargo, estas religiones seculares se convierten, a su vez, en un referente de las religiones históricas, que se recomponen, de manera diversa, alineándose en el mismo régimen simbólico que las primeras y «convirtiendo en un eufemismo» su referencia a intervenciones sobrenaturales.

Los procesos combinados de la racionalización y la individualización confieren al universo moderno del creer este carácter fluido que le es propio y que el juego reversible de la metáfora ilustra bien.

LA RELIGIÓN COMO MODO DE CREER: EL EJEMPLO DE LA APOCALÍPTICA DE LOS NEO-RURALES

En el universo «fluido», móvil, del creer moderno, liberado de la tutela de las instituciones totales del creer, todos los símbolos son, pues, intercambiables, combinables, y pueden trasponerse los unos en los otros. Todos los sincretismos son posibles, todos los nuevos empleos son imaginables. Esta observación nos conduce directamente al problema de la definición sociológica de la religión. Ya hemos dicho que la búsqueda de esta definición solo tiene sentido a partir de un punto de vista, que es el de un análisis dinámico de la modernidad considerada no como una cosa sino como un proceso que se está haciendo, en permanente movimiento. Hay que añadir que esta investigación solo se justifica en tanto intenta dar cuenta de esta movilidad específica del creer moderno, en el cual no hay ningún contenido de creencia que pueda ser denominado, *a priori*, religioso (o político o de otro tipo). Esta doble exigencia obliga a que se «desustancialice» definitivamente la definición de religión. Obliga a que se admita, de una vez por todas, que el

«creer religioso» no remite ni a objetos de creencia particulares ni a prácticas sociales específicas, ni siquiera a representaciones originales del mundo, pero que puede ser útilmente definido —evidentemente, de manera ideal-típica— como *un modo particular de organización y funcionamiento del creer*.

La identificación de este modo del creer consiste —clásicamente— en acentuar uno o varios rasgos que lo delimitan en relación con otros. No es posible disimular el carácter voluntarista de esta operación de construcción conceptual de una herramienta de análisis del creer religioso. Sin embargo, su carácter razonado está relacionado con los argumentos, ampliamente expuestos, que justificaron la eliminación de las definiciones, tanto de género sustantivo como de género funcional. Hemos decidido abandonar los puntos de referencia clásicos, esto es, los contenidos o las funciones propias de las creencias «religiosas», de modo que subsiste un único terreno para intentar especificar en qué consiste el creer religioso: el *tipo de legitimación* que se aporta al acto de creer. La hipótesis que adelantamos es que no hay religión sin que se invoque *la autoridad de una tradición* en apoyo del acto de creer (ya sea de manera explícita, semiexplícita o totalmente implícita).

Antes de explorar las implicaciones teóricas de esta hipótesis, es indispensable reconstruir la trayectoria intelectual a través de la cual esta se ha impuesto progresivamente. El punto de partida de esta reflexión se encuentra en la investigación llevada a cabo, hace algunos años, por Bertrand Hervieu en relación con las utopías soñadas y practicadas por los «neo-rurales».

Una primera fase de este trabajo, que se llevó a cabo en los años 1972-76, recayó sobre los experimentos comunitarios, surgidos de las capas medias intelectuales, de algunos jóvenes urbanos que se fueron a las regiones desérticas del sur de Francia —Cévennes, Ariège o Hautes-Alpes— para criar cabras o abejas. Nuestro interés se centró, de manera particular, en las trayectorias de la reconversión social y económica de estas utopías. Transcurridos algunos años, la inmensa mayoría de quienes permanecieron en el lugar terminaron entrando en los circuitos subvencionados de la dinámicas y las disposi-

ciones locales¹⁹. Una facción minoritaria logró, sin embargo, preservar la radicalidad del proyecto alternativo que les había hecho abandonar la perspectiva de convertirse en enseñantes, trabajadores sociales, psicólogos de empresa o médicos escolares. Dieron a su iniciativa el sentido de una «operación de supervivencia», debido a las amenazas globales e inminentes que pesaban sobre toda la humanidad: contaminación, riesgos nucleares, agravamiento de los desequilibrios demográficos a escala mundial, crisis energética, catástrofe económica y alimentaria, barbarie de Estado, guerra... Algunos grupos apocalípticos, a los que se dedicó una segunda fase de la investigación empírica, extrajeron de esta dramática constatación consecuencias muy prácticas. Intentaron experimentar un modo de supervivencia colectiva, en un territorio limitado, dotándose del grado más alto de autonomía posible teniendo en cuenta los recursos que ese territorio les brindaba y teniendo también en cuenta al grupo, tanto en el plano social y cultural como en el plano material. Este proyecto tenía, en primer lugar, una implicación económica. En concreto, significaba la reducción colectiva de las necesidades y la exploración sistematizada de las posibilidades de satisfacerlas de manera autárquica o semi-autárquica. Suponía también que el grupo se organizaba en todas las dimensiones de su vida en común a fin de limitar los desperdicios energéticos, tanto en el orden físico como en el psíquico. Esta exigencia conducía, entre otras cosas, a la estabilización del grupo en su territorio, a la creación de formas adaptadas de dominio del tiempo y a un control permanente de la violencia en el seno del grupo, mediante el establecimiento de relaciones de poder comunitarias.

Lo que suscitó el estudio en profundidad de estas experiencias, de alcance social aparentemente muy limitado, fue la observación de que estos grupos pasaban rápidamente de un catastrofismo ecológico particularmente dramático a la visión de un mundo nuevo

19. Danièle LÉGER, Bertrand HERVIEU, *Le retour à la nature. Au fond de la forêt... l'État*, París, Éd. du Seuil, 1979; y también. Danièle LÉGER, «Les utopies du retour», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 29 (septiembre 1979).

cuya revelación y anticipación era la misión que se asignaban. La articulación que ellos mismos establecían entre la catástrofe próxima e inevitable y la salvación posible, ofrecida a quienes, como ellos, podían recurrir a la naturaleza, justificaba, en su opinión, que se hablase de «apocaliptismo»²⁰. Esta apocalíptica ecológica no tenía, en sí misma, un carácter religioso, ni siquiera cuando presentaba, con diversos rasgos (visión de la felicidad futura, concepción de una «nueva era», papel otorgado a los pequeños grupos que preparan y anticipan el mundo futuro), algunas afinidades electivas con apocalípticas religiosas históricas y, en particular, con el apocalipsis joaquinista o neojoaquinista. La dramatización de la catástrofe, la «huida fuera del mundo» y la búsqueda comunitaria de la salvación podían analizarse en los términos clásicamente weberianos de la compensación ideológica aportada por «intelectuales-parias» al agudo conflicto entre sus «exigencias de sentido», las realidades del mundo tal como está organizado y las posibilidades que se les ofrecen para situarse en él²¹. En esta perspectiva, el interés que con frecuencia han manifestado estos neo-rurales por las religiones, las corrientes espirituales y esotéricas, la alquimia, etcétera podía interpretarse (al igual que su fascinación por las medicinas alternativas o las técnicas agrícolas antiguas) como la expresión de una rehabilitación contestataria de formas de pensamiento llamadas prelógicas, según los criterios modernos del conocimiento: para ellos, era una manera de situarse y de «diferenciarse» de quienes detentan el saber legítimo que permite el acceso al poder social.

El estudio de estos grupos en el transcurso del tiempo hizo evolucionar el análisis, que en sus inicios se había centrado en el significado socialmente contestatario de estas agrupaciones comunitarias utópicas en el seno de la modernidad²². Sin embargo, hay que subrayar muy claramente, para evitar cualquier ambigüedad, que no es el

20. Danièle LÉGER, Bertrand HERVIEU, *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*, París, Le Centurion, 1983.

21. Max WEBER, *Économie et société*, pp. 524-525.

22. Esta trayectoria se presenta, de manera detallada, en Danièle LÉGER, «Apocalyptique écologique et "retour" de la religion», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 53-1 (1982).

carácter antimoderno de esta utopía lo que hizo emerger la cuestión del carácter «religioso» de estos grupos, como si el rechazo de la modernidad habría conducido automáticamente a la religión... Defendida por sujetos pertenecientes a capas sociales plenamente integradas a la cultura moderna del individuo, pero que se sentían frustrados en parte por los beneficios del crecimiento, la utopía neo-rural se constituyó en referencia constante para las promesas no mantenidas de la modernidad (el bienestar para todos, la libertad de los individuos, el derecho a la felicidad y a la realización del yo, etcétera). Incluso en sus expresiones más radicales de carácter apocalíptico, la antimodernidad neo-rural permaneció en tensión *ad intra* con el universo moderno que la provocaba. La pregunta sobre el carácter eventualmente religioso de esta expresión específicamente moderna de rechazo del mundo, tal como la hemos planteado nosotros, se formuló a partir del análisis de la experiencia colectiva a través de la cual, progresivamente, fue estructurándose el universo del creer de estos «nuevos apocalípticos». En esta trayectoria hemos podido distinguir tres etapas principales.

La primera es la del paso del discurso catastrofista ecológico a la búsqueda práctica de la supervivencia autónoma. La denuncia verbal de las amenazas que pesan sobre la humanidad cede el lugar, en ese momento, a la experimentación de un modo de vida que permita afrontar los tiempos difíciles, con un grupo determinado y en un territorio limitado. En este paso a la acción, la naturaleza deja de ser una referencia mítica a la armonía perdida y se convierte en una prueba cotidiana. Para vivir completamente de su producción, en el entorno de una tierra pobre y degradada por la desertificación, el grupo debe librar en todo momento una batalla, organizar su vida colectiva de forma racional y movilizar intensamente las capacidades de trabajo de sus miembros. En el mejor de los casos, estos esfuerzos solo le aseguran el mínimo estrictamente necesario, al precio de una limitación muy exigente de sus necesidades. La conquista de la autonomía exige entonces de los participantes (que raramente están preparados para esto) la aceptación de una vida austera, caracterizada por el trabajo y la penuria relativa. Al alejar-

se cada vez más de la espontaneidad de las comunidades libertarias de finales de los años 60, los grupos apocalípticos tienden entonces a estructurar su organización interna, regulando también en la medida de lo posible, con vistas a la supervivencia, la existencia cotidiana de sus miembros.

En este punto —y esta es la segunda etapa— la elaboración de una ética de la frugalidad, que justifica las citadas limitaciones de la autonomía individual, termina sustituyendo la referencia inicial, y medianamente vaga, a las «leyes de la naturaleza». Ya no se trata solo de apelar a la simplicidad primitiva, sino de producir los valores y las normas que responden a las exigencias precisas de la supervivencia del grupo: fijación de la comunidad en su espacio, utilización racional y controlada de los recursos, movilización de todos en pro de objetivos comunes, etcétera. No es extraño entonces que estos contenidos ético-normativos se formalicen en reglas comunitarias no escritas, o incluso escritas, que fijan las condiciones de participación en la vida colectiva, las modalidades de la división del trabajo en el interior del grupo, los principios de su economía sexual y las reglas del reparto interno del poder.

Ahora bien, estas reglas de vida «según la naturaleza y, así pues, según el bien» no responden solo a la necesidad funcional de hacer frente a los problemas internos y externos a los que se enfrentan todas estas comunidades. También sistematizan la separación territorial y social de los individuos que han optado colectivamente por este «mundo nuevo». Con unos contenidos variables, según el tipo de relaciones mantenidas por cada grupo con el territorio del que extrae su subsistencia, estas reglas señalan, de manera simbólica y efectiva, la separación de sus miembros respecto al mundo tal como es. En este sentido, cristalizan la tendencia, que es constante en todos los grupos que se enfrentan a problemas de supervivencia difíciles, a desarrollar una conciencia dicotómica del mundo. Esta conciencia, que procede de la experiencia cotidiana, a su vez la legitima y la orienta. En este punto preciso (tercera etapa), la aspiración a una vida más sana, más simple, más natural y, por tanto más humana, que respondía inicialmente a la conciencia de las amenazas en las

que incurre la civilización industrial, se estructura en una creencia en la salvación que se ofrece a quienes cambian su vida para «adecuarse a la naturaleza». La introducción en esta creencia postula que es inevitable y necesaria una separación entre quienes se salvarán y quienes no se salvarán.

En la época en que se realizó y publicó este estudio, centramos nuestro enfoque de la transmutación «religiosa» de la apocalíptica ecológica en esta «experiencia dicotómica» del mundo. Insistimos sobre todo en su carácter práctico. El grupo, en su vida cotidiana, debe saber manejar los contrastes entre el jardín que cultiva y el desierto de zarzas que lo rodea, entre la casa restaurada que habita y la ruina, entre el espacio irrigado y la landa seca, etcétera. Este antagonismo entre el interior —el espacio comunitario— y el exterior —el entorno natural y social, igualmente amenazadores— está en el origen de la lucha constante para sobrevivir. Es también el soporte de una oposición simbólica, que da sentido a esta lucha, entre la comunidad y el «mundo», entre el orden y el desorden, entre el bien y el mal, entre lo puro y lo impuro. La visión del mundo que se estructura sobre la base de esta experiencia cotidiana introducía, a nuestro parecer, una lógica simbólica de la que, evidentemente, la oposición entre lo sagrado y lo profano constituía el paradigma. Y simplemente asimilamos, remitiéndonos a Durkheim, este proceso de «cosmización sagrada», observada *in vivo*, y la entrada de los interesados en un universo religioso. «Todas las creencias religiosas conocidas —observa Durkheim en *Las formas...*— ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que los hombres se representan, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras profano y sagrado. El rasgo distintivo del pensamiento religioso²³ es esta división en dos ámbitos, el uno comprende todo lo que es sagrado y el otro todo lo que es profano. Esta clásica referencia durkheimiana se justifi-

23. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 50-51

caba en la medida en que era posible demostrar que esta visión del mundo, progresivamente construida a partir de su vida ordinaria, permitía a los interesados gestionar lo prohibido en la vida comunitaria, al dar sentido —desde el punto de vista de la obtención de la salvación— a la relación de exclusión que el grupo mantenía con su entorno social. Era entonces cuando hacían su aparición las prácticas rituales —rituales de comunión y de reconciliación comunitarias, rituales de purificación o de descontaminación individual y colectiva, rituales de conciliación con el entorno natural, etcétera. Estos ritos servían para marcar simbólicamente, tanto para cada uno como para el grupo, este sentido de integración-separación que permitía vivir la práctica austera de la supervivencia comunitaria como una vía de acceso a la salvación.

Muy pronto nos dimos cuenta de que este enfoque comportaba algunos puntos débiles. Por una parte, tomaba como experiencia, sin ahondar demasiado, el hecho de que los funcionamientos comunitarios en los que *nosotros* basábamos lo sagrado denotaban necesariamente la presencia, al menos implícita, de una visión religiosa del mundo. Suponía, por otra parte, de manera un poco apresurada, que la antinomia absoluta entre naturaleza y civilización moderna, que apela a una problemática ecológica radical, entraba necesariamente en afinidad con algunas temáticas desarrolladas por las religiones históricas²⁴. Era preciso llevar más lejos el análisis. Lo que habíamos puesto de relieve era un proceso de elaboración y formalización del creer en el seno de grupos de interés confrontados con la necesidad de legitimar, *ad intra et ad extra*, su separación de la sociedad y su rechazo con respecto al régimen de relaciones económicas y sociales dominantes. Para preservar y reforzar la radicalidad y la viabilidad de su proyecto, cuya existencia, incluso la de su asociación, ponía en cuestión la dificultad de llevarlo a cabo, los interesados se veían obligados a adjudicarle la dimensión, cada vez más

24. Michaël LOWY formula algunas de estas consideraciones, de manera muy pertinente, en la recensión que hizo del libro para *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 56-2 (56-390) [1983].

formalizada, de una vía de acceso a la salvación impulsando una racionalización ética extremadamente alejada de las conductas cotidianas. La lógica de las oposiciones simbólicas puestas en juego en esta formalización del creer producía un efecto de absolutización —de sacralización— de los objetivos comunitarios: en sí misma, no significaba que el universo del creer comunitario se hubiera convertido en religioso.

Si dicho universo se había convertido en religioso no era a causa de esta «sacralización» en cuanto tal, sino debido a la invocación —que intervenía de manera casi concomitante en los mismos grupos— de un «aluvión de testimonios» cuya supuesta existencia acudía para validar la experiencia en curso. Un primer estudio sobre el extraordinario recorrido efectuado por un joven ermitaño nos habría podido permitir abrirnos antes a esta perspectiva²⁵: tras un largo deambular, se instaló en las Cévennes y la búsqueda de sentido finalmente se estabilizó y organizó, situándose en la continuidad de otros recorridos utópicos progresivamente reconocidos por el interesado como la matriz en la cual se había formado su aspiración a un mundo distinto —mucho antes de que él mismo lo supiera—. A pesar de que esta experiencia nos podía ayudar a esclarecer, más allá del caso de Ebyathar, la emergencia de una actitud religiosa, en aquel momento, el carácter estrictamente individual de esta trayectoria hizo que nos frenásemos a la hora de generalizar. En las comunidades neoapocalípticas, la referencia a los testimonios permitía que cada grupo, aislado en su esfuerzo por subsistir, inscribiese su trayectoria en los pasos de todos aquellos que, a través de los años, habían sabido hacer frente a las amenazas de destrucción que la autosuficiencia humana hace pesar sobre toda la humanidad. En el transcurso de nuestra investigación, subrayamos la importancia simbólica que, para todas estas comunidades, revestía el hecho de poder situarse a sí mismas en una filiación profética. Sin embargo, limitamos primero la interpretación de esta referencia, ya fuera vinculándola exclusivamente a

25. Véase Bertrand HERVIEU, Danièle LÉGER, «Ebyathar ou la protestation pure», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 50-1 (1980).

posturas internas a la comunidad (por ejemplo, la necesidad del fundador de validar su carisma frente al pequeño grupo de sus discípulos), ya fuera asociándola únicamente a los esfuerzos hechos por estos grupos para señalar su diferencia con otros intentos comunitarios menos radicales. Esta invocación que revalorizaba los testimonios del pasado nos pareció, ciertamente, significativa, hasta el punto de convertirla en el subtítulo de nuestro libro. Estos neo-rurales se presentaban ante nosotros como los herederos auténticos de un linaje de monjes roturadores y civilizadores que habían salvado el espíritu de Occidente, amenazado por las hordas bárbaras. Su voluntad de identificación con estos testimonios podía llegar incluso hasta el hecho de reproducir, en sus propias reglas comunitarias, las reglas monásticas históricas (la de san Benito, en primer lugar). Sin embargo, el hecho de tener en cuenta todos estos datos seguía siendo insuficiente, puesto que esta invocación a un linaje fundador seguía siendo considerada como un elemento subsidiario, al venir a confirmar *a posteriori* (por los propios interesados) el paso de la apocalíptica secular a la apocalíptica religiosa²⁶. Paradójicamente, el hecho de que este linaje haya tenido alguna relación con una tradición histórica (constituyendo la tradición monástica la referencia atestiguada con más frecuencia en estos grupos) ensombreció lo que era esencial. La referencia a los monjes del pasado no era importante porque tuviera un contenido «religioso» (en otros términos, porque remitiera a la tradición de una religión histórica particular), lo era porque enraizaba toda la empresa del grupo —su proyección imaginaria en un futuro distinto, así como el sentido que debía de darse a las experiencias difíciles del presente— en una tradición que confería autoridad: *como nuestros padres creyeron, y porque ellos lo creyeron, nosotros también creemos...* Al evaluar de nuevo, de manera crítica, los primeros postulados de un enfoque que todavía hacía coincidir la experiencia de lo sagrado con la estructuración religiosa de la experien-

26. Danièle LÉGER, Bertrand HERVIEU, *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*, París, Le Centurion, 1983, p. 183 y ss.

cia cotidiana, fuimos conducidos a considerar *la apelación a los «testimonios del pasado» no ya como un efecto secundario de la orientación religiosa de los grupos, sino como el momento mismo en el que esta orientación se decidía y efectuaba*. A partir de aquí, era poco importante que esta referencia a los testimonios del pasado hubiese sido, en la mayoría de los casos, increíblemente inconsistente, y que con frecuencia fuese extraordinariamente fantástica. Lo esencial, en este asunto, no es el propio contenido de lo que es creído, sino la invención, la producción imaginaria del vínculo que, a través del tiempo, funda la adhesión *religiosa* de los miembros al grupo que forman y a las convicciones que los vinculan. En esta perspectiva, llamaremos «religiosa» toda forma de creer que se justifique completamente a través de la inscripción que reivindica en un linaje creyente.

Esta proposición, hay que insistir en ello, no es la enunciación de una verdad definitiva que sugiere que la religión *es*, de manera exclusiva y total, lo que allí se dice. Es una *hipótesis de trabajo* que permite construir *un* enfoque sociológico (entre otros posibles) de la religión, elegido aquí en función de un objetivo intelectual: explicar las mutaciones de la religión en la modernidad. Para comprender el alcance de esta «definición» debemos darnos cuenta de que esta autolegitimación del acto de creer por referencia a la autoridad de una tradición va mucho más lejos que el simple alegato a la continuidad de las creencias y las prácticas que pasan de una generación a otra. El «creyente religioso» (individuo o grupo) no se contenta simplemente con creer, «puesto que esto siempre se ha hecho»; el «creyente religioso» se considera, según el término empleado por el teólogo suizo Pierre Gisel, como «engendrado»²⁷. No es la continuidad la que vale en sí misma, sino el hecho de que es la expresión visible de una filiación que el creyente, individual o colectivo, reivindica de manera expresa y que lo convierte además en miembro de una comunidad espiritual que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros. La ruptura de la continuidad puede ser incluso, en

27. «Croire, c'est se savoir engendré»: véase Pierre GISEL, *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*.

ciertos casos, una manera de salvar este vínculo fundamental con el linaje creyente. Éste funciona como referencia imaginaria, legitimadora de la creencia. Funciona, inseparablemente, como principio de identificación social, *ad intra* (a través de la incorporación a una comunidad creyente) y *ad extra* (a través de la diferenciación con aquellos que no son de ese linaje). En esta perspectiva, diremos que *una «religión» es un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, a través del cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a un linaje creyente particular.*

Esta «definición» provoca numerosas objeciones y contiene muchas implicaciones. Vamos a esforzarnos para dar respuesta, punto por punto, a las principales objeciones, y a dedicarnos a desarrollar las segundas. Sin embargo, la cuestión verdaderamente fundamental es la de saber si es útil. Pues —es preciso volver a decirlo, aún a riesgo de resultar reiterativos— no se trata de decir la última palabra sobre la religión en sí, sino de dotarnos de un concepto operativo que permita —entre otros usos posibles— comprender su situación y su futuro en la modernidad más allá de las analogías recibidas de la evidencia común entre las «religiones históricas» y las «religiones seculares», que justifica que se las trate conjuntamente (sociológicamente). Nuestro objetivo, en esta perspectiva, no es solo determinar si las creencias y prácticas de tal o cual grupo ecológico o político pueden o no denominarse «religiosas», o si esa denominación puede aplicarse a las inversiones emocionales de los participantes en un encuentro de fútbol o a los entusiasmos colectivos de los jóvenes que asisten a un concierto de rock. Se trata también de saber si tales o cuales expresiones modernas del cristianismo, del judaísmo o de alguna otra tradición que la sociedad reserva para «la religión» pueden ser, efectivamente, caracterizadas como «religiosas» a la luz de esta «definición»...

Capítulo quinto

ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA «TRADICIÓN»

La propuesta que designa como *religiosa* esta particular modalidad del creer que apela a la autoridad legitimadora de la tradición se ha presentado de manera provisional en diversos debates y artículos de investigación¹. Indudablemente, ha suscitado con frecuencia discusiones y comentarios muy encendidos. Entre las objeciones que se le plantean, algunas merecen una atención particular. Las primeras se refieren —cuando se pretende identificar las producciones religiosas de la modernidad— a la paradoja que se produce al definir la religión a partir de la tradición; las segundas se relacionan con los límites de lo «religioso» así entendido. Más que dar cuenta únicamente del desenlace de una reflexión que ha obtenido mucho provecho de sus contradicciones, me parece más útil retomar las diferentes etapas del debate para mostrar lo que cada una de ellas ha aportado a la profundización de esta «apuesta» teórica inicial, señalando, al mismo tiempo, el camino que queda por andar para llegar hasta el final del recorrido que se ha iniciado...

1. En particular: *Documents de Relimod* (grupo de investigación Religion et Modernité) n° 1 (1988), «Tradition, innovation and modernity: research notes», *Social Compass*, n° 36-1 (1989) pp. 71-81.

Hasta la fecha, el propósito esencial ha sido justificar la idea sobre un enfoque de la religión que, renunciando a captar su esencia, pudiera abarcarla en la especificidad de su relación con la modernidad. Desde entonces, no es sorprendente que la primera cuestión planteada haya puesto el acento en la paradoja, o incluso contradicción que existe en proponer una «definición» de la religión que gire alrededor del concepto de tradición. En efecto, ¿no supone sugerir que la religión está estrechamente vinculada a esta «sociedad tradicional» que, con frecuencia identificamos a través de los rasgos que la oponen a la modernidad? *¿No supone, al mismo tiempo, vaciar de contenido el proyecto inicialmente formulado de examinar las producciones religiosas de la modernidad?*

Esta pregunta es fundamental puesto que afecta a la propia lógica del camino a seguir. Una idea corriente, incluso en ciertos trabajos científicos, plantea que la religión es un asunto del pasado, condenado a perder plausibilidad cultural en el mundo moderno y susceptible solo de sacar ventaja de las «regresiones culturales», correspondientes a esporádicos impulsos «desmodernizantes» que funcionan en nuestra sociedad en crisis. Para superar esta idea recibida, que no permite el análisis serio de las renovaciones religiosas contemporáneas, podría pensarse que es preciso erradicar esta identificación de la religión con el universo de la tradición; podría pensarse asimismo que es necesario desvincular la noción de religión de la de tradición. Sin embargo, el camino que proponemos es diferente, puesto que se trata, por el contrario, de rearticular esta relación fundadora de la tradición con la religión en el interior de la modernidad. Pero para que esta propuesta tenga algún sentido es necesario, ante todo, reconsiderar el juego de oposiciones que sirve para diferenciar los rasgos tanto de las sociedades llamadas tradicionales como de las llamadas modernas.

Esta revisión no implica que haya que volver a poner en tela de juicio el punto de vista, ampliamente admitido por las ciencias

sociales, según el cual la tradición constituye la estructura de las sociedades premodernas. Con esto simplemente pretendemos decir que las sociedades premodernas desconocen lo que Marcel Gauchet denominó el «imperativo del cambio», característico, por otro lado, de la modernidad. En las sociedades premodernas, la tradición es —según la expresión de Georges Balandier— «generadora de continuidad». «Expresa la relación con el pasado y su coacción, impone una conformidad que resulta de un código de sentido y, por tanto, de valores que rigen las conductas individuales y colectivas transmitidas de generación en generación. Es una herencia que define y mantiene un orden, que borra la acción transformadora del tiempo y retiene solo los momentos fundacionales en los que basa su legitimidad y su fuerza. La tradición ordena, en todos los sentidos de la palabra².»

En este universo de la tradición, la religión es aquel «código de sentido» que funda y expresa la continuidad social al situar fuera del tiempo el origen del mundo, al hacer del orden del mundo una necesidad extrasocial. La religión borra el caos que constituye la realidad y hace, al mismo tiempo, que esta escape a la acción transformadora de los hombres. Es la matriz que unifica el creer, que «informa, de parte a parte la manera de vivir en el mundo y de ordenarse los seres». La religión, bajo la forma plenamente desarrollada que reviste en las sociedades de «antes del progreso», se presenta según Marcel Gauchet, como «la traducción intelectual de la imposibilidad natural» del «hombre desnudo, completamente impotente, sin posibilidad de actuar sobre una naturaleza que le es abrumadora», pero que «al mismo tiempo, al reconocerla, es un medio para superar, a través del pensamiento, una situación de extrema precariedad³».

No entraremos aquí en el debate que suscita, entre los antropólogos, la descripción del universo primitivo como un universo inmóvil, o la concepción de la dominación absoluta de la religión en esas

2. Georges BALANDIER, *Le désordre. Éloge du mouvement*.

3. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, pp. V-VI.

mismas sociedades primitivas. Indicaremos solo que Marcel Gauchet sitúa alrededor del 3000 a.C., en Mesopotamia y en Egipto, el «giro» fundamental que inaugura el camino de la humanidad y que va «de un orden completamente padecido hacia un orden que cada vez es más deseado⁴». En su misma imprecisión, esta fecha es una manera de llevar aún más lejos en la aventura humana el tiempo en el que el universo de la tradición se imponía de manera «pura». Es probable que la única manera de entender el objetivo de Marcel Gauchet sea considerar que define solamente el polo típico al que se opone otro polo típico, el de la modernidad «pura», caracterizado por la aceptación colectiva de «la responsabilidad de un orden que se reconoce que procede de la voluntad de individuos que preexisten también ellos al lazo que les mantiene unidos»: por un lado, «la idea preconcebida de la anterioridad del mundo y de la ley de las cosas», «de la anterioridad de los hombres y de su actividad creadora⁵». Por un lado, la sociedad heterónoma, que plantea su institución fuera del alcance de su propia acción; por otro, la sociedad autónoma, que se reconoce como autocreación y creatividad⁶.

Sin embargo, esta oposición típica no permite identificar empíricamente una discontinuidad absoluta entre unas sociedades, denominadas «tradicionales», y otras denominadas «modernas». Si este fuera el caso, por otra parte, no vemos cómo podría efectuarse, en la realidad histórica concreta, el paso de las sociedades «frías» de la tradición (que están lejos de corresponder a un modelo único) a las sociedades modernas «calientes». Por otro lado, la dificultad de fechar el comienzo de la «modernidad» (¿la Ilustración?, ¿la Reforma?, ¿los siglos XII-XIII?, etcétera) pone de manifiesto que la «sociedad moderna es tan inasequible, tan imposible de abarcar en una

4. *Ibid.*, p. XI.

5. *Ibid.*, p. XIII.

6. Sobre esta oposición típica, que hace coincidir completamente religión con sociedad heterónoma, véase Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, «Institution de la société et religion», pp. 364-384.

única descripción como lo es la sociedad tradicional». El universo de la tradición y el universo de la modernidad no son realidades cerradas que se oponen, de un modo absoluto, la una a la otra. Se trata, de hecho, de dos dinámicas intrincadas, en la que una privilegia el orden y la otra el movimiento. La aventura humana da testimonio de la predominancia progresiva del movimiento sobre el orden y de la autonomía humana sobre la heteronomía. Sin embargo, este proceso no se resuelve por completo en la destrucción y la desaparición del mundo antiguo: es desestructuración y reestructuración, descomposición y recomposición, desorganización pero también redistribución y reutilización de los elementos surgidos del orden antiguo en el dispositivo móvil de la sociedad moderna.

La religión, expresión total del orden antiguo en el registro de lo simbólico y de lo ritual, se vio atrapada en la misma dialéctica transformadora. Al munirse de una definición que priorizó su anclaje en el universo de la tradición, no fue excluida del universo de la modernidad. Lo que indica, en un principio, es que la religión está presente bajo una nueva forma que es la de la tradición en la modernidad.

LA POTENCIA CREADORA DE LA TRADICIÓN

No cabe duda de que esta respuesta solo soluciona en parte el problema planteado hace un momento. Decir que la religión se relaciona con la tradición, es decir, que se relaciona con la continuidad y la conformidad en un universo dominado por el imperativo del cambio, ¿no es negarle un papel activo, tanto en el plano social como en el cultural, dentro de la sociedad moderna? ¿No es hacer de la religión un recuerdo nostálgico o exótico, una huella cultural sin alcance en el presente, salvo el de cumplir esa función de memoria que atestigua la supervivencia del universo de la tradición en el universo de la modernidad?

Para hacer frente a esa objeción de peso es preciso actuar en dos etapas. En primer lugar, cabe esclarecer de manera general la rela-

ción de la tradición con el cambio social. A continuación, es preciso preguntarse si la dinámica socialmente activa y creativa de la tradición (suponiendo que se haya puesto de manifiesto) es susceptible de desarrollarse todavía en la modernidad, y con efectos de novación.

El primero de estos puntos está ligado a un malentendido frecuente que hay que despejar. Decir, como hace Georges Balandier, que la tradición está vinculada con la visión de la sociedad como continuidad y conformidad no significa que las sociedades en las que se imponen sean sociedades inmóviles e insensibles al cambio. Lo que la tradición produce —y, de manera más específica, la religión, que es un «código de sentido»—, es un universo de significados colectivos en el cual las experiencias cotidianas que hunden en el caos a los individuos y al grupo se relacionen con un orden inmutable, necesario y preexistente a los propios individuos y al propio grupo. Este universo, constitutivo del *tradicionalismo*, se caracteriza, según Max Weber, por «la propensión a aceptar lo cotidiano habitual y creer que constituye una norma para la acción⁷». Esta dinámica imaginaria implica, entre otras cosas, que el pasado pueda ser leído como la fuente exclusiva del presente. Para experimentar lo que puede significar concretamente esta inscripción vivida en la continuidad de una tradición, lo mejor que podemos hacer es referirnos al libro en el que Josef Erlich describe, con extrema minuciosidad etnográfica, la celebración del sabbat en un Shtetl polaco en el que cada gesto, cada momento de la vida de la familia judía que «analizamos» durante toda la fiesta, tomaba sentido en esta continuidad inmemorial con (y en) la cual se identifican⁸.

De inmediato se valora entonces que una definición de diccionario que reduce la tradición a las «maneras de pensar, hacer o actuar que son una herencia del pasado» ignore lo esencial cosificando de manera abusiva esta dinámica. Lo más importante es, entonces, reconocer la autoridad que posee este pasado para regular los asuntos del

presente. Lo que define esencialmente la tradición (incluso cuando de hecho sirve a los intereses actuales) es que confiere al pasado una autoridad trascendente. Esta trascendencia se expresa, sobre todo, en la imposibilidad de fijar sus comienzos. El origen de la tradición siempre está más allá, en la medida en que esta solo se nutre de sí misma. Es, según Joseph Moingt, «el asentimiento a un pasado, la voluntad de prolongarlo en el presente y el futuro, el acto de recibir un depósito sagrado e intangible, la humilde y respetuosa voluntad de repetir algo que ya se dijo⁹».

Esto significa que no podríamos, como hace Edward Shils¹⁰, englobar en la tradición el conjunto de las *tradita* de una sociedad o de un grupo, es decir, todo el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que una sociedad o un grupo hereda del pasado. Solo se constituyen como «tradiciones», en el sentido propio del término, las unidades de este conjunto cuyo valor está vinculado a la continuidad entre el pasado y el presente, de la que dan testimonio, y que, por esto mismo, son transmitidos. La invocación a esta continuidad en relación con el pasado puede ser extremadamente tosca, rudimentaria («eso siempre se ha hecho») o, por el contrario, extremadamente formalizada: es el caso de toda tradición doctrinal. Sin embargo, en todos los casos, esta invocación está en el origen de la capacidad que tiene la tradición para imponerse como norma a los individuos y los grupos. *En esta perspectiva, se denominará tradición al conjunto de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente.*

Lo que proviene del pasado solo se constituye en tradición en la medida en que lo anterior se transforme en autoridad para el presente. Que ese pasado sea relativamente corto o que, por el contrario, sea muy largo, solo importa de manera secundaria. La antigüedad confiere a la tradición un valor suplementario, pero no es lo que, de entra-

7. Max WEBER, «Introduction à l'éthique économique des grandes religions», en *Essais de sociologie des religions*, p. 60.

8. Josef ERLICH, *La flamme du Shabbath*.

9. Joseph MOINGT, «Religions, traditions, fondamentalismes».

10. Edward SHILS, *Tradition*.

da, funda su autoridad social. Lo que es importante, ante todo, es que *la demostración de la continuidad sea capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente*. Para comprender el alcance de esta proposición, es preciso recordar que toda tradición se elabora a través de la reelaboración permanente de los datos que un grupo o una sociedad recibe de su pasado. Las operaciones de selección y de conformación que transforman esta herencia en norma para el presente y el futuro son llevadas a cabo, en principio, por aquellos que en un grupo o una sociedad están investidos del poder de realizarlas y/o que disponen de los instrumentos de coerción física, ideológica y simbólica para imponerlas. Este monopolio social de la regulación de la tradición siempre está, de hecho, amenazado por el abuso de autoridad del profeta que, en nombre de la revelación personal que ha recibido, pretende redefinir los principios¹¹. De manera más general, es una clave constante de los conflictos sociales a través de los cuales los equilibrios políticos, ideológicos y simbólicos de un grupo o una sociedad se deshacen y recomponen.

El hecho de que los mecanismos sociales que regulan la referencia a la tradición formen parte integrante de la dinámica general de las relaciones sociales a través de la cual una sociedad se produce a sí misma y produce su propia historia, excluye la idea de que la tradición sea pura repetición del pasado en el presente. Esto no solo es válido para las sociedades modernas, en las cuales el imperativo del cambio entra constantemente en conflicto directo con la lógica de la tradición. En todas las sociedades en las que se impone la autoridad del pasado, y en aquellos espacios de las sociedades que han entrado en la modernidad y en los que dicha autoridad todavía sigue siendo dominante, lo propio de la tradición es actualizar el pasado en el presente, restituir en el «mundo vivido» de un grupo humano o de una sociedad la memoria viva de una fundación que

11. El «problema» se entiende aquí, evidentemente, en el sentido que Max Weber da a este término, a saber, «un portador de carismas puramente personales que, en virtud de su misión, proclama una doctrina religiosa o un mandato divino», *Économie et société*, p. 464 y ss.

lo hace existir en el presente. Como subraya Louis-Marie Chauvet, el concepto de tradición no se reduce a un corpus jerarquizado de referencias fundacionales instituidas —textos sagrados, rituales inmutables u otros— fijados definitivamente (la «tradición tradicionalizada»). Designa también «ese proceso hermenéutico a través del cual una comunidad humana relee sus prácticas rituales o estatutarias, los relatos de su propia historia o incluso las elaboraciones teóricas recibidas de su tradición instituida (la «tradición tradicionante»)¹². Ahora bien, este proceso de relectura es inseparable de un proceso de creación que establece una relación renovada con el pasado en función de los datos del presente, y, por tanto, de creación de una nueva relación con el presente. Incluso en las sociedades llamadas tradicionales, que se presentan como sociedades enteramente gobernadas por las exhortaciones a la tradición y poco productoras de cambios, Georges Balandier subraya que «la tradición obra astutamente con el movimiento, pero solo lo hace en parte sobre las apariencias de estabilidad». También debe acomodarse a la presencia del desorden y al peligro de inmovilismo, y, en este ámbito, solo actúa en la medida en que es efectivamente portadora de un «dinamismo que le permite la adaptación y le confiere la capacidad de tratar el acontecimiento y sacar provecho de determinadas posibilidades alternativas¹³». Esta insistencia en la disociación necesaria entre la tradición y la pura conformidad o continuidad condujo a Georges Balandier a distinguir tres realizaciones del tradicionalismo: «El tradicionalismo fundamental tiene como objetivo conservar los valores, los modelos de las prácticas sociales y culturales más arraigadas; está al servicio de la permanencia, de lo que se estima constitutivo del hombre y de la relación social según el código cultural del que es producto y salvaguarda. El tradicionalismo formal, exclusivo del precedente, utiliza formas que se mantienen pero cuyo contenido ha sido modificado; establece la continuidad de las apariencias, pero a la vez sirve a nuevos objetivos; acompaña el movimiento al tiem-

12. Louis-Marie CHAUVET, «La notion de "tradition"».

13. Georges BALANDIER, *Le désordre. Éloge du mouvement*, pp. 37-38.

po que mantiene una relación con el pasado. El pseudo-tradicionalismo corresponde a una tradición remodelada e interviene durante los períodos en los que el movimiento se acelera y genera grandes trastornos; permite dar un sentido nuevo a lo inesperado, al cambio, y dominarlo imponiéndole un aspecto conocido o tranquilizador. Estructura la interpretación, postula una continuidad, expresa un orden que nace del desorden. En este sentido, revela hasta qué punto el trabajo de la tradición no se disocia del trabajo de la historia, y hasta qué punto la primera es una reserva de símbolos y de imágenes, aunque también de medios, que permiten mitigar la modernidad. La tradición puede ser vista como el texto constitutivo de una sociedad, según el cual el presente es interpretado y tratado en consecuencia¹⁴.»

En rigor, solo debería hablarse de «sociedad tradicional» en casos en los que se impusiera, de manera exclusiva, el «tradicionalismo fundamental». Es evidente que esta situación «pura» es ideal-típica, como lo es la figura que directamente le corresponde y que es la de la «sociedad plenamente religiosa del pasado». Las sociedades antiguas, fundadas en la tradición, combinaron en proporciones variables estas tres formas de tradicionalismo, cuyo juego permite la articulación del cambio en la continuidad.

LA RELIGIÓN «FOLCLORIZADA»

Todo el problema se reduce a saber —y este es el segundo aspecto del planteamiento precedente— si esta dinámica creativa de la tradición, que funda el cambio a través de la invocación a la continuidad, es susceptible de conservar la pertinencia en una sociedad en la que el cambio es valorado por sí mismo, en la que la continuidad ha dejado de

14. *Ibid.* Este análisis ya fue abordado por el autor en una obra anterior: *Anthropologie politique*, cap. VII, «Tradition et modernité».

erigirse en principio intangible y la referencia a la tradición ya solo interviene de manera subsidiaria o adyacente en la producción y la legitimación social de normas, valores y símbolos ofrecidos a la adhesión creyente de los individuos y los grupos. En las sociedades modernas, ¿puede la religión hacer algo más que desempeñar un papel de apoyo cultural y simbólico? O, para decirlo con más crudeza, ¿la religión no estaría condenada en estas sociedades a una inevitable folclorización?

Con motivo de esta pregunta Michel de Certeau abrió en 1973 un debate radiofónico con Jean-Marie Domenach: «¿Se ha transformado el cristianismo en folclore de la sociedad actual?».

«Cualquier debate —señalaba a propósito de los medios de comunicación— que se refiera a las costumbres o a la vida civil, pone inevitablemente sobre el escenario a un personaje eclesiástico y a los discursos religiosos. Este personaje y estos discursos no intervienen como testimonios de una verdad. Desempeñan un papel teatral. Forman parte del repertorio de la *commedia dell'arte* social. Esta situación es muy distinta a la que tenía lugar hace tan solo unos años, cuando la creencia cristiana estaba sólidamente arraigada en grupos y comportamientos específicos. Entonces, uno se adhería al lenguaje o lo combatía. No fluctuaba, como pasa hoy en día. El cristianismo definía asociaciones y prácticas particulares. Desde entonces, es un fragmento de la cultura. Este cristianismo cultural ya no está vinculado a la fe de un grupo particular.¹⁵»

Este comentario de Michel de Certeau a propósito del caso cristiano ilumina lo que puede entenderse por la palabra «folclorización». Se trata de un proceso de dislocación que afecta a las religiones históricas (en este caso, específicamente, al lenguaje cristiano), en tanto estructura de sentido, en las sociedades muy avanzadas. Este mismo proceso está vinculado a la desintegración de las comunidades en las que este lenguaje tomaba consistencia bajo la forma de prácticas y comportamientos. Al alejar progresivamente del mis-

15. Michel DE CERTEAU, Jean-Marie DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, pp. 9-10.

terio piezas enteras de la realidad humana, provocó (y continúa provocando), inevitablemente, la desarticulación de los sistemas globales de significados en cuyo seno el caos del mundo vivido adquiría sentido y coherencia en las sociedades del pasado. Las religiones históricas padecieron de lleno el choque de esta transformación, al mismo tiempo que desaparecieron las comunidades primarias en cuyo interior este sentido y esta coherencia eran vividas como evidencias comunes, inscritas en creencias elementales que Pierre Bourdieu designa como «estados de cuerpo». Esta trayectoria de la modernidad ya ha sido evocada en numerosas ocasiones en estas páginas, y el análisis del proceso de secularización que le corresponde es suficientemente clásico como para que nos veamos dispensados de tener que volver de nuevo a él¹⁶. Retengamos simplemente, como primera respuesta a la pregunta planteada, que la «folclorización» de las religiones históricas, privada del soporte de las «cosmizaciones sagradas» a las que daba lugar la sumisión forzada a los imperativos de una naturaleza poco o nada dominada, constituye en efecto uno de los aspectos del futuro de la religión en la modernidad. Las «grandes religiones» pueden proporcionar a los individuos un fermento unificador de su experiencia vivida. Ya no son, o lo son cada vez menos, capaces de constituir el principio organizador de la vida de los grupos sociales, con la excepción de los grupos voluntarios cuya existencia depende de la adhesión de los individuos. Este desplazamiento de lo social a lo individual de la «capacidad significativa» de las religiones históricas hace de ellas, en todas las sociedades avanzadas, patrimonios culturales reverenciados por su significado histórico y su función emblemática, pero que escasamente se movilizan, al menos de manera explícita, en la producción actual de los significados colectivos.

16. Para una presentación y una bibliografía sobre este tema, véase D. HERVIEU-LÉGER (con la colaboración de F. CHAMPION), *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, París, Éd. du Cerf, 1986. Véase asimismo Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*.

En las sociedades modernas que ya no están regidas por la referencia a la tradición, ¿puede la religión crear los significados correspondientes a los problemas nuevos y específicos que estas sociedades deben afrontar? Algunos parecen inclinados a responder de manera definitivamente negativa a esta pregunta. Así sucede con el sociólogo alemán Niklas Luhmann, que ha llevado más lejos el análisis de la descalificación de la religión en las reflexiones que ha dedicado a la cuestión de la ecología, al examinar, con la ayuda del concepto de «resonancia» —que designa el juego recíproco entre el sistema y su entorno—, la posibilidad de que en las sociedades modernas la religión pueda contribuir de manera independiente a la producción de los significados que permitirían que las sociedades avanzadas integraran de manera activa las claves ecológicas en su propio funcionamiento. En las relaciones con el entorno, no existe ningún problema ajustado a los imperativos técnicos, económicos y éticos de la sociedad moderna que, según él, pueda deducirse de un código religioso que —más allá de las transformaciones y diferenciaciones que ha conocido en el tiempo y el espacio— permanece anclado en la visión de un mundo trascendente, separado del mundo real. Como mucho, la religión puede «ofrecer un lenguaje a las protestas contra la deforestación, contra la contaminación del aire y el agua, contra los peligros de lo nuclear o contra los enfoques «ultramedicalizados» del cuerpo humano», cuando han adquirido cierto grado de evidencia. Sin embargo, más allá de la denuncia y la amonestación, es incapaz de formular, de manera verdaderamente independiente, un enfoque de estas situaciones, puesto que sigue dependiendo de una percepción social superada. Según Luhmann, la religión no tiene, a fin de cuentas «religión que ofrecer¹⁷».

Este análisis del funcionamiento totalmente dependiente de la religión en la producción de significados que corresponden a problemas nuevos de la sociedad moderna apunta explícitamente, en la frase de Luhmann, a la teología oficial de las grandes iglesias cristianas. Sin embargo, afecta de manera más amplia a esta distorsión irre-

17. Niklas LUHMANN, *Ecological communication*.

ductible que separa toda visión del mundo religiosamente integrado del universo cultural de la modernidad y que produce los efectos de «folclorización» descritos por Michel de Certeau. Todo el problema radica en saber si ya está todo dicho sobre la situación religiosa de la modernidad a partir de que se haya recordado con vigor esta tendencia fuerte e inabarcable a la «folclorización» o al «retroceso» parasitario de las grandes religiones.

Históricamente, el cuestionamiento que la modernidad ha hecho del universo religiosamente unificado de la tradición no solo ha producido que se confine la religión institucional a un campo social especializado, sino que ha abierto también la vía, por el juego dialéctico que ha introducido entre este campo separado de la religión institucional y otros campos sociales, a utilizaciones inéditas del capital simbólico constituido por las religiones históricas, tanto en el orden estético y cultural como en el orden ético o el político. Es la tensión entre lo religioso y lo político, que resulta de su diferenciación, lo que ha hecho posible sobre todo, que se movilizan los símbolos religiosos como recurso de la utopía política. Durante varios siglos, la memoria religiosa de las sociedades que han entrado en la modernidad fue la que proporcionó a las visiones del nuevo orden futuro lo esencial de sus referencias imaginarias: en particular, las de la edad de oro del mundo, prefigurando los nuevos tiempos¹⁸. La permanencia en el imaginario colectivo de las utopías comunitarias y socialistas del siglo XIX a través de la referencia a la comunidad cristiana de los primeros tiempos¹⁹, y la importancia de los temas mesiánicos surgidos de la tradición judía en la formación de los ideales de las corrientes libertarias de la Europa Central²⁰

18. Tomamos aquí como definición ideal-típica de la utopía la que proporciona Jean SÉGUY: «Una apelación al pasado que, a menudo, se reconvierte en una edad de oro magnífica, frente a un presente que se rechaza, con vistas a un futuro radicalmente distinto». («Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie», pp. 328-354).

19. Véase Henri DESROCHE, *Socialismes et sociologie religieuse*.

20. Véase Michaël LOWY, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*.

son ejemplos, entre otros muchos posibles, de esta fecundidad utópica de las grandes tradiciones religiosas.

El hecho, subrayado por Michel de Certeau, de que en la actualidad las creencias y las prácticas religiosas ya no identifican a grupos particulares, o que cada vez lo hacen menos, ¿significa la destrucción de este potencial creativo (a través de la utopía, entre otros) de la religión en la modernidad? Uno puede, evidentemente, plantearse esta pregunta: el sociólogo Bryan Wilson, que se orienta en este sentido, subraya de manera particularmente insistente la ausencia de esta dimensión utópica en la mayoría de las manifestaciones que se designan con el nombre de «nuevos movimientos religiosos», y, por otro lado, evidencia dicha ausencia para negarles la calificación de movimientos «religiosos» auténticos.

La fuerza creativa de la utopía político-religiosa depende, precisamente, de que sea al mismo tiempo, no solo una dinámica imaginaria sino una dinámica social, y de que ponga en comunicación un universo de símbolos e intereses colectivos asumidos por grupos concretos. A falta de este arraigo social, la movilización utópica de referencias religiosas «fluctuantes» es, evidentemente, improbable. Sin embargo, la reciente coyuntura muestra que este proceso de falta de identificación social de las creencias y las prácticas religiosas es reversible. En determinadas circunstancias, estas creencias y estas prácticas pueden servir, por el contrario, para fenómenos de reidentificación social y desempeñar, a este respecto, un papel activo en la producción de significados y en la expresión de las aspiraciones colectivas, con efectos políticos, sociales y culturales muy importantes. El papel desempeñado por la religión en la transición democrática de Europa del Este, o la importancia de la referencia al islam en la construcción de su identidad por parte de los jóvenes inmigrantes de la segunda generación en Francia²¹, proporcionan ejemplos iluminadores, entre otros muchos posibles.

21. Véase, entre otros, Gilles KEPEL, *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*.

No obstante, habrá quien diga que estos últimos ejemplos (de los cuales nos ocuparemos más extensamente en la tercera parte) no son totalmente convincentes. Sin duda, son testimonio del hecho de que las manifestaciones de la religión en el mundo moderno no corresponden únicamente a fenómenos residuales de persistencia cultural. Demuestran que la religión puede conservar o recuperar un potencial socialmente creativo, desde el momento en que funciona como memoria recobrada o inventada de grupos sociales concretos. Sin embargo, sugieren también que la impotencia de la modernidad para responder de manera concreta a las aspiraciones que ha suscitado, y, por tanto, para producir los significados colectivos correspondientes, favorece estas formas de renovación de una relación creyente con la autoridad de una tradición: incumplimiento de las promesas del socialismo, por un lado, y espejismos de integración, por otro. Lo que más bien nos lleva a concluir (puesto que sabemos que estas manifestaciones «religiosas» solo pueden ser, de hecho, el principio transitorio de una contestación social y política que no dispone de otros vectores para expresarse²²) que algunos funcionamiento «religiosos» pueden encontrar un lugar, a título compensatorio, en los espacios no abarcados —o mal abarcados— por la racionalidad moderna. Esta consideración no basta para justificar que se hable de «producciones religiosas de la modernidad», como tampoco la observación que ya hemos hecho según la cual unas creencias tradicionales, o algunos elementos de las creencias tradicionales, pueden subsistir en el mundo moderno bajo una forma eventualmente nueva (espiritualizada, intelectualizada, estetizada, etcétera). Para

22. Esta precariedad de reinversiones religiosas políticamente «instrumentalizadas» es una de las hipótesis avanzadas por P. MICHEL acerca de Europa del Este. Véase «Religion, sortie du communisme et démocratie en Europe de l'Est», en P. MICHEL (ed.), *Les religions à l'Est*, pp. 183-201.

que esta expresión tenga un sentido, no es suficiente con sentar precedente de los límites de hecho del proceso moderno de la racionalización. Tampoco basta con considerar, como se ha hecho antes, la imbricación constante del imperativo moderno del cambio y la exigencia tradicional de continuidad, incluso en las sociedades llamadas avanzadas. Se tiene que poder sugerir que esta modernidad, que define idealmente el advenimiento del sujeto autónomo y caracteriza de manera concreta la afirmación del individuo independiente, también *suscita* la necesidad individual y colectiva de referirse a la autoridad de una tradición. Si resulta imposible mantener esta proposición, ello significa, por tanto (y será preciso que finalmente se tome partido), que la definición de la religión como modalidad del creer a la que le es propio apelar a la autoridad legitimadora de una tradición solo es una manera de dejar constancia, en una versión renovada, de que la religión es estructuralmente extraña a la modernidad y que solo sobrevive como hito-testigo de un universo ya superado. Pero si se sostiene, como se ha dejado suponer hasta ahora, que la modernidad y la religión no son exclusivas la una con respecto a la otra (y, por tanto, que en la modernidad la religión conserva un poder creativo), hay que asumir esta paradoja —que obliga a renovar nuestro enfoque de la propia modernidad— según la cual esta *produce lo que le es esencialmente contrario, es decir, la heteronomía, la sumisión a un orden padecido, recibido del exterior y no deseado*.

La frase puede sorprender, pero no es original. El antropólogo Louis Dumont, entre otros, ya la desarrolló a propósito del individualismo, precisamente una de las características de esta modernidad: «¿De dónde proceden —se pregunta en sus *Essais sur l'individualisme*— los elementos, aspectos o factores no individualistas? Dependen, en primer lugar, de la permanencia o la «supervivencia» de elementos premodernos y más o menos generales, como la familia. Pero dependen también de que la propia puesta en marcha de los valores individualistas desencadene una dialéctica compleja que tiene como resultado, en ámbitos muy diversos y, a juicio de algunos, desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, combi-

naciones en las que dichos valores se mezclan sutilmente con sus opuestos²³.»

Esta dialéctica compleja es válida en el orden económico-social. Louis Dumont se refiere, en particular, a los trabajos de Karl Polanyi, que demuestran que el liberalismo obligó a tomar medidas de salvaguarda social y que, finalmente, ha terminado en lo que puede denominarse el «postliberalismo» contemporáneo²⁴. Es válida en el orden político, en el que, explica Polanyi, «el totalitarismo expresa, de manera dramática, algo nuevo que siempre se encuentra en el mundo contemporáneo. El individualismo es, por un lado, todopoderoso, y, por otro, está perpetuamente atormentado por su contrario²⁵.»

Esta dialéctica es válida asimismo, a nuestro entender, en el orden de la religión, en el que la afirmación de la autonomía individual que socava la autoridad de la tradición hace renacer paradójicamente (bajo formas nuevas) la necesidad de remitirse a la seguridad de esta autoridad. Esta proposición requiere algunas explicaciones.

La modernidad, ya lo hemos apuntado, no ha hecho desaparecer la necesidad individual y colectiva de creer. Hemos observado incluso que la incertidumbre estructuralmente vinculada a la dinámica del cambio reforzaba esta exigencia, pluralizando hasta el infinito las demandas de significados individuales y colectivos, así como las producciones imaginarias que les corresponden. En una sociedad que tiende cada vez más a implicar la afirmación de la autonomía del individuo (su «libertad») en la reivindicación de su «independencia en la vida privada²⁶», la cuestión del sentido, tal como emerge, y en particular en las situaciones límites de la existencia como son el sufrimiento, la enfermedad y la muerte, es cada vez

23. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, p. 28.

24. *Ibid.*, p. 29

25. *Ibid.*, p. 28

26. Véase Benjamin CONSTANT: «Nuestra libertad debe estar compuesta del disfrute apacible de la independencia privada» (*De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, p. 501).

menos susceptible de recibir una respuesta que no sea subjetiva, individualmente producida. Esta tendencia típica a la individualización y la atomización del creer se ha señalado con frecuencia. Sin embargo, se ha observado en menor medida, que esta atomización y esta individualización encuentran inevitablemente un límite. Esto no es solo consecuencia de las condiciones socioculturales que, desde el exterior, delimitan el espacio de lo que Paul Ricoeur denomina lo «creíble disponible» de una época. Este límite es, asimismo, un límite interno al proceso de producción de los significados: para que haya «efecto de sentido» es necesario que, en un momento cualquiera, haya un reparto colectivo del sentido. Es preciso que el significado individualmente construido esté atestiguado por otros. Es necesario que reciba, de una manera u otra, la confirmación social. En la sociedad premoderna, esta necesidad de una confirmación social de los significados no se planteaba, salvo para quien detentaba el carisma, obligado constantemente a proporcionar las confirmaciones (por lo general a través del prodigio, según Weber) necesarias para obtener el reconocimiento de los adeptos y justificar la ruptura con las evidencias y las normas comúnmente admitidas²⁷. Sin embargo, por lo general, esta confirmación social de los significados individuales y colectivos estaba completamente implicada en la conformidad con el código de sentido que procedía del pasado y se imponía a todos a través de un dispositivo de normas estables. En sociedades más diferenciadas, en las que el surgimiento del Estado ya había roto la inmutabilidad de este orden religioso, proporcionando al orden social la garantía de una institución humana, las comunidades primarias —sobre todo la familia y la comunidad local— continuaron asumiendo durante mucho tiempo esta función de confirmación de los universos de significados, a pesar de la competencia, cada vez más poderosa, de los grandes «aparatos ideológicos» —iglesias, escuela, ejército, partidos políticos—, en lucha por el monopolio de la producción del sentido. En las sociedades modernas más avanzadas, donde se impone esta «modernidad psicológica» descri-

27. Max WEBER, *Économie et société*, p. 249.

ta por Jean Braudrillard y donde reina el individuo con «su estatuto de conciencia autónoma, su psicología, sus conflictos personales, su interés privado, y casi su inconsciente²⁸», la confirmación social de los significados tiende a asegurarse, cada vez más, a través de una red diversificada de conjuntos de afinidades en la que se juega, sobre una base voluntaria, el reparto del sentido. La importancia de las expectativas y de los experimentos comunitarios en las sociedades en las que esta tendencia a la individualización es más pronunciada, a menudo está presente como la expresión de una protesta «desmodernizante» y, a veces, como la expresión de un rechazo inquietante con respecto a los valores universales de la modernidad. El retorno de los «reflejos de la tribu», que se oponen a la noble autonomía del sujeto moderno, hijo de las Luces, se evoca incluso como un signo grave de regresión cultural y social. Esta lectura de los fenómenos comunitarios contemporáneos en términos de protesta antimoderna está, en buena medida, fundamentada. Sin embargo, esta evaluación solo es válida a condición de que se subraye, al mismo tiempo, que estas aspiraciones comunitarias se desarrollan sobre el terreno mismo del individualismo moderno (y no de manera externa a él). Manifiestan la importancia creciente de las relaciones de afinidad en la producción de significados individuales y colectivos, desde que esos significados han dejado de imponerse desde afuera como a un tiempo estructuras de sentido y sistemas de normas a través de la presión de comunidades de hecho o por el trabajo de las instituciones del sentido. Los efectos de la movilidad, del desorden, de la abstracción de las relaciones sociales que caracterizan de manera general la modernidad se ven incrementados en la etapa más reciente del desarrollo de las sociedades modernas debido a la desaparición de los grandes dispositivos ideológicos que pretendían detentar el sentido para toda la sociedad y que también han resultado destruidos por la aceleración sin fin del cambio social, así como por su impotencia para proporcionar los instrumentos que permiten orientar dicho cambio. En sociedades muy complejas, en las que ya nada

28. Jean BAUDRILLARD, *Encyclopædia universalis*, artículo «Modernité».

está fijado ni es seguro, la producción de un sentido colectivo y la confirmación social de significados individuales se convierte en un asunto de las comunidades voluntarias. La comunidad se opone a la sociedad industrial y urbana, pero resurge como un lugar de elaboración del vínculo social elemental (bajo una forma evidentemente diferente) en la sociedad del individualismo triunfante y de la comunicación de masas. En este sentido, la reivindicación de los alumnos de instituto de enseñanza secundaria en 1990, que reclamaban que sus establecimientos escolares fueran «lugares de vida», y la formación de bandas de jóvenes acorralados en los suburbios en los que viven pueden comprenderse de manera conjunta como dos modalidades, socialmente diferenciadas, de una misma aspiración a romper comunitariamente con la atomización. Excepto por el hecho de que la primera es susceptible de un reconocimiento oficial casi inmediato, mientras que la segunda solo puede manifestarse con toda su intensidad a través de la violencia. Esto se debe precisamente a la diferencia social entre un grupo y otro. Sin embargo, la clave, en ambos casos, consiste en hacer frente a un déficit de significados colectivos que impide a los individuos dar o descubrir un sentido coherente a su existencia de otra forma que invirtiendo simbólicamente y afectivamente en los microgrupos de interés en los cuales se reconocen.

Gilles Lipovetsky subrayó en *L'ère du vide* la amplitud de lo que él denomina el «entusiasmo relacional». Vincula la proliferación de las «redes situacionales» y la multiplicación de los «colectivos con intereses miniaturizados, hiperespecializados» con el desbordamiento, en el plano colectivo, de un narcisismo generalizado que alimenta el «deseo de reencontrarse con otros seres que comparten las mismas preocupaciones inmediatas y circunscritas».

«La última figura del individualismo —escribe— no reside en una independencia soberana de lo asocial, sino en las ramificaciones y conexiones en unos colectivos con intereses miniaturizados, hiperespecializados: agrupamientos de viudas, de padres de hijos homosexuales, de alcohólicos, de tartamudos, de madres lesbianas, de bulfímicos, etcétera. Hay que resituar a Narciso en el orden de los

circuitos y las redes integradas. La solidaridad existente en los microgrupos, la participación y animación benevolente y las redes situacionales, todo esto no es contradictorio con el narcisismo, sino que confirma la tendencia [...] El narcisismo no solo se caracteriza por la autoabsorción hedonista, sino también por la necesidad de agruparse con seres "idénticos" para volverse, sin duda útil y exigir nuevos derechos, pero también para liberarse, para regular sus problemas íntimos a través del contacto, de lo vivido, del discurso en primera persona²⁹.

Sin embargo, ¿cuál es la razón de ser de estos grupos de «micro-solidaridades» si no es, precisamente, que en ellos puede decirse: «tu problema es mi problema; la respuesta que tú le das es también mi respuesta»? Cuanto más doloroso y difícil sea el problema que hay que resolver (como lo testimonian los ejemplos elegidos por Lipovetsky, más allá del prejuicio irónico de la enumeración), cuanto más extremas sean las situaciones de la existencia que están comprometidas, más es necesario este intercambio. Desde que la enfermedad, el accidente, el fracaso o la muerte no pueden relacionarse con una dimensión negativa que, de hecho, forma parte del orden de la vida, ya solo pueden ser vividos por el individuo como espantosas injusticias, como rupturas propiamente insensatas en la trayectoria de la realización de uno mismo que se supone uno tiene que recorrer. La modernidad ha roto el fatalismo característico de las sociedades tradicionales, liberando, al mismo tiempo, un formidable potencial de acción y de creación individual y colectiva. Pero, asimismo, ha debilitado considerablemente la capacidad de los individuos, así liberados, de dar un sentido a sus propios límites. En este contexto, cuyas tendencias se exageran en períodos de crisis económica y de desestabilización social y cultural, este juego de confrontación mutua constituye el único antídoto contra la soledad insostenible creada, para cada uno, por el imperativo de una expresión y una autorrealización personal y singular. Constituye una modalidad elemental de lo que

29. Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, pp. 16-17.

hemos designado como el proceso de confirmación social de los significados individuales.

Ahora bien, se observa que la referencia a un linaje común y fundacional, junto con esta tendencia a la asociación de los iguales o en combinación con ella, sigue siendo uno de los resortes fundamentales de esa confirmación, cuya eficacia se ve precisamente reforzada por el debilitamiento de los lazos sociales solidarios efectivamente vividos. La invocación de la tradición, la referencia explícita a la continuidad de un pasado común que es ley, permite en numerosos casos justificar la asociación voluntaria y fundar la perpetuidad de la agrupación. Se ofrece incluso como compensación soñada a la debilidad de los actuales vínculos sociales. En este escenario ideológico, no es preciso que la continuidad en cuestión pueda ser históricamente verificada. Puede ser puramente imaginaria; basta con que su evocación tenga suficiente sentido como para permitir las identificaciones individuales y colectivas necesarias para la constitución, para la preservación y el refuerzo del vínculo social que se trata de (re)crear. La fidelidad a las tradiciones de la República [en Francia] o de la Iglesia, la proclamación de la continuidad con los valores de los ancestros, la afirmación del retorno necesario a la autenticidad de un pasado perdido o desnaturalizado sirven, de este modo, para validar los significados dados en el presente y los proyectos elaborados para el futuro.

El espacio de las producciones religiosas de la modernidad se constituye en los lugares donde la influencia imaginaria a la tradición se cruza con las expresiones modernas de la necesidad del creer, vinculada a la incertidumbre estructural de una sociedad en cambio permanente. Más adelante detallaremos las especificidades y la extensión de este espacio moderno del creer religioso; basta, por el momento, con subrayar, en respuesta a la pregunta planteada, que no constituye en absoluto el hito-testigo de un universo mental superado en el universo de la modernidad. Procede de la propia lógica de esta modernidad, en el propio movimiento a través del cual esta socava los fundamentos tradicionales de las instituciones del creer.

¿DÓNDE SE ENCUENTRA LA RESPUESTA
AL PROBLEMA DE LOS LÍMITES DE LA RELIGIÓN?

Esta insistencia en el proceso por el cual el creer religioso se fundamenta en la invocación a un linaje de testimonios (aunque sea un linaje soñado) hace que necesariamente vuelva a cobrar actualidad el problema de los límites de la religión. Uno de los objetivos de este recorrido en la investigación era indicar con claridad la distancia respecto de los enfoques extensivos de la religión, que tienden a disolverla en ese gran todo de los significados últimos. *Pero, convertir la tradición en el eje del creer religioso, ¿no lleva a que se incorpore a la esfera religiosa todo aquello que en una sociedad se reivindica como herencia del pasado?*

En efecto, el malentendido habría sido considerable si se dedujese, de lo que se acaba de exponer, que hay que englobar en el concepto de religión todo aquello que en la sociedad se relaciona con el proceso de transmisión social. La «definición» que proponemos emplear es mucho más precisa, puesto que mantiene firme y conjuntamente los tres elementos: la expresión de un creer, la memoria de una continuidad y la referencia legitimadora a una versión autorizada de esta memoria, es decir, a una tradición. En la sociedad moderna, emancipada del imperativo de continuidad que caracteriza típicamente a las sociedades llamadas tradicionales, la tradición ya no constituye el principio de orden que engloba toda la vida individual y colectiva. Ya no constituye, pues, la matriz única de las expresiones del creer provocadas por la incertidumbre que caracteriza la condición del hombre moderno tanto como marcaba, en un pasado muy lejano, la del hombre desprotegido, enfrentado a una naturaleza hostil y misteriosa. Hoy no existe ya una coincidencia completa entre el universo desmembrado del creer y el universo igualmente fragmentado de la tradición. Ya hemos insistido bastante sobre este punto, pero si se quiere poner en práctica la «definición» de la religión de la que nos hemos provisto, hay que intentar desarrollar dos implicaciones que se desprenden de esta constatación.

La primera implicación puede enunciarse de la manera siguiente: *todo aquello que, en la modernidad, todavía se relaciona con la tradición, o se relaciona de nuevo con ella, no está necesariamente vinculado con el creer*; y, por tanto, no depende necesariamente de la religión. Así sucede, por ejemplo, con el conjunto de los conocimientos especializados, es decir, cualquier práctica cuya justificación es la prueba del tiempo y la experiencia adquirida. Un ejemplo nos permitirá ilustrar esta proposición mejor de lo que podría hacerlo un largo desarrollo. El *luthier*, el fabricante de instrumentos musicales de cuerda que continúa aplicando técnicas ancestrales para el tratamiento de la madera, no lo hace, en principio, a causa de una creencia, sino de una experiencia práctica y verificada: la de la calidad particular que estos medios antiguos confieren al sonido del instrumento. El mantenimiento de la tradición no se valora en sí mismo o, si se hace, es de manera secundaria, a título por ejemplo de la particular complicidad que crea entre los miembros de una corporación que detenta un secreto común, o incluso en nombre del patrimonio cultural que constituye este saber, y que vale la pena preservar junto con otros saberes, igualmente exóticos... Sin embargo, lo que importa ante todo es el resultado práctico obtenido mientras otras técnicas más modernas no den pruebas de que permiten alcanzar, al menos, los mismos resultados. Nada impide deslizarse en el baratillo de las religiones llamadas implícitas el caso del fabricante de instrumentos musicales que se dijera a sí mismo: «He intentado otra cosa, pero todavía no he encontrado un resultado mejor». Étienne Vatelot, reconocido como uno de los mejores *luthiers* del mundo, no parece ser de aquellas personas inclinadas a hacer de la fabricación de instrumentos musicales una práctica «religiosa». Así, cuando se le preguntó sobre el «misterio» de los barnices de Stradivarius, respondió recientemente: «¿Qué secreto? El barniz de Stradivarius sencillamente era elaborado por el boticario de Cremona. La prueba: todos los barnices de los fabricantes de instrumentos de la ciudad se parecen. Si va usted a Nápoles, verá que cambian completamente. ¿Por qué? Simplemente porque la higometría es diferente, hasta el punto de que el violín debía protegerse con unos barnices más duros. En Venecia, puede encontrarse toda-

*...un barniz más o menos parecido para todos los fabricantes de instrumentos, pero distinto del que se utiliza en las otras ciudades*³⁰.

Lo que Vatelot propone a los jóvenes *luthiers* no es recuperar el secreto perdido del fabricante de Cremona para que se conformen con él, sino que descubran los nuevos productos capaces de alcanzar la mayor eficacia posible en lo que a la protección y embellecimiento del instrumento se refiere. El pasado no proporciona un modelo que haya que reproducir porque, como tal, sería insuperable. Ofrece simplemente el testimonio de que el éxito es posible con los medios prácticos de que se dispone en un momento dado, que es algo completamente distinto.

Por el contrario, cuando el hecho de conformarse a un pasado fundador se convierte en una ardiente obligación y se concreta en una práctica creyente, se abre la posibilidad de que se establezca una relación con la religión. Sería necesario, entonces, examinar con cuidado el caso del *luthier* que afirmase: «Privilegio esta manera de hacer porque, al actuar así, incorporo en mí las gestas y el propio espíritu a través del cual Stradivarius, Guarnerius o Amati crean violines, con una perfección que nadie ha podido nunca igualar...». La confirmación o no del carácter «religioso» de una práctica tradicional cualquiera solo puede proceder de la exploración empírica más refinada para detectar la presencia, en cada caso, de los rasgos que caracterizan ideal-típicamente la religión. Verdaderamente, esta profunda exploración solo excepcionalmente desembocará en una respuesta categórica y, a menudo, se concluirá que en tal o cual caso existen rasgos religiosos más o menos acentuados. Está claro que esta vía, que consiste en matizar la calificación religiosa de los fenómenos en función de su mayor o menor proximidad con el tipo-ideal que se ha construido, nos aleja definitivamente de la clasificación de los hechos religiosos en hechos «implícita» o «analogicamente» religiosos, por un lado, y en hechos «plenamente» religiosos, por otro, según los contenidos de las creencias que conllevan.

30. «Les mystères Stradivarius», *Le Monde* (jueves 28 de marzo de 1991), p. 28.

La segunda implicación puede formularse de la siguiente manera: *en nuestras sociedades, todo lo que tiene relación con el creer no tiene, necesariamente, relación con la tradición*, y no podría, por tanto, inscribirse en la rúbrica de los hechos religiosos implícitos o potenciales. Se puede creer en el progreso, en la ciencia, en la revolución, en un futuro en el que la catástrofe está próxima... El trabajo de imaginación y proyección puede incorporarse, en cada uno de estos casos (y entre otras referencias posibles), a una extrapolación de las experiencias ya constituidas de la ciencia, de los progresos (o, por el contrario, de los fracasos) ya constatados de la humanidad. Puede apoyarse, de manera más o menos explícita y elaborada, en un análisis de los cambios que ya se han producido y que siguen afectando el presente. El testimonio de las experiencias históricas que ya han tenido lugar sirve para justificar una proyección racional del futuro: no constituye, al menos en principio, la invocación a una «tradición» validada por su propia continuidad.

El estudioso que «cree» en la ciencia que hace se reconoce, ciertamente, como el continuador de un linaje. Se piensa a sí mismo como heredero de los Galileo, Newton, Pasteur, Einstein, etcétera, que son las figuras heroicas de la ciencia moderna. Sin embargo, a no ser por una deriva mitológica que le conduciría precisamente a salir del universo de la ciencia, lo que justifica su convicción en que alcanzará un resultado no es su pertenencia a este linaje, sino la certeza verificada de la eficacia y control de los métodos de experimentación propios de su disciplina, que le permiten innovar e inventar del mismo modo que permitieron a sus predecesores en la investigación lograr sus propios descubrimientos. Ciertamente, podría demostrarse que la creencia en el valor absoluto del método científico como tal se ha llevado a veces hasta el punto de hacer de él la condición de autenticidad de cualquier discurso o cualquier acción. Este cientificismo, que triunfó en la segunda mitad del siglo XIX de la mano de Ernest Renan, Marcelin Berthelot, etcétera, ha encontrado más cerca de nosotros, en alguien como Jacques Monod, una formulación más nueva —aunque no menos lírica— del sueño de totalización científica de todas las dimensiones de la existencia hu-

mana³¹. En ocasiones, esta absolutización del modelo de conocimiento científico se presentó como la expresión de una «sacralización» de la ciencia, justificando la relación entre el cientificismo con la religión. Ya hemos dicho lo que es conveniente pensar, a nuestro parecer, de las identificaciones que se establecen con demasiada facilidad entre el proceso de «sacralización» y el proceso de constitución de una religión. Lo único que interesa subrayar aquí es que el reconocimiento por parte de un científico de lo que debe a sus predecesores, la voluntad de conservar como un patrimonio precioso y útil para su propia empresa el recuerdo de su obra, no podría constituir un fin en sí mismo: si este fuera el caso, habría que hablar entonces de relación «religiosa» en la ciencia (lo que quiere decir que ya no se estaría en el terreno de la ciencia). Sin embargo, la actitud científica impone, precisamente, la superación de esta fidelidad a los antiguos que encuentra en sí misma su propia justificación, implica poder romper en todo momento con esta fidelidad si entra en contradicción con la racionalidad propia del procedimiento científico. El pensamiento científico requiere, según Gaston Bachelard, una «conversión» continua que cuestiona incluso los propios principios de conocimiento³². Esta dinámica del conocimiento científico, que implica creer en el valor y la posibilidad del conocimiento como tal, es, en el fondo, radicalmente incompatible con la valoración exclusiva de la tradición, aunque se trate de una tradición de pensamiento. Sabemos hasta qué punto las fuerzas del academicismo científico pueden aún obstaculizar esta dinámica. Sabemos asimismo a qué intereses establecidos puede servir, sabiéndolo o no, la deriva «religiosa» del respeto debido a las autoridades reconocidas por la ciencia. Nada permite denominar «religiosa» la parte del creer que se vincula irreductiblemente con el ejercicio de la actividad científica, en tanto que esta se anticipa siempre al estado presente de los conocimientos. La diferenciación moderna de las ins-

tituciones y los campos sociales, cada uno de los cuales funciona según una regla de juego que le es propia, produce también la diferenciación de las modalidades del creer propia de cada uno de los campos, y en particular la modalidad según la cual se articula, en el seno de este creer, el vínculo imaginario con el pasado y la proyección en el futuro. La religión solo es, en nuestra perspectiva, una de las figuras de este universo pluralizado del creer, una figura que se caracteriza por la exclusividad legitimadora de la referencia a la tradición.

31. Véase Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, París, Éd. du Seuil, 1970, p. 190 y ss.

32. Gaston BACHELARD, *La philosophie du non*, París, PUF, 1940, p. 7.

Capítulo sexto

DE LAS RELIGIONES A LO RELIGIOSO

No hay una sola actividad humana que no apele al creer y lo suscite. Las consideraciones precedentes sugieren que cada una de estas actividades genera una particular forma de creer que es necesaria para su propio desarrollo y afín a la manera en que moviliza la memoria y la imaginación colectiva e individual. Según este punto de vista, lo específico de la actividad religiosa es que está orientada por entero a la producción, la gestión y la difusión de esa forma particular del creer que se legitima a través de la referencia a una tradición. Pero esta «especialización» del creer, que resulta de la diferenciación moderna de las instituciones, no significa que a cada esfera de actividad se vincule exclusivamente un único tipo de creer. Tampoco excluye que modalidades diversas del creer puedan mantenerse, e incluso prosperar, en alguno de los sectores que, en principio deberían rechazarlos por el hecho mismo de esta especialización institucional. El ejemplo de la «religión de la ciencia», evocado anteriormente, ilustra esta fluidez del creer, que trasciende los efectos de la diferenciación institucional. Si el concepto de religión del que nos hemos valido presenta un interés práctico es precisamente porque constituye un instrumento para resaltar las manifestaciones del creer religioso sin importar de qué sector del espacio social se trate. Para ilustrar esta proposición y darle un contenido más concreto al método de análisis que se desprende de ella, vale la pena que nos detengamos en un ejemplo del que ya nos hemos ocupado: el del deporte. ¿La perspectiva que acabamos de procurarnos permite sortear, por ejemplo, las dificultades que habíamos señalado con respecto al hecho de calificar como «religio-

sas» las demostraciones colectivas a las que dan lugar los grandes encuentros deportivos?

DE NUEVO SOBRE LA «RELIGIÓN DEL DEPORTE»

A falta de una solución completamente articulada a la cuestión del carácter «religioso» del espectáculo deportivo, existe un artículo de Marc Augé que reseña una obra, aparecida en Inglaterra, sobre la historia social del fútbol. Este artículo constituye una invitación útil a la reflexión, al tiempo que la perspectiva del autor (que conserva, al menos en el punto de partida, la visión clásica de un vínculo fundador entre la experiencia de lo sagrado y la religión) se sitúa aparentemente en un registro teórico diferente de aquel otro que intentamos establecer aquí¹. De entrada, en este artículo, Marc Augé se distancia de todas las lecturas analógicas del deporte como religión. Para él, «la relación entre el deporte de masas y la religión no tiene nada de metafórica». Le parece significativo, a este respecto, que las funciones sociales del deporte (alienación o estimulación de la expresión de las masas populares, por ejemplo) puedan ser evaluadas de manera contradictoria según las circunstancias. A partir del análisis durkheimiano de la realidad social del fútbol desarrollado por Robert W. Coles², M. Augé subraya que esta relación se inscribe en las actitudes y las prácticas que, aquí, importan más que los contenidos de creencia que se vinculan a ellas, por ejemplo, los miles de *supporters* que vibran al unísono, batiendo palmas y coreando estribillos para mayor gloria del equipo al que apoyan, «crean las condiciones de una percepción sensible de lo sagrado, análoga a la que Durkheim evoca a propósito de los ritos expiatorios australianos».

1. Marc AUGÉ, «Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse».

2. Robert W. COLES, «Football as a surrogate religion?».

Sin embargo, M. Augé no se contenta solo con retomar la tesis de Coles y observa que el fundamento de la naturaleza religiosa del deporte se encuentra en su dimensión espectacular. Allí donde algunos pretendían identificar, tras el acontecimiento ritual del partido, un dejo de protesta social expresada de manera simbólica (la de los jóvenes fans privados de esperanza en la vida cotidiana), Marc Augé propone leerlo como un proceso de producción del sentido propio de una sociedad moderna que prescinde de los dioses antiguos: «El tiempo occidental se organiza, podría decirse que se estructura, alrededor de actividades que bastan para dar un sentido a la vida de los hombres a partir del momento en que proporcionan una forma sensible y social a las esperanzas individuales que contribuyen a crear. El fútbol no es el único que lo hace, y una verdadera etnología del mundo occidental debería situar su lugar en relación con otras instituciones [...] En estos lugares [los estadios] todavía se llevan a cabo grandes rituales, repeticiones que también son nuevos comienzos [...] En el ritual deportivo, la espera se completa con la propia celebración: al final del tiempo reglamentario, el juego habrá terminado, pero el futuro —pedazo de tiempo puro, gracia proustiana para uso popular— habrá existido. Este futuro que pronto se ve condenado a la anterioridad se vuelve de nuevo posible en un plazo regular. Sin duda, resulta característico de una época y una sociedad el que estas pequeños parcelas de tiempo basten para nuestra felicidad³.»

Más allá del caso del fútbol, estas consideraciones ofrecen un sugerente punto de partida para construir un enfoque renovado acerca de los grandes rituales colectivos. Sobre todo, podrían aplicarse al análisis de los grandes conciertos de rock que nos conducen, precisamente, al corazón del problema que tratamos. Lo que Marc Augé describe es uno de esos lugares (el estadio en fusión) donde se constituye, dice él, esta «sacralidad laica» en la cual «cotidianamente los occidentales sienten la fuerza de vivir». En su perspectiva, el surgimiento de esta «sacralidad» se corresponde con la necesidad social

3. Marc AUGÉ, pp. 66-67

de producir sentido. Esta necesidad se refuerza a causa de la desaparición de las religiones de salvación en sociedades en las que el «problema del destino último ha dejado de atormentar, de manera urgente y constante, las conciencias individuales». ¿Es únicamente porque esta sacralidad se despliega fuera de las religiones históricas por lo que Marc Augé la denomina «laica»? Si este es el caso, podemos concluir que esta «sacralidad laica» está en el origen de una «religión secular» que se presenta como un equivalente funcional de estas mismas religiones históricas, en un universo cultural en el que el problema de la salvación ha perdido su pertinencia. A decir verdad, desde el punto de vista del antropólogo esta «religión secular» no es menos «religiosa» que las religiones históricas a las que reemplaza: la relación entre deporte y religión no es, en rigor, en modo alguno metafórica. Si nos quedamos en esta lectura, el objetivo de Marc Augé podría alinearse con los enfoques funcionalistas extensivos de lo religioso moderno. Pero este propósito sugiere algo más. La especificidad de este modo de producción del sentido que se pone en marcha, entre otras ocasiones, con motivo de las grandes manifestaciones deportivas es lo que opera *en el instante*, en la inmediatez de la reunión en la que se realiza la fusión afectiva de las conciencias. Al entender el deporte a partir de esta forma instantánea de la producción del sentido colectivo, que en las sociedades modernas va de la mano de la atomización individual y la «subjetivización» de los sistemas de significados, Marc Augé sugiere que el deslizamiento que se opera entre las religiones históricas y estas nuevas formas de sacralidad «laica» identifica, más allá de la sustitución de los contenidos de creencia, una transformación más profunda que afecta al *modo mismo de la producción del sentido*. Esta transformación se manifiesta, precisamente, en la inmediatez de estos rituales de corto alcance que son los rituales deportivos, y que colman, *por sí mismos*, la expectativa que suscitan. Lo que está en juego, a nuestro entender, es la principal ruptura con el universo de la religión, que el autor no señala como tal porque preserva la pareja sagrado-religión. Lo que muestran los rituales deportivos en su propia inmediatez es, justamente, la disociación característica de las sociedades modernas entre la sacra-

lidad (como experiencia colectiva de la presencia de una fuerza que trasciende las conciencias individuales y produce, a este respecto, sentido) y la religión (como anamnesis ritualizada de un pasado fundador, con relación al cual la experiencia presente reconoce un sentido). En esta línea, puede proponerse la idea de que la importancia de los espectáculos deportivos en las sociedades modernas depende de que estos ofrezcan «a través de pequeños fragmentos» (junto con otras manifestaciones: conciertos de rock, manifestaciones políticas, maratones televisivos, grandes exposiciones artísticas, etcétera) el acceso a una experiencia de lo «sagrado» (el sentimiento emocional e inmediato del sentido) que masivamente ya no se efectúa al modo religioso. Ciertamente, el parentesco entre deporte y religión «no tiene nada de metafórico», puesto que la producción de sentido está en el centro de ambos. Sin embargo, esta producción no se efectúa del mismo modo y el sentido producido es diferente en sus contenidos y en sus características (entre otras cosas, por la relación con el tiempo que inducen). La experiencia indecible del surfista o del alpinista, la embriaguez colectiva de los aficionados en un partido de la Copa de Europa (que desde el drama del estadio Heysel sabemos que puede convertirse en locura colectiva y mortífera), el «calvario» de los «mártires» del Tour de Francia y su resistencia sobrehumana, en definitiva, todas las manifestaciones que pueden estudiarse como manifestaciones modernas de la experiencia conmovedora de lo sagrado —*mysterium, fascinans et tremendum*— no pueden, a título solo de esta experiencia, ser consideradas como manifestaciones «religiosas» en el sentido propio del término (o, más bien, en el sentido del tipo-ideal del que nos hemos provisto).

Esto no significa que en el universo de las prácticas deportivas no se puedan descubrir rasgos religiosos. Todo justifica, por ejemplo, que se trate el olimpismo como una religión en el sentido pleno del término: la ceremonia, que recuerda el origen antiguo de los Juegos (la llama se enciende en Olimpia y es transportada después al lugar de las competiciones); la apelación constante a la visión del (re)fundador y la «fidelidad» que esta apelación impone a quienes, hoy en día, están encargados de la organización de

los Juegos⁴, dan su sentido y legitimidad a las celebraciones y los ritos que constituyen, tanto las mismas pruebas como la solemnidad del acontecimiento. Y es en referencia al linaje de los «héroes» que se construye y reconstruye —más allá de las realidades técnicas, económicas y mediáticas del deporte de alta competición— el ideal del «aficionado», con su valoración de ascetismo y renuncia, su *ethos* de participación comunitaria, más valorada —en principio— que la propia victoria («lo importante no es ganar, sino participar»). En la misma línea, podrían identificarse los rasgos religiosos que presenta una determinada práctica del alpinismo (la que define, por ejemplo, a la escuela de guías de Chamonix), de la equitación (al menos cuando el respeto a las tradiciones de la Escuela Superior conserva sus derechos) o incluso de la vela, aunque la mitología de los clubes Glenans tiende a desaparecer bajo el efecto de la competencia de prestatarios de servicios deportivos, menos preocupados por el respeto a las tradiciones de la gente de mar que por la satisfacción inmediata de una clientela de veraneantes...

Es «fácil» hacer estas observaciones, cuyo alcance sociológico es relativamente limitado. El análisis de las situaciones límite, en las cuales el «sentido instantaneizado» ofrecido por las grandes manifestaciones deportivas se recompone como sentido propiamente religioso, permite delimitar, de manera mucho más sutil, qué hace que el deporte —que en sí no es portador de religión— pueda convertirse en vector de prácticas y creencias religiosas. Esto es lo que

4. Un único ejemplo acerca del papel legitimador de la referencia a las intenciones profundas de Pierre DE COUBERTIN: con motivo de los Juegos Olímpicos de invierno en Albertville, en febrero de 1992, se abrió una discusión sobre la oportunidad de presentar en las diferentes estaciones de la Tarentasia manifestaciones culturales diversas (conciertos, exposiciones de pintura, etcétera). ¿Era preciso o no autorizarlas junto con las celebraciones propiamente deportivas? Finalmente, los organizadores respondieron positivamente a esta cuestión, argumentando que Pierre de Coubertin estableció que la principal función de los Juegos Olímpicos era favorecer los intercambios pacíficos y la amistad entre los pueblos, que eran objetivos que no contradecían los proyectos culturales en cuestión.

se destaca del trabajo tan interesante de la socióloga británica Grace Davie a propósito de las manifestaciones a las que dio lugar, entre los hinchas del equipo de fútbol de Liverpool y los habitantes de la ciudad, la trágica muerte de noventa y cinco de ellos que habían ido al estadio Hillsborough para apoyar a su equipo de Sheffield con motivo de un partido contra el Nottingham Forest el 15 de abril de 1989⁵. Recordemos los hechos: debido a una sobrecargada de espectadores, una tribuna del estadio se hundió pasados solo seis minutos de juego. La fiesta prometida se transformó en una terrible pesadilla y la conmoción fue inmensa, tanto en Gran Bretaña como en otros lugares, del mismo modo que lo fue, en Francia y en Europa, la catástrofe de Furiani en abril de 1992. En la ciudad de Liverpool, donde el fútbol forma parte de una cultura popular obrera tan intensa como específica, tuvieron lugar ceremonias religiosas en memoria de las víctimas en las que participó toda la población. Vimos cómo la bandera del club servía, en aquella ocasión, como mantel de altar, y cómo el canto preferido de los aficionados, «You'll never walk alone» se transformaba en un himno «religioso». Sin embargo, lo que indica fehacientemente esta transmutación no es el hecho de que este canto que se utiliza en los estadios (y cuyo contenido comunitario se prestaba especialmente para la ocasión), se haya cantado en las iglesias. El momento decisivo en el que el duelo de los habitantes de Liverpool adquirió matices religiosos tuvo lugar en el propio estadio, aunque no en Sheffield, teatro del drama, sino en Anfield, importante lugar del fútbol de Liverpool. Sin que nadie los convocara, los hinchas desfilaron por millares durante horas sobre el mismo césped que había testimoniado el placer de jugar y de ver jugar, transformando el estadio en un tapiz de flores. Los jugadores y sus familias, sin que nadie les hubiese dado la consigna, sirvieron de guías y acompañaron a la muchedumbre. La memoria de las víctimas, convertidas en héroes y mártires de una comunidad golpeada por la misma prueba, indujo a una

5. Grace DAVIE, «“You'll never walk alone”: the Anfield pilgrimage» y «Believing without belonging: a Liverpool case study».

manera definitivamente nueva de cantar el famoso himno, inicialmente tomado prestado a un grupo de música pop famoso en los años 60 (que, a su vez, lo había recogido de una famosa comedia musical producida en Broadway en 1945). Los «peregrinos» de Anfield (así es como los calificó la prensa) no eran solamente fans que apoyaban a su equipo favorito, ocasionalmente, en un partido, sino una «familia» de un millón de personas que reconocían, en la experiencia del duelo, un vínculo que les unía entre sí y con su ciudad —mediatizada por la adhesión a «su» equipo— que aún permanece. Que una revista haya podido describir Anfield como la «tercera catedral» de Liverpool, en pie de igualdad con la catedral anglicana y la catedral católica, no es sorprendente. Sin embargo, Grace Davis muestra perfectamente que no se trata del culto de alguna «religión del fútbol», homóloga y en competición con las religiones convencionales. Lo que se celebra es el «espíritu común», tejido por la historia, los desafíos, las dificultades económicas, las luchas obreras, etcétera, que pertenece propiamente al pueblo de Liverpool y que hace que cada uno de los suyos se reconozca como miembro de una «vieja familia»⁶. Lo que el drama de Hillsborough pone de manifiesto, al transformar el entusiasmo en desesperación, no es la existencia de una religión del fútbol en Liverpool, sino las potencialidades religiosas que destilan, en condiciones locales extremadamente particulares, los fenómenos colectivos que se despliegan en la huella de las manifestaciones deportivas, y esto es algo completamente diferente.

¿Cómo se articula esta dinámica potencialmente religiosa de la experiencia deportiva con la experiencia emocional, cuya proximidad con la experiencia colectiva descrita por Durkheim como experiencia de lo sagrado subrayaba Marc Augé al principio de su artículo? En el punto en el que nos encontramos es posible pro-

6. Grace DAVIE mostró que este «espíritu común» se manifiesta también en la participación religiosa confesional de los habitantes de Liverpool, que comporta rasgos completamente específicos en relación con las otras grandes ciudades de Gran Bretaña.

porcionar una respuesta más consistente a esta cuestión que dejamos en suspenso al final del capítulo tercero. Ya hemos indicado, en numerosas ocasiones, que la ambigüedad de la discusión sobre las «religiones seculares», ya se trate de manifestaciones deportivas, políticas, artísticas o de otro tipo, reside en el bloqueo constante entre la «experiencia de lo sagrado» —que para un individuo o un grupo se relaciona con el hecho de sentir una presencia-potencia que lo sobrepasa— y la religión —ligada a la constitución de una filiación creyente. La dimensión de la sacralidad y la dimensión de la religiosidad (entendidas la una y la otra en este sentido preciso) pueden, evidentemente, cruzarse. De hecho, esto es lo que generalmente sucede y lo que explica por qué se ha asociado continuamente la una a la otra. El que una religión presente como absoluto, insuperable, definitivo y exclusivo el acontecimiento fundador con que se relaciona la constitución del linaje creyente que la define, es lo que conduce inevitablemente a que reivindique para sí misma el monopolio del contacto con lo sagrado (cuya definición toma entonces a su cargo). La idea, siempre viva entre los investigadores en ciencias sociales de las religiones, de que sacralidad y religiosidad no pueden dejar de superponerse totalmente la una a la otra es, de hecho, una ficción ideológica para cuyo sostén no es en absoluto ajeno el esfuerzo, por parte de las instituciones religiosas, para salvar la apariencia de su monopolio de la producción del sentido. Pero una cosa es mostrar las formas de movilización de lo «sagrado» que ponen en marcha, de manera desigual y diversa, las religiones históricas, y otra distinta hacer de la religión como tal el canal exclusivo de la experiencia de lo sagrado o, a la inversa, hacer de la experiencia de lo sagrado el principio de cualquier religión.

DOS DISPOSITIVOS DE SENTIDO

De hecho, la coincidencia perfecta de sacralidad y religiosidad solo es imaginable ideal-típicamente en las sociedades tradicionales en

las que la religión constituye el código exclusivo de sentido. La sociedad moderna, por el contrario, al pluralizar los modos de producción del sentido produce, al mismo tiempo, una disociación entre ambas cada vez más acusada. En las sociedades modernas, la «sacralidad» siempre constituye una de las modalidades posibles de la organización de los significados colectivos con los que individuos y grupos humanos dan sentido a su propia existencia. Se expresa, fundamentalmente, en el carácter absoluto («sagrado») conferido a objetos, símbolos o valores que cristalizan el sentimiento de dependencia radical experimentada individual y/o colectivamente en el contacto emocional con esa fuerza-otra. La «religión» corresponde a otros dispositivos de organización de los significados, cuyo eje lo constituye la identificación con el linaje creyente.

La imbricación de estos dos dispositivos de sentido se inscribe concretamente en los dos tipos de dominación religiosa que, según Max Weber, caracterizan a las sociedades premodernas. La dominación tradicionalista, por un lado, que «se apoya en el carácter sagrado de lo cotidiano» y da un carácter absoluto a la continuidad en cuanto tal; y la dominación carismática, por otro, que «reposa sobre el carácter sagrado o el valor de lo que se sale de lo cotidiano» y que, a través del juego de la ruptura profética y de la «rutinización», garantiza el acomodamiento del cambio en el universo de la tradición⁷. En las sociedades modernas, la experiencia de lo sagrado puede ponerse al servicio de un ideal religioso de continuidad creyente, pero la articulación de estas dos dimensiones ya no es automática, ni siquiera necesaria. Lo que demuestra el ejemplo del deporte (y que también ilustrarían otros ejemplos tomados del ámbito de la política, la ciencia, el arte, etcétera) es que, en la sociedad moderna, la experiencia individual y colectiva que se designa como «experiencia de lo sagrado» puede producirse fuera de toda «religión». Recíprocamente, podría desarrollarse la idea según la cual esta «autonomización» de la experiencia de lo sagrado con relación a la esfera de la

7. Max WEBER, «Introduction à l'éthique économique des grandes religions», en *Essais de sociologie des religions*, p. 61.

religión no ha sido posible porque las propias religiones históricas, implicadas en Occidente en la trayectoria de la racionalización, se disociaron progresivamente de las «cosmizaciones sagradas» con las que se identificaba a la religión en el universo tradicional. De este modo, el análisis weberiano del proceso religioso del desencantamiento del mundo vincula, como las dos caras de un mismo recorrido, el advenimiento de una religión ética (que primero se realiza históricamente en el profetismo judío y, después, en las diferentes visiones cristianas del ascetismo extramundano e intramundano) y la desacralización de un mundo pensado como aquel espacio en el que se ejerce la libertad humana. En particular, el hecho de desarrollar una visión *histórica* de este mundo, en el cual el hombre elige responder o no, de manera personal, a la ofrenda divina de la Alianza⁸, conlleva en sí mismo el fermento de una crítica radical de cualquier «orden hierático». Al mismo tiempo, este proceso de racionalización actúa en el seno de agrupaciones religiosas como factor de evicción (al menos parcial) de las experiencias emocionales en las que se juega el sentimiento comunitario de la presencia inmediata de lo divino. A este respecto, podemos recordar, por ejemplo, las observaciones de Weber a propósito de la penetración de la forma de dominio legal-racional en el «agrupamiento hierocrático» que es la Iglesia (y podemos observar, de paso, que cuando Weber evoca este tercer tipo de dominación en el ámbito religioso abandona la mención a la relación con lo sagrado que implica). En la Iglesia, el pastor o el sacerdote desempeñan su misión según reglas abstractas. Funcionarios de una institución, ejercen su mandato en nombre de una norma impersonal, y no en nombre de una autoridad personal⁹. En la medida en

8. Peter BERGER desarrolló, de manera particular, esta reflexión, que él inscribe claramente en la línea del análisis weberiano de la trayectoria religiosa del desencantamiento racional del mundo (*The sacred canopy*; trad. franc.: *La religion dans la conscience moderne*, p. 191 y ss.).

9. «Y esto —observa Weber— vale también para la cúspide de la Iglesia: la «infalibilidad» actual es un concepto de competencia, diferente en su significado del que lo precedió hasta la época de Inocencio III», *Introduction...*, pp. 58-59.

que dicha autoridad implique la desaparición de la dimensión afectiva de quien encarna el linaje creyente, esta «racionalización» del poder religioso es uno de los elementos que señalan el desgaste, al menos parcial, de la experiencia emocional de lo sagrado en el dispositivo de la religión. Esta erosión, hay que precisarlo, no significa que la Iglesia renuncie a defender su monopolio social de producción y de gestión de bienes simbólicos, así como de experiencias colectivas que ella misma designa como «sagradas». Pero es precisamente porque la religión y lo sagrado ya no se «mantienen» unidos que la definición y el control de lo sagrado pudieron convertirse, en todas las sociedades surgidas del universo de la tradición, en el botín de las luchas que enfrentan entre sí a las instituciones (iglesias, instituciones políticas, militares, universitarias, etcétera) en un universo simbólico cada vez más abierto y competitivo.

El proceso de la disyunción progresiva de lo sagrado y la religión se remonta entonces muy atrás en la historia, vinculado al surgimiento de la propia modernidad. Sin embargo, encuentra su pleno desarrollo en las sociedades modernas más avanzadas, en las cuales el sentido ha perdido todo carácter de unidad. En estas sociedades, la experiencia emocional de un nosotros que trasciende las conciencias individuales no ha desaparecido. Sin embargo, puede intervenir en cualquier ámbito de la actividad humana (incluyendo, por supuesto, la esfera socialmente designada como «religiosa»). Nada impide (si así interesa) considerar estas manifestaciones como características de la experiencia moderna de un «sagrado» diseminado, con tal de que quede bien claro que no hay ninguna implicación automática que asocie necesariamente esta experiencia con la constitución o la evocación legitimadora de una filiación creyente que pueda situarse en el origen de toda «religión».

¿TIENE TODAVÍA ALGÚN SENTIDO LA NOCIÓN DE CAMPO RELIGIOSO?

Este enfoque de la religión constituye —ya lo hemos visto a propósito del deporte— un medio de identificar la manera en que se manifiesta la dimensión propiamente (y no metafóricamente) religiosa que puede desarrollar cualquier fenómeno social fuera del espacio formalmente asignado a las religiones históricas. Una cuestión que podemos plantear entonces es la de saber si en la perspectiva que acabamos de abrir, la noción de «campo religioso» conserva alguna pertinencia y permite todavía designar un conjunto homogéneo de fenómenos. Para responder a esta cuestión, hay que volver de nuevo brevemente sobre las diversas maneras que los sociólogos de las religiones tienen de recurrir a esta noción.

En su acepción más ordinaria, la noción de «campo religioso» surgió para designar el resultado del proceso a través del cual las sociedades modernas reservan a la religión un espacio propio y estrictamente delimitado, y apareció al mismo tiempo que se desarrollaban las teorías de la secularización. Según el «paradigma» que rige estas teorías, la religión es desestimada por el movimiento general de la racionalización en su pretensión de regir la sociedad entera. Al mismo tiempo, se ve confinada a los límites de un espacio social especializado, orientado a la producción y el tratamiento de bienes simbólicos¹⁰ como, por ejemplo, el espacio de las instituciones religiosas socialmente designadas como tales. En esta esfera, de la que constituye la razón de ser y el principio, lo religioso se presenta bajo una forma compacta, organizada y formalizada. No obstante, hemos visto que esta tendencia masiva a la concentración de lo religioso en su «campo» no excluye, en modo alguno, la presencia de la reli-

10. Sobre la manera en que las diferentes teorías de la secularización han articulado esos dos elementos centrales del paradigma que son la racionalización y la diferenciación institucional, será de utilidad consultar la obra ya citada de Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*.

gión en aquellos sectores de la actividad social que la religión no ordena, ya sea porque estos campos llevan la huella del universo religioso del pasado en relación con el cual han conquistado su autonomía, ya sea porque la lógica no religiosa propia a cada uno de estos campos produce, bajo ciertas condiciones, aquello que en principio se supone que les es extraño, esto es, la religión. Esta fluidez de los procesos religiosos y no religiosos, que atraviesa las fronteras de los campos institucionales diferenciados de la modernidad, se manifiesta en todos los sentidos. Pueden producirse manifestaciones religiosas del creer en el campo político, científico o artístico, y la ciencia, la política, la economía, la estética, etcétera actúan recíprocamente sobre el llamado «campo religioso». El análisis sociológico de la diferenciación de las instituciones pone el acento en la autonomización de las diferentes esferas de la actividad social, en la especificidad de las lógicas que las caracterizan y en el rechazo social y cultural que resulta para el «campo religioso», entendido como el campo de las instituciones religiosas. Al construir un concepto que disocia la religión de sus manifestaciones institucionalizadas y especializadas, nuestro propósito es, sobre todo, comprender el proceso de diseminación de la religión a través del conjunto del espacio social. Este punto de vista no impide en modo alguno que se reconozca el interés de otras perspectivas, ni busca articularlos. Podríamos mostrar, por ejemplo, que la elucidación sociológica de los fenómenos llamados de religión «difusa» o «invisible» requiere la comprensión del proceso a través del cual la concentración moderna de la religión en un campo social especializado implica, lógicamente, la ocultación (social, cultural e incluso «científica») de las manifestaciones de la religión «fuera del campo». La noción de «campo religioso» sería equívoca o incluso intelectualmente peligrosa si postulase una especie de impermeabilidad de los diferentes campos, los unos con respecto a los otros, pues esto paralizaría el análisis de los procesos religiosos en marcha en todo lo social. Preferiremos, pues, para subrayar sin ambigüedades que la modernidad religiosa no se reduce al espacio social de las religiones históricas, designarla como «religión institucionalizada», o (según una fórmula generalmente preferida por los anglo-

sajones) «religión convencional». En cualquier caso, el propósito que aquí perseguimos no consiste tanto en delimitar o redelimitar el lugar de lo religioso en la modernidad como en escapar a la tendencia natural que consiste en pensar dicho lugar a partir del «núcleo duro» de las religiones históricas, que se supone constituye el centro. A menudo, esta tendencia conduce a representar el espacio social de lo religioso en forma de círculos concéntricos que se ensamblan y que se corresponden con gamas de fenómenos que presentan, de manera cada vez más difusa a medida que nos alejamos del centro, aquellos rasgos que contienen en estado completo y concentrado las religiones históricas —que a su vez se abordan, casi siempre, a través del prisma cristiano e incluso, sobre todo en Francia, a través del prisma católico.

Es evidente que la noción de «campo religioso», tal como la construye Pierre Bourdieu en el marco de una teoría general de los campos sociales, plantea otro tipo de problemas. En efecto, se inscribe en un sistema teórico en cuyo interior dicha noción es puesta al servicio (junto con otros conceptos que son rigurosamente inseparables de ella, como el de *habitus* o el de «capital») de un pensamiento de conjunto de la lógica relacional de lo social. La crítica de la noción de campo religioso, en la acepción de Pierre Bourdieu, no es pertinente en modo alguno fuera de una crítica global de este sistema teórico y de sus alcances. En este sistema, el campo religioso, como cualquier campo social, se define como «una configuración de relaciones objetivas entre dos posiciones». Se rige según una regla de juego que le es propia y que los agentes sociales dirigen de manera desigual, «según la situación que ocupan en la estructura de la distribución de los diferentes tipos de poder (o de capital) cuya posesión lidera el acceso a los beneficios específicos que están en juego en el campo¹¹». Es uno de esos «microcosmos sociales relativamente autónomos» que constituyen «el lugar de una lógica y una necesidad específicas e irreductibles a las de otros campos», cuyo conjun-

11. Pierre BOURDIEU, Loïc WACQUANT, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, pp. 72-73.

to constituye el «cosmos social» de las sociedades altamente diferenciadas¹². La creencia es una dimensión presente en todos los campos —creencia en el interés del juego y en el valor de las apuestas; creencia en la legitimidad de su desposesión, inculcada a aquellos que más desposeídos están de disposiciones y competencias de las que dependen de la posición relativa de los jugadores en competición en cada campo, etcétera—. La creencia es necesaria para que los agentes sociales deseen implicarse activamente en el juego. Sin embargo, en el caso del campo religioso, la creencia es a la vez un principio constitutivo —que lo hace existir como tal— y un principio dinámico, a través de las luchas que se llevan a cabo *ad intra et ad extra* por el control de la creencia legítima. La constitución de un campo religioso autónomo se analiza como el «punto culminante de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por parte de un cuerpo de especialistas, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica necesaria para producir o reproducir un corpus deliberadamente organizado de saberes secretos (y, por tanto, raros)». Implica la desposesión objetiva de quienes (como los laicos) están excluidos de semejante reconocimiento¹³. Esta oposición entre los clérigos, detentadores del monopolio de la gestión de los bienes de salvación, y los laicos (oposición que Pierre Bourdieu sitúa en el origen de la oposición entre lo sagrado y lo profano) estructura por completo el campo religioso. Cristaliza unos intereses contradictorios en los que se manifiesta la necesidad que tienen los grupos y las clases, que ocupan una posición diferente en la estructura social, de legitimar propiedades vinculadas a un determinado tipo de condiciones de existencia. El principal problema que plantea esta perspectiva es que, a fin de cuentas, reduce la religión a una noción única: la de consagrar el orden social en cuanto estructura de relaciones establecidas entre los grupos y las clases¹⁴,

12. *Ibid.*, p. 73.

13. Pierre BOURDIEU, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, 1971, p. 304.

14. *Ibid.*, p. 315.

sancionándolo y santificándolo. Sin embargo, esta crítica solo podría realizarse de manera correcta, con todas sus consecuencias, si se la inscribiera en una crítica más amplia de la concepción de lo social, en cuyo interior encontrará su coherencia. Para nuestro propósito, basta con subrayar que esta concepción del campo religioso excluye, por adelantado, considerar que la religión pueda desempeñar una función social, e incluso tener una realidad cualquiera, fuera de la estructura institucional en la cual los intereses de los grupos y las clases se convierten en intereses religiosos. La cuestión de la religión como sistema de significados producido por grupos humanos está enteramente absorbida por la cuestión de las determinaciones sociales de la división del trabajo religioso institucionalizado, del que el modelo católico de las relaciones entre los clérigos y los laicos constituye la referencia permanente. La problemática del campo religioso desarrollada por Pierre Bourdieu es muy útil y fecunda para desarrollar el análisis de las luchas por la dirección de la tradición legítima en el seno de las confesiones cristianas. Resulta, en cambio, más difícil de aplicar en el caso de religiones monoteístas (judaísmo, islam) en las cuales la oposición entre clérigos y laicos no tiene el mismo carácter formal. Ofrece también poco sustento cuando se trata de evaluar la dimensión religiosa de los fenómenos sociales que no tienen ningún arraigo, o tienen un arraigo cada vez más lejano, en las religiones históricas estrictamente entendidas. Es, finalmente un débil recurso para el análisis de las tendencias de una modernidad secular en la cual la producción y la circulación de los bienes simbólico-religiosos escapa, cada vez más, a la regulación de las instituciones.

Ahora bien, nuestra ambición aquí es, justamente, examinar si es posible esbozar otro tipo de herramienta que permita seguir estos fenómenos de dispersión de lo religioso en lo social, que tiene lugar a la par del proceso de confinamiento de las religiones históricas en el campo especializado de la religión convencional y en función de él. No obstante, es preciso convenir en que este objetivo sería extremadamente limitado en su alcance analítico si únicamente se restringiese a identificar empíricamente, con ayuda de la definición ideal típica de la religión de la que nos hemos provisto, los rasgos religiosos de las prácticas deportivas, políticas, artísticas, científicas u otras. La aclaración introducida, por medio de este rodeo, en la discusión sobre las religiones «seculares», «difusas» o «invisibles», no justificaría, ciertamente, que a lo largo de estas páginas se sucediesen ejemplos que atestigüen la amplitud de la diseminación moderna de lo religioso. De hecho, la cuestión que se plantea y que fundamenta todo el camino que hemos emprendido es la de qué factores producen, en circunstancias históricas concretas, la emergencia de estos rasgos religiosos, su cristalización y, eventualmente, su organización en forma de una «religión». Al admitir que la dimensión del creer está presente en todos los órdenes de las actividades humanas, se abre la posibilidad a que el creer se estructure de acuerdo con este modo religioso cuya preponderancia caracteriza los fenómenos que pueden designarse como «religiones». La cuestión verdaderamente interesante entonces es la del paso de este creer virtualmente religioso al creer propiamente religioso, el paso incluso a la religión organizada. Evidentemente, esta cuestión no puede recibir una respuesta general, pues implica considerar, en cada ocasión, las situaciones sociales, políticas y culturales concretas que hacen posible la reinversión general de la referencia legitimadora a un linaje creyente, en dominios que se constituyen de manera autónoma y separándose, en principio, del impulso de la tradición. Sin embargo, al

menos sobre un terreno —el político— esta cuestión ha suscitado gran cantidad de reflexiones, proporcional a las posturas colectivas que resultan de la «contaminación» religiosa del creer en este campo.

Hablar de «contaminación» sugiere, inmediatamente, que el deslizamiento religioso del creer en la política es un proceso de destrucción y de perversión, una «enfermedad» de lo político que provoca una patología social global. Son estos los términos en que abordan la cuestión muchos pensadores de lo político que, en su mayoría, tienen en mente la caricatura grotesca de lo político que fue, de hecho, el punto culminante del sueño comunista de totalización política de la sociedad. En muchos de ellos, la trayectoria de su pensamiento se cruza en este punto con una biografía militante que proporciona a la reflexión todo el peso intelectual y personal. Emmanuel Terray ha expresado muy bien los interrogantes a los que, tras los acontecimientos que tuvieron lugar en el otoño de 1989 en la Europa Central, deben enfrentarse todos aquellos que se preguntan si no consagraron, durante años, «su inteligencia y su energía a defender lo indefendible¹⁵». Ahora bien, las respuestas que el propio Terray proporciona a estos interrogantes se apoyan, precisamente, en un análisis de la «derivación religiosa» del comunismo, de este «proceso de clericalización en el que entró el movimiento obrero comunista desde finales del siglo XIX y del que ya nunca salió¹⁶». Pero el autor no se detiene demasiado en considerar las afinidades formales e ideológicas entre la religión cristiana (católica) y algunos rasgos de la orientación y la práctica de las organizaciones revolucionarias, una consideración que habitualmente alimenta las «sociologías religiosas» del comunismo. Terray solo retiene aquellas afinidades que pudieron facilitar el compromiso militante de los jóvenes de origen cristiano. Al mismo tiempo, indica con firmeza que la metamorfosis religiosa del comunismo no estaba inscrita ni en su naturaleza ni en su herencia, y que el pensamiento de Marx, en toda su complejidad y ambigüedades, solo se transformó en doctrina religiosa a través de

15. Emmanuel TERRAY, *Le troisième jour du communisme*.

16. *Ibid.*, p. 26.

la historia de su puesta en marcha. Estos dos órdenes de consideraciones sitúan la pregunta sobre el carácter de «religión secular» del comunismo en su verdadero terreno, que no es el de la analogía o la metáfora, ni el de la identificación «sustancial» de las creencias fundadoras como «religiosas», sino el de los procesos históricos que determinaron la mutación religiosa del creer político.

Emmanuel Terray define de manera más precisa esta mutación como el resultado de un «divorcio y dos olvidos»: divorcio con la ciencia, olvido del individuo y olvido de la propia política. El divorcio con la ciencia interviene muy pronto, desde los primeros años del siglo XX, cuando la utilización política del marxismo como guía y arma para la acción hizo que pasase a un segundo plano la «actitud de humildad, de espera y de apertura en relación con las formas nuevas de la racionalidad» que constituye propiamente la actitud científica. El marxismo se convirtió en un mito, a la vez «máquina para pensar y expresión de las convicciones de un grupo en un lenguaje movilizador». Este cierre mítico del marxismo lidera, a la vez, el olvido del individuo, cuya resolución de las aspiraciones y de las necesidades propias se relaciona por completo con el cambio de lo social, y el olvido de la política, cuya misma concepción determinista de lo social impidió, finalmente, pensar la especificidad y el desarrollo autónomo. El marxismo se convirtió en una doctrina, en un código cerrado de sentido cuya interpretación ortodoxa, preparada y defendida por un grupo de clérigos, se imponía a los militantes. Estos fieles habían interiorizado la bondad de su propia desposesión política, subsumida en una visión global del mundo que les permitía darse cuenta de su pertenencia al campo del Bien, en lucha encarnizada contra el campo del Mal al que se unirían todos aquellos que se resistiesen a la verdad definida desde arriba. La derivación «religiosa» del marxismo, en la presentación que proporciona Emmanuel Terray, se alimenta de una perversión interna de la política que destruye la capacidad autónoma de auto-institución. Esta perversión se desliza en el proceso a través del cual la política se presenta como la verdad ya escrita de lo social y de la historia con fines de movilización colectiva. El «ya» del poder ha devorado al

«todavía no» de la utopía. Los hombres que esperaban el Reino de los Cielos solo encontraron, según la fórmula de Loisy, a la Iglesia...

La paradoja es que esta autodestrucción de lo político se manifiesta, precisamente, en la afirmación de que «todo es política». La pretensión totalizadora de lo político se desarrolla en paralelo al proceso por el cual la referencia a un sentido ya definido de la historia destruye progresivamente la capacidad de la sociedad de elaborar colectivamente las orientaciones que exige su propia organización. En este contexto, la única lucha política posible es la que pretende promover una alternativa global, e igualmente totalizadora, al mito de referencia. Patrick Michel ha analizado a la perfección, a partir del caso polaco, cómo esta lógica absolutamente totalizadora de lo político, tal como funcionaba en los regímenes de tipo soviético, fracasó finalmente a causa de la única categoría que no pudo integrar, so pena de otorgarle una realidad que, aun de forma negativa, resultaba inaceptable (incluso bajo la forma de la realidad de lo imaginario): Dios¹⁷. En estas condiciones, el catolicismo pudo convertirse no solo en un factor de desovietización (en el plano nacional), sino también en un factor de desalienación (en el plano del individuo), *porque* era un agente de «destotalización» (en el plano de la sociedad). En cierto modo, la voluntad de totalización religiosa de lo social que persigue el catolicismo polaco, moldeado en la «intransigencia» romana más antimoderna, constituyó el mejor de los arietes contra la fortaleza del «todo político» marxista. Podemos imaginar que las condiciones de surgimiento de una modernidad democrática, sobre el terreno así despejado de la religión política, no se hayan visto simplificados. El punto esencial para la reflexión que llevamos a cabo aquí, es que el caso polaco —cuya historia reciente se concentra en el enfrentamiento de dos integristmos, uno (que se tiene por) religioso, y otro (que se considera) político— presenta, como si se lo pusiera bajo una lupa, una configuración particular y notablemente esclarecedora de esta lógica de recíproca implicación

17. Patrick MICHEL, *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*.

de lo político y lo religioso que el enfoque analógico se esfuerza por definir.

La identificación de esta lógica movilizó, y sigue movilizándolo, reflexiones filosóficas y antropológicas de gran envergadura, cuya presentación en profundidad está aquí totalmente fuera de nuestro alcance. Recordaremos, sin embargo, que la clave es nada menos que la propia cuestión de lo político, desde el momento en que cuestiona la convicción (específicamente moderna, puesto que está completamente vinculada al surgimiento de un Estado socialmente omnipresente), según la cual esta podría confundirse con el ejercicio del poder coercitivo¹⁸. Si se considera que lo político concierne a la vida de los hombres en su conjunto y, de manera más precisa, a la manera en que «los hombres reflexionan y elaboran el sentido de su ser junto a otros¹⁹», lo político puede aprehenderse como una dimensión fundamental de la institución simbólica de lo social que, en cada sociedad, le confiere su forma particular (a través del régimen político en el cual se encarna). En el seno de esta institución simbólica se articula al mismo tiempo la relación entre lo político y lo religioso. Esta relación se organiza de manera distinta en función de la respuesta que cada sociedad da a la cuestión (fuera de la cual no hay sociedad humana) de la fundación de lo social. La complejidad de esta respuesta se mueve entre dos polos que corresponden ideal-típicamente a dos maneras de anular la tensión entre lo político y lo religioso. En el polo «tradicional», la respuesta religiosa a la cuestión de la fundación de lo social engloba la respuesta política: el mito de origen, a partir del cual se construye el universo simbólico del grupo, da sentido por entero a la organización de las relaciones de poder y a la manera en que estas se viven en lo cotidiano. En el polo «moderno», la respuesta política a la cuestión de la fundación de lo social disuelve toda posible res-

18. En esta revisión, la obra de Pierre CLASTRES ocupa un lugar fundamental. Véase *La société contre l'état*; véase asimismo M. ABENSOUR (ed.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*.

19. Max RICHIR, *Du sublime en politique*, p. 39.

puesta religiosa, pues considera que es el resultado, indefinidamente abierto e inevitablemente múltiple, de una elaboración colectiva que constantemente es retomada. Entre el polo «tradicional» y el polo «moderno» —esta oposición solo es radical en un sentido ideal-típico— se desarrolla la trayectoria histórica, descrita también como una génesis religiosa²⁰, de la modernidad política. Este recorrido se confunde con el surgimiento de una sociedad de individuos cuya relación ya no se representa como un dato originario, sino como una construcción colectivamente deseada y realizada que se despliega en el espacio por excelencia de la democracia²¹, descrito por Claude Lefort como fundamentalmente «indeterminado».

Uno de los principales problemas que se plantean a la antropología política del mundo moderno es el de la creciente tensión que se ha instaurado en las sociedades occidentales entre el proceso de racionalización que engloba lo político (y del que la «secularización» del mundo constituye la otra cara) y el proceso de individualización que, aunque conectado al primero, socava desde el interior la posibilidad de que ese sentido colectivamente construido pueda obligar a cada uno con respecto a otros miembros de la sociedad. En una sociedad de individuos, ¿cuál puede ser el fundamento de la obligación? En una sociedad que sitúa en su origen la autonomía de los individuos y su derecho a determinar por sí mismos la orientación de su vida (más allá de las obligaciones que pesan sobre el ejercicio concreto de este derecho), ¿cómo fundar la interdependencia aceptada sin la cual no existe vínculo social posible? En su análisis de *La revolución de los derechos del hombre*, Marcel Gauchet ha mostrado acertadamente cómo el problema de una «trascendencia imperativa desde el punto de vista del conjunto que no se deja trasladar a la composición de las voluntades individuales» resurgió en la discusión de los constituyentes de 1793 a partir, precisamente, de la afirmación de los derechos que fundan una sociedad de individuos

20. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*.

21. Claude LEFORT, *Essais sur le politique, XIX-XX siècles*.

sometidos al principio de reciprocidad. Este principio, escribe Gauchet, «define el contenido de las limitaciones que nacen del derecho del otro, no proporciona el resorte activo de su respeto. Es aquí donde se impone la idea de que semejante fuerza motriz, más allá del plano horizontal en el que de algún modo se mantienen los individuos, solo puede provenir de la relación vertical con un absoluto²²». Sabemos que esta lógica del recurso a la trascendencia desembocó, en la sociedad revolucionaria de 1793 en Francia, en una dictadura de la Ley en la que se suponía que se encarnaba la voluntad colectiva al asumir totalmente la expresión de las voluntades individuales. Evidentemente, sin embargo, es posible ampliar este análisis al conjunto de otras situaciones históricas. Y no dejaremos entonces de preguntarnos si este recurso obligado a la trascendencia no es el punto en el que se efectúa, de manera inevitable, la recodificación religiosa de lo político moderno, a sabiendas, por otro lado, de que una sociedad en la que esta recodificación ya no sea posible (en la que la política se reduzca a la mera gestión de los conflictos entre diversos grupos de interés) será una sociedad en la que el vínculo social —y, por tanto, lo social en sí mismo— se dislocará de manera también inevitable.

La definición sociológica de la religión que hemos adoptado tiene, evidentemente, un alcance muy limitado en relación con las posturas antropológicas, filosóficas y políticas que semejante interrogante pone sobre la mesa. Sin embargo, puede proporcionar al menos un servicio, que es el de evitar hacer de la referencia al carácter «absoluto» («trascendente») de tales o cuales valores en el orden social y político el vector de una «perversión religiosa» de lo político. La consideración (siempre peyorativa) del carácter necesariamente «religioso» de cualquier referencia a una trascendencia corresponde, de hecho, a la misma lógica que vuelve excluyentes —en una acepción que se ha convertido en dominante en la modernidad en cuanto «independencia del individuo en su vida privada²³»— la afirmación moderna

22. Marcel GAUCHET, *La révolution des Droits de l'Homme*, p. 248 y ss.

23. Véase p. 156, nota 26.

del sujeto y el reconocimiento de la dependencia que vincula a este sujeto autónomo con otros miembros de la sociedad. En ambos casos, se trata de una deriva de la propia idea de autonomía, cuyo recorrido histórico en el desarrollo de la modernidad analizó Alain Renaut, quien mostró, al mismo tiempo, que no tenía nada de fatal²⁴. La referencia a valores «trascendentes», que conduce al individuo a relativizar su situación en relación con la de otros y le permite, por tanto, reconocer positivamente las obligaciones que tiene hacia ellos como el medio de realizar su propia humanidad, no es, en sí misma, una referencia religiosa. Tampoco lo es, a nuestro entender, si este recurso a la trascendencia sitúa, en el origen de este descentramiento del individuo en relación consigo mismo, la consideración de que una alteridad radical —la de Dios— funda el reconocimiento de los otros.

En contrapartida, puede devenir una referencia religiosa, sin que medie ninguna referencia a Dios, a partir del momento en que la sociedad política se ofrece a sí misma como la realización acabada y presente de la comunidad utópica que se inscribe, de manera más o menos implícita, en el movimiento que tiene como punto de referencia esos valores «trascendentes». El proceso de autodestrucción de lo político entra en acción cuando lo político instituye la utopía que constituye su horizonte imaginario y su «espíritu», cuando considera que ese «espíritu» se hace presente, *hic et nunc*, en un sistema político que se ofrece como su manifestación visible y total. Sabemos que la formalización institucional de la utopía igualitaria nunca ha desembocado en nada más que la nivelación autoritaria de la sociedad, y que el sueño de instaurar una sociedad perfectamente libre ha podido alimentar la justificación de las peores esclavitudes. Cualquier intento de instituir la comunidad utópica como tal «la pervierte inevitablemente —observa Marc Richir— en su más decidido opuesto: la masa fusional e imaginaria del fantasma terrorista y totalitario²⁵». Esta deriva de lo político presenta un carácter «religioso» (al menos potencialmen-

24. Alain RENAUT, *L'ère de l'individu*.

25. Marc RICHIR, *Du sublime en politique*, p. 138.

te), cada vez que implica que se encierre el imaginario social en la anamnesis indefinidamente repetida de un movimiento fundador en el que se inscribe, de una manera supuestamente definitiva y completa, la totalidad de las manifestaciones posibles de la utopía, privándola de su capacidad de reactivarse y renovarse, que depende, precisamente, de la multiplicidad de sus manifestaciones y del carácter irreductiblemente inacabado de cada una de ellas. Este carácter religioso se realiza plena y específicamente (en forma de una «religión secular») cuando una comunidad de clérigos (el Partido, por ejemplo) se apropia de la interpretación legítima del momento fundador (la experiencia revolucionaria, por ejemplo) y controla, por medio de la fuerza y/o la persuasión, las condiciones en las cuales los individuos y el conjunto de la sociedad se relacionan con la tradición en la que se confina la utopía.

Puede que describir como un proceso de glaciación el confinamiento de la utopía política en una tradición cerrada sobre sí misma parezca contradecir lo que hemos dicho en un capítulo precedente acerca del potencial de innovación contenido en la tradición a través de las recomposiciones permanentes que le imprime el trabajo de la memoria. En efecto, puede señalarse que determinadas maneras de apelar a un pasado fundador con vistas a regenerar la práctica política del presente pueden contribuir —incluso cuando inscriben ciertos rasgos religiosos en la esfera política— a reactivar la dinámica utópica o, al menos, a servir de inicio para una reactivación (o una reapertura) de la utopía política propiamente dicha. Podrían encontrarse ejemplos de esta posible dialectización utópica de lo político y lo religioso (que no hay que confundir con la dialectización utópica de lo político y de tal o cual religión, por ejemplo el cristianismo), en una cierta manera de invocar la continuidad necesaria de la tradición revolucionaria o republicana, la fidelidad al ideal laico o el respeto debido a los padres fundadores de la democracia (de la constitución / del socialismo / de la unificación europea, etcétera), que es corriente en el debate público en Francia o en los Estados Unidos, contra una práctica puramente gestora de la política ordinaria. Las grandes conmemoraciones (pensemos, por ejemplo, en las festividades que rodea-

ron el centenario del levantamiento de la estatua de la Libertad en el puerto de Nueva York, o incluso en las ceremonias que caracterizaron el segundo centenario de la Revolución Francesa), constituyen un terreno privilegiado para la observación de esta movilización utópica de la dimensión religiosa de lo político. En general, la función de todos los rituales civiles (que a menudo se vuelve inoperante a causa de la inevitable rutina del rito) es apelar ocasionalmente a una dimensión religiosa, normalmente «dormida», de lo político²⁶, para reconstituir la conciencia colectiva de la continuidad del linaje en el que se enraíza el cuerpo político, y para recargar la tensión utópica absorbida por la mediocridad de la vida política ordinaria, sirviéndose del poder innovador de la memoria. Pueden encontrarse, todavía, más ejemplos de los procesos del cerrojazo clerical del imaginario político que en cada caso haya podido provocar la definición de la relación *autorizada* con el pasado fundador. Evidentemente, la historia del comunismo es la que, en este orden de cosas, ofrece el ejemplo más sólido y el más dramático en términos de su coste humano, de la cerrazón dogmática de una tradición esterilizada, sustraída a cualquier discusión por un cuerpo de guardianes que se arrogó el poder exclusivo de decir la verdad acerca del presente y el sentido del futuro. Cabe recordar, en este sentido, el carácter ineludible del análisis del partido comunista francés que ha desarrollado Annie Kriegel²⁷. Uno se ve obligado a preguntarse, a este respecto, si la «deriva religiosa» de lo político no nos revela algo (quizás merced a la función de analista desempeñada comúnmente por la perversión...) acerca de la propensión totalitaria inevitable de lo religioso, que encuentra su curso (o amenaza con hacerlo, más allá de las vías de escape de la profecía y el carisma) en la cerrazón dogmática y el control de las conciencias, asociadas al imperativo de conformidad contenido en todo sistema fundado en la autoridad de una tradición.

26. Esta función se incrementa, evidentemente, cuando la dimensión religiosa de lo político se expresa expresamente a través del ritual de una religión convencional, como es el caso en Gran Bretaña.

27. Annie KRIEGL, *Les communistes français*.

La única manera de evitar que esta cuestión no adquiriera un sesgo simplemente polémico es reformularla en términos de una sociología religiosa de lo político que, naturalmente, encuentre aclaraciones útiles en la sociología de las religiones históricas. Este camino no supone un retorno, más o menos subrepticio, del enfoque analógico. Por el contrario, reconocer la presencia de lo religioso —en el pleno sentido del término— en lo político supone que se empleen para analizar lo político los mismos instrumentos que servían para tratar fenómenos sociales que estaban definidos, fundamentalmente, por esta dimensión de lo religioso, esto es, las religiones instituidas. Ahora bien, lo que estas grandes religiones muestran profusamente es que, si bien esta propensión totalizadora existe, siempre desarrolla sus objetivos en dos direcciones irremediabilmente en tensión: se despliega *ad extra* (en la investigación, que puede adoptar formas diversas, de un «control» religioso del mundo), y *ad intra* (bajo la forma de una separación del mundo de quienes pertenecen al linaje creyente). La articulación de la dimensión externa (en dirección al mundo) y de la dimensión interna (en dirección a los fieles) de esta lógica totalizadora se efectúa según diversos modelos típicos que dirigen, al menos en parte, tipos diferentes de asociación religiosa: así por ejemplo, retomando la oposición típica troeltschiana, puede considerarse que la iglesia pone primero el acento en la totalización externa (con vistas, pues, a asegurar el dominio más completo, en el terreno político y el terreno cultural, del compromiso que establece con el mundo). La secta, por el contrario, cuya indiferencia hacia la cultura y la política «mundanas» constituye uno de sus rasgos característicos, insiste en la totalización interna (a través del compromiso integral que exige de sus adeptos) antes que en la totalización externa (sobre la extensión del control que ejerce sobre el mundo). Más allá de la típica oposición simplificada entre la Iglesia y la secta, el problema reside siempre en establecer de qué manera se define un grupo religioso a través de la tensión, que puede volverse excesiva, entre un integrismo *ad extra*, que pone en juego (de diversas maneras posibles) la conformidad con la tradición «en extensión», y un integrismo *ad intra*, que pone en juego (de

manera también diversa) la conformidad con la tradición «en intensidad». Ahora bien, no hay que perder de vista que esta doble lógica, que inscribe la contradicción en el corazón de cualquier forma de integrismo religioso, no se despliega en el cielo de las ideas teológicas. Se trata una lógica *social* cuyo desarrollo está determinado por los conflictos sociales y por tanto culturales que se producen en los conflictos religiosos. Éstos, al mismo tiempo, comprometen la interpretación de la tradición fundadora y la designación de la instancia legítimamente habilitada para proporcionar esta interpretación. La cuestión de la modalidad en que debe llevarse a cabo «integralmente» —en los planos colectivo e individual a la vez— el imperativo religioso de la fidelidad (por la extensión de la influencia institucional sobre el mundo o, por el contrario, por la retirada completa del mundo, a través de la ejemplaridad comunitaria o del trabajo ascético de cada fiel sobre sí mismo, etcétera), es al mismo tiempo tanto un motivo de lucha como una cuestión de orientación teológica. La lucha tiene lugar en un doble registro, a la vez externo (el de las relaciones del grupo religioso con su entorno social, cultural e institucional) e interno (el de la configuración y reconfiguración de las posiciones sociales en el seno del grupo religioso). Una sociología de la protesta sociorreligiosa, de inspiración weberiana²⁸ —sociología de las sectas y de las órdenes religiosas, sociología de los mesianismos y los milenarismos, sociología de las reavivaciones y los fenómenos carismáticos, etcétera— se vincula, desde hace mucho tiempo, con la elucidación de la compleja dialéctica de las posturas sociales y religiosas que están en juego en estos conflictos, a través de las cuales la doble lógica de la totalización religiosa abre paso a nuevos compromisos sociales que resultan de una lectura plural del relato fundador, y que fundan ellas mismas nuevas representaciones del linaje creyente auténtico. Sería necesario poder desarrollar, a un nivel equivalente, una sociología de los funcionamientos religiosos ortodoxos que permitiera, en particular, esclarecer la lógi-

28. Sociología de la contestación sociorreligiosa a la que se vinculan, en Francia, los nombres de Jean SÉGUY y Henri DESROCHE.

ca social que explica cómo se va produciendo ese endurecimiento clerical hasta que llega a transformar la referencia legitimadora de la tradición en una maquinaria totalitaria del sentido. La composición de estos enfoques debería permitir que se comenzase a practicar una sociología religiosa de lo político, que no sería una sociología comparada de las organizaciones (o de las ideologías, o de las prácticas militares, etcétera), condenada a la referencia analógica ilimitada de la derivación religiosa de lo político y de la derivación política de la religión, sino que sería, verdaderamente, una sociología de lo religioso en lo político. De manera más amplia, la extensión de este tipo de perspectiva al conjunto de los fenómenos sociales en los cuales la necesidad de creer puede atravesar los procesos de constitución y/o de invocación de una tradición, debería permitir que la sociología de las religiones se constituyese, finalmente, en una sociología de lo religioso.

TERCERA PARTE

EL LINAJE SIN MEMORIA

Capítulo séptimo

LA RELIGIÓN PRIVADA DE MEMORIA

Al situar la tradición, es decir, la invocación a un linaje creyente, en el centro de la cuestión, inmediatamente se asocia el futuro de la religión con el problema de la memoria colectiva. La posibilidad de que un grupo humano (así como un individuo) se reconozca como parte de un linaje, depende en efecto y al menos en parte, de las referencias al pasado y de los recuerdos que tiene conciencia de compartir con otros y que, a su vez, se siente responsable de transmitir. Ahora bien, uno de los principales rasgos de las sociedades modernas es, precisamente, que ya no son «sociedades de memoria», dispuestas por entero a la reproducción de una herencia. Aun cuando sea necesario abstenerse de formalizar, de manera demasiado rígida, la oposición entre «sociedades de memoria» y «sociedades de cambio», no es ilícito subrayar lo que el efecto disolvente del cambio ha supuesto sobre la evidencia (social, cultural y psicológica) de la continuidad. Este efecto, que no ha dejado de desarrollarse al mismo tiempo que la propia modernidad, convirtió a las sociedades modernas en sociedades que son cada vez más incapaces de nutrir la facultad que tienen los individuos y los grupos humanos de incorporarse, a través del imaginario, a una genealogía creyente.

Hace tiempo que la sociología empírica de los fenómenos religiosos contemporáneos subrayó la importancia de esta *discontinuidad* característica de las sociedades modernas desde el punto de vista de la evolución de las prácticas y las creencias. Entre los teóricos de la secularización— en particular aquellos que se han inspirado claramente en la oposición comunidad-sociedad, clásicamente



formulada por Tönnies— se encuentran investigaciones que van en el mismo sentido, al tratar acerca de las consecuencias que ha tenido la desaparición de comunidades naturales —como la familia, los pueblos, etcétera— sobre los procesos de socialización religiosa e incluso sobre la posibilidad misma de que una verdadera sociabilidad religiosa pueda tomar cuerpo en las sociedades modernas¹. Sin embargo, estas teorías de la secularización, que la mayoría de las veces han hecho de la racionalización el eje de las relaciones entre la religión y la modernidad, raramente han situado la cuestión de la memoria, en cuanto tal, en el centro de sus análisis. Podemos pensar, sin embargo, que la reflexión sobre las mutaciones modernas de la memoria, relacionadas con el proceso de constitución e invocación del linaje creyente que especifica el creer religioso, puede ofrecer una perspectiva que, al menos, es igualmente interesante para el análisis de la modernidad religiosa. El objetivo del presente capítulo será explicitar esta hipótesis, desarrollando primero sus considerandos generales y, después, intentando proporcionar un principio de aplicación al caso —ejemplar para nuestro propósito— del catolicismo francés.

MEMORIA Y RELIGIÓN: UN VÍNCULO ESTRUCTURAL

Según la perspectiva que hemos adoptado, toda religión implica una movilización específica de la memoria colectiva. En las sociedades tradicionales, cuyo universo simbólico religioso está completamente estructurado por mitos de origen que explican, a la vez, el origen del mundo y el origen del grupo, la memoria colectiva está dada: está completamente contenida, de hecho, en las estructuras, la orga-

1. Véase Bryan WILSON, *Religion in secular society. A sociological comment. Religion in sociological perspective*; D. MARTIN, *A general theory of secularization*.

nización, el lenguaje y las prácticas cotidianas de las sociedades regidas por la tradición. En el caso de las sociedades diferenciadas, en las que prevalecen religiones fundadas que hacen emerger comunidades de fe que se definen a sí mismas como tales, la memoria religiosa colectiva se convierte en la clave de una construcción que se retoma indefinidamente, de manera que el pasado inaugurado por el acontecimiento histórico de la fundación puede ser comprendido, en todo momento, como una totalidad de sentido. En la medida en que se supone que todo el significado de la experiencia del presente está contenida, de manera al menos potencial, en el acontecimiento fundador, el pasado se constituye simbólicamente como un todo inmutable, situado «fuera del tiempo», es decir, fuera de la historia. En las tradiciones judía y cristiana, este desarraigo religioso del pasado en la historia se alcanza, de manera privilegiada, en la magnificación del tiempo de la fundación: este abre, al mismo tiempo, la posibilidad de la anticipación utópica del tiempo del final. Esta integración simbólica del tiempo adquiere otras formas en otras tradiciones (en las religiones orientales, por ejemplo), pero todas remiten al carácter esencialmente normativo de la memoria religiosa.

Esta dimensión normativa de la memoria no es, en cuanto tal, específica de la memoria religiosa, sino que caracteriza a toda memoria colectiva, que se constituye y se mantiene a través de operaciones de olvido selectivo, de elección e incluso de invención retrospectiva de lo que fue. Esencialmente cambiante y evolutiva, la memoria colectiva funciona como instancia de regulación del recuerdo individual en función de las circunstancias del presente. Sustituye incluso a dicho recuerdo individual cada vez que rebasa la memoria de un grupo dado y la experiencia vivida de aquellos para quienes constituye la referencia. Esta «memoria cultural», mucho más vasta que la memoria de un grupo particular, incorpora, al reactivarlas y rehacerlas constantemente, las «corrientes de pensamiento» que han sobrevivido a experiencias pasadas, y que se actualizan de manera nueva en las experiencias del presente. En el análisis que realiza Halbwachs, esta dinámica insepa-

rablemente creativa y normativa de la memoria colectiva es, en cuanto tal, una función productora de la propia sociedad².

En el caso de la memoria religiosa, la normatividad de la memoria colectiva se incrementa por el hecho de que el grupo se define, objetiva y subjetivamente, como un linaje creyente. Así, se constituye y se reproduce por completo a partir del trabajo de la memoria que alimenta esta autodefinición. En el origen de toda creencia religiosa existe —como hemos visto— la creencia en la continuidad del linaje de creyentes. Esta continuidad trasciende la historia. Se atestigua y se manifiesta en el acto, esencialmente religioso, de hacer memoria (anamnesis) de ese pasado que da sentido al presente y que contiene el futuro. La mayoría de las veces, esta práctica de la anamnesis se pone en funcionamiento en forma de un rito. Lo que hace específico el rito religioso en relación con todas las demás formas de ritos sociales, es que la repetición regular de los gestos y las palabras fijadas en él tiene como función inscribir en el desarrollo del tiempo (y en el desarrollo de la vida de cada individuo incorporado al linaje) la memoria de los acontecimientos fundadores que permitieron que el linaje se constituyera. Por otro lado, también lo singulariza el hecho de atestiguar, de manera particular, la capacidad del linaje para prolongarse a través de todas las vicisitudes que pusieron y ponen en peligro su existencia. El ciclo de las fiestas judías ilustra, de manera paradigmática, esta especificidad del ritual religioso. Sin embargo, es preciso subrayar que la práctica ritualizada de la anamnesis no es característica solo de las religiones históricas. Es constitutiva de la dimensión religiosa de los rituales seculares, y por eso esta dimensión (siempre potencial) se actualiza. De este modo, los ritos políticos adquieren una dimensión específicamente religio-

2. Este análisis y en particular los desarrollos relativos a la memoria religiosa, están contenidos en las tres obras principales de Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*; *Topographie légendaire des Évangiles*; *La mémoire collective*. A falta de desarrollar la presentación de estas tesis clásicas, que sin embargo han sido muy poco explotadas, nos remitimos al libro de Gérard NAMER, con prefacio de Jean DUVIGNAUD, *Mémoire et société*.

sa cada vez que tienen como función principal restituir la memoria gloriosa de los orígenes en la vida política ordinaria³. Se dirá, con justicia, que existen religiones débilmente ritualizadas: es el caso de la mayoría de las sectas en territorio protestante, que no conservan del rito sino lo que proviene directamente de las Escrituras. Esta crítica del rito es llevada al límite en el caso de los *quáqueros*, que se reúnen el primer día de la semana para realizar la búsqueda completamente silenciosa del Cristo interior. Sin embargo, incluso en este último caso, como en el caso de las religiones llamadas sin ritos (como el baha'ismo, por ejemplo), que solo conoce la lectura y la meditación de los textos fundadores, el grupo religioso se constituye como tal a través de una práctica (a-ritual, en este caso) de anamnesis. La existencia de semejante práctica, a través de la cual un grupo de creyentes atestigua para sí mismo y para el exterior, su inscripción en la continuidad de una filiación que justifica por completo la relación que mantiene con el presente, es lo que permite considerar que se trata de una religión, y no de un saber ni de una filosofía de la vida o una moral.

Esta normatividad específica de la memoria religiosa en relación con todas las experiencias del presente se inscribe en la estructura del grupo religioso. La mayoría de las veces, toma cuerpo en la relación desigual que vincula a los «simples fieles» —usuarios ordinarios y dependientes de esta memoria— con los productores autorizados de la memoria colectiva. Esta memoria autorizada se establece y se transmite de diferentes modos. Se autolegitima de manera diferente según el tipo de sociedad religiosa que le es propia al grupo considerado y según el tipo de dominación que prevalece en él. La gestión de la memoria no es la misma —si retomamos las categorías

3. Esto significa, *a contrario*, que ningún ritual social, político, jurídico u otro, es implícitamente religioso, sean cuales sean, por otra parte, los acercamientos analógicos a los que se preste. El ritual de unas elecciones o el de un congreso del partido son rituales políticos que presentan, excepcionalmente, rasgos religiosos, mientras que en el caso de una manifestación del Primero de Mayo, la dimensión religiosa puede afirmarse de manera muy clara, pues esta aventaja, incluso, a la dimensión política del rito.

Al homogeneizar de manera permanente las diferentes síntesis de memoria ya realizadas en el pasado, la memoria teológica asegura la unidad de la memoria religiosa en el tiempo y su actualización en el presente, que son elementos indispensables para la realización subjetiva del linaje creyente. Al mismo tiempo, protege este linaje de las perturbaciones que introduce la memoria mística, así como

206

5. P. NORA, *Les lieux de mémoire*, vol. 1, p. XVIII.

can el fin de las sociedades-memoria. El hecho de que pueda diferenciarse una memoria familiar, una memoria religiosa, una memoria nacional, una memoria de clase, etcétera, indica que ya se ha salido del universo «puro» de la tradición. La trayectoria de la secularización y de la desaparición de la memoria total de las sociedades sin «historia» ni «pasado» coinciden por completo, al tiempo que certifica el avance de la racionalización, la dislocación de las estructuras de plausibilidad de la religión en el mundo moderno sigue las fases sucesivas de la fragmentación de la memoria colectiva. La diferenciación de un campo religioso especializado, la pluralización progresiva de las instituciones, de las comunidades y de los sistemas de pensamiento religioso corresponde (en el sentido más completo del término) al curso histórico de la diferenciación de la memoria social total en una pluralidad de «medios de memoria» especializados. La industrialización, la urbanización, la intensificación de los intercambios, cuyo vínculo con el reflujo de la influencia social de la religión es establecido por las encuestas empíricas en todas partes, están, al mismo tiempo, en el principio del desmantelamiento de las «colectividades-memoria», de las «sociedades-memoria» e incluso de las «ideologías-memoria», cuyo actual hundimiento a escala planetaria bajo el impulso de la «mundialización, de la democratización, de la masificación y de la mediatización» señala Pierre Nora. Las sociedades más avanzadas son sociedades en las que ni siquiera parece existir este *continuum* mínimo de la memoria, estas «corrientes de pensamiento» en las cuales Halbwachs identifica la prolongación pálida, diluida, de la memoria viva y concreta de los grupos humanos múltiples, a las que todavía considera susceptibles de una nueva actualización en función de los datos del presente. La descomposición de la memoria colectiva de las sociedades modernas resulta, de hecho, de la conjugación de dos tendencias que solo en apariencia son contradictorias.

La primera es una tendencia a la dilatación y a la homogeneización de la memoria, que resulta de la desaparición de estos particularismos sociales que se concentraban en la memoria colectiva de grupos concretos y diferenciados. Para Maurice Halbwachs, dicha

extensión está específicamente vinculada al advenimiento de la burguesía y la moderna economía capitalista. El triunfo de la burguesía introdujo una fluidez (una «libertad») nueva en lo social, pero implicó al mismo tiempo la destrucción de los marcos sociales en los cuales se aseguraba la transmisión de los recuerdos colectivos de una generación a otra: «La burguesía, al alimentarse de cualquier aportación, perdió de este modo el poder de fijar en ella una jerarquía y el poder de determinar los marcos en los cuales debían situarse las sucesivas generaciones. La memoria colectiva de la clase burguesa perdió en profundidad (entendiendo por esto la antigüedad de los recuerdos) lo que ganó en extensión».

Siempre en la perspectiva de Halbwachs, la llegada del capitalismo y la técnica significó, al mismo tiempo, la alineación progresiva de todas las esferas de la vida social en la esfera productiva, que en sí misma solo provoca memorias «técnicas», de carácter funcional y neutro. Al final de este proceso de homogeneización funcionalista, la memoria de las sociedades modernas se presenta como una memoria de superficie, una memoria plana, cuya capacidad normativa y creativa parece haberse disuelto. Esta pérdida de profundidad de la memoria colectiva que Halbwachs vinculaba al avance de la moderna economía industrial es más sensible incluso en el universo de imágenes que caracteriza a aquellas sociedades en las que se impusieron los medios más sofisticados de comunicación; la sobrecundancia de la información disponible en todo momento tiende a hacer desaparecer las continuidades significativas que hacen que esta información sea inteligible. En virtud de la imagen, cada acontecimiento que se produce en la superficie del globo instantáneamente se nos hace presente a todos y anula, al mismo tiempo, todo lo que inmediatamente lo ha precedido. Ante nuestros ojos de telespectadores saturados de imágenes, una revolución conlleva una guerra, una catástrofe aérea o un terremoto comportan un golpe de Estado... Sin embargo, esta inmediatez de la comunicación «aisla»

6. *Les cadres sociaux de la mémoire*, pp. 247-248.

7. *Ibid.* pp. 265-272.

el acontecimiento y hace que desaparezca su relación con otros acontecimientos propia del relato. La complejidad del mundo, atestiguada por la enorme cantidad de información disponible de esta manera atomizada, está cada vez menos sometida a la jurisdicción del ordenamiento casi espontáneo que garantizaba la memoria colectiva al identificar encadenamientos explicativos. Estos encadenamientos explicativos espontáneos acarrear, como sabemos, una buena dosis de error e ilusión: conforman lo esencial de esas «prenociones» con las que el análisis científico de lo real debe romper. Sin embargo, sea cual sea la precariedad de su vínculo con la realidad, ofrecen un apoyo inmediato y eficaz para la elaboración de los sistemas de significados individuales y colectivos. Cuando estos encadenamientos explicativos se hunden bajo el impulso de la crítica científica, son reemplazados por un dispositivo racional que contribuye a acrecentar la inteligibilidad del mundo, de modo que, la historia erudita se impone progresivamente sobre las ilusiones y reconstrucciones de la memoria legendaria. De manera más amplia, hay que considerar como una aportación fundamental de la modernidad la formidable liberación social que induce el avance de la razón crítica: al desanudar sistemáticamente la tiranía de las memorias oficiales, así como la de las evidencias implícitas del recuerdo común, cuestiona la contribución que una y otra aportan a la conservación de las relaciones de dominación social que presidieron su elaboración. Considerar el poder de alienación que acompaña al carácter todopoderoso de la memoria de las sociedades tradicionales no significa, sin embargo, que debamos abstenernos de analizar los efectos social y psicológicamente desestructurantes de la atomización de la memoria en el universo moderno de la comunicación. Cuando estos encadenamientos explicativos espontáneos se diluyen bajo la masa de la información que ha sido convertida en instantánea por la imagen, lo hacen, en efecto, para sumirse en una «memoria anómica», hecha de retazos de recuerdos y de informaciones fragmentadas, cada vez más desprovistas de coherencia.

Este proceso de homogeneización aplastante de la memoria colectiva es también lo que hace posible el desarrollo de la segunda tenden-

cia, a saber, *la fragmentación hasta el infinito* de la memoria de los individuos y de los grupos. En las sociedades modernas, cada individuo pertenece a una pluralidad de grupos, la disociación funcional de su experiencia personal le impide el acceso a una memoria unificada, que ningún grupo tiene la posibilidad de construir encerrado como está en su esfera de especialización. La moderna parcelación del espacio, el tiempo y las instituciones implica la parcelación del recuerdo, que la rapidez del cambio social y cultural destruye casi en el mismo momento en que es producido. La memoria colectiva de las sociedades modernas es una memoria hecha de migajas. El debate recurrente sobre la «ignorancia cada vez mayor» de los jóvenes en el ámbito de la historia, o su supuesta incultura creciente (en particular, en el terreno religioso) se ilumina con una nueva luz cuando se lo vuelve a situar en la perspectiva de este doble proceso de homogeneización y fragmentación de la memoria colectiva. Pues el problema no reside en la cantidad de información almacenada por las jóvenes generaciones, que es, probablemente, más abundante (gracias sobre todo a la televisión) que la de generaciones precedentes. Lo que se cuestiona es la capacidad que tienen los jóvenes para organizar esta masa considerable de informaciones situándolas en relación con una filiación en la que ellos mismos se inscribieran de manera espontánea. El problema de la transmisión, tanto en materia cultural como en materia religiosa, no es, en principio, un problema de inadaptación de las técnicas pedagógicas utilizadas para «transmitir» un *stock* de conocimientos, el problema está estructuralmente vinculado al desmoronamiento de los marcos de la memoria colectiva que aseguraban, a cada individuo, la posibilidad de establecer un vínculo entre «lo que viene antes» de él y su propia experiencia presente.

El interrogante que presidía la reflexión de Maurice Halbwachs era el de la posibilidad, para una sociedad «que solo puede vivir, si entre los individuos y los grupos que la componen existe una suficiente unidad de puntos de vista», de reconstituir esta unidad más allá de la fragmentación de la memoria colectiva. Evidentemente, la cuestión del vínculo social subyace a la cuestión planteada sobre el futuro de la religión en la modernidad. El tema de la «seculariza-

ción» adquiere aquí una forma nueva: la de la posibilidad y plausibilidad de que un grupo pueda, en este contexto de instantaneización y pulverización de la memoria, reconocerse a sí mismo como perteneciente a un «linaje creyente» cuya prolongación en el futuro tiene a su cargo.

LA «SECULARIZACIÓN» COMO CRISIS DE LA MEMORIA
RELIGIOSA: EL EJEMPLO DEL CATOLICISMO FRANCÉS

Esta perspectiva, cuya novedad no sobreestimamos sino que simplemente proponemos situar en el centro de este análisis, ofrece una posibilidad de enriquecer la comprensión de las evoluciones que se abarcan con el término «secularización»? Sabemos que el enfoque teórico de estas evoluciones está, en la corriente dominante de la sociología de las religiones, masivamente supeditada a la lectura weberiana del conflicto propio de la modernidad occidental, entre la racionalidad sustantiva, que es la de la religión, y la racionalidad formal fundada en la ciencia y la tecnología. Si bien este es un conflicto típico (la práctica real de la ciencia que combina, a la vez, racionalidad sustantiva y racionalidad formal), y si bien la hegemonía masiva de la racionalidad formal en las sociedades modernas produce este «déficit de sentido» que despierta nuevas expectativas religiosas⁸, lo que queda es que, según Weber, la época moderna se caracteriza por haberse vuelto «indiferente a los dioses y los profetas»⁹. Esta consideración del dominio definitivo de una racionalidad formal, que cristaliza intereses esencialmente materiales y que produce la desaparición de la presencia social de los «intereses ideales» propios de la

8. Véase Jean SÉGUY, «Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber», pp. 127-138.

9. Max WEBER, «La science comme vocation», *Le savant et le politique*, col. 10/18, p. 92.

religión, es con toda evidencia de un alcance teórico mucho más rico que el punto de vista estrechamente racionalista que vincula de forma mecánica el fin de la religión con el despliegue de la modernidad científica y técnica. Permite, en principio, no confundir completamente la realidad del declive de las instituciones religiosas en las sociedades modernas con la evicción social de la religión como tal. De hecho, sin embargo, la compleja arquitectura de las teorías de la secularización opone una débil resistencia a las simplificaciones a las que los análisis empíricos de los fenómenos religiosos de las sociedades modernas prestan una ayuda eficaz: ¿cómo no constatar, en efecto, que el significado social de esta religión «difusa» aparece hoy en día muy evanescente, a la vista del carácter masivo que ha adquirido la descalificación cultural de las creencias y prácticas de la religión convencional? Esta observación permite reactivar en todo momento, y a menudo de manera explícita, la vieja idea de la incompatibilidad entre la «irracionalidad» de la religión y la «racionalidad» de una sociedad gobernada por la ciencia y la técnica. Esta propensión intelectual es particularmente perceptible en los numerosos trabajos que tienen como objetivo interpretar el hundimiento de la práctica religiosa institucional, constatada en el conjunto de los países occidentales, con excepción de Irlanda. Y se comprende bien que pueda admitirse con facilidad que en esta materia las cifras muestran, de manera directa, el avance del trabajo de la secularización bajo sus dos modalidades principales, por una parte, el rechazo cultural de la creencia religiosa debido a la racionalización, por otra, el estrechamiento social del campo religioso debido a la diferenciación y la especialización moderna de las instituciones. De manera global, el análisis es válido en todas partes¹⁰. Sin embargo, algunos signos indican que vale la pena introducir algo más de complejidad.

10. Entre los balances comparativos, véanse *La religione degli europei*, Turín, Ed. Fondazione Giovanni Agnelli, 1992, y W. C. ROOF, J. CARROLL, D. ROOZEN (eds.) *Post-war generation and established religion*, Cambridge University Press, 1993.

El caso del catolicismo francés nos permitirá ilustrar con un ejemplo concreto esta complejidad. Sabemos que los franceses, aunque continúan declarándose católicos en su inmensa mayoría¹¹, cada vez van menos a misa. La tasa de la práctica regular para las generaciones de menos de 50 años cayó por debajo del umbral sensible del 10%, y es del 2,5% en la generación de entre 18-24 años¹². ¿Significa esto que la racionalidad moderna, en la que participan cada vez más intensamente, los separa de la creencia y el culto religioso? Las cosas no son tan simples: en primer lugar, porque la pérdida de observancia no significa automáticamente la pérdida de creencia¹³ (incluso si esta tiende a adecuarse cada vez menos a la ortodoxia definida por la institución católica¹⁴). A continuación, porque la desaparición relativa de las creencias y las prácticas oficiales del catolicismo solo depende, en parte, del dominio creciente de un pen-

11. Las cifras de las últimas encuestas muestran cierto descenso (del orden de 7 u 8 puntos) en relación con la cifra del 82%, que había permanecido estable durante años, en materia de declaración de pertenencia religiosa de los franceses. En cualquier caso, sin embargo, la separación entre esta cifra y las cifras de la práctica religiosa efectiva sigue siendo remarkablemente significativa.

12. Encuesta CREDOC, diciembre de 1989.

13. Una encuesta IFOP-La Vie de 1986 muestra que la existencia de Dios sigue siendo considerada como cierta por el 31% de los franceses, probable por el 35%, improbable por el 14% y negada por el 12%. El 8% no respondió. A la pregunta «¿Es para usted Jesucristo el hijo de Dios?», el 64% respondió afirmativamente, el 17% negativamente y el 19% no tenía una opinión al respecto. Se observa que estas cifras son más o menos comparables con las que se obtuvieron en el transcurso de una encuesta del mismo tipo efectuada en 1958.

14. Una encuesta realizada en 1986 mostró que el 20% de los franceses creía en la reencarnación. Por otro lado, el 51% de las personas encuestadas declaró creer en la resurrección de Cristo, el 37% en la Trinidad, el 41% en la presencia real en la Eucaristía, el 43% en la Inmaculada Concepción, el 35% en el pecado original y el 24% en el demonio. Para un análisis más profundo de esta encuesta, nos remitimos a la obra de G. MICHELAT, J. PÔTEL, J. SUTTER, J. MAITRE, *Les français sont-ils encore catholiques?*

samiento racional, acorde con las normas de la ciencia y la técnica, se corresponde también con la proliferación de creencias y prácticas que siguen siendo marginales, mientras que la esfera del creer es estrechamente controlada por la institución católica. Finalmente, porque la participación directa de los individuos en la cultura científica y técnica no permite, en modo alguno, pronosticar su alejamiento en relación con las formas de creencia consideradas más «irracionales» según esta cultura, es decir, la creencia en Dios, la creencia en las fuerzas sobrenaturales, la creencia en los milagros, etcétera. Sobre estos tres puntos, disponemos de datos muy interesantes. Sabemos, por ejemplo, que mientras que la práctica religiosa no deja de descender, el consumo de horóscopos —que no es un testimonio, precisamente, del triunfo de la racionalidad moderna— ha aumentado con regularidad desde los años 60, al mismo tiempo que el apartado «astrología» se ha desarrollado, tanto en las revistas como en los periódicos¹⁵. Además, Guy Michelat y Daniel Boy pudieron mostrar que las creencias en lo paranormal y en las parasciencias, lejos de afectar únicamente a las capas sociales más rezagadas de la modernidad, tendía, por el contrario, a crecer con el nivel cultural de los interesados¹⁶. Estos elemen-

15. Entre 1979-1980, el 63% de las publicaciones que se difundían diariamente presentaba un apartado denominado «horóscopo». La proporción era la misma para los periódicos. A principios de los años 70, esta proporción se elevaba solamente a la mitad. Entre los periódicos, la distinción entre los nacionales y los regionales es muy clara (3% frente a 72%). Casi todas las revistas femeninas tienen un horóscopo (92%). Los periódicos que escapan a esta invasión son la prensa católica, los órganos de los partidos políticos y las publicaciones científicas y técnicas, es decir, las publicaciones que siguen estando bajo la dependencia de las grandes instancias de regulación cognitiva y de comportamientos que son las instituciones religiosas, las instituciones científicas y los partidos políticos. Sobre lo que él denomina la «nebulosa de heterodoxias», véase Jacques MAITRE, «Horoscope», en la *Encyclopædia universalis*; y su artículo «Les deux côtés du miroir. Note sur l'évolution religieuse actuelle de la population française par rapport au catholicisme».

16. Daniel BOY, Guy MICHELAT, «Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles», pp. 175-204.

tos sugieren que, bajo la égida del pensamiento científico y técnico, el avance de la racionalización provoca, a su paso, el desarrollo de creencias y prácticas que se inscriben en la reacción contra la ortodoxia oficial de la modernidad. Ahora bien, el rechazo cultural y social al dominio católico sobre la sociedad, si bien resulta, en parte, de la afirmación masiva de esta ortodoxia, constituye al mismo tiempo un factor favorable para la expansión de esta «nebulosa de heterodoxias» que se desarrolla contra ella. Sabemos, por otro lado, que los nuevos movimientos religiosos que se desarrollan en el interior, en los márgenes o completamente fuera de la esfera católica —movimientos carismáticos en las corrientes *new age*—, reclutan a sus adeptos en capas sociales que disponen de un capital cultural medio o alto; así por ejemplo forman parte de estos movimientos, técnicos, informáticos, ingenieros, profesores, personal médico y para-médico, grupos en los que la familiaridad con la cultura científica y técnica no es ciertamente dudosa, están ampliamente representados. La misma observación se ha realizado a propósito de los Loubavitch franceses, de los cuales se ha subrayado el destacado número de técnicos e informáticos que integran sus filas¹⁷.

Más que hacer derivar mecánicamente la pérdida de las prácticas religiosas institucionalmente reguladas del retroceso de la creencia, y a este del proceso de racionalización tecnológica, es necesario comprender el complejo proceso de las redistribuciones que se operan en el interior de la esfera del creer e intentar sacar a la luz las evoluciones sociales que, en una sociedad particular, pudieron contribuir a determinar la orientación de este proceso. Ya hemos subrayado que el advenimiento, a finales del siglo XX, de lo que Jean Baudrillard denomina la «modernidad psicológica» constituyó el principio de la decadencia del mundo de la tradición. Esta modernidad psicológica implica que de nuevo se cuestionen, en nombre de la autonomía del individuo y de los derechos imprescriptibles de la subjetividad, todas las «autoridades» que pretenden normativizar las

conciencias y los comportamientos. La crisis de la autoridad clerical (corolario de la distancia que cada creyente se siente legitimado a adoptar en relación con una norma impuesta desde fuera y que afecta a la autenticidad de su experiencia personal singular) no deja de tener algún vínculo con la desregulación general de las creencias y las prácticas que resultan del advenimiento de esta «modernidad psicológica». Sin embargo, dicha crisis solo es uno de los elementos de un desmoronamiento más general que afecta al mismo tiempo tanto a la figura clerical de la autoridad religiosa, como a la «civilización parroquial» y el mundo de observancias en el que históricamente se ha encarnado esta figura.

Se trata de la caída del *imaginario de la continuidad* que constituía el almacén simbólico de esta civilización con relación al cual adquirían sentido, a la vez, el dispositivo material de control del espacio y del tiempo y el régimen de la autoridad clerical, característicos de la parroquia. Durante siglos, la parroquia constituyó, por excelencia, una «sociedad de memoria». Incorporaba «naturalmente» a cada uno de los naturales del territorio parroquial en una comunidad, al menos potencial, inseparable de un linaje pasado y futuro. Al igual que era significativa la posición central de la iglesia en el centro del pueblo, bajo esta perspectiva lo era también la localización del cementerio alrededor del edificio donde se reunía la comunidad. Esta imagen era tan fuerte que las primeras investigaciones llevadas a cabo por Gabriel Le Bras primero, y después por el canónigo Boulard, todavía consideraban como «desvinculados» a todos aquellos —ya fuesen protestantes, judíos o ateos declarados— que se mantenían alejados de esta reunión... No cabe lugar a dudas de que la realidad de la vida parroquial ha estado, en todas las épocas, muy alejada de esta representación ideal. Sin embargo, esta distancia no debilita la fuerza que poseía en la representación que el mundo católico tenía de sí mismo, una visión de la sociedad religiosa que se alimentaba de tres fuentes principales: a) una visión de la familia que encarnaba un ideal de estabilidad local y de continuidad que alimentaba las representaciones religiosas de la comunidad; b) una visión del mundo rural que concentraba la imagen de un mundo en orden,

17. Según la tesis de Laurence PODSELYER, *Fragmentation et recomposition du judaïsme. Le cas français*.

reconciliando la tierra y el cielo, la naturaleza y lo sobrenatural; c) finalmente, una visión de la compensación, asegurada por una buena vida de observancias, entre las dificultades del mundo presente y la felicidad prometida en el otro mundo. A pesar de las sucesivas conmociones —desde el impacto de la Revolución Francesa hasta la revolución industrial— los fundamentos del imaginario de la continuidad en el interior del cual se llevaba a cabo la movilización religiosa de la memoria colectiva, se preservaron más o menos hasta la Primera Guerra Mundial. Las primeras fisuras solo parecieron irreversibles durante el período de entreguerras, como lo mostró perfectamente Yves Lambert en Limerzel¹⁸. Sin embargo, fueron los años 50, años de la reconstrucción y la modernización económica acelerada en Francia, los que señalaron el verdadero fin de esta «parroquia soñada» que, más allá de la efectividad de las prácticas, continuaba alimentando la identidad católica de los franceses al permitirles reconocerse como miembros de un linaje.

El desmoronamiento de la familia tradicional, orientada por completo hacia la reproducción de la vida y la transmisión, de generación en generación, de un patrimonio biológico, material y simbólico, constituye probablemente el factor más importante en esta dislocación del imaginario de la continuidad, núcleo de la «crisis religiosa» moderna. Este hundimiento no data de la primera mitad del siglo XX. Los trabajos de los demógrafos y los historiadores han mostrado ampliamente que el proceso empieza a producirse desde el siglo XVIII, cristalizado en parte en las revoluciones jurídicas operadas por la Revolución Francesa. El siglo XIX está ya marcado por las dos tendencias características de la modernidad familiar: un repliegue sobre la familia restringida, por una parte, y una influencia estatal creciente sobre las familias a través del desarrollo de la escuela obligatoria y las instituciones de asistencia médica, por otra¹⁹. Para

18. Yves LAMBERT, *Dieu change en Bretagne*.

19. Sobre esta trayectoria histórica de los modelos familiares y sobre la situación contemporánea de la familia, véase Louis ROUSSEL, *La famille incertaine*.

el período contemporáneo, el momento clave se sitúa alrededor del año 65, cuando se invierten de nuevo las curvas demográficas que se caracterizaron, en los años 45-50, por un fuerte ascenso de la natalidad y la nupcialidad. A partir de 1965 se observa un descenso general de la natalidad (la familia media tiene dos hijos en lugar de tres), un descenso asimismo muy claro de la nupcialidad, combinada con un incremento de la media de edad en la que se accede al matrimonio (de 1972 a 1985, el número de los matrimonios bajó un tercio), y finalmente un aumento en el número de divorcios, cuya tasa en relación con los matrimonios pasa del 10% antes de 1965 a un 30% en 1989. Por otro lado, se estima en dos millones el número de parejas no casadas. La proporción de niños nacidos fuera del matrimonio pasa de un 11% en 1960 a un 16% en 1983, y a un 24% en 1987. Estas evoluciones cuantitativas se acompañan de transformaciones cualitativas principales, sostenidas por evoluciones jurídicas importantes (mayor flexibilidad del derecho matrimonial, por un lado, liberalización del control de natalidad y el aborto, por otro). El individuo, su goce y su felicidad presente pasan al primer plano: se espera de la familia que se consagre a la satisfacción de esas necesidades emocionales y afectivas vividas en el presente, sin que prevalezca la consideración del linaje y su continuidad. Esto no significa que la vida familiar tenga menos importancia, sino más bien al contrario, numerosas pruebas confirman que el hogar es el horizonte y lugar de vida de los franceses²⁰. Sin embargo, la estabilidad y la continuidad familiares pasan, de hecho, a un segundo plano. Se considera incluso que pueden constituir obstáculos para la realización de la función afectiva y expresiva de la familia. Esta movilidad nueva de las estructuras familiares hace prevalecer, según la tipología de Louis Roussel, la «familia fusional» o la «familia club» sobre la «familia historia». La «familia fusional» se caracteriza por la primacía exclusiva que se otorga a la intensidad de los intercambios

20. Véase Marie-Claude LA GODELINAIS, Yannick LEMEL, «L'évolution du mode de vie: bouleversements et permanences sur fond de croissance», *Données sociales 1990*, París, INSEE, p. 182 y ss.

afectivos que van de una vulnerabilidad extrema al desencantamiento del sentimiento amoroso. Este tipo de familia se caracteriza por tener el nivel más elevado de divorcios. La «familia club» se caracteriza por la primacía otorgada a la autonomía de los individuos que la componen. Descansa sobre la evaluación de las ventajas y los inconvenientes de la vida en común. La «familia historia» se basa en la articulación entre la solidaridad afectiva y un «pacto de continuidad» conscientemente asumido por sus miembros²¹. Es bastante claro que esta tipología de las familias modernas también presenta un interés para la identificación de las formas actuales de la sociabilidad religiosa. Sin embargo, lo más importante aquí es la pérdida de la evidencia social de la continuidad, de la que la experiencia familiar proporcionaba la materia concreta, representada y simbolizada por la experiencia religiosa de tipo «parroquial». El desarrollo acelerado de la movilidad geográfica, ligado a la redistribución del empleo, ha vuelto más profunda esta mutación, desorientando de forma masiva a las familias: uno nace, se forma, trabaja, ocupa su tiempo libre, vive su jubilación y muere en lugares diferentes. La pérdida de identificaciones locales incrementa la pérdida de las identificaciones del linaje. Este doble movimiento ha socavado definitivamente dos de los soportes esenciales del imaginario parroquial, vectores privilegiados de la movilización religiosa de la memoria colectiva en un país como Francia: el ideal de la transmisión continua y el ideal del arraigo local.

Desde esta perspectiva, existe una relación estrecha, que es más que una analogía, entre el fin del mundo de las observancias religiosas que constituía la civilización parroquial y la crisis objetiva y subjetiva del «mundo rural» que, como sabemos, en el transcurso de los últimos años en Francia ha adquirido un giro dramático. Evidentemente, no se trata de retomar aquí los temas de los análisis, florecientes en el período de entreguerras, que culpaban de la «crisis religiosa del mundo moderno» a la pérdida de los valores fundamentales de la tierra bajo la influencia de la industrialización y la urba-

21. Louis ROUSSEL, cap. IV.

nización. Herederos de la «intransigencia» triunfante en el catolicismo francés de la segunda mitad del siglo XIX, estos análisis, alineados en el combate contra el mundo moderno, encontraron eco sin embargo en la sociología del catolicismo naciente. Para el deán Le Bras, el éxodo rural hacia los centros urbanos constituyó el factor más inevitable de la desvinculación religiosa. «Estoy convencido —observaba— de que sobre cien habitantes de las zonas rurales que se establecen en París hay más o menos setenta que, al salir de la estación de Montparnasse, dejan de ser practicantes...» Con esta convicción estaba de acuerdo entonces buena parte del clero, incluso el urbano, que consideraba la gran ciudad como un lugar de perdición moral y, por tanto, religiosa. Más allá de las posturas ideológicas de una discusión que, una vez más, cristalizó el antagonismo de las dos francias, existía, sin embargo, una intuición sociológica profundamente ajustada en cuanto al hecho de que la suerte de la Iglesia católica en Francia aparecía, a lo largo de toda la historia, vinculada a la de las zonas rurales²². La pérdida del «ideal campesino» y la dislocación de la civilización parroquial aparecen de este modo doblemente vinculadas: en primer lugar, porque la crisis de la segunda acontece, en parte, por la pérdida de la primera debido al ajuste de la memoria religiosa de Francia a su memoria campesina; por otro lado, se vinculan también porque ambos fenómenos participan del desmoronamiento de la evidencia de la continuidad en una sociedad de cambio. Numerosos trabajos han estudiado el vínculo que, a causa de este arraigo rural del catolicismo francés, existió entre el

22. Véase Émile POULAT: «En una sociedad en la que la tierra era la base de la economía y la fuente de la nobleza, el cristianismo adquirió una configuración rural que ni los siglos ni las profundas transformaciones de los medios de producción consiguieron hacer desaparecer [...] Esta situación económico-geográfica, que tanto ha pesado sobre la organización eclesial, ha marcado profundamente la mentalidad católica, no solo a nivel de lo que se denomina la religión popular, con sus propias tradiciones y sincretismos, sino incluso en las formas más oficiales de la liturgia, la enseñanza, la espiritualidad e incluso el derecho canónico» («La découverte de la ville par le catholicisme français contemporain», pp. 1168-1179).

proceso de modernización (y el éxodo rural que implicaba) y la pérdida de influencia de la institución eclesiástica sobre la sociedad francesa en el transcurso de los siglos XIX y XX. Sus aportaciones son bien conocidas, y no es necesario que nos detengamos demasiado en ellas. El segundo aspecto merece, en cambio, desde el punto de vista que nos ocupa, una atención particular. Este aspecto se relaciona con la imagen del campesino y el simbolismo vinculado a él en el imaginario colectivo, más que con las evoluciones recientes, que han terminado otorgando un lugar definitivamente minoritario al mundo agrícola en la economía y la sociedad francesas²³. Ahora bien, la civilización parroquial, que desde hace mucho tiempo perdió efectividad debido a una modernización que vació los pueblos y transformó a los campesinos en agricultores, continuó existiendo sin embargo como referencia imaginaria de lo pastoral, respaldándose en un mito, el de la sociedad campesina, sociedad de memoria por excelencia. En el centro de este mito se situaba la imagen del campesino que alimenta a la sociedad y que atestigua una relación íntima y privilegiada con la naturaleza; el campesino portador de saberes ancestrales, que da testimonio de los valores arraigados en una tradición inmemorial y desarrolla, en el seno de comunidades esta-

23. En 1993, la población agrícola representa el 7% de la población activa francesa: 1,6 millones de personas. Corresponde a una pérdida de 4 millones de empleos en cuarenta años. Los jóvenes con menos de quince años solo representan el 15% de esta población, mientras que las personas de más de cincuenta y cinco años constituyen el 32%. Más de 500.000 agricultores (sobre alrededor de 1.000.000 de explotaciones, esperan o esperarán el año de su jubilación de aquí a 1993-1995. Sobre estos 500.000 agricultores, 150.000 tienen un sucesor y 200.000 no lo tienen (para 100.000 la situación es incierta). Ciertamente, frente a la población urbana, la población rural se estabiliza (el 27% de la población francesa habita en comunidades rurales, es decir, en comunidades de menos de 2.000 habitantes que no forman parte de una aglomeración urbana). Sin embargo, en el interior de este mundo rural, solo algo menos de un tercio está constituido por campesinos. Un poco más de un tercio son obreros y un tercio pertenece al sector servicios (*Le grand atlas de la France rurale*, París, Ed. Jean-Pierre de Monza, 1989).

bles, las relaciones con otros hombres, fundadoras además de toda sociedad humana... Esta mitología del campesinado tuvo un caudal político excepcional en Francia²⁴. Sin embargo, esta visión impregnó, también de manera profunda, las representaciones comunes de la civilización parroquial, que se autopercibía como la expresión trascendente de aquella civilización campesina en la que se plasmaba. Esta afinidad electiva entre un catolicismo (cuya realización se pensaba como extensión de la parroquia hasta los confines de la tierra) y el mundo rural fue directamente explicitada en la visión del Reino de Dios que iba a instaurarse en la tierra, visión desarrollada por los movimientos de Acción Católica en el medio rural²⁵. Y ha continuado impregnando, hasta una fecha reciente, los discursos sobre la comunidad parroquial.

Ahora bien, en el caso del mundo agrícola, los últimos años se han caracterizado por el ajuste de una serie de rupturas²⁶ que provocaron la caída de la imagen del campesino, «hombre-memoria» de un mundo cristiano antiguo. Esta caída implicó también la caída del mito de la sociedad campesina y la utopía de la posible restitución de la cristiandad, estable y arraigada en el territorio. Los conflictos nacidos alrededor de las cuotas lecheras, los debates acerca de la reducción imperativa del número de productores en nombre de la racionalidad económica, o la decisión —altamente simbólica— de poner en barbecho tierras cultivables, cristalizan este cambio. Por primera vez en su historia, la gente del campo vio cómo se le prohibía producir. Además, su éxito productivo —representación de una tierra pródiga en leche y miel— era mostrado públicamente como

24. Véase Michel GERVAIS, Marcel JOLLIVET, Yves TAVERNIER, *Histoire de la France rurale*, tomo 4: *La fin de la France paysanne*.

25. Bertrand HERVIEU, André VIAL, «L'Église catholique et les paysans», *L'univers politique des paysans dans la France contemporaine*, pp. 291-314.

26. Las consideraciones desarrolladas aquí sobre las mutaciones del mundo rural derivan directamente de los análisis de Bertrand HERVIEU, «Les ruptures du monde agricole», *Regards sur l'actualité*; véase también *Les champs du futur*.

una fuente de perjuicios económicos y sociales. Los interesados vivieron esta situación como una maldición («Nuestro delito» decía un líder campesino con motivo de la gran manifestación del 29 de septiembre de 1991, «ha sido haberlo hecho demasiado bien»). Al mismo tiempo, hoy se valoran los desgastes que causa al entorno una agricultura preocupada únicamente por la rentabilidad productiva: de guardián de la naturaleza que era, el agricultor se ve señalado con el dedo como agente contaminante y no tolera que se le proponga convertirse en jardinero asalariado de los espacios rurales. Además, la superproducción y la contaminación le cuestan caro a la sociedad. El que alimentaba a los hombres ve cómo se le reprocha que viva a expensas de las ayudas del Estado y, por tanto, de los contribuyentes. Atrapado en este nudo de contradicciones, el propio agricultor moderno tiende a separarse del mito que las organizaciones profesionales todavía se esfuerzan en prolongar. En el momento en que la actividad agrícola (con el desarrollo de las producciones «fuera del suelo») pierde incluso su vínculo específico con la tierra y el entorno natural que la caracteriza, la invocación de la «memoria inmemorial» de la tierra pierde también cada vez más su carácter mágico. Que un ganadero francés haya podido prenderle fuego a un camión inglés cargado con ovejas vivas constituye, bajo esta perspectiva, mucho más que un hecho lamentable. Lo que conmocionó a la opinión pública más que la desesperación individual fue la indiferencia expresada por este acto hacia la materia viva, reducida al estado abstracto de mercancía. Con él se desplomó, simbólicamente, esta visión del «orden eterno de los campos» que continuaba alimentando tanto el imaginario político como el imaginario religioso de los franceses. Esta muerte simbólica de la sociedad campesina, estadio último del «fin de los campesinos»²⁷, termina, en cierto modo, el proceso de desintegración de la civilización parroquial acompañado por el de la modernización de las campiñas. En este doble movimiento, son los resortes fundamentales de la movilización religiosa de la memoria colectiva los que fracasan. Una parte esencial del *imaginario fran-*

27. Según el título de una obra de Henri MENDRAS.

cés y católico de la continuidad se derrumbó, debilitando la posibilidad individual y colectiva de remitirse espontáneamente a la autoridad de la tradición, que se impone a través del poder normativo de la memoria embellecida, casi soñada, del linaje.

El hecho de que hayamos insistido en el papel que juegan los profundos cambios de la familia y las mutaciones del mundo rural en el desmoronamiento de los marcos de la memoria colectiva sobre los que reposaba la civilización parroquial católica en Francia no agota, evidentemente, el análisis de las múltiples manifestaciones de la volatilidad de la memoria características de las sociedades de cambio, ni el de las consecuencias de esta crisis de la memoria en la esfera religiosa. El ejemplo del catolicismo parroquial en el que nos hemos detenido simplemente ha permitido delimitar, de manera concreta, cómo esta pérdida de densidad de la memoria pasa, específicamente, por la desaparición del imaginario de la continuidad, soporte de la identificación objetiva y subjetiva del linaje creyente. Sin embargo, sería preciso, en un enfoque mucho más general, identificar el conjunto de procesos que, al hacer de las sociedades modernas civilizaciones de lo efímero²⁸, contribuyen a pulverizar la memoria colectiva y, por tanto, a que se disuelva la dimensión religiosa del creer en estas sociedades. Al decir esto, queremos sugerir que dichos procesos no solo alcanzan a la esfera religiosa institucional o, dicho de otro modo, a las religiones históricas, sino que afectan a la dimensión «religiosa» (en el sentido que antes le hemos dado a este término) presente, evidentemente, de manera secundaria y más o menos acusada en el conjunto de las prácticas sociales, desde la política hasta el arte, pasando por la escuela o el sindicalismo. En todos estos ámbitos, la convicción creyente fundada en la referencia a una tradición que se propone preservar y transmitir tiende a desaparecer. Más allá de los comentarios nostálgicos que regularmente suscita entre los universitarios y los políticos, la disolución progresiva de los

28. G. LIPOVETSKY, *La civilisation de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*.

rasgos propiamente religiosos de la referencia a los valores y las normas de la «escuela de la República» en Francia, tanto entre los profesores como entre los alumnos y sus padres (que algunas de sus asociaciones definen, a partir de aquí, como «consumidores de escuela»), esta disolución es ampliamente confirmada por los analistas de las instituciones escolares. La fuerza de imposición de la «tradición sindical» en el desarrollo de los movimientos sociales —fuerza de imposición que actuaba, en parte, sobre la capacidad de las organizaciones sindicales de suscitar la vinculación religiosa de sus adherentes a temas y formas de lucha coronadas por el recuerdo mitificado del «linaje militante»— retrocede en el propio movimiento a través del cual se imponen sus formas completamente nuevas de organización colectiva. La emergencia de «coordinaciones» sin pasado, constituidas para el tiempo que dura una lucha puntual y que se disuelven tan pronto como han alcanzado sus objetivos, sin posibilidad concreta (y sin preocupación particular) de capitalizar la experiencia inmediata de la lucha al vincularla a una memoria de los antiguos combates, se corresponde con esta práctica social de lo efímero que se impone en todos los ámbitos.

¿Cómo profundizar aún más en la comprensión de la lógica social que produce esta evanescencia de la memoria, característica de las sociedades capitalistas muy avanzadas de Occidente²⁹? Pierre Nora y otros subrayaron, con justicia, el impacto decisivo del desarrollo de las tecnologías de la comunicación y del mundo de imágenes que estas han hecho surgir, sobre las percepciones y representaciones que los individuos y los grupos humanos tienen de su mundo. Asimismo, sería preciso considerar con atención los cambios propiamente económicos que favorecieron el desarrollo de un individualismo práctico, vivido en lo cotidiano, que arrastró las antiguas solidaridades sociales y locales en las que las memorias colectivas habían tomado consistencia. Alrededor de los años 60, este indivi-

29. «Suave» evanescencia que habría que poner en paralelo con la disminución de la importancia de la memoria colectiva que se operó en las sociedades de Europa del Este a través de la experiencia totalitaria.

dualismo se afirmó a través de la transformación de la relación que todas las sociedades muy desarrolladas mantienen con el gozo. Se ha hablado, a este respecto, de «sociedades de consumo»; ciertamente, esto no significa que se hayan convertido, para todos, en sociedades de la abundancia. Por el contrario, significa (simplificando muchísimo las cosas) que la cuestión de la regulación de las aspiraciones y las prácticas consumistas individuales y colectivas ha tomado la delantera sobre la de la acumulación productiva como tal. Dicho de otro modo, a través de la orientación del consumo se efectúa, desde entonces masivamente, la regulación del sistema productivo y de la relación que le corresponde con el trabajo. El funcionamiento de la economía ya no requiere la limitación del disfrute individual y colectivo, sino la instrumentalización funcional de esta en los procesos de la regulación coyuntural. La importancia otorgada a los temas del derecho a la felicidad y la expansión individual correspondió, en los años 60-70, a este nuevo curso económico del disfrute individual inmediato: era preciso —imperativamente— ser joven, estar a gusto con el propio cuerpo, sexualmente liberado y en buena forma física... Con la crisis económica de los años 70-80 y las dificultades de la recuperación, el paisaje ha cambiado. La afirmación del derecho individual al bienestar se enfrenta con el sentimiento, fuertemente anclado desde entonces en la conciencia colectiva de la precariedad: precariedad del empleo, precariedad de las situaciones de bienestar adquiridas, etcétera. Sin embargo, este sentimiento de precariedad alimenta una versión pesimista de la «inmediatez» individualista («lo que cuenta es salir bien parado»). Este sentimiento funciona como el reverso negativo de la «inmediatez» optimista del disfrute, característico de los *golden sixties* («lo que cuenta es pasárselo en grande»). El triunfo del «cada uno para sí» adquiere, según la coyuntura, formas diversas. Sin embargo, la inmediatez individualista, que se combina perfectamente con la masificación de la sociedad y con la acentuación —reclamada por todas las categorías sociales— del papel del Estado en todos los ámbitos, remata la expulsión social de la memoria que acompaña el proceso histórico de la modernización.

Este proceso tiene, evidentemente, consecuencias directas en

el orden religioso. Estas consecuencias son particularmente visibles cuando se trata de las religiones instituidas, en la medida en que comprometen directamente el contenido de las creencias y la forma de las observancias. Estas transformaciones resultan de la transacción obligada que se instaura entre una tradición religiosa particular, que intenta preservar su plausibilidad cultural en el presente, y esta cultura moderna del individuo que se beneficia del desmoronamiento general de las prescripciones de la memoria. Para seguir adelante con la elección que hemos hecho de ilustrar estas tendencias a partir del caso del catolicismo francés, podemos referirnos, una vez más, a los convincentes análisis de la mutación de las representaciones de la salvación desarrolladas por Yves Lambert en su estudio de un siglo de vida religiosa en Limerzel³⁰. De manera más general, los estudios sobre las creencias religiosas y los contenidos de la «nueva religiosidad» de carácter cristiano en los países desarrollados insisten, todas ellas, en el lugar que ocupan los temas de la realización del yo y la realización personal en este mundo. Estos temas se corresponden con la «subjetivización» de la relación que se supone que cada individuo creyente mantiene con una tradición a la cual se refiere «libremente». Esta afirmación de la subjetividad individual en el orden espiritual se manifiesta, asimismo, en el desarrollo de una práctica religiosa «a la carta», regulada por las «necesidades personales» de los fieles. Allí donde el proceso es más acusado, se traduce en la amplitud de los «bricolajes de las creencias» y los sincretismos a los que se entregan los individuos descargados del peso de cualquier memoria autorizada. Esta «modernización interna» de las creencias y las prácticas, que corresponde a la obligada relajación de la todopoderosa autoridad heterónoma de la tradición (de la memoria autorizada) en situación de modernidad, permite, al mismo tiempo, el ajuste «racional» de las representaciones religiosas (por ejemplo, de las representaciones de la salvación) en las esperanzas individuales concretas de acceder al bienestar en este mundo. El trabajo de elaboración y reelaboración del que es objeto el tema de la curación en

30. Yves LAMBERT, cap. X, «Le ciel sur la terre».

todos los «nuevos movimientos religiosos» de carácter cristiano ofrece la mejor de las ilustraciones en relación con el proceso que hemos descrito aquí. Sabemos que en el universo cristiano tradicional, la temática de la curación está, por lo general, asociada a la problemática de la salvación, al encontrarse esta metafóricamente significada (y prácticamente anticipada) en aquella. En los nuevos movimientos religiosos de carácter cristiano (en particular, en determinadas corrientes carismáticas fuertemente influenciadas por los logros de la psicología y la teoría de las relaciones humanas), es corriente observar una inversión de esta perspectiva. El tema de la «salvación» no remite a la espera —culturalmente devaluada— de una vida en plenitud en el otro mundo. Funciona como una referencia simbólica que amplía la esperanza de curación en todos los aspectos de la realización del yo. En este proceso de reinterpretación individual de la articulación entre salvación y curación, la visión de la salvación se convierte en una metáfora de la curación, en una manera de expresar la amplitud de la regeneración personal (física, psíquica y moral) que implica, aquí y ahora, el hecho de ser curado (y que la medicina moderna, especializada y tecnificada, se supone es incapaz de realizar). Esta transferencia de significado permite la rehabilitación, al menos parcial, de la creencia cristiana en el seno de una cultura que sitúa en un primer plano el interés presente del individuo. Al mismo tiempo, da testimonio del desmoronamiento del vínculo —establecido por la tradición y que es esencial para la constitución del linaje cristiano creyente— entre la aspiración subjetiva a la regeneración y la historia de la salvación, en la que se supone que esta aspiración adquiere su pleno sentido religioso.

¿Se trata simplemente de un proceso de recomposición que hace emerger una nueva configuración de la religión en una modernidad que socava todos los imaginarios de la continuidad? ¿O se trata, de manera más radical, de una «descomposición» definitiva de lo religioso? Françoise Champion, que estudia el desarrollo en Francia de la confusa mística esotérica de los grupos que llevan hasta el extremo el bricolaje sincrético de las creencias, se orienta claramente en esta vía. En su perspectiva, la actual proliferación de estos nuevos

movimientos (en particular, la ola *new age*) da testimonio de la creciente sumisión de los intereses particulares en la moderna cultura del individuo, y constituye, a este respecto, una manifestación paradójica de la transformación moderna de la religión en lo «simplemente mágico, el psicologismo o la búsqueda de un nuevo humanismo»³¹. La regla absoluta para cada uno de nosotros, que consiste en «encontrar el propio camino», constituye la prueba más significativa de la manera en que se impone el subjetivismo en el terreno de la religión, aunque se observará que esta progresión depende —tanto como contribuye a acelerarlo— del proceso de «aligeramiento» de la memoria que caracteriza a sociedades marcadas por la inmediatez de las comunicaciones y el consumismo. Al generalizar esta perspectiva, es posible sugerir que lo evidentemente religioso de las sociedades modernas encuentra su culminación —tanto como en el cumplimiento de la trayectoria de la racionalización— en el olvido que induce, en sociedades tecnológicamente más avanzadas, la dislocación pura y simple de toda memoria que no sea inmediata y funcional.

31. F. CHAMPION, «Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes dans les sociétés contemporaines».

Capítulo octavo

LA REINVENCIÓN DEL LINAJE

¿Deberíamos detenernos aquí y considerar que el conjunto de los fenómenos que habitualmente se toman como pruebas de la secularización remiten, en última instancia, a este agotamiento de la memoria en el que se juega, definitivamente, la salida de la religión? La realidad de las cosas nunca se confunde con la agradable simplicidad de las tendencias ideal-típicas. Éstas no tienen en cuenta los múltiples procesos compensatorios que se desarrollan como reacción al vacío simbólico creado por la pérdida de valor y de unidad de la memoria colectiva en las sociedades modernas. Reacción que se agudiza debido a que esta experiencia de vaciamiento de la memoria se contradice con el sentimiento subjetivo de permanencia en el tiempo de individuos destinados a vivir cada vez más años. La necesidad de resolver esta contradicción apela a la invención de «memorias de sustitución», múltiples, parcelarias, diseminadas, disociadas las unas de las otras, pero que permiten salvar (al menos parcialmente) la posibilidad de la identificación colectiva, esencial para la producción y la reproducción del vínculo social. En efecto, la dinámica vertiginosa del cambio, que produce la instantaneidad característica de la experiencia individual y colectiva, tiene como resultado paradójico favorecer la proliferación de «apelaciones a la memoria». Éstas constituyen el sustento de este trabajo de recuperación imaginaria del pasado sin el cual la identidad colectiva no puede elaborarse (como tampoco la identidad individual). Si puede hablarse de «sociedades de memoria» a propósito de las sociedades del pasado, es precisamente porque estas no tenían ninguna necesidad de solicitarla, porque su sólida presencia se imponía en

todas las situaciones de la vida. La situación de incertidumbre que resulta de la desaparición de la presencia de esta memoria, expresa —al intensificarlos— efectos de aumento y de diversificación de la exigencia social de sentidos que la aceleración del cambio produce. La referencia al pasado ya no proporciona el dispositivo de significados que permite encontrar explicaciones a la imperfección del mundo y a las incoherencias del presente, y tampoco ofrece apoyo a las representaciones del futuro. Esta incertidumbre se expresa de manera particularmente aguda en todas las formas de demanda identitaria, a las cuales las sociedades modernas no responden debidamente, puesto que están privadas de este importante recurso para la identidad que es el recuerdo común. Si bien no hay ninguna sociedad humana imaginable fuera de una participación colectiva mínima en el trabajo de producción de significados, este mismo trabajo postula la existencia, entre los miembros de esta sociedad, de un imaginario mínimo de la continuidad sin el cual el pensamiento de un futuro común es imposible. La dislocación cada vez más acusada de este imaginario impone, al mismo tiempo, que este se recomponga de manera permanente, bajo formas nuevas, a fin de que pueda asegurarse la continuidad del grupo y la del propio sujeto. Sin embargo, a falta de una memoria social organizada e integradora, esta recomposición se efectúa a través de «pequeños fragmentos». Pierre Nora y el equipo de investigadores comprometidos en descubrir los «espacios de memoria» en la sociedad francesa, han dado forma ampliamente a esta perspectiva al identificar, en la esfera política, puntos privilegiados en los que cristalizan estas (re)constituciones de memoria que son indicadores, entre tantos otros, de la desaparición de una memoria colectiva unificadora. La envergadura que ha adquirido esta investigación demuestra hasta qué punto se han pluralizado estos imaginarios parciales de la continuidad. Dicha investigación podría prolongarse al analizar, desde esta misma perspectiva, fenómenos tan diversos como la actual pasión de los franceses por la genealogía, su gusto por las novelas históricas (en particular, las que incluyen grandes sagas familiares) o el éxito del «Día del patrimonio» (que abre para todo el mundo un gran

número de viviendas históricas públicas y privadas, generalmente cerradas a las visitas). También podría incluirse en este panorama el gusto por lo «chino», o la atracción por los salones de ventas, los anticuarios o las exposiciones de artesanado tradicional, etcétera. Para analizar este juego, en el que la escenificación de un pasado reinventado que recrea la «verdadera memoria» de un grupo se pone al servicio de la refundación de una identidad amenazada por la modernidad, los grandes espectáculos populares en los que la población local está directamente implicada —como Le Lude en la Sarthe, Saint-Fargeau, en el Yonne, y sobre todo el Puy-du Fou en la Vendée— ofrecen un material especialmente rico¹. En el caso de estos espectáculos, por otra parte, el análisis resulta más interesante aún porque el proceso funciona *en abîme*: para uso de la sociedad local, primero, donde los vínculos comunitarios todavía son lo bastante fuertes como para que la clave de la representación pueda ser directamente percibida, y, a continuación, para uso de un público mucho más amplio que, a menudo, acude desde más allá de las fronteras y cuyo sentimiento de vinculación con el pasado se realimenta con la visión de una sociedad local que ofrece —en el sentido propio del término— el espectáculo de su propia tradición «revivida». En la misma perspectiva, podríamos intentar explicar las reacciones altamente emocionales de los franceses desde que el problema de la supervivencia del mundo rural está en entredicho... En general, la pasión del público por todo lo que se relaciona con la celebración de las «raíces» puede contemplarse como la figura invertida de la fuerza con la que se impone el sentimiento subjetivo de haber perdido —colectivamente— la memoria. Si cayésemos en la tentación de pensar que estos fenómenos afectan de manera muy particular a Francia por causa de la duración tan larga en la que se inscribe su memoria nacional, podría argumentarse que los mismos esfuerzos para conjurar la pérdida de memoria pueden observarse en los Esta-

1. Sobre el caso del Puy-du-Fou, véase el notable artículo de Jean-Clément MARTIN, Charles SUAUD, «Le Puy-du-Fou. L'interminable réinvention du paysan vendéen».

dos Unidos, donde la valoración de la novedad y la diversidad de posibilidades que ofrece a los individuos un país eternamente «nuevo» es, sin embargo, muy poderosa². Excepto por el hecho de que, como remarca W. J. Johnston, a menudo es la nación americana, literalmente personificada, la que se sitúa en el centro de la celebración, más que tal o cual figura heroica de la historia³. La multiplicación de estos intentos, grandes o pequeños, de movilización y recreación de la memoria en el conjunto de los países occidentales (con contenidos simbólicos que evidentemente varían en función de los recursos de memoria de los que localmente se dispone y según las posturas políticas, culturales o sociales de estas tentativas, que son específicas en cada país) es el reverso de la discontinuidad vivida, lo cual socava, de hecho, los dispositivos de formación y transmisión de todas las identidades.

El imaginario moderno de la continuidad se presenta, pues, como un tejido de memorias fragmentadas, que son también memorias «trabajadas», inventadas, continuamente rehechas en función de las claves de un presente sometido, de manera cada vez más acuciante, al imperativo de la novedad. Si es posible comprender algo del proceso masivo de la secularización a partir de la desorganización moderna de la memoria colectiva, debería ser posible, en contrapartida, comprender algo de la modernidad religiosa al examinar cuáles son las figuras típicas que se componen y recomponen, y que articulan entre sí estas «memorias en migajas». Para ser más concre-

2. Podemos citar, entre centenares de ejemplos posibles, el considerable éxito alcanzado por las reconstituciones, en forma de «museos vivientes», de las primeras implantaciones coloniales en las costas de Massachusetts o Virginia (Old Sturbridge Village, Williamsburg, etcétera), o incluso las ofertas de «pedagogía práctica de la historia» que permiten a los visitantes «rehacer las gestas» de los fundadores de la nación: por ejemplo, arrojar un fardo de té por la borda de un barco anclado en el puerto de Boston, en recuerdo de la gloriosa *Tea Party* que marcó el inicio de la lucha contra los ingleses...

3. William J. JOHNSTON, *Post-modernisme et bimillénaire. Le culte des anniversaires dans la culture contemporaine*.

tos, la cuestión que querríamos plantear ahora es qué tipo de innovación religiosa puede surgir, en la modernidad, a partir del trabajo de reinención del linaje.

LA UTOPIA COMO FIGURA PRINCIPAL DE LA INNOVACIÓN RELIGIOSA EN LA MODERNIDAD

El propio término de innovación religiosa, asociada a la cuestión de la memoria, hace emerger de inmediato la utopía en cuanto figura principal en la que esta dinámica se ha manifestado efectivamente en la historia: un pasado que se vuelve a mirar y se magnifica como si fuera una edad de oro alimenta la representación de un futuro que se anuncia diferente de un presente que se rechaza de manera radical⁴. Este enfoque del cambio sociorreligioso ha sido ampliamente desarrollado en la importante obra que Henri Desroche consagró a la identificación, el análisis y el inventario de las «religiones de contrabando» en las que se construyó el imaginario de las sociedades modernas⁵. «En toda la galería de la imaginación religiosa que se muestra en forma de utopía o en mesianismo, no hay casi ningún caso en el que la esperanza en un futuro no haya apostado por un regreso al pasado. Es un hecho bien conocido que los apocalípticos apelan a los patriarcas. Siempre, o casi siempre, la imaginación pide auxilio a la memoria. Y esta correlación no se limita a fenómenos que se supondría —gratuitamente, por otra parte— marginales. La innovación religiosa, tal como se observa en todas las grandes religiones fundadas, tampoco escapa a este proceso. Todas estas religio-

4. Siempre según la definición que proporciona Jean SÉGUY en el artículo ya citado, «Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie».

5. Véase, en particular: *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne; Les Dieux rêvés*, etcétera

nes se remontan a un pasado que las avala. Se remontan a un «Antiguo Testamento», a una «cadena de testimonios», a un linaje de precursores, a un patriarca, a una constelación de antepasados⁶.»

En la perspectiva de Henri Desroche, el vínculo entre religión y utopía es, en primer lugar, un vínculo genealógico al que la historia proporciona múltiples ramificaciones. Lo que busca a través del tiempo, bajo la forma de la utopía, es la posteridad de una inspiración mesiánica judeocristiana que ha modelado, de manera profunda, la trayectoria de la modernidad, manteniendo abierta y agudizando constantemente la dimensión de la espera. Las siete «constelaciones» en las que Henri Desroche reagrupa sus poblaciones utópicas (las disidencias medievales de los siglos XI y XV; las reformas de izquierda del siglo XVI; los brotes revolucionarios ingleses del siglo XVIII; el florecimiento milenarista americano de los siglos XVIII-XIX; los nuevos cristianismos revolucionarios del siglo XIX; las resistencias religiosas rusas de los siglos XVII-XIX; y las proliferaciones culturales del Tercer Mundo en los siglos XIX y XX) son hitos y testimonios de este otro recorrido religioso de la postmodernidad, que él describe como el de la esperanza⁷. La posteridad de la escatología judía y cristiana es, pues, extremadamente vasta, y su espacio de desarrollo es el mismo de una modernidad en la cual esta escatología sigue estando presente «de manera deficiente». Si, en el texto citado más arriba, Henri Desroche subraya que este fenómeno de reconstrucción global de la relación con el pasado con vistas a un cambio global es susceptible de producirse *incluso* «en las grandes religiones fundadas», es precisamente porque remite a esta dinámica motriz de lo religioso que está en funcionamiento mucho más allá del campo de la religión institucional, pues funciona también del lado de los movimientos revolucionarios, de los socialismos utópicos⁸, de los experimentos comunitarios y los proyectos cooperativos. Cierta sociología académica no deja, por otra parte, de reprocharle este «ecume-

6. Henri DESROCHE, *Les religions de contrebande*, p. 199.

7. Henri DESROCHE, *Sociologie de l'espérance*.

8. Henri DESROCHE, *Socialismes et sociologie religieuse*.

nismo» algo exuberante. Al mismo tiempo, muy a menudo se deja de lado lo que constituye el hecho esencial del camino emprendido por Henri Desroche y su pertinencia para una sociología de la modernidad religiosa, esto es, la intuición de una dinámica religiosa de lo social que funciona más allá y a través de los avances del proceso de secularización. Lo que unifica los fenómenos en que funciona esta dinámica es este juego del «recorrido que va de una tradición menos profunda a una tradición más profunda, incluso cuando esta última se construye o reconstruye para cubrir las necesidades de la causa⁹». La utopía crea, de manera renovada, un imaginario alternativo de continuidad: con un pasado más antiguo que el que se impone en las convenciones sociales del presente, con un pasado más próximo a la fuente fundadora en la que se alimenta la conciencia del linaje, con un pasado feliz y benéfico que se opone a las desgracias, las amenazas o las incertidumbres del presente. La utopía, soñada o practicada, subvierte el imaginario de la continuidad de una sociedad dada, ampliándolo y enriqueciéndolo; en este sentido, permite adaptarse a la novedad del presente. Esta dinámica utópica se inscribe, hasta cierto punto, en la lógica de esta dimensión «activa» de la tradición que ya hemos evocado en un capítulo precedente. Se ha dicho que toda tradición, a partir de la medida en que se relaciona, de un modo u otro, con un pasado que se actualiza en un presente, incorpora siempre una parte del imaginario. La memoria que invoca siempre es, al menos en parte, una reinvenición. Esta reinvenición se efectúa, la mayor parte del tiempo, a través de reajustes sucesivos del recuerdo, a menudo minúsculos o invisibles y que, sobre todo, casi siempre se niegan en nombre de la permanencia absoluta y necesaria de la tradición. Lo que caracteriza a la utopía en relación con este trabajo permanente de la memoria sobre sí misma es que hace de la ruptura completa y explícita con el orden antiguo la condición del advenimiento de un orden nuevo cuyos contornos permite dibujar una memoria que se realimenta en una fuente supuestamente más auténtica. Contra una memoria oficial pervertida, tor-

9. *Les religions de contrebande*, p. 198.

cida o desviada, la utopía se propone instaurar un régimen nuevo de la memoria (y, por tanto, de la imaginación), a partir del cual se hace posible redefinir por completo la regla de juego económica, social, política, simbólica, etcétera. La posibilidad de que semejante aspiración radical emerja en una sociedad dada, depende del estado de dislocación, o al menos de desestabilización, de los cuadros de la memoria colectiva, que inducen el cambio económico, social y político. Es preciso que el silencio de la tradición (de la memoria autorizada) haya alcanzado un punto lo suficientemente crítico como para que sea posible la invención de una memoria alternativa. Son estas, lógicamente, las grandes épocas de cambio caracterizadas por la evicción de la presencia compacta del pasado en el presente, y que han sido grandes períodos de utopías. Estas utopías se han provisto, de modo desigual según las épocas y las áreas culturales, de la reserva de memoria constituida por las tradiciones religiosas y, en especial, del fondo mesiánico-milenarista judío y cristiano. Sin embargo, para que la dinámica utópica desarrolle efectos sociales más allá de las agrupaciones voluntarias¹⁰, cuya disidencia social y cultural puede justificar, es preciso que forme parte de un movimiento social. Es preciso que sea (o se convierta en) el lenguaje de las aspiraciones colectivas sostenidas por fuerzas sociales capaces de intervenir en los conflictos centrales en los que se decide la orientación de una sociedad, sea cual sea la resolución de esos conflictos. La historia de la utopía en Europa entre el siglo XIV y el siglo XVIII aparece asimismo imbricada en la de los movimientos revolucionarios urbanos y/o campesinos, violentos o pacíficos, en los que se expresaba el principal conflicto que sublevó al campesinado contra las usurpaciones llevadas a cabo por los señores feudales y latifundistas: *lollards* ingleses del siglo XIV; husitas, calixtinos y tabo-

10. La noción de «agrupación voluntaria utópica» (cuya ideología puede referirse a un funcionamiento utópico) ha sido elaborada, de manera precisa, por Jean SÉGUY, «Lettre à Jacqueline n° 3». Dos criterios la definen: el reclutamiento voluntario de los miembros y la definición de los objetivos y medios aptos para ser alcanzados por el propio grupo.

ritas en la Bohemia del siglo XV (donde reivindicaciones nacionales y culturales se sumaban a las cuestiones socio-económicas y políticas en conflicto); epopeya trágica de los campesinos tras Thomas Münzer en la Alemania del siglo XVI; *levellers*, *ranter*s, *diggers* o *quakers* ingleses en el siglo XVII, etcétera. En todos los casos, la fuerza explosiva del movimiento dependía de la unión entre un levantamiento social que correspondía a una conmoción económica mayor, y un radicalismo igualitarista que encontraba en la promesa bíblica y el ejemplo de la comunidad cristiana primitiva su entera justificación. La revolución inglesa ilustra, mejor que ningún otro ejemplo, cómo el trabajo «hacia atrás» de la memoria efectuado por estos nuevos grupos religiosos, que cuestionaban a la vez el orden sociopolítico y el orden eclesiástico dominantes, fue el fermento de un proceso de reconfiguración de los valores, esencial para el surgimiento de la modernidad política¹¹.

Pero si el fresco desrochiano de la posteridad utópica cristiana y «postcristiana» en el mundo moderno presenta un enorme interés para comprender las configuraciones y reconfiguraciones de las relaciones entre memoria y religión en la modernidad, esto no se debe solo a que muestre los hilos que vinculan, de diversas maneras, el ideal occidental de cumplimiento de la historia con la base del mundo judeocristiano. Es también porque el análisis que propone Henri Desroche de la dinámica interna de la utopía permite comprender el proceso complejo en virtud del cual la utopía es, en la modernidad, a la vez un principio de secularización de la memoria y un principio de recambio religioso de la misma. El primero, el principio de secularización de la memoria, es bastante fácil de reconocer, si se consideran, por ejemplo, los múltiples casos en los que la espera mesiánica del Reino de los Cielos se ha trasladado, a través de la intermediación de la utopía, al terreno de la transformación *hic et nunc* de las relaciones sociales y políticas. Comprendida desde esta perspectiva, la utopía daría testimonio de que la política está

11. Véase Christopher HILL, *Le monde à l'envers. Les idées radicales au cours de la révolution anglaise*.

finalmente liberada (o está en vías de ser liberada) de su «atavismo religioso» (para retomar la palabra empleada por Engels a propósito de la Revolución Francesa que, según él, fue la primera en librar sus batallas «bajo la forma irreligiosa, exclusivamente política», a diferencia, por ejemplo, de las guerras campesinas, en las cuales la lucha social se confundía aún con el combate religioso por la instauración del Reino en este mundo). La dinámica inversa es más difícil de situar, pues para ubicarla es preciso situarse ante ese «destino fatal» de la utopía que la condena a la búsqueda interminable de su realización. Henri Desroche ha subrayado, con acierto, que la «utopía practicada» se encuentra atrapada en un extraño dilema: o bien fracasa (porque se ve imposibilitada de transformar el orden dominante al que se opone y/o porque tropieza con la represión, a menudo feroz por parte de quienes tienen interés en preservar este orden); o bien «triunfa», y fracasa también seguramente... ya sea porque se vuelve banal, al aculturarse en el seno de una sociedad y/o de una religión que ha contribuido a reformar¹², ya sea porque, al institucionalizarse, se paraliza en una nueva memoria autorizada enteramente orientada hacia la preservación y la reproducción de los nuevos intereses sociales que consagra. La «renovación religiosa» del imaginario colectivo puede entonces intervenir al mismo tiempo no solo como un efecto de este proceso de «rutinización» o de glaciación de la utopía sino también como una protesta contra dicho proceso.

La reabsorción de la utopía en la religión se produce cada vez que un grupo o un movimiento monopoliza el ideal del cambio esperado y lo erige en norma para el presente, con consecuencias sociales variables según el lugar que él mismo ocupa o consigue ocupar en las relaciones sociales. En este proceso de actualización normativa de la utopía, la apelación al momento fundador en el que se constituye el grupo, a menudo tiende a tomar el relevo de la evocación a un futuro radicalmente distinto. De manera más precisa, se postula que el sentido de este futuro ya se da por completo en ese momento fundador, cuya presencia permanente es preciso restituir

12. Véase Jean SÉGUY, «La socialisation utopique aux valeurs».

en la vida del grupo. El proceso es llevado al límite cuando un grupo de clérigos monopoliza, de manera exclusiva, la definición de la memoria legítima de la fundación y sus consecuencias para el presente. Sin embargo, aparte de los casos más extremos de petrificación dogmática de la utopía, por lo general la vuelta religiosa al origen acompaña la adaptación no solo de la experimentación utópica en la cotidianeidad sino también de su instalación en el tiempo. La fidelidad a la inspiración de los comienzos mantiene entonces lo que precisamente se pretendía conjurar, es decir, el desmoronamiento del sueño de cambio dentro de la banalidad ordinaria. Esta tendencia es más sensible en cuando el grupo se identifica con un fundador cuya intención explícita puede invocar (en particular, si puede remitirse a textos que el fundador haya dejado), cuya intuición puede explorar y/o cuyo comportamiento puede proponer como ejemplo. Salvo en el caso en que el grupo desarrolla una completa indiferencia sectaria (en el sentido troeltschiano del término) respecto del mundo y la cultura de su tiempo, y limita al máximo todas las relaciones con un presente que rechaza, esta estabilización religiosa de la utopía constituye, sin embargo, una modalidad posible de su incorporación a una cultura que contribuye a transformar: la historia de las órdenes religiosas¹³ o de las comunidades utópicas del siglo XIX¹⁴; la trayectoria —más reciente— de los movimientos anti-institucionales de los años 1960-70¹⁵, o el movimiento ecológico contemporáneo¹⁶ pueden ofrecer algunos ejemplos, entre muchos otros igualmente disponibles, de esta reabsorción de la radicalidad utópica en las formas de experimentación colectiva. Al mismo tiempo que no consiguieron su objetivo, constituyeron o constituyen, a través

13. Véase Jean SÉGUY, «Pour une sociologie de l'ordre religieux».

14. Entre otras muchas posibles referencias a este tema, véase la obra de Ronald CREAGH, *Laboratoires de l'utopie. Les communautés libertaires aux États-Unis*.

15. Véase B. HERVIEU, D. LÉGER, *Des communautés pour les temps difficiles*, París, Le Centurion, 1983.

16. Véase D. HERVIEU-LÉGER (ed.), *Religion et écologie*, París, Éd. du Cerf, 1993.

de una (re)movilización creyente de la memoria, polos de innovación religiosa y de modernización social y cultural. Es probable que un enfoque de este tipo pudiera enriquecer el análisis de determinados movimientos religiosos contemporáneos —en particular, de determinadas corrientes islamistas— cuya exterioridad en relación con la modernidad se deduce fácilmente del rechazo que proclaman en relación con el mundo.

Lo que hay que considerar, al mismo tiempo, es que este proceso de introducción de la utopía en la religión, bajo la doble forma de la congelación dogmática o de la «rutinización» innovadora, proporciona, paradójicamente y por regla general, sus propios anticuerpos, al abrir la posibilidad de que una lectura alternativa de los tiempos fundadores promueva, desde el propio interior de la religión, la dinámica contestataria de la utopía. De las proliferaciones sectarias de la Reforma radical al florecimiento del izquierdismo, sería fácil ilustrar estos fenómenos de reactivación de la utopía en el momento en que esta se agota al institucionalizarse en una nueva religión. Según la perspectiva que hemos adoptado, esta reactivación presenta un carácter religioso (o rasgos religiosos) cada vez que opera radicalizando las exigencias de fidelidad a una inspiración fundadora, de la que la religión, a la que se opone, pretende dar la única lectura legítima. En esta dialéctica del conflicto religioso, la utopía constituye el tercer término, tan indispensable como inevitablemente abocado a la desaparición.

Para nuestro propósito, la elucidación de esta compleja dinámica de la utopía y la religión solo es necesaria en la medida en que puede iluminar la respuesta a una cuestión que hemos planteado anteriormente: la de la posibilidad de que esta lógica pueda funcionar en «este tiempo sobrecambiado de acontecimientos», propio de la fase presente de la modernidad, que Marc Augé designa felizmente como «sobremodernidad»¹⁷. El tema del «fin de las utopías» es recurrente en los ensayos políticos desde mediados de los años 70.

17. Marc AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la supermodernité*.

Para describir esta tendencia a la «desutopización», característica de las sociedades más avanzadas, hay quien se ha remitido confusamente a la sombría saturación que resulta de la primacía acordada al ideal del consumo, al letargo social que resulta de la crisis económica que afecta a Occidente desde la primera crisis petrolífera, a las desilusiones vinculadas al desmoronamiento de las grandes visiones de la historia (liberal o marxista) que han alimentado la utopía de la modernidad, o incluso a la «indiferencia» que resulta de la brusquedad de los cambios que han hecho oscilar los equilibrios políticos a escala planetaria... De manera más articulada se muestra el juego dialéctico que se establece entre la pérdida de plausibilidad de todos los sueños de una sociedad completamente distinta y la afirmación de un individualismo que otorga prioridad a los intereses y las aspiraciones particulares. Una manera de retomar estos distintos enfoques de la «usura utópica» de las sociedades modernas, consiste en mostrar el vínculo que existe entre la (relativa) inercia del imaginario colectivo —obstáculo para la proyección de un futuro distinto— y la situación de amnesia (asimismo relativa) que lleva al vaciamiento de la memoria en el universo «sobremoderno» de la comunicación, dominado por la sobreabundancia y la fugacidad del acontecimiento presente. El desmoronamiento de la memoria total y todopoderosa de las sociedades tradicionales era la condición *sine qua non* de la liberación del imaginario, que ha posibilitado a las sociedades modernas el sueño de construir la historia. Sin embargo, es dudoso que esta capacidad creadora del imaginario colectivo pueda sobrevivir a una completa atomización de la memoria que sometería la referencia al pasado al juego exclusivo de las preferencias subjetivas de los individuos. La perspectiva de una caída definitiva de la capacidad utópica de las sociedades modernas todavía es más certera si, como lo sugieren algunos análisis, esta última posibilidad de situarse individualmente en relación con un pasado tiende a disolverse bajo el dominio de una actualidad omnipresente que destruye la duración al ocultar cualquier acontecimiento bajo la ola de nuevos acontecimientos más «actuales». Sin embargo, al reconocer que esta tendencia existe, nos abstendremos de llevar al máximo la lógica

de este escenario-catástrofe, y de concluir con el fin definitivo y general de la utopía. Pues esta crisis estructural no se manifiesta de manera estacionaria y homogénea en todas las sociedades, en todas las regiones, en todas las capas sociales, en todas las categorías socioprofesionales. Más bien, el recrudecimiento de las contradicciones sociales y/o culturales en una sociedad dada puede suscitar, al mismo tiempo que la eclosión de movimientos portadores de una capacidad de transformación social y cultural efectivas, la renovación del potencial utópico sobre cuyo terreno pueda emerger la innovación religiosa. En estos contextos, y con orientaciones profundamente diferentes, puede localizarse algo de esta activación mutua del movimiento social y la religión (en este caso: de las religiones históricas), a través de la mediación de la utopía, por ejemplo, en la expansión de las comunidades eclesíásticas de base en América Latina¹⁸, o en los movimientos confesionales feministas en los Estados Unidos¹⁹. En el conjunto de las sociedades occidentales esta dinámica utópica aparece hoy en día como algo poco capaz de detener el desmoronamiento de la memoria que, tanto en el campo de las religiones históricas como también en el conjunto de lo social (y, en particular, en el orden político), produce la pérdida de plausibilidad de la referencia colectiva a un linaje creyente. Para ser más exactos, la innovación religiosa puede actualmente asentarse a través de otros modos de rearticulación de esta referencia —que irreductiblemente se vinculó con la formación de identidades individuales y colectivas.

18. Véase el número de *Archives de Sciences Sociales des Religions*, realizado bajo la dirección de Michaël LÖWY, «La théologie de la libération en Amérique latine»; asimismo, W. E. HEWITT, «Liberation theology in Latin America and beyond», en W. H. SWATOS (ed.) *A future for religion? New paradigms for social analysis*, pp. 73-91.

19. Véase Mary Jo NEITZ, «Inequality and difference. Feminist research in sociology of religion», en W. H. SWATOS, pp. 165-184.

LA CONSOLIDACIÓN RELIGIOSA DE LAS «FRATERNIDADES ELECTIVAS»

Una de estas modalidades es la que se inventa a partir de una «fraternidad electiva», por la que los miembros se inscriben en una genealogía más o menos lejana. La especificidad del proceso reside en el hecho de que, en este caso, la relación con el linaje creyente se construye (o podría decirse: se deduce) a partir de la cualidad de la relación afectiva que vincula entre sí a los miembros de un grupo de afinidad. No es el reconocimiento de una ascendencia común lo que determina la relación entre los hermanos, es la constatación de la fraternidad vivida la que justifica la invención de una ascendencia común. La «fraternidad de elección» se corresponde con una determinada comunidad de valores y con las referencias que traza para la distribución de intereses, experiencias o pruebas comunes. Relación voluntaria, la «fraternidad de elección» es también una fraternidad «ideal», en el sentido de que se considera que puede lograr aquello que, precisamente, los vínculos de la sangre son incapaces de asegurar, la mayoría de las veces, entre los miembros de una misma familia, por ejemplo, la efectividad de la solidaridad, la transparencia de la comunicación, la comunidad de valores y recuerdos. La primacía acordada al compromiso personal del individuo en relación con el grupo certifica la «modernidad» de este tipo de asociación voluntaria, y la oposición entre la «familia natural» y la «familia elegida» ha acompañado, en todas las épocas, la afirmación de los derechos de la conciencia individual contra el poder enorme de las pertenencias vinculadas al nacimiento. Lo que otorga a estas fraternidades de elección un nuevo significado en nuestras sociedades es que proliferan de manera proporcional al desmoronamiento de aquellas comunidades primarias contra las cuales se construían en el pasado. Es inútil que de nuevo nos extendamos aquí sobre consideraciones que ya se han presentado en el capítulo quinto a propósito del vínculo existente entre la proliferación de grupos afines y la afirmación masiva del individualismo en las sociedades más avanzadas: en efecto, se ha con-

vertido en algo banal el hecho de establecer una correspondencia lógica entre el despliegue actual de los colectivos, redes o asociaciones que reúnen a individuos enfrentados a situaciones idénticas, o que comparten «micro-intereses» comunes, y la atracción que ejerce sobre el conjunto de la vida colectiva el universo abstracto de las grandes organizaciones complejas, en las cuales cada individuo se define, entera y exclusivamente, a través de la función que desarrolla. La proliferación de los grupos voluntarios ofrece una forma de compensación al aislamiento y el anonimato resultantes, para cada uno, de la atomización y la ultraespecialización de las relaciones sociales. Evidentemente, esta compensación está menos asegurada en cuanto que la inversión afectiva de los individuos en el grupo es más intensa, y en cuanto que crea entre ellos relaciones de elevada intensidad emocional que, a menudo, los propios interesados comparan con vínculos «familiares». La comunidad emocional que relaciona la vinculación de cada uno de sus miembros con la persona de un fundador, portador de rasgos carismáticos, constituye, bajo este ángulo, la forma más lograda de «fraternidad electiva»²⁰. Hemos tenido ocasión de mostrar, en otra parte, que esta forma de agrupación, asociada por Weber a las sociedades tradicionales en las cuales el carisma constituye el único poder de cambio, también era susceptible de desarrollarse en una modernidad que valora la experiencia individual y exacerba la demanda de convivencia comunitaria²¹. Sucede también, en este caso, que la fraternidad de elección de los miembros del grupo es susceptible de la explicación más directa, al poder designarse al fundador como el padre o el hermano mayor de una verdadera «familia» de pensamiento y de corazón. El desarrollo de los «nuevos movimientos religiosos» y las comunidades carismáticas, así como también de las bandas y los clanes en las grandes ciudades, da testimonio de manera distinta, pero igualmente significativa, del

20. M. WEBER, *Économie et société*, p. 475 y ss.

21. Véase D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, París, Éd. du Cerf, 1986, p. 349 y ss.

resurgimiento sobre el terreno mismo de estas formas muy antiguas de sociabilidad, proporcionales a la destrucción (o la ausencia) de vínculos de pertenencia familiares, sociales, locales, confessionales, etcétera.

Desde que un grupo voluntario alcanza la cualidad de fraternidad electiva, esta constante presencia sin sentido del modelo familiar es, a su vez, muy interesante. En la actualidad, el hecho de reconocerse en una «familia» de su elección constituye no tanto una vía de protesta contra la tutela pesada y obligada de la familia natural, sino una manera de constatar la vacante de la función socializadora de la familia en el momento preciso en que esta, privada de sus funciones tradicionales en el orden económico y político, se supone que ya solo toma a su cargo la satisfacción de las necesidades afectivas y relacionales inmediatas de quienes la componen, padres e hijos. Esta profunda transformación de la familia natural, convertida en el lugar privilegiado en el que se expresa la independencia del individuo en su vida privada, ha modificado profundamente la relación entre la (o las) fraternidades de elección, en las cuales los individuos entran voluntariamente, y el universo familiar determinado por vínculos biológicos y jurídicos que se imponen a los individuos. Durante mucho tiempo, esto último constituyó el horizonte de referencia —que aunque se rechaze resulta inevitablemente atractivo— de los grupos de voluntarios, siempre conducidos a reproducir en su seno el dispositivo omnipresente de la familia natural, como por ejemplo, en el monasterio donde en principio se entra por vocación, señalando que uno abandona definitivamente a su familia natural, el abad es siempre, como su nombre indica, el padre de los monjes... En nuestras sociedades, es la familia natural la que tiende a tomar como referencia la fraternidad de elección, al «eufemizar» las relaciones de autoridad en su seno y sobreinvertir positivamente las funciones de intercambio, comunicación y expresión que debe colmar para sus miembros. Sabemos que este desplazamiento no deja de tener consecuencias para la continuidad de la estructura familiar, en la medida en que el carácter de hecho y de derecho de los vínculos que la fundan a menudo entra en conflicto con la primacía exclu-

sivamente acordada a la afectividad y la subjetividad cuando se trata de legitimar las relaciones de dependencia que unen a sus miembros. Sin embargo, es nada menos que esta «familia ideal», en la que habría desaparecido toda contradicción entre la libertad de compromiso de los individuos y la estabilidad de los vínculos inscritos en la naturaleza y el derecho, lo que constituye el horizonte soñado por la mayoría de las fraternidades electivas.

La posibilidad de que una fraternidad electiva se transforme en un grupo religioso o, al menos, que presente rasgos religiosos, aparece cuando el grupo se enfrenta a la necesidad de dotarse de una representación de sí mismo que pueda integrar la idea de su propia perennidad más allá de la experiencia inmediata en la que se inscribe la relación entre sus miembros. Éste es el caso, en particular, cuando el grupo se instala en el tiempo y —para legitimar su propia existencia más allá de la «rutinización» inevitable de las experiencias emocionales en las cuales se forjó el sentimiento de «formar un solo corazón»— precisa apelar a un «espíritu común» que supera a los individuos vinculados a dicha fraternidad. Esta transformación implica una mutación muy profunda de la fraternidad electiva. Exclusivamente fundada sobre la elección mutua de unos por otros, esta solo depende, en principio, de la intensidad de los vínculos afectivos que unen a los individuos que la constituyen. En el presente, esta intensidad emocional debe verificarse en todo momento: en este sentido, es exclusiva de todo vínculo «religioso», tal como hemos definido este término, puesto que no implica que dicha relación esté representada ni situada con referencia a una genealogía más amplia. Al reflexionar sobre la emergencia del cristianismo como religión, a partir de la primera comunidad de los discípulos de Jesús, Hegel expresó con claridad este aspecto singular de la fraternidad electiva con la religión: «Un círculo del amor, un círculo de corazones que renuncian recíprocamente a sus derechos sobre cualquier particularidad y que solo están unidos por una fe y una esperanza comunes, de las que solo el goce y la alegría constituyen esta unanimidad del amor, es un pequeño Reino de Dios; sin embargo, su amor no es religión, puesto

que la unión, el amor humano, no contiene al mismo tiempo la representación de esta unión²².»

La fraternidad electiva puede conducir a que se entre en tensión directa con la religión cada vez que hace prevalecer la comunión del corazón y de pensamiento de sus miembros sobre la fidelidad hacia el linaje creyente. Esto, evidentemente, no es ajeno a la reticencia que manifiestan todas las instituciones religiosas cuando se ven confrontadas a la eclosión de tales grupos en su propio seno. Para que el conflicto salga a la luz, no es necesario que esta fraternidad electiva sea, al mismo tiempo, una agrupación voluntaria utópica, portadora de una interpretación alternativa o potencialmente alternativa de la tradición. Sabemos que este último ejemplo se ha presentado con frecuencia en el nacimiento de las órdenes religiosas, y que da lugar a dos formas típicas de reglamento: la exclusión directa o el compromiso institucionalmente regulado (inscrito, por ejemplo, en las constituciones del orden negociadas con la jerarquía eclesiástica). Tampoco es necesario que esta fraternidad electiva se presente bajo la forma particularmente intensa de una comunidad emocional de discípulos que hace prevalecer la autoridad carismática de su fundador, o de su líder, sobre cualquier otra forma de autoridad, y, en particular, sobre la autoridad legal-racional que se da en la institución religiosa. Sin embargo, el conflicto de poder que se manifiesta en este caso solo constituye una de las formas posibles —la más aguda— de esta tensión que resulta de la propensión de toda afinidad electiva a ser autosuficiente, a encontrar en sí misma todas las razones que justifican su propia existencia y, así pues, a prescindir de cualquier referencia exógena, incluso a la institución que en el punto de partida pudo suscitar la reunión de sus miembros. El rechazo que manifestaron todas las organizaciones revolucionarias en los años 70 con respecto a las experiencias comunitarias puestas en marcha por los más fieles de sus militantes, preocupados por «vivir entre ellos» los nuevos valores que se apuntaban en el «trabajo político», o incluso en la actitud ambigua de las Iglesias con respecto a «peque-

22. S. W. F. HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 114.

ñas comunidades» de fieles celosos, siempre sospechosos de «cerrarse sobre sí mismos» —sea cual fuere, por otro lado, su ortodoxia perfecta— ilustran, claramente este hecho. La intensificación emocional del compromiso en el seno de una comunidad electiva puede constituir una forma paradójica de «salida de la religión²³», en la medida en que «inmediatiza» el provecho que sus miembros extraen de su participación comunitaria al envolverlo con el afecto.

Sin embargo, la paradoja aumenta, puesto que la intensidad emocional de esta relación vivida en el presente es también susceptible de suscitar lo que, en principio, le es contrario (y la mayoría de las veces fatal), es decir, el sentimiento de que la «unión de los corazones» trascienda la experiencia inmediata de los individuos, que preexista incluso a su reunión y pueda sobrevivir a su dispersión. Cuanto más fuerte se sienta esta unión, más cuaja la idea de que esta es tan fugaz que la reunión de quienes la experimentan se vuelve intolerable para los interesados. El rechazo de la volatilidad irreducible de los afectos es un factor decisivo de la institucionalización (o de la re-institucionalización) «religiosa» de la fraternidad electiva. Abre la vía a la (re)constitución imaginaria de la nube de testimonios, punto de partida de una posible (re)formalización del linaje creyente auténtico bajo el control de garantes de la memoria autorizada. Hay que precisar aquí que esta dinámica no solo es característica de las afinidades electivas muy intensas, constituidas en comunidades de vida, sino que asimismo puede intervenir en fraternidades electivas constituidas bajo la forma más distendida de redes de afinidades, con tal de que estas movilicen de manera poderosa los afectos de quienes se reconocen como sus miembros.

En el punto en el que nos encontramos, es necesario ilustrar este proceso, que hasta aquí hemos caracterizado de manera ideal-típi-

23. Véase D. HERVIEU-LÉGER, «Renouveaux émotionnels contemporains, fin de la sécularisation ou fin de la religion?», en F. CHAMPION, D. HERVIEU-LÉGER (eds.), *De l'émotion en religion*, p. 241 y ss. (texto recogido y completado en una contribución en inglés, bajo el mismo título, en la obra dirigida por W. SWATOS, *A future for religion? New paradigms for social analysis*, pp. 128-148).

ca, y por lo tanto, abstracta. La historia del nacimiento del culto a Jim Morrison, el mítico cantante de los *Doors*, muerto a los veintisiete años de edad, puede ofrecer un ejemplo destacable del deslizamiento de una red afín a la religión. Se trata, en este caso, de una «fraternidad electiva» extremadamente dispersa, puesto que está constituida por todos aquellos que se reconocen en la poesía y las provocaciones de quien fue el cantor de la revuelta de una juventud atrapada entre el conformismo de la América próspera de los años 60 y la pesadilla de Vietnam. La seducción personal del cantante de cara angelical, sus excesos, su propensión a la autodestrucción y su incontestable creatividad poética hicieron de Morrison el héroe de una generación rebelde, que lo celebraba en conciertos públicos que se han hecho famosos en la historia del rock, y que se sabía de memoria los textos de sus canciones²⁴. La fascinación compartida por Jim Morrison articuló a sus *fans* en una especie de fraternidad de rebeldes imaginarios, sin que, por otra parte, esta fuera tomada por ellos como una comunidad de referencia: el cantante representaba, más allá de los *Doors*²⁵, a un hermano mayor audaz, rebelde, indomable, incapaz de aceptar ninguna disciplina, ninguna regla, ninguna norma moral. Su repentina muerte a causa de una crisis cardíaca en 1971, en París, produjo entre sus filas una especie de reacción de incredulidad. Muchos se negaron a creer que hubiera podido morir «de ese modo», cuando se recuperaba de múltiples excesos de droga y alcohol, de accidentes o de fugas. Su desaparición era, además, mucho más intolerable porque él era el único vínculo que unía a la masa de quienes se «reconocían» en él. En realidad, propiamente hablando, Morrison nunca difundió un mensaje, ni desarrolló un discurso crítico articulado sobre la sociedad²⁶; se contentó con lan-

24. Estos textos han sido publicados en numerosas recopilaciones.

25. Véase H. MULLER, *Jim Morrison, au-delà des Doors*, París, Albin-Michel.

26. A diferencia, por ejemplo, de la canción protesta ilustrada por Bob Dylan o Joan Baez, que presentaba un claro carácter utópico, o incluso a diferencia de otros grupos, como *Pink Floyd*, cuyas canciones explicitan una crítica radical a la modernidad occidental, capitalista y pequeño burguesa.

zarlo y apelar, de un modo puramente poético, a otro lugar soñado. El vínculo entre quienes se adherían a su revuelta era de naturaleza estrictamente emocional y, por tanto, eminentemente lábil. Una primera manera de salvar este vínculo consistió, pues, en negar la desaparición del héroe: «Diez años más tarde —observa uno de sus biógrafos— hay personas que se preguntan si verdaderamente está muerto [...] ¿De qué murió? Estos últimos años hemos visto nacer innumerables teorías, algunas de las cuales solo estaban engendradas por una especie de extraña decepción. Pues muchas personas dijeron, precisamente, que no era en absoluto propio de Jim el morir así, de una crisis cardíaca, dentro de una bañera²⁷.»

La evidencia de su ausencia terminó, sin embargo, por imponerse, y fue en el modo propiamente religioso como se estableció la fraternidad electiva de quienes se habían identificado con él. La fijación de la memoria común se realizó, durante los veinte años que siguieron a la muerte del cantante, no solo a través de la difusión masiva de sus discos, recuperados en forma de compilaciones diversas, sino también a través de la publicación de sus poemas. Tanto en Norteamérica como en Europa y otros lugares, actualmente se reúnen círculos de fieles para leer estos textos. Individualmente o en grupo, los adeptos del cantante acuden para leerlos y salmodiarlos sobre su tumba en el Père Lachaise, convertido en el destacado lugar de un peregrinaje internacional frecuentado durante todo el año. Un impresionante número de jóvenes norteamericanos de viaje por Europa se reúne allí, y algunos de ellos atraviesan el Atlántico solo con este proyecto en la cabeza. Convertida en una de las pesadillas de los responsables de la seguridad y el orden público del cementerio parisino, la tumba de Jim Morrison se ha convertido, de día y de noche, en el teatro de cultos variados, en los que el esoterismo y el espiritismo, aunque también la música, el alcohol y la droga están presentes en proporciones diversas. Estas prácticas contribuyen a la constitución y difusión de la memoria oral de la epopeya del can-

27. J. HOPKINS, D. SUGERMAN, *Personne ne sortira vivant d'ici*, París, Bourgois, 1981, reed. 10/18, 1991.

tante, memoria que en la actualidad alcanza a una «segunda generación» de adeptos nacidos después de la muerte del Morrison. Esta memoria está lejos de ser homogénea, pues hay diversas interpretaciones del recuerdo del cantante y de la manera legítima de evocarlo o de referirse. Las múltiples biografías que pretenden ofrecer la «lectura verdadera» del fenómeno Morrison han contribuido, por su parte, a explicitar estas divergencias. La aparición, en 1992, de la película *The Doors* reflejó un aspecto particular de estos conflictos de la memoria al plantear la cuestión del papel (que hasta entonces había permanecido completamente en la sombra) que pudo desempeñar el grupo de músicos en la emergencia del estilo característico de los *Doors* en relación con el propio Morrison. De ahí el tema que alimenta los debates entre los especialistas que pretenden desempeñar el rol de garantes de la memoria verdadera: ¿es a Morrison o a los *Doors* a quien hay que ser fiel? Sin duda, la respuesta a esta pregunta presenta un interés muy anecdótico para cualquiera que sea un extraño en el mundo del rock... Sin embargo, para la sociología de las religiones, la observación de las modalidades de su código no es menos interesante que el estudio de ciertos debates teológicos que se consideran más «serios»²⁸.

El análisis de la dialéctica de la «salida de la religión» y de la «resocialización» religiosa que caracteriza la fraternidad electiva presenta un interés particular cuando se trata de seguir estas manifestaciones en el espacio de las religiones convencionales. En este espacio, el florecimiento de las «fraternidades electivas», bajo las diversas formas de comunidades, familias espirituales, congregaciones u otras asociaciones piadosas, no es en absoluto un fenómeno nuevo. Desde siempre, este florecimiento ha constituido uno de los caminos laterales a través de los cuales la tradición se adecuaba al cambio, o

28. Marie-Christine POUCHELLE, en su estudio sobre el culto rendido a Claude François, demostró ampliamente la importancia que revestía, para una etnología de lo contemporáneo, el estudio de estos fenómenos «menores»; véase «Sentiments religieux et show-business: Claude François, objet de dévotion populaire», «Les faits qui couvrent, ou Claude François à contre-mort».

bien sigilosamente o bien explícitamente. Al desplegarse al mismo tiempo en el exterior y en el interior de las instituciones, ha acompañado toda la trayectoria histórica de la moderna afirmación del pluralismo religioso. Actualmente, la proliferación de las fraternidades electivas permite que se exprese y a la vez se relaje en las religiones convencionales (al menos parcialmente) la creciente tensión entre la afirmación de la cultura moderna del individuo, que plantea su insistencia sobre los derechos de la subjetividad y las exigencias de la realización del yo, y las regulaciones tradicionales de la creencia y la práctica. El grupo de los hermanos y las hermanas de elección es el lugar en el que la especificidad y la autenticidad de un «camino personal» puede expresarse y hacerse reconocer, fuera de cualquier referencia a una ortodoxia institucionalmente regulada. El sentimiento de pertenencia se concentra de manera privilegiada, incluso exclusiva, en vínculo que sienten quienes comparten, en el seno del grupo o de la red, las mismas sensibilidades, los mismos intereses, las mismas emociones. En estas condiciones, la referencia al linaje creyente puede significar, para algunos individuos, el abandono de cualquier referencia a la tradición religiosa que la pertenencia al grupo inicialmente mediatizaba. Sin embargo, a esta dinámica de salida de la religión se incorpora con frecuencia una lógica inversa que, para conjurar la precariedad de esta intensidad comunitaria, tiende por el contrario a dotarse de las marcas más visibles de la inscripción en el linaje. Éste proporciona los emblemas de la permanencia, a falta de ese cuerpo de sentido que, en la modernidad, ninguna tradición puede pretender encarnar. Algunas entrevistas realizadas a jóvenes religiosos me han proporcionado ejemplos de este juego contradictorio del inmediateismo comunitario y de la movilización compensatoria de los emblemas del linaje; cuanto más internalizada está la presentación del compromiso en la vida consagrada a través de la evocación de los vínculos inmediatos, y fuertemente afectivos que unen al interesado(a) a sus hermanos o hermanas en la orden o la comunidad, con más frecuencia la insistencia se sitúa, al mismo tiempo, en la necesidad de «significar públicamente» (por ejemplo, a través de la vestimenta) la pertenencia a una

«familia religiosa»²⁹. En la misma línea, es probable que se pueda aportar un principio de explicación a algunas contradicciones que sorprenden al observador de los grupos carismáticos católicos. Por ejemplo, la propensión que tienen algunos de ellos, cuyo estilo religioso está globalmente en clara afinidad con la cultura moderna del individuo, a desarrollar un culto de los santos que, por lo común, se asocia a una forma de religiosidad popular premoderna. La mayoría de las veces, esta tendencia se vincula a la voluntad que tienen estos grupos demostrar a la institución eclesiástica garantías de su fidelidad católica, sobre la que se supone que la práctica espontánea de los carismas arroja siempre una duda. Esta interpretación está ampliamente justificada por el análisis de las transacciones que, desde su controvertida emergencia, han permitido la adaptación de las corrientes carismáticas en el dispositivo institucional católico³⁰. Sin embargo, no permite comprender por qué esta voluntad de identificación católica se fija particularmente en un tipo de referencias que, ciertamente, desde el punto de vista de la propia institución, ya no ocupa un lugar central en la definición de la identidad católica. Probablemente, el episcopado francés no sitúa en el primer rango de las condiciones impuestas a las comunidades carismáticas para obtener su pleno reconocimiento como católicos fieles al actual Papa, el hecho que presten testimonio de su devoción particular por el cura de Ars, Louis-Marie Grignon-de-Monfort, o por la bienaventurada Marguerite-Marie Alacoque, iniciadora del culto del Sagrado Corazón. Como mucho, esta devoción es susceptible de ser considerada como un elemento positivo suplementario, en el conjunto

29. Perspectiva que es objeto de una incomprensión total (casi de una hostilidad declarada) por parte de una generación más vieja, que privilegiaba más el compromiso en el mundo que las gratificaciones afectivas de la vida comunitaria, y que valoraba la proximidad con la condición común de los hombres antes que la determinación de la «diferencia religiosa».

30. Sobre estas transacciones, véase D. HERVIEU-LÉGER, «Charismatisme catholique et institution», en P. LADRIÈRE, R. LUNEAU (eds.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican I*, París, Le Centurion, 1987.

de los indicios que atestiguan esta fidelidad... Antes de considerar la eventualidad de que estos grupos manifiesten un deseo de retorno a un estado anterior (preconciliar) del catolicismo, que por lo general está lejos de ser confirmada en el seno de la Renovación carismática, es interesante analizar cómo la referencia a la figura personalizada de los grandes testimonios del pasado que son los santos puede servir, de manera tan cómoda como inmediata (puesto que es representable), al proceso de constitución de esta genealogía imaginaria que acompaña la estabilización emocional del grupo y su instalación en el tiempo. Evidentemente, esto no excluye que esta estabilización sirva, en segundo grado, a la inscripción del grupo en una «familia» confesional ampliada (en este caso, la Iglesia católica), casi incluso a su incorporación en el seno de tal o cual «rama» de esta familia. Sin embargo, tampoco se excluye que la referencia emblemática a tal o cual santo tenga, en un determinado grupo, implicaciones ideológicas menos inmediatas de las que eventualmente le prestan en el seno de la institución católica³¹. Hay que subrayar aquí, ampliando el propósito más allá del caso límite de las comunidades carismáticas católicas, que el proceso general de desregulación de las memorias autorizadas (que favorece el florecimiento de las fraternidades electivas) favorece también, al mismo tiempo, la pluralidad (y, por tanto, la conflictividad) de las formas por las cuales estas mismas fraternidades pueden alcanzar, llegado el caso, su propia consolidación religiosa.

31. Un ejemplo absolutamente esclarecedor de esta inducción «hacia atrás» de una filiación legitimadora la proporciona Martine COHEN, que describe la manera en que la comunidad del Camino Nuevo se «reconoció» progresivamente en la figura del cura de Ars: un encuentro fortuito primero (en 1977, miembros del grupo residían en las cercanías de Ars), transformado después en un «peregrinaje informal» mientras que se afirmaba la vocación de «reconciliación» y de «escucha» de la comunidad que trabajaba especialmente junto a parejas con dificultades: el «padrinazgo» del confesor de Ars se convirtió entonces en una manera de integrar esta actividad en una «misión» de la Iglesia inscrita en la historia, tras obtener de la jerarquía la validación institucional de la comunidad,

La consideración de este proceso de conversión en *emblemas* de los signos religiosos en el seno de los grupos o las redes de afinidades nos conduce a considerar otra dimensión de las reconstrucciones religiosas de la memoria en la modernidad: la del presente renovado de las reafirmaciones étnicas. La particular atracción que asocia lo étnico y lo religioso se debe a que, tanto el uno como el otro, crean el vínculo social a partir, por un lado, de una genealogía que se postula y se naturaliza (puesto que se relaciona con la sangre y el suelo) y, por otro, de una genealogía que se simboliza (puesto que se constituye en la referencia creyente en un mito o un relato fundador). Sabemos que estos dos sistemas genealógicos típicos se relacionan estrechamente y se potencian en un gran número de casos. Desde hace tiempo, se han venido observando los procesos de reforzamiento de la afirmación identitaria que entran en juego cuando esta reviste, a la vez, una dimensión étnica y una dimensión religiosa. El caso judío o el caso armenio³² tienen aquí un alcance ideal-típico. Para ilustrar este hecho, podrían mencionarse también todos los estudios que, por ejemplo, han subrayado el papel decisivo de la religión en la preservación de la identidad étnica de los inmigrantes en los Estados Unidos «más allá del *melting-pot*»³³. Recientemente, la cuestión de la movilización étnica de los símbolos religiosos se plantea de manera inmediata y dramática en todas las situaciones en las que existen auténticas guerras de religión que redoblan los enfrentamientos comunitarios, sociales y nacionales. Recordemos, para limitarnos solo a Europa, el caso de Irlanda del Norte o el de las sociedades desarticuladas de la Europa central y balcánica. La aten-

confirmada con motivo de la visita del Papa a Ars en octubre de 1986. Véase Martine COHEN, «Les charismatiques français et le Pape», p. 102.

32. Véase Martine HOVANESSIAN, *Le lien communautaire. Trois générations d'arméniens*.

33. Cf. Nathan GLAZER, D. MOYNIHAN, *Beyond the melting pot. The negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York city*.

ción recae particularmente, en este último caso, en las modalidades de la instrumentalización de las referencias religiosas y confesionales en la construcción de las identidades étnicas y nacionales, que evidentemente opera de manera distinta según cómo han marcado estas referencias la historia de los grupos que recurren a ellas, y según el andaje que mantienen en su vida real³⁴.

No obstante, estos fenómenos de reconquista étnico religiosa de las identidades no solo conciernen a las sociedades fragmentadas de la ex-Europa soviética. La presencia simultánea de las renovaciones étnicas y de las renovaciones religiosas en las sociedades democráticas del Oeste ofrece un terreno que es, al menos, igual de interesante para el análisis de la coherencia eventual de ambos fenómenos. En el punto de partida de este análisis se encuentra la constatación de que estas renovaciones ofrecen, en efecto, un mismo tipo de respuesta, de carácter afectivo y emocional, a las demandas de sentido y reconocimiento personal que la abstracción de las sociedades modernas, gobernadas por la selección meritocrática de los individuos, hace surgir de manera cada vez más acuciante. La religión y la etnicidad colaboran, paralela o conjuntamente, con la refundación compensatoria de este «nosotros» que la modernidad disloca y cuya necesidad paradójicamente refuerza. Gracias a los intercambios con Dominique Schnapper he tomado personalmente conciencia del interés de hacer converger de forma deliberada las perspectivas de la sociología de las religiones y la sociología de la etnicidad en materia de análisis de las renovaciones neocomunitarias contemporáneas. La

34. Alexandre POPOVIC señala, por ejemplo, el carácter «nebuloso» y «mítico» del islam al que se refieren los grupos musulmanes de los países de la antigua Yugoslavia. Está claro que el poder de identificación de esta referencia no es tanto función, en este caso, de la realidad del islam como visión del mundo y cuerpos de creencias y de prácticas que modelan la vida de las poblaciones en cuestión, como de la eficacia del emblema islámico (que fue el único vector legal de afirmación de los nacionalismos locales bajo el régimen comunista) para fundar la resistencia étnica a las ambiciones expansionistas de Serbia). Alexander POPOVIC, «L'islam dans les Balkans», en Patrick MICHEL (ed.), *Les religions à l'Est*, pp. 161-181.

perspectiva de Dominique Schnapper no se limita, en efecto, a localizar las analogías funcionales entre renovaciones étnicas y renovaciones religiosas. Sugiere una posible perspectiva de la lógica de convergencia que permite su imbricación, fuera de los casos en que esta (como en el judío o el armenio, ya citados) es otorgada directamente por la historia. En el origen de esta convergencia está la transformación de la religión convencional, atrapada en un proceso de modernización³⁵ que produce el debilitamiento de la referencia trascendental «en beneficio de una concepción primero moral y humanitaria»: «el Dios personal, creador del Cielo y de la Tierra, deja el lugar al hombre ejemplar. Cristo se convierte en un ideal moral, común a todas las religiones. La dimensión llamada «vertical», es decir, trascendente, se reduce en beneficio de la moral «horizontal», ideal de fraternidad entre los hombres³⁶».

La pérdida progresiva de la referencia a un Dios personal³⁷ y la metaforización (o la simbolización) creciente de los objetos de la creencia religiosa son las dos principales dimensiones del proceso de etnización de la religión que puede hacer, por ejemplo, que, cuando se lleva a su término, se la confunda con una moral de los Derechos del Hombre. Se podría pensar que este proceso de homogeneización ética de las tradiciones religiosas históricas logra, o al menos tiende a lograrlo, el objetivo universalista del que son portadoras estas tradiciones, y también que aspira, precisamente, a volverlas menos accesibles a las apropiaciones identitarias de las que han podido ser objeto en el pasado. Si seguimos el camino emprendido por Dominique Schnapper, lo que sucede es más bien lo contrario. Transformada en una reserva de signos y valores que ya no se inscriben en pertenencias precisas y comportamientos regulados por las instituciones religiosas, la religión (en el sentido de las religiones históricas)

35. Anthony SMITH, *The ethnic revival*.

36. Dominique SCHNAPPER, «Le religieux, l'ethnique et l'ethnico-religieux».

37. Puede encontrarse un agudo análisis de esta mutación del creer a partir del caso belga, en K. DOBBELAERE, L. VOYE, «From pillar to post-modernity: the changing situation in Belgium»; *Belges et heureux de l'être*.

cas) se convierte en una materia prima simbólica, eminentemente maleable, que puede dar lugar a re-tratamientos diversos según los intereses de los grupos. En especial, es susceptible de ser incorporada a otras construcciones simbólicas, en particular a las que entran en juego en la elaboración de las identidades étnicas. Si, en efecto, se admite que «lo étnico, igual que lo religioso, se funda en un complejo de símbolos y valores», el encuentro de lo étnico y lo religioso puede analizarse como un proceso de recuperación, incluso de superposición, entre conjuntos ético-simbólicos cada vez menos distintos. De este fenómeno de recuperación «étnico-religioso» o «político-moral», el islam o el judaísmo, «en los que se mezclan y se refuerzan valores indisolublemente históricos y religiosos», podrían, paradójicamente, convertirse, siempre según Dominique Schnapper, en modelos.

El principal interés de este análisis es que subraya el paradójico vínculo que existe entre el ascenso de lo «étnico-religioso» —que, por lo común, se supone característico más bien de las sociedades poco o nada modernizadas, en las que la diferenciación de las instituciones no se ha llevado a cabo o se ha hecho de manera incompleta— y una modernidad que disuelve las tradiciones religiosas históricas en el interior de una nebulosa de símbolos y valores. Las reapropiaciones identitarias de estos símbolos y valores se ven beneficiadas, si podemos decirlo así, por la desaparición de la capacidad socializadora y organizativa propia de las tradiciones religiosas históricas. Ya hemos recordado que, a propósito de la situación del cristianismo en las sociedades más avanzadas, Michel de Certeau insistió en las implicaciones culturales de esta «disponibilidad» de los signos religiosos que, en la modernidad, ya no están asociados a prácticas, comportamientos o formas específicas de vida social. Tampoco hay ninguna relación entre la creencia cristiana y las pertenencias institucionales, las prácticas rituales, los estilos de vida familiar, comportamientos sexuales, elecciones políticas. «No obstante, subraya Michel de Certeau, se trata de vínculos oscuros, a menudo dramáticos, cada vez más ambivalentes y que lentamente se cortan. Las piezas del sistema se desintegran. Cada una de ellas cambia de sentido de repente,

y lo que queda entonces es la expresión de una fe que se convierte en la referencia de un conservadurismo o en el instrumento de una política. [...] La constelación eclesial se disemina a media que sus elementos se dispersan. Ya no se “mantiene”, puesto que ya no hay una firme articulación entre el acto de creer y los signos objetivos. Cada signo sigue un camino propio, se deriva de usos distintos y obedece a ellos, como si las palabras de una frase se dispersaran en la página y entraran en otras combinaciones de sentido³⁸.»

En este contexto, el patrimonio simbólico de las religiones históricas no solo se pone a libre disposición de los individuos que «ensamblan», según la fórmula desde entonces consagrada, los universos de significado que les permiten dar un sentido a su existencia. También están disponibles para usos colectivos extremadamente diversos, en los que se encuentra, en primera instancia, la movilización identitaria de los símbolos confesionales. En este tema, el caso polaco es particularmente iluminador, puesto que el proceso llegó hasta el punto de producir, en la fase de la lucha activa contra el régimen soviético, el surgimiento de un tipo original de «practicantes no-creyentes», individuos comprometidos la mayoría de las veces en una actividad política de oposición y para quienes la práctica católica proporcionaba, a la vez tanto el «testimonio contra la falsedad radical del modelo laico oficial³⁹» como el testimonio de la continuidad política, ética y cultural de una Polonia refractaria a la soviétización. La «no-creencia» recae, como es comprensible, en los objetos a los que la práctica remite formalmente (en este caso: la existencia de un Dios personal, la redención, la presencial real en la Eucaristía, etcétera), si bien esta práctica se convierte, en esta disyunción, en práctica de otra creencia que concierne, esta vez, a la propia realidad y perennidad de la comunidad, que dicha práctica es la última en poder constituir como un «nosotros». Sin embargo, sería del todo erróneo creer que un escenario de este tipo solo es suscepti-

38. Michel de CERTEAU, Jean-Marie DOMENACH, *Un christianisme éclaté*, pp. 11-12.

39. P. MICHEL, *La société retrouvée*, p. 148.

ble de desarrollarse cuando circunstancias políticas y sociales excepcionales ponen en peligro, de manera directa, la existencia de dicha comunidad. De hecho, la doble debilitación del vínculo social y político, por un lado, y del vínculo confesional, por otro, que caracteriza a las sociedades democráticas y secularizadas de Occidente en las que la cultura del individuo se ha impuesto de forma masiva, hace aparecer, como su reverso, fenómenos de identificación étnico-confesional que no dejan de tener relación con lo que acabamos de describir. Al confirmar perfectamente la lógica puesta de manifiesto por D. Schnapper respecto de la imbricación ético-simbólica de lo étnico y lo religioso en la modernidad, la descripción que proporciona Eva Hamberg de la situación sueca es particularmente interesante bajo esta perspectiva. Por un lado, la sociología religiosa subraya no solo la debilidad de las tasas de la práctica religiosa confesional, sino también la evanescencia creciente de la creencia cristiana —tal como la define la Iglesia luterana— entre sus compatriotas⁴⁰; por otro lado, insiste en el hecho de que el 90% de los suecos hace, sin embargo, acto de afiliación a la Iglesia de Suecia, un acto concreto (en especial, por sus implicaciones fiscales)⁴¹ que pretende la identificación

40. El 63% de los suecos declara ser «cristiano a su manera» (contra un 9% que se designa a sí mismo como «cristiano practicante» y un 26% como «no-cristiano»), y, por lo general, evoca a Dios como una «fuerza superior» (impersonal), y considera el cristianismo como un conjunto de valores morales. Véase Eva HAMBERG: «Religion, secularization and value change in welfare state», comunicación presentada en la primera conferencia europea de sociología, Viena, 26-29 de agosto de 1992. Esta situación es reemplazada en el contexto de una evolución histórica y cultural relativa al conjunto de los países escandinavos por Göran GUSTAFSON, «Religious change in the five Scandinavian countries, 1930-1980», pp. 145-181. Véase asimismo: Ole RIIS, «Differential patterns of secularization in Europe: exploring the impact of religion on social values», en I. L. HALMAN, O. RIIS (eds.), *Religion in secularizing society. The Europeans' religion at the end of the 20th century*.

41. Se trata de un acto más significativo que una simple declaración de pertenencia, como la de los franceses ampliamente desvinculados de cualquier práctica religiosa que se declaran, sin embargo, católicos.

con una historia, con una comunidad de destino, con una cultura cuyos símbolos y valores acepta y cuya especificidad reivindica. Para estos suecos, que ella describe como *belongers, but not believers*⁴², el luteranismo ocupa el lugar, dice E. Hamberg, de una especie de «religión civil». Para Susan Sundback, que observa el mismo fenómeno en Finlandia, se trataría más bien de una «religión popular»⁴³; caracterización ambigua, puesto que esta religión, recibida del mismo modo en todas las clases sociales, ya no se define por la oposición, implícita o explícita, a un luteranismo oficial y cultivado, que sería la religión de las clases dominantes. La noción de etno-religión aparece en este contexto como la que está mejor adaptada para describir este dispositivo de significados que utiliza referencias religiosas —que formalmente siguen siendo confesionales, lo que hace que la referencia a la religión civil sea problemática— con la preservación de un «nosotros», más o menos amenazado de falta de significación, en el universo material y éticamente homogeneizado del *welfare state*.

Estos fenómenos de compensación étnico-religiosa de la pérdida de identidad colectiva están presentes en todos los países occidentales, si bien adoptan formas que, evidentemente, la historia ha convertido en distintas. En un contexto de crisis e incertidumbre económica, estas formas pueden volverse agudas, casi amenazadoras. La amenaza será tanto mayor cuanto las instituciones religiosas, que se presentan como los únicos garantes legítimos de la referencia auténtica a la tradición, se revelen desposeídas de su capacidad para controlar el juego de estas apropiaciones. Evidentemente, esta situación no es nueva, pues la desregulación del acceso al patrimonio simbólico de las tradiciones históricas se inscribe, como ya hemos dicho, en la lógica de la diferenciación de las instituciones. Los artistas,

42. La práctica religiosa efectiva, tanto en Suecia como en el conjunto de los países escandinavos, es inferior al 5%.

43. Susan SUNDBACK, «The post-war generations and lutheranism in the nordic countries», en Wade C. ROOF, Jackson CARROLL, David ROOZEN (eds.) *Post-war generation and established religion*, Cambridge University Press.

como los políticos, siempre han recurrido ampliamente a este *stock* de símbolos para alimentar su inspiración o legitimar un particular tipo de ejercicio del poder. Las instrumentalizaciones identitarias de los símbolos religiosos tradicionales no responden a una lógica diferente, pero tienen un alcance social y político que conduce a que se les preste una atención más dinámica en el contexto de las sociedades pluriculturales, en las cuales la recuperación de las identidades comunitarias puede convertirse en una amenaza directa para la democracia. La movilización de los símbolos de la identidad cristiana de Francia —desde Juana de Arco hasta las catedrales—, por parte del líder del Frente Nacional, podría tener simplemente un carácter folclórico si no conociéramos el eco emocional que estas referencias (a menudo asociadas a la infancia de los destinatarios e imbricadas en las imágenes de una grandeza nacional desmentida por la precariedad del presente) todavía pueden encontrar en capas sociales aculturizadas y desestabilizadas por la crisis. El interesado ha medido perfectamente las ventajas políticas que podía sacar de la manipulación de estos emblemas, vigorosamente respaldado por pequeños grupos de activistas integristas⁴⁴, y nunca deja de asociar, en sus discursos, la defensa de la identidad nacional y la defensa de la civilización cristiana amenazada. La visibilidad creciente de la comunidad musulmana, para la cual la reafirmación religiosa constituye uno de los medios de atestiguar el fracaso de los esfuerzos y las políticas de integración, y cuyo reforzamiento es asimilado a menudo por la opinión pública con la ascensión del «fanatismo integrista», favorece el éxito potencial de esta operación ideológica mucho más allá de la población, por el momento relativamente limitada, de los militantes del Frente Nacional. Cuando Jean-Marie Le Pen hace que un sacerdote integrista celebre una misa, antes de lanzar a un puñado de sus tropas al asalto del taller de un centro cultural islámico cerca de Nevers, pone en escena, contando con la orquestación mediática del acontecimiento, la realidad potencial del enfren-

44. En particular, el grupo *Chrétiens-Solidarité*, dirigido por Romain MARIE.

tamiento de las etno-religiones en un universo social y cultural en el que la regla de juego que define los espacios reservados al «campo religioso» y al «campo político» —al mismo tiempo que las relaciones que se supone los vinculan— ha dejado de ser pertinente.

Podría considerarse que, en las sociedades modernas, la incorporación de lo religioso en lo étnico constituye otra forma de «salida de la religión», al haber perdido esta, en el juego múltiple de las manipulaciones de las que es objeto, su realidad social autónoma. Sin embargo, el problema es más complejo. En efecto, puede observarse que, al mismo tiempo que lo étnico instrumentaliza lo religioso, cuyos símbolos y valores incorpora, también tiende a funcionar religiosamente cada vez que ofrece a algún grupo social —eventualmente en sustitución de una referencia a un linaje creyente que las religiones históricas tienden a diluir en el reconocimiento de su común patrimonio ético— la posibilidad de «inscribirse en una historia que lo supera» para dar sentido a su existencia. La convergencia de lo étnico y lo religioso es, pues, un movimiento doble, que opera, a la vez, a través de la homogeneización étnico-simbólica de las identidades religiosas tradicionales (confesionales) y a través la renovación neo-religiosa de las identidades étnicas. Este doble movimiento se inscribe en un proceso de descomposición, y también de recomposición, de la referencia creyente a la perennidad de un linaje. Esta recomposición implica formas renovadas de movilización e invención de una «memoria común», a partir de materiales simbólicos tomados del *stock* de las tradiciones religiosas históricas, aunque también a partir de los recursos ofrecidos por la historia y la cultura profanas (ellas mismas tratadas nuevamente en función de los intereses sociales y políticos implicados en este proceso). Cuando se trata del caso de Polonia, de nuevo ejemplar bajo esta perspectiva, Patrick Michel subraya, de un modo que resulta muy esclarecedor, que la ecuación «polaco = católico» es una construcción relativamente reciente que solo ha llegado a existir plenamente a través de un proceso de instrumentalización política de las referencias católicas, determinada por el contexto de la soviétización. Sin embargo, muestra, en un mismo movimiento, cómo la práctica

católica—puesto que hace posible, a través de los objetos, las imágenes los ritos y los peregrinajes, el enraizamiento de Polonia en un pasado que permite pensar un futuro— ha proporcionado, a falta de otros recursos simbólicos disponibles, la base de una «religión del patriotismo», en el sentido pleno de la palabra religión⁴⁵.

Lo étnico-religioso se (re)constituye y se desarrolla, pues, en las sociedades modernas, en el punto preciso de intersección del proceso de disolución de las pertenencias religiosas tradicionales y los diversos procesos de invención o reinvención de un imaginario de continuidad, en el cual un grupo o una sociedad extrae nuevas razones para creer en su propia perennidad, más allá de las amenazas que pesan sobre su existencia (como es el caso de la Europa balcánica o de Irlanda del Norte, entre otras), o bien más allá de la atomización que socava, de múltiples maneras, su propia coherencia (como es más bien el caso de Occidente). En la medida en que incluso se ha vuelto posible «creer sin pertenecer» (*believing without belonging*, según la excelente fórmula empleada por Grace Davie para caracterizar la actitud postreligiosa en vías de convertirse en dominante en Gran Bretaña⁴⁶), se ha vuelto igualmente posible «estar sin creer», o, para ser más exactos, creyendo solo en la continuidad del grupo al que los signos conservados de la religión histórica sirven de emblema: un desplazamiento de lo religioso que no previene a nuestras sociedades contra cualquier forma de regreso a las guerras de religión, sino todo lo contrario.

45. Patrick MICHEL, *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*; «Religion, sortie du comunisme et démocratie en Europe du Centre-Est», en P. MICHEL (ed.), *Les religions à l'Est*.

46. Grace DAVIE, «Believing without belonging. Is this the future of religion in Britain?».

CONCLUSIÓN

LA SOCIEDAD POSTRADICIONAL Y EL FUTURO DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS

En las páginas precedentes, de lo que nos hemos ocupado a fin de cuentas es de un problema de dispersión y de desplazamientos. Lo religioso moderno se inscribe por completo bajo el signo de la fluidez y la movilidad, en el seno de un universo cultural, político, social y económico dominado por la abrumadora realidad del pluralismo¹. Para caracterizar la configuración de lo religioso que emerge bajo el signo del pluralismo, se ha usado y abusado de la metáfora del «mercado» simbólico, que en su época fue introducida de manera sugerente por Berger y Luckmann en un artículo ya clásico². Al transformar en una hipótesis uniformemente explicativa lo que era una manera de hablar, destinada a hacer funcionar la imaginación sociológica, algunos intentaron incluso sistematizar por completo la lógica de los intercambios simbólicos que ninguna institución del sentido puede pretender controlar por sí sola con ayuda de conceptos tomados de la ciencia económica³. El resultado es una especie de esquema mecánicamente utilitarista que presta a las instituciones

1. La noción de pluralismo sigue siendo el eje de la reanudación sociológica de los análisis de lo religioso moderno que Peter BERGER ofrece en su obra, *A far glory. The quest for faith in an age of incredulity*.

2. P. BERGER, T. LUCKMANN, «Aspects sociologiques du pluralisme».

3. R. FINKE, R. STARK, «Religious economies and sacred canopies: religious mobilization in American cities, 1906», en *American Sociological Review*, nº 28, pp. 27-44; R. STARK, L. IANNAcone, artículo «Sociology of religion», en Edgar BORGATTA, Marie BORGATTA (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, Nueva York, MacMillan, 1992.

religiosas estrategias explícitas de mercadotecnia simbólica, y cuyo simplismo se vuelve pesadamente visible, por ejemplo, en los esfuerzos del economista de la religión, el californiano Lawrence Iannaccone, para aplicar la teoría de las elecciones racionales al análisis de la piedad personal, basándose en la idea de que los individuos evalúan las ventajas de una elección religiosa de la misma manera que evalúan cualquier otro objeto de elección⁴. Ciertamente, la metáfora del mercado simbólico no significaba, en el enfoque que tenían Berger y Luckmann, que hubieran sugerido que la «producción» o el «consumo» de los signos religiosos dependiera, en el sentido propio del término, de las «leyes» (en sí muy problemáticas) de la producción y el consumo de bienes y servicios. Berger y Luckmann profundizaron en la idea, desarrollada ya por el primero en una obra publicada en 1979, de que en las sociedades modernas la adhesión religiosa se convierte en objeto de una elección individual, propia de un sujeto que no incurre en ninguna sanción social si se aleja de ella, si la cambia o si decide a fin de cuentas prescindir de ella⁵. Esta situación de «disponibilidad» de los sujetos creyentes ha reforzado, durante mucho tiempo, la competencia entre los grandes dispositivos de sentido (religiones instituidas, ideologías políticas, ficciones cientificistas de un mundo completamente racional, etcétera), cuya diferenciación ha caracterizado la trayectoria histórica de la modernidad. La actual radicalización de esta modernidad —que a la postre se consumó probablemente en el derrumbamiento de aquella última polaridad estructurante de los sistemas de sentido que constituía la oposición entre el Este y el Oeste⁶— se traduce hoy en

4. Lawrence R. IANNAZONE, «The consequences of religious market regulation: Adam Smith and the economics of religion», *Rationality and Society*.

5. Peter BERGER, *The heretical imperative*.

6. Me sumo por completo al análisis desarrollado por Patrick MICHEL en cuanto a que todas las sociedades contemporáneas, tanto las sociedades occidentales como las antiguas democracias populares, son actualmente «sociedades postcomunistas, en el sentido de que todas ellas tienen que gestionar el fin de una polaridad de última referencia que estructuraría, ade-

día en una fluctuación generalizada de todas las referencias, que descredita definitivamente las «grandes tradiciones» y su pretensión de permanencia y estabilidad. Algunos ven en este proceso la culminación social de lo que Nietzsche anunció hace ya mucho tiempo como la era del nihilismo, en la que todos los valores pierden su valor puesto que solo «se mantienen» en función del poder de afirmación que los precede. Sin embargo, no entraremos aquí en el aspecto propiamente filosófico de este debate. Baste con constatar, desde la perspectiva sociológica, que es la nuestra, que la generación de fin de siglo es *la primera generación postradicional*, la primera que se encuentra atrapada en una situación de incertidumbre estructural caracterizada por la movilidad, la reversibilidad y la intercambiabilidad de todas las referencias. Esta situación ya ni siquiera permite el recurso compensatorio de la creencia en la continuidad del mundo cuya complejidad afronta, tampoco bajo la forma moderna de la creencia en el progreso y la evolución positiva de la humanidad más allá de las crisis, las guerras y los sobresaltos que atraviesa. La caída definitiva del mundo de la tradición se mide, al final, sin recurrir a los cálculos escatológicos ni de las religiones históricas ni de las religiones llamadas seculares. La brecha entre el universo de la tradición y el de la modernidad ha llegado al punto (evidentemente ideal) en que la evidencia de la permanencia ha dejado paso a una manera de comprender el cambio como progreso. La actual mutación de la modernidad ha llegado al punto (igualmente ideal) en el que se ha roto la representación dinámica de la continuidad que permitía la recomposición utópica de la tradición en el propio seno de la modernidad. ¿Certifica esta ruptura la entrada en eso que algunos denominan «postmodernidad»? En la acepción que Alain Touraine da a este término, la postmodernidad se caracteriza por «la disociación completa de la racionalidad instrumental, convertida en estrategia en los mercados móviles, y de comunidades encerradas

más de los comportamientos, las mentalidades mismas» («Pour une sociologie des itinéraires du sens. Une lecture politique du rapport entre croire et institution. Hommage à Michel de Certeau»).

en su "diferencia". Se corresponde con «la disociación de las estrategias económicas y la construcción de un determinado tipo de sociedad, de cultura y de personalidad», en un mundo en el que las condiciones del crecimiento económico, la libertad política y la felicidad individual han dejado de aparecer como análogas e interdependientes⁷. Este proceso de disociación se inscribe claramente en la lógica del desarrollo histórico de la propia modernidad. Lo que Alain Touraine examina de manera crítica son las diferentes variantes –hipermodernismo a lo Daniel Bell, antimodernismo a lo Baubdrillard o a lo Lipovetski, ecologismo cultural opuesto al universalismo de la ideología modernista u otras formas de refutación de las pretensiones de la modernidad para representar la unidad ficticia de un universo completamente regido por el mercado– de un posthistoricismo que, de diversas maneras, evidencia la evicción del Sujeto comprometido, a través del trabajo de la razón, en la creación de la sociedad. Los postmodernismos toman a su cargo esta revisión fundamental de la relación del hombre con la sociedad que resulta de su inmersión, sin distancia ni autonomía posible, en un mundo de signos y lenguajes desprovistos de peso histórico, en el cual «todo se fragmenta, desde la personalidad individual hasta la vida social». El proyecto de Alain Touraine consiste, explícitamente, en buscar, más allá del éxito de la crítica postmodernista, las vías de una nueva definición de la modernidad que reposen en la autonomía relativa de la sociedad y los actores, y que a la vez sea capaz de mantener a distancia al neoliberalismo, «que describe una sociedad reducida a no ser otra cosa que un mercado sin actores», y un postmodernismo «que imagina a los actores sin sistema, encerrados en su imaginación y sus recuerdos»⁸. Este proyecto conduce a Touraine a afrontar, pues, de manera directa, la propia noción de postmodernidad más allá de la variedad y la ambigüedad, a menudo subrayadas, de los sentidos que se le presta. En la medida en que el objetivo perseguido solo requiere un enfoque esencialmente des-

7. Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, p. 216.

8. *Ibid.*, pp. 224-225.

criptivo de las evoluciones culturales del presente, preferiremos dejar a un lado estas ambigüedades y recurrir más bien a la noción de «alta modernidad» (*high modernity*) utilizada por Anthony Giddens para designar la omnipresencia del riesgo (por tanto, de la incertidumbre) que es propia de las sociedades modernas. En este carácter masivo del riesgo, Giddens ve la consecuencia del proceso de globalización que sitúa la vida cotidiana de cada individuo en dependencia completa e inmediata con los trastornos que afectan a la sociedad a escala planetaria⁹. Privado de la seguridad de las comunidades estables, que ofrecían a cada uno la evidencia de un código de sentido fijado definitivamente, y privado también de las grandes visiones universalistas sostenidas por los ideólogos de la modernidad, este individuo «flota» en un universo sin un punto de referencia fijo. Su mundo vivido ya no es un mundo por hacer. Su principal horizonte se convierte en la autorrealización, la unificación subjetiva de las experiencias parceladas que corresponden a los diferentes sectores de actividad en los que está comprometido, y en las diferentes relaciones sociales en las que se encuentra atrapado. En este contexto, la elección de remitirse, de manera voluntaria, a la autoridad de una tradición, e incorporarse subjetivamente a la continuidad de un linaje, constituye una de las modalidades posibles de la construcción postradicional de la identidad del yo, entre muchas otras que ponen en juego la afectividad de los individuos y se alimentan de sus aspiraciones comunitarias, sus recuerdos y sus nostalgias.

9. Anthony GIDDENS, *The consequences of modernity; Modernity and self-identity; Self and society in the late modern age*.

En la situación de «alta modernidad», los individuos intentan recuperar por sí mismos el hilo del sentido y lo hacen a través de un retorno reflexivo a las múltiples experiencias que les han llevado a vivir en una especie de presente continuo. Esta disparidad de modalidades de las que el individuo se vale está en el origen de la explosión de lo religioso. No importa cuál de estas experiencias, en el orden afectivo, político, estético, intelectual u otro, pueda convertirse en el eje de esta reconstrucción subjetiva de sentido y dar lugar a la (re)constitución imaginaria de un linaje creyente. Este acto de dotar de coherencia «religiosa» puede darse en exclusiva y constituir el principio de organización de la totalidad de la experiencia vivida del sujeto, pero también puede darse de manera parcial, en combinación con otros modos de elaboración subjetiva del sentido. En todos los casos, la referencia religiosa al linaje creyente es una de las figuras (entre otras posibles) de la resolución simbólica del déficit de sentido que, tanto para los individuos como para los grupos, resulta de la exacerbación de la tensión entre la extrema globalización de los hechos sociales y la extrema atomización de la experiencia de los individuos. Esta influencia de lo religioso no da lugar necesariamente a la «religión»: para que esto suceda, es preciso que la referencia a la tradición sea susceptible de generar el vínculo social. Dicho de otro modo, es preciso que se reúnan unas condiciones mínimas de validación colectiva de los significados producidos, de manera que pueda a su vez formarse una comunidad creyente capaz de constituirse bajo la doble forma de un grupo social concreto —cuya organización puede adoptar formas extremadamente diversas, desde las más informales hasta las más formales— y un linaje imaginario, pasado y futuro. Esta representación procede necesariamente de un compromiso de los individuos que se reconocen personal y mutuamente como parte de una comunidad de hecho y de espíritu, y no se inscribe en la evidencia «natural» de una continuidad en el tiempo y en el espacio,

vivida día a día en la familia, la profesión, la comunidad de vecinos, el grupo confesional, etcétera. Esta situación permite comprender por qué la secta, en la que siempre se entra en virtud de una conversión, es decir, de una elección personal, constituye un modo de asociación religiosa que presenta —ideal-típicamente— más afinidad con los rasgos actuales de la modernidad cultural que las agrupaciones de tipo Iglesia que a diferencia de las sectas, según la perspectiva troeltschiana clásica, se dedican en cambio a buscar un compromiso con esta misma modernidad cultural. A menudo se ha observado que las renovaciones religiosas que se producen en el seno de las grandes Iglesias favorecen que en el interior de dispositivos tipo Iglesia se adopten rasgos tipo secta, como el compromiso personal, la intensidad emocional, el igualitarismo, el cierre comunitario, etcétera. En una línea clásica de análisis de los fenómenos de «rutinización» en el seno de las instituciones religiosas, se ha vinculado con frecuencia esta dinámica sectaria de las renovaciones con el radicalismo de los comienzos, comprometido, a medio plazo, con la formalización, es decir, la «eclesificación»¹⁰. Si bien esta perspectiva es interesante, deja sin embargo de lado lo esencial, esto es, la función eminentemente modernizadora de la misma lógica sectaria y su renovada pertinencia en el universo del pluralismo cultural¹¹. De este modo, al mismo tiempo disuelve, por contrarios a ella, todos los sistemas religiosos fundados en la autoridad heterónoma de una tradición, la modernidad hace surgir, como su igual, la posibilidad de una religión «postradicional». Ésta, en lugar de hacer derivar las obligaciones de los individuos de su compromiso postulado con una tradi-

10. Perspectiva ilustrada sobre todo en la obra de Richard H. NIEBUHR, *The social sources of denominationalism*, y ampliamente retomada por una parte de la sociología anglosajona de las sectas.

11. Esta observación es válida para los movimientos de renovación que se despliegan en la órbita de las religiones históricas. Pero también es válida, a nuestro entender, para otros «movimientos de renovación» que presentan, desde el punto de vista sociológico, rasgos religiosos, en particular en el orden político. Bajo este ángulo, puede estudiarse de manera provechosa la lógica «sectaria» de los movimientos de los verdes en Europa.

ción, suspende el reconocimiento de la capacidad generativa de la tradición por la efectividad del compromiso de los individuos. Ser religioso, en la modernidad, no es tanto saberse engendrado como querer ser engendrado. Esta modificación fundamental de la relación con la tradición, que caracteriza el creer religioso moderno, abre, de manera en principio ilimitada, las posibilidades de invención, de bricolaje y de manipulación de los dispositivos del sentido susceptibles de «generar tradición», y digo «en principio» porque la historia y las determinaciones socioculturales definen de manera limitada el universo de lo creíble, lo pensable y lo imaginable, en el interior del cual tienen lugar estas construcciones. Es este un punto que esclarecen con acierto los análisis propuestos por Roland Campiche a partir del caso suizo¹². Sin embargo, sean cuales sean de hecho los límites de la práctica del bricolaje creyente, esta reorientación de la relación con la tradición no significa solo que ninguna tradición particular pueda pretender el monopolio del sentido. *Afecta, en su propio principio, a la institución de lo religioso a través de la institución del creer*. Lo que hoy cuestiona —se trata de una tendencia, aunque se puede considerar irreversible— es que exista la posibilidad de que pueda imponerse socialmente un dispositivo de autoridad que, siendo garante de la verdad de un determinado creer, pueda controlar en exclusiva tanto las enunciaciones (al sancionar qué emisores son aceptados) como los enunciados de este creer¹³ (al seleccionar los contenidos autorizados, homogeneizarlos y jerarquizarlos).

12. R. CAMPICHE, C. BOVARY et al., *Croire en Suisse(s)*; véanse, en particular, las conclusiones, pp. 267-279.

13. Sobre la lógica de la institución del creer, véase Michel DE CERTEAU, «Le croyable. Préliminaire à une anthropologie des croyances», en Hermann PARRET, Hans-George RUPRECHT (eds.), *Exigences et perspectives de la sémiotique*. Recueil d'hommages pour A.-J. Greimas, t. 2, pp. 687-707. Y el comentario de Louis PANIER, «Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau», en Claude GEFFRÉ (ed.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, París, Éd. du Cerf, 1991.

Esta última proposición significa, a mi entender, que la discusión sobre la secularización (¿hasta qué punto las sociedades modernas son sociedades secularizadas?, ¿es irreversible esta secularización?, etcétera) está superada. El verdadero debate, y la verdadera clave para una sociología de las «grandes religiones», se relaciona con las consecuencias que esta desinstitucionalización de lo religioso tiene para las instituciones de las religiones históricas. Pues el primer problema que se les plantea no es el de la gestión de su relación, más o menos conflictiva, con un entorno secular que tiende a rechazar su influencia en la vida social, ni menos aún el de saber si esta pérdida de influencia es resultado de un exceso o de una falta de compromiso con la cultura moderna. A este respecto, existe una cierta desconfianza en el juego contradictorio de las críticas que las instituciones cristianas (católica y protestantes liberales) se hacen a sí mismas ante la indiferencia cada vez mayor que las rodea, reprochándose a la vez «haber llevado demasiado lejos el compromiso con el espíritu del mundo» y «ser incapaces de hablar el lenguaje de los hombres actuales». El verdadero problema que compromete el futuro —y quizás la supervivencia— de las instituciones de las religiones históricas tiene que ver con su capacidad para tener en cuenta, como un dato de su funcionamiento y como una condición de su credibilidad en el universo de la alta modernidad, esta movilidad particular del creer que las afecta y las obliga a ajustarse a una *dinámica de circulación de los signos religiosos* que entra en contradicción con los modos de gestión tradicionales de la memoria autorizada.

¿Cómo pueden las instituciones religiosas, cuya razón de ser es la preservación y la transmisión de una tradición, rearticular su propio dispositivo de autoridad —esencial para la perennidad del linaje creyente— cuando esta tradición está considerada, incluso por sus propios fieles, ya no como una «representación sagrada» sino como un patrimonio ético-cultural, un capital de memoria y una reserva

de signos a disposición de los individuos? Todas las instituciones religiosas, sean cuales sean las concepciones teológicas de la autoridad religiosa que profesan, se enfrentan a esta cuestión. De entrada, el problema que se les plantea, *en todos los casos*, no es el de la devaluación cultural de la herencia simbólica que detentan: ya hemos dicho, por el contrario, que en un mundo incierto esta reviste un singular poder de atracción. El problema que se plantea es el de la posibilidad que tienen de producir la «memoria verdadera» ante creyentes que se valen, en primer lugar, de la verdad subjetiva de su propia trayectoria creyente. Este desplazamiento del lugar de la verdad del creer, que va de la institución hacia el sujeto creyente, no afecta solo a estos creyentes «aficionados al bricolaje» (del tipo: «Yo soy religioso a mi manera»), «posibilistas» o «probabilistas» (del tipo: «Yo creo en algo, pero no sé muy bien en qué»), que tal y como muestran las investigaciones sobre las creencias son cada vez más numerosos, sobre todo en las generaciones jóvenes, más marcadas por el relativismo¹⁴. La tendencia a la «subjetivización» metaforizante de los contenidos de las creencias y a la separación de las creencias y las prácticas; la crisis de la noción de «obligación religiosa»; los desplazamientos del significado de las prácticas en relación con la norma institucional que define las condiciones de la anamnesis autorizada, etcétera, constituyen los síntomas más fácilmente identificables y mesurables de esta desintegración de todos los sistemas religiosos del creer. Sin embargo, esta misma lógica está presente en algunas corrientes «neointegristas» —principalmente, determinadas corrientes carismáticas católicas o protestantes— que, por la firmeza y la fuerza de sus certezas, no participan de los impulsos «desmodernizantes» que actúan en las grandes Iglesias. Algunas de estas corrientes postulan, contra todos los cánones del pensamiento moderno, que el mundo en el que viven tiene un sentido religioso total y que este sentido proporciona al mundo su unidad fundamental. Pero, desde su perspecti-

14. Para un análisis de las modalidades de la afirmación creyente entre los jóvenes, véase Yves LAMBERT, Guy MICHELAT (eds.), *Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religions en France*.

va, este sentido religioso total solo puede identificarse de manera puramente subjetiva con la experiencia personal de aquellos que «descifran los signos», providencialmente situados en su camino: «Todo el mundo que me rodea tiene un sentido religioso, todo lo que sucede, todos los acontecimientos tienen un significado religioso. Sin embargo, se trata de un sentido propio. A cada uno le corresponde descubrirlo en función de su propia experiencia personal. Es a mí a quien corresponde discernir el sentido que se da a través de mi vida diaria, según la inspiración que me da el Espíritu y con la ayuda de mi comunidad, en cuyo seno comparto mis experiencias».

Este extracto de una conversación con un joven ingeniero, doctor en informática de gestión y miembro de un grupo de oración carismática, ilustra perfectamente este integrismo subjetivo que construye un mundo de signos en el cual el sujeto se da a sí mismo la representación unificada del mundo fragmentado en el que vive, un mundo en el que puede, al mismo tiempo, aceptar las reglas de juego profanas, convertidas en algo secundario a la vista del «verdadero sentido de las cosas», del que, por otro lado, él tiene la llave. Esta disyunción —que podríamos llamar esquizofrénica cuando es considerada en toda su lógica— entre el mundo real, que tiene sus propias leyes, y el mundo subjetivamente constituido del sentido —«más real que el mundo real»— constituye una modalidad paradójica del reconocimiento de la autonomía del mundo, al mismo tiempo que abre una posibilidad de adaptación del integrismo religioso («toda la religión en toda la vida») a la cultura moderna del individuo («toda mi religión en toda mi vida»). Permite explicar el hecho, a menudo considerado misterioso, de la presencia masiva de individuos pertenecientes a la cultura científica y técnica más sofisticada en movimientos de renovación que proponen a sus adeptos una (re)totalización religiosa de su existencia personal. Sin embargo, en cierto modo, estos fieles para quienes «todo es signo» no plantean menos problemas a las instituciones religiosas que los fieles «que toman y dejan»: en ambos casos, la capacidad de la institución para controlar o, al menos, regular el sentido individual y comunitariamente produci-

does, al menos hasta cierto punto, implícita o explícitamente cuestionado¹⁵. En los dos casos, este cuestionamiento está vinculado a la afirmación de la primacía del individuo y su experiencia sobre la conformidad institucionalmente regulada en las normas del creer que funda el linaje. En ambos casos, permite que la experiencia religiosa sea compatible con una participación plena y completa en la cultura secular (en la política, en la economía, en la ciencia, etcétera), ya sea reconociéndole un alcance limitado, estrictamente íntimo y privado, ya sea haciendo de ella, el principio de «otra lectura», extensiva pero puramente espiritual y subjetiva de la realidad del mundo. Una vez más, se argumentará que al cristianismo —a diferencia del judaísmo o del islam, que hacen hincapié en el respeto a las observancias en tanto que criterio de la fidelidad creyente¹⁶— le ha favorecido la desestabilización de este eje estructurante de lo religioso que constituye la referencia a una memoria autorizada, al situar en el primer plano la fe personal «en espíritu y en verdad» del sujeto creyente. La desinstitucionalización moderna de lo religioso, que encuentra su culminación en el universo cultural de la alta modernidad, supone, al menos en parte, un regreso a la «subjetivización» cristiana de la experiencia religiosa. Sin embargo, la identificación

15. Esta crisis de la regulación institucional es particularmente visible en la expansión de las prácticas espontáneas de la lectura de las Escrituras, puestas en funcionamiento en las corrientes carismáticas: para un enfoque más detallado de los procesos que hemos esbozado aquí, véase D. HERVIEU-LÉGER, «Lectures spontanées des Écritures et rapport à la tradition dans le Renouveau charismatique catholique», en E. PATLAGEAN, A. LE BOULLUEC (eds.) *Retours aux Écritures: entre historicité et authenticité*, actas del coloquio Collège de France-Universidad Hebrea de Jerusalén, 27-29 de enero de 1992.

16. Nos abstendremos de llevar más lejos esta oposición que es tan corriente como cómoda: en efecto, las tres religiones del Libro, bajo formas que son propias a cada una de ellas, han contribuido a promocionar la individuación de la relación entre un dios personalizado y el fiel para el que se personaliza. Recordemos aquí, por ejemplo, la sentencia atribuida al primer imán del chiismo: «El que se conoce a sí mismo conoce a su señor». Véase Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*.

de esta «fragilidad» específica de lo religioso cristiano, que sustentó una teología que preconizaba la llegada de un «cristianismo sin religión», no significa que las otras religiones históricas escapen a la revisión fundamental de la relación con la tradición que caracteriza la modernidad religiosa. El desarrollo, en el ámbito judío, de algunos movimientos de «retorno a la tradición» se inscribe, paradójicamente, aunque de manera perfecta, en el curso general de la desestabilización de la institución de lo religioso, que favorece, al mismo tiempo, las reutilizaciones innovadoras de una tradición que se ha convertido en una «caja de herramientas simbólicas». El estudio consagrado por Hertert Danzger a los *Ba'alei T'shuva* norteamericanos, esos jóvenes de origen judío que, desde los años 70, se han volcado en la tradición y se han dirigido en masa, no ya hacia el judaísmo reformado o conservador sino hacia el judaísmo ortodoxo más anti-moderno, ilustra muy bien este hecho¹⁷. H. Danzger muestra, en efecto, lo que separa estos *regresos* de las formas más antiguas de retorno a las prácticas judías. Hace tiempo que el judaísmo norteamericano se ha confrontado con el caso de los jóvenes judíos deseosos de restablecer, a menudo por razones de afirmación identitaria muy personales, la tradición de sus padres. Las Talmud Torah y las escuelas congregacionales pusieron en funcionamiento, sobre la base de un compromiso negociado con el sistema educativo norteamericano, ciertos dispositivos de «recuperación» que permitían a los interesados —*those lacking background*— adquirir, de acuerdo con su demanda, las bases de la cultura judía que les faltaban. A partir de los años 70, estas estructuras de formación para «grandes principiantes» se vieron desbordadas ante la llegada de nuevos candidatos surgidos, la mayoría de las veces, de la contra-cultura, y que buscaban en el judaísmo integral, alejado de cualquier compromiso con el mundo secular, el modo de relanzar una crítica radical al *American way of life*, una crítica que ya habían manifestado, en muchos casos, en otros tipos de experiencias comunitarias alternativas. La descripción de

17. Herbert DANZGER, *Returning to tradition. The contemporary revival of orthodox Judaism*.

Danzger muestra muy claramente que para los primeros, muy numerosos en los años 50, el principal objetivo era reconquistar la memoria de sus orígenes y restablecer el pasado de sus padres encontrando, a través de esta reidentificación «en el pasado», la posibilidad de reconstruir su identidad judía en el seno de la sociedad americana después de la Shoah. Las instituciones judías les ofrecían, además, programas de enseñanza, lugares (*summer camps*), formas de integración progresiva en la vida cultural (*beginner's mynian*) o incluso fórmulas de acogida en familias observantes que les permitían lograr la experiencia concreta de la vida judía que no les había brindado su propia familia. El alcance de la segunda generación es completamente diferente: lo que les atrae del judaísmo ortodoxo es la posibilidad que ofrece de romper con el mundo secular. Lo principal es la oportunidad que brinda a cada uno, en este marco, de «cambiar su vida». Danzger pone al descubierto (lamentablemente no lleva más allá el análisis de la constatación de la dificultad que presenta, para las instituciones judías, la gestión de este problema) la afinidad que existe entre estos «nuevos ortodoxos» y la cultura del yo producida por la modernidad que ellos rechazan. Consideran el judaísmo como una comunidad de afinidades públicamente anunciadas (a través de una alimentación particular, una vestimenta particular, etcétera), en la cual el carisma de los rabinos y la insistencia sobre el ritual están al servicio de reforzar la carga emocional de los vínculos intracomunitarios. Su radicalismo religioso, que los conduce a la búsqueda de la adecuación más estricta con las leyes de la vida judía, produce, contra todo pronóstico, una especie de choque en el seno de las corrientes ortodoxas menos sospechosas de compromisos mundanos: el sentido que estos voluntarios radicales de la tradición otorgan a las prácticas pone en vilo la gestión institucional de la observancia acerca de cuestiones tan sensibles como el estatuto de la experiencia personal o el lugar de las mujeres en las comunidades. Más aún, las observaciones de Danzger (que confirmarían otros trabajos sobre los «retornos a la tradición» en otros contextos distintos al del judaísmo norteamericano) se refieren a la institución misma de la vida judía tradicional cuando la tra-

dición deja de ser la prueba de un modo de vida transmitido de generación en generación para convertirse en el objeto de una preferencia subjetiva por parte de los individuos que eligen remitirse a ella.

LA PRODUCCIÓN INSTITUCIONAL DEL LINAJE

No podemos dejar de plantearnos la pregunta de si esta insistencia en el alcance de la crisis estructural de la institución de lo religioso para las religiones históricas no será especialmente válida en el caso de aquellas religiones en las que la autoridad de la tradición está formalizada, de manera expresa, bajo la tutela de un magisterio a quien se le reconoce el poder exclusivo de controlar la regularidad de las fidelidades creyentes y observantes. Desde esta perspectiva, los sociólogos del protestantismo estarán autorizados a invocar, una vez más, la diferencia con las iglesias de la Reforma que no funcionan según este «modelo institucional ritual» que Jean-Paul Willaime identifica como uno de los tres modelos ideal-típicos de la regulación de las instituciones religiosas¹⁸. En este último modelo, que el catolicismo ilustra de manera particular, es la propia institución la que constituye el lugar de la verdad. Directamente amenazada en su estructura jerárquica por la constatación de que la actual proliferación de los fenómenos neocomunitarios en su propio seno está en relación directa con un proceso de individualización del creer que socava los dispositivos institucionales de la regulación del creer, la institución católica se ve efectivamente obligada a reaccionar contra esta amenaza a través de la reafirmación teórica y práctica de la centralidad del magisterio romano. Se compromete, pues, en operaciones de normalización de las referencias que se ofrecen no solo a los fieles, sino

18. Jean-Paul WILLAIME, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, cap. I: «L'organisation religieuse de la gestion de sa vérité: modèle catholique et modèle protestant».

a la humanidad por entero. Esta orientación está claramente atestiguada por la reciente publicación de un «catecismo universal» cuya ambición no es solo reafirmar, en un lenguaje unificado, el conjunto de las verdades que hay que creer, sino también delimitar, de una manera lo más completa posible, el espacio de los comportamientos admisibles en todos los dominios de la vida de los fieles y de toda la humanidad. En un universo incierto, del que incansablemente subraya los aspectos psicológicos y sociales destructores, la Iglesia católica se esfuerza en presentar el recurso de un dispositivo estable y explícito de referencias firmes. La principal contradicción radica en que esta oferta de sentido solo es socialmente creíble, en un universo en el que prevalecen los derechos de la subjetividad individual, en la medida en que no adopta la forma de un discurso de los «deberes» que se imponen a los fieles. A partir de aquí, la Iglesia se ve obligada a compensar la pérdida de autoridad de su propio discurso adornándolo con un carácter «profético»: es el desnivel de su propósito en relación con el universo de valores de aquellos a quienes se dirige lo que se supone que atestigua, en cuanto tal, la «verdad». Sin embargo, la fuerza de imposición social de este recambio «profético» del discurso normativo no logra sobrepasar los círculos, cada vez más restringidos, de fieles para quienes el discurso eclesiástico no ha dejado, en cualquier caso, de constituir la norma. Cuando se alcanza este punto de ruptura, a los pastores ya no les queda más que hacer que reiterar sin novedad el discurso de lo prohibido y/o preguntarse tristemente —como lo ha hecho el presidente de la Conferencia Episcopal en Francia— sobre lo que podría hacerse «para reducir el abismo que existe entre la Iglesia y la sociedad civil»¹⁹ (es el caso, con toda claridad, de lo que concierne al propósito de la Iglesia en materia de contracepción, o del uso del preservativo para hacer frente a la epidemia de sida, pues la cuestión del aborto constituye, al menos hasta cierto punto, un problema distinto).

19. Discurso de ingreso de Mons. Duval en la Asamblea Episcopal de Francia, *La Croix* (28 de octubre de 1992).

Por lo que se refiere a las instituciones surgidas de la Reforma, está claro que la dilatada experiencia histórica del pluralismo interno, en un universo religioso constituido en y a través de la afirmación de la autonomía del sujeto creyente sometido a la única autoridad de la escritura, permite ajustes mucho más flexibles. Sin embargo, es preciso tener cuidado con sistematizar en exceso la oposición al modelo católico de la normalización doctrinal. Si bien es cierto que el protestantismo establece la continuidad del linaje (en lenguaje teológico: la sucesión apostólica) en los términos de la adecuación al mensaje antes que en términos de la conformidad observante, el problema de la legitimidad de la interpretación —y, por tanto, el de la autoridad fundada para decir la memoria verdadera del mensaje— no se plantea en menor grado. Se plantea incluso con una agudeza tanto mayor en cuanto que las Iglesias protestantes disponen de menos recursos para imponer esta «memoria verdadera». Como subraya Jean-Paul Willaime, «la afirmación de la *sola scriptura* y del sacerdocio universal de los creyentes puede fácilmente terminar en un grupo religioso que solo reúna a las personas que practican una determinada lectura de los textos bíblicos y que reconocen únicamente el poder religioso a quien promete una comprensión tal de la tradición cristiana». La amenaza de la diseminación sectaria está continuamente presente en las instituciones surgidas de la Reforma, en la medida incluso en que el «modelo institucional ideológico» que prevalece «hace de la verdad religiosa una cuestión de interpretación» que entraña una crítica constante de las fórmulas en que se presentan las verdades a creer. La necesidad concreta de hacer frente a esta amenaza regularmente actualizada en la historia, conduce a las Iglesias protestantes a desarrollar, en contrapartida, una propensión constante e inevitable a la institucionalización del poder ideológico, a través del cual se constituye y se reconstituye la memoria autorizada del grupo religioso. La «desacralización» protestante de la institución ha debilitado esta memoria autorizada, pero el protestantismo no ha dejado de «hacerse tradición», al hilo de las «escisiones» que se efectúan en nombre de una lectura que se juzga como el regalo bíblico más fiel: una tradición más móvil, más dinámica, pero tra-

ción que la constituye propiamente en religión, y que, de este modo, está sometida también a los efectos de la desestabilización de todas las memorias autorizadas propios de la alta modernidad.

El problema que se plantea a las «grandes religiones» a causa de la crisis estructural de la institución de lo religioso que caracteriza esta alta modernidad, se sitúa más allá de las diferencias en el modo de gestión de la verdad de cada una de ellas. Conciérne incluso a la posibilidad de que el «capital de memoria» que cada una de ellas constituye pueda continuar «haciendo tradición» o, dicho de otro modo, que pueda representar, en el tiempo, la continuidad de un gran linaje creyente, trascendiendo las diferentes comunidades en las que este linaje se actualiza y es actualizado de manera plural, en el tiempo y en el espacio. La descalificación cultural de la «gran memoria» sobre la que las instituciones religiosas han fundado históricamente su legitimidad, resulta de la doble tendencia a la uniformización y la atomización que caracteriza a las sociedades modernas. Alimenta, al mismo tiempo que lo origina, un doble proceso de homogeneización ética de las diferentes tradiciones, progresivamente confundidas en el testimonio de un cierto número de valores «universales» por un lado, y, por otro, en la proliferación de «pequeñas memorias» comunitarias en las que se concentran las aspiraciones identitarias rechazadas por esta cultura moderna de lo homogéneo atrapado en lo universal. En esta situación, todas las instituciones religiosas se dedican, movilizandolos recursos de los que disponen, a buscar los posibles beneficios simbólicos de la contradicción en la que inevitablemente se encuentran atrapadas. Lo hacen esforzándose por poner en juego, al mismo tiempo, un ecumenismo de los valores que pone de manifiesto la proximidad de todos los creyentes en un universo cultural caracterizado por la indiferencia a los discursos religiosos instituidos, y la diferencia comunitaria susceptible de conducir hacia ellas las demandas identitarias que corresponden a la incertidumbre del presente. La empresa es extremadamente arriesgada, en la medida en que toda insistencia excesiva sobre una de las dos dimensiones del juego aliena inmediatamente de las instituciones a aquellos de sus fieles que se reconocen principal o exclusivamente en el otro.

El problema de todas las confesiones religiosas es que deben considerar, a un mismo nivel, las expectativas de los fieles que reclaman un mensaje antes que una institución, y las de los fieles que ponen por delante la pertenencia a una comunidad, preferentemente con referencia a un conjunto de creencias y valores. La mejor manera de atenuar el riesgo (en particular el riesgo de fragmentación sectaria que alimenta esta situación) consiste en dejar que «los signos floten» lo máximo posible, y que, por tanto, circulen lo más libremente posible en el juego de transacciones entre las diferentes tendencias que están en tensión. Dos registros favorecen, de manera particular, esta política de evasión del conflicto en la que las instituciones religiosas se alinean para hacer frente al peligro de dislocación interna, al mismo tiempo que a la competencia externa a la que son sometidas en régimen de diseminación generalizada de lo religioso: la movilización emocional, por un lado, y la racionalización cultural, por otro. La movilización emocional permite trascender los conflictos, recreando la conciencia individual y colectiva de la pertenencia en el terreno afectivo. La racionalización cultural permite desdramatizar los conflictos, haciéndolos aparecer como expresiones valoradas de una diversidad de sensibilidades y de culturas que la institución, en contacto con la modernidad cultural, también sabe acoger favorablemente. En cada caso, la institución descansa en las dos fronteras en las que posiblemente se juega la «salida de la religión» de aquellos a quienes considera de su jurisdicción: por un lado, la expresión de un creer sin referencia necesaria a una tradición, en el registro de la emoción, y, por el otro, la referencia a una tradición que no implica, necesariamente, un creer, en el registro de la racionalización cultural. En el cruce de estas dos dimensiones se centra el esfuerzo por reconstituir el «efecto de linaje» que ha dejado de inscribirse de manera «natural» en la continuidad de las generaciones.

Para identificar las condiciones en el ejercicio de este juego complejo, resulta particularmente esclarecedor estudiar las variadas operaciones que las diversas instituciones religiosas se ven obligadas a llevar a cabo en la actualidad para asegurar su «visibilidad» en un universo cultural y simbólico en el que su propia oferta está amena-

zada, a la vez, tanto de dilución en una «ética» común banalizada²⁰ como de instrumentalización en operaciones de reconstrucción identitaria que ellas no dirigen. Quedémonos solo en algunos casos que recientemente se han podido observar en este contexto francés. Entre ellos, pueden mencionarse de nuevo las operaciones de reconquista de su propia memoria realizadas por la Iglesia reformada en Francia, a fin de conjurar la angustia por la desaparición suscitada por la aguda conciencia de su propia modernidad²¹. En efecto, ofrecen un buen ejemplo de combinación de la activación emocional del sentimiento de pertenencia y de la apelación racionalizada al patrimonio ético-cultural del grupo. Desde la conmemoración del tricentenario de la Revocación del Edicto de Nantes hasta la creación de museos protestantes²², el esfuerzo de restauración del imaginario protestante de la continuidad, de la que depende la supervivencia del protestantismo como religión, se apoyó en la asociación del recuerdo emocional de la minoría que vive su fe bajo la amenaza permanente de la destrucción y en la celebración de la aportación histórica del protestantismo a la constitución de los ideales modernos de la República. En un contexto diferente, las instituciones del judaísmo francés han sabido cómo utilizar los mismos resortes. Así, al hacer posible, al mismo tiempo, la seria evocación de la unidad del judaísmo —postulada por el alcance del genocidio y recordada permanentemente en la memoria de la Shoah— y el testimonio festivo de la diversidad cultural de los modos de vida presentes en su

20. «Ética indolora» de la que Gilles LIPOVETSKY ofrece una buena descripción (incluso si uno no está dispuesto a seguirle en sus conclusiones sobre el fin de cualquier moral del deber y de la devoción bajo el imperio de esta ética esencialmente mediática): *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*.

21. La obra de Jean BAUBÉROT, *Le protestantisme doit-il mourir? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, combina brillantemente el análisis de los fundamentos de esta angustia y el alegato para dedicarse a hacerle frente.

22. F. LAUTMAN, «Du désert au musée: l'identité protestante», en M. CREPU, R. FIGUIER, *Les hauts lieux*, París, Autrement, 1990, n° 115.

seno, el gran día del judaísmo francés, convocado en noviembre de 1991 en el parque de exposiciones del Bourget por el gran rabino Sitruk y el Consistorio, respondía a un doble objetivo: por una parte, conjurar el antagonismo agravado de los modelos de la identidad judía presente en la comunidad, y, por otra, hacer frente a la amenaza de disolución que hace pesar, sobre esta misma comunidad, la irreprimible multiplicación de los matrimonios mixtos. Situaríamos en el mismo orden de manifestaciones —ejemplares de los intentos institucionales de relanzar «por lo alto» la conciencia creyente del linaje— la iniciativa romana de convocar, en diversos lugares destacados de la historia cristiana (Roma, Compostela, Czestochowa), grandes «peregrinajes mundiales» de la juventud. Éstas ofrecen otro caso particularmente claro, de la doble estrategia de recuerdo emocional y reconstitución histórico cultural de la memoria desfalleciente de la continuidad creyente. La muchedumbre de jóvenes peregrinos (quinientos mil en España, dos millones en Polonia) preparada para el entusiasmo de la reunión final a través de la larga marcha de aproximación a través de Europa, efectuada en coche, en tren o incluso a pie, estaba literalmente «animada», al mismo tiempo, por el efecto sensible de su propio número, por la exaltación de vivir un acontecimiento retransmitido por los medios de comunicación hasta los «confines de la Tierra» y por la dimensión extra-ordinaria de la celebración-espectáculo en la que el propio Papa era el principal actor. El objetivo de esta excepcional movilización emocional, inseparable del esfuerzo por introducir a los participantes en el descubrimiento de las huellas visibles de la historia cristiana de Europa²³, era llevarlos a asumir, y dar a conocer al mundo entero, la firmeza de una identidad católica «reenmarcada», en principio, por la catequesis acelerada, asegurada en el transcurso de diez días de peregrina-

23. Una historia a menudo muy selectiva: la «guía de viaje» establecida por la comunidad carismática del Emmanuel (fuertemente implicada en la preparación y la organización de la peregrinación a Czestochowa, que comportó la presencia de dos mil jóvenes peregrinos franceses) evoca, en las páginas que consagra a Praga, el recuerdo de san Norberto, fundador de los premonstratenses, pero no dice ni una palabra de Jean Huss...

ción y, en todo caso, solemnemente confirmada por la presencia física del Papa al término del recorrido. No es menos cierto que el impacto que tuvo sobre los jóvenes participantes esta (re)constitución, a marchas forzadas y espectacular, del linaje creyente se correspondió, en todos los puntos, a los objetivos de los promotores de estas peregrinaciones. Parece ser que la afirmación colectiva de una cultura (y una ética) joven, en la cual el carácter cosmopolita de la reunión confería, a los ojos de los participantes, una dimensión concretamente «universal», ha estado en el centro de la experiencia vivida del acontecimiento, además de la experiencia de la afirmación de su identidad religiosa y confesional²⁴. Más allá de las distorsiones entre el universo de referencia de los jóvenes peregrinos y el de los marcos de peregrinación, que ponen de manifiesto el análisis de los resultados de las investigaciones efectuadas sobre una población de participantes al regreso a sus diócesis, lo que muestra este informe es la precariedad estructural de todas las empresas institucionales que tienden a suscitar y controlar la identificación voluntaria con una tradición.

Lo que a su manera revela esta precariedad es el carácter eminentemente paradójico de una modernidad religiosa en cuyo seno las instituciones de las religiones históricas solo pueden mantenerse esforzándose en reconstituir, con los recursos simbólicos que le son propios, y de manera experimental, la representación de una continuidad creyente en la que la experiencia común de los individuos creyentes ya no ofrece más apoyo. ¿Cómo se insertan estas «políticas de la tradición» en el proceso de producción de lo religioso moderno, cuya lógica nos hemos esforzado en mostrar en las páginas precedentes? ¿Qué reconfiguraciones del creer se juegan en esta confrontación? ¿Con vinculación a qué tipos de socialidad religio-

sa, e implicando qué modos de regulación simbólica e ideológica? ¿Qué nuevas articulaciones de la religión y la política, de la religión y la cultura, son susceptibles de emerger en este contexto? Se abre un inmenso campo de investigación para una sociología comparada de las religiones históricas que podría articularse con una sociología más general de los problemas de la transmisión en las sociedades modernas. Nos damos cuenta de que las consideraciones que nos han servido de conclusión están muy lejos de proporcionar la medida de este programa. Sin embargo, el objetivo de este libro no consistía en comprometerse directamente en esta dirección. El propósito que hemos perseguido ha sido plantear, como una cuestión previa, los puntos de apoyo de un proceso capaz de liberar a la sociología de lo religioso de su continua tendencia a pensar —más allá de todas las «revisiones» de las teorías de la secularización— las relaciones de lo religioso y de lo moderno a través del prisma de la transformación de las religiones históricas, tratada siempre como una degradación: un enfoque que permita, pues, pensar estas transformaciones en el interior de una problemática de conjunto de la modernidad religiosa. Propósito ambicioso, probablemente demasiado ambicioso. La única manera de conducir esta ambición a sus justas proporciones es, sin duda, ir ajustando la herramienta para que funcione, hasta el momento en que se perfile la posibilidad de construir otra más fiable...

24. Para un análisis en profundidad del episodio de Czestochowa, como elemento en una estrategia institucional de reafirmación de la identidad católica, véase D. HERVIEU-LÉGER, «Religion, memory and the catholic identity: young people and the "new evangelization of Europe" theme», en G. DAVIE, John FULTON, *Religion in the common European home*, British Sociological Association (Sociology of Religion Study Group).

PRINCIPALES OBRAS Y ARTÍCULOS UTILIZADOS

- ABENSOUR, M. (ed), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, París, Éd. du Seuil, 1987.
- ALEXANDER, J., «The sacred and profane information machine: discourse about the computer as ideology», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 69 (enero-marzo, 1990), pp. 161-171.
- AUGÉ, M., «Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse», *Le Débat*, n° 19 (febrero 1982).
- *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, París, Éd. du Seuil, 1992.
- AZRIA, R., «Pratiques juives et modernité», *Pardès*, n° 14 (1991), pp. 53-70.
- BALANDIER, G., *Anthropologie politique*, París, PUF, 1984.
- *Le détour. Pouvoir et modernité*, París, Fayard, 1985.
- *Le désordre. Éloge du mouvement*, París, Fayard, 1988.
- BARKER, E. (ed.), *New religious movements: a perspective for understanding*, New York-Toronto, The Edwin Mellen Press, 1982.
- BASTIDE, R., *Les Amériques noires*, París, Payot, 1967.
- BAUBÉROT, J., *Le protestantisme doit-il mourir? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, París, Éd. du Seuil, 1988.
- BAUDRILLARD, J., «Modernité», en *Encyclopædia universalis*, vol. 11, 1980.
- BÉGUIN, J., TARDITS, C. et al., *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École pratique des hautes études*, París, Éd. du Cerf, 1987.
- BELL, D., «The return of the sacred? The argument on the future of religion», *British Journal of Sociology*, n° 28, pp. 420-449.
- BELLAH, R. N., *Tokugawa religion*, Glencoe, The Free Press, 1957.
- *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*, Nueva York, Harper and Row, 1970.
- *The broken covenant: American civil religion in a time of trial*, Nueva York, Seabury Press, 1975.
- y HAMMOND, Ph. E., *Varieties of civil religion*, Nueva York, Harper and Row, 1980.
- BERGER, P., *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, Nueva York, Doubleday, 1967; trad. franc., *La religion dans la conscience moderne*, París, Le Centurion, 1971.

- *The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation*, Nueva York, Anchor Press, 1979.
- *A far glory. The quest for faith in an age of incredulity*, Nueva York, MacMillan, Free Press, 1992.
- y LUCKMANN, T., «Aspects sociologiques du pluralisme», *Archives de Sociologie des Religions*, n° 23 (1967).
- BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1946.
- BERTRAND, M., *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Paris, Éditions Sociales, 1979.
- BROHM, J.-M., *Sociologie politique du sport*, Paris, Delarge, 1976.
- BOUDON, R., «Sociologie: les développements», en *Encyclopædia universalis*, vol. 15, 1980, pp. 73-76.
- BOURDET, Y., *Qu'est-ce qui fait courir les militants?*, Paris, Stock, 1976.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.-C., PASSERON, J.-C., *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton-Bordas, 1968.
- «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, t. XII-3 (juilio-septiembre, 1971).
- *Le sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.
- *Leçons de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.
- «Sociologues de la croyance et croyances de sociologues», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 63-1 (enero-marzo 1987), pp. 155-161.
- y WACQUANT, L., *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Éd. du Seuil, 1992.
- BOY, D., MICHELAT, G., «Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles», *Revue Française de Sociologie*, n° 27 (1986), pp. 175-204.
- CAMPICHE, R., BOVAY, C. et al., *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1992.
- CASTORIADIS, C., *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Éd. du Seuil, 1986.
- CERTEAU, M. DE, «L'institution du croire. Note de travail», en *Le Magistère. Institutions et fonctionnements, Recherches de sciences religieuses* (Número especial), Paris, 1983.
- «Le croyable. Préliminaire à une anthropologie des croyances», en H. PARRET, H. G. RUPRECHT, (eds.), *Exigences et perspectives de la sémiotique. (Recueil d'hommages pour A.-J. Greimas)*, Amsterdam, John Benjamins, t. 2, pp. 687-707.
- y DOMENACH, J.-M., *Le christianisme éclaté*, Paris, Éd. du Seuil, 1974.
- CHAMPION, F., «Les sociologues de la postmodernité et la nébuleuse mystique-ésotérique», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 67-1 (enero-marzo, 1989), pp. 155-169.
- «Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes dans les sociétés contemporaines», en J. DELUMEAU (ed.), *Le fait religieux dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1993.
- CHAMPION, F., HERVIEU-LÉGER, D. (eds.) *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 1990.
- CHAUVET, L.-M., «La notion de "tradition"», *La Maison-Dieu*, n° 178 (1989).
- CLASTRES, P., *La société contre l'État*, Paris, Éd. de Minuit, 1974.
- COHEN, M., «Les Charismatiques français et le Pape», en SÉGUY, J. et al., *Voyage de Jean Paul II en France*, Paris, Éd. du Cerf, 1988.
- COLEMAN, J., «Civil religion», *Sociological Analysis*, vol. 31, n° 2 (1970).
- COLEJ, R. W., «Football as a "surrogate" religion?», *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, n° 8 (1975).
- CONSTANT, B., *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, textos elegidos y presentados por Marcel GAUCHET, Paris, Le Livre de poche, 1980 (col. Pluriel).
- CORBIN, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1981.
- CREAGH, R., *Laboratoires de l'utopie. Les communautés libertaires aux États-Unis*, Paris, Payot, 1983.
- DANZGER, H., *Returning to tradition. The contemporary revival of Orthodox Judaism*, New Haven, Yale University Press, 1989.
- DAVIE, G., «Believing without belonging. Is this the future of religion in Britain?», *Social Compass*, vol. 37, n° 4 (1990).
- «You'll never walk alone: the anfield pilgrimage», en I. READER, J. WALTER, (eds.), *Pilgrimage in popular culture*, Londres, MacMillan.
- «Believing without belonging: a Liverpool case study», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 81 (1993).
- DECONCHY, J.-P., «La définition de la religion pour William James. Dans quelle mesure peut-on l'opérationnaliser?», *Archives de Sociologie des Religions*, n° 27 (1959), pp. 51-70.
- DESROCHE, H., *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, Cujas, 1965.
- *Sociologies religieuses*, Paris, PUF, 1968.
- *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, La Haya, Mouton, 1968.
- *Les dieux rêvés*, Paris, Desclée, 1972.
- *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- *Les religions de contrebande*, Paris, Mame, 1974.
- «Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconues», *Archives de Sociologie des Religions*, n° 27 (1969), pp. 79-88.
- y SÉGUY, J., *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970.

DESROSIERS, Y. (ed.), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fidès, 1986.

DOBBELAERE, K., *Secularization, a multidimensional concept*, Londres, Sage Publications, 1981.

— *Belgues et heureux de l'être*, Lovaina, 1992.

DOBBELAERE, K., VOYE, L., «From pillar to post-modernity: the changing situation in Belgium», *Sociological Analysis*, n° 51 (1990), n° S, S1-S13.

DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éd. du Seuil, 1983.

DURKHEIM, E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1901.

— *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.

— *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1922 (4^e ed.).

ERLICH, J., *La flamme du Shabbath*, Paris, Plon, 1978, (col. Terre humaine).

FENN, R., *Toward a theory of secularization*, Storrs (CT.), Society for the scientific study of religion, 1978.

GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

— *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

GERVAIS, M., JOLLIVET, M., TAVERNIER, Y., *Histoire de la France rurale*, t. 4: *La fin de la France paysanne*, Paris, Éd. du Seuil, 1977.

GIDDENS, A., *The consequences of modernity*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1990.

— *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1991.

GISEL, P., *L'excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

GLAZER, N., MOYNIHAN, D., *Beyond the melting pot. The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*, Cambridge (MA), The MIT Press, 1963, 1970 (2^e ed.).

GLOCK, C. Y., HAMMOND, P. (eds.), *Beyond the classics: essays in the Scientific study on religion*, Nueva York, Harper and Row, 1973.

GUSTAFSSON, G., «Religious change in the five Scandinavian countries, 1930-1980», *Comparative Social Research*, vol. 10 (1987), pp. 145-181.

HALBWACHS, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1952.

— *Topographie légendaire des Évangiles*, Paris, PUF, 1971 (2^e ed.).

— *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968 (1^e ed. 1950).

HAMMOND, Ph. E., *The sacred in a secular age. Toward revision in the scientific study of religion*, Berkeley, University of California Press, 1985.

HEGEL, G. W. F., *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin, 1988.

HERVIEU, B., «Les ruptures du monde agricole», *Regards sur l'Actualité*, n° 168 (febrero 1991).

— *Les champs du futur*, Paris, Éd. François Bourin, 1993.

— y VIAL, A., «L'Église catholique et les paysans», *L'univers politique des paysans dans la France contemporaine*, Paris, A. Colin-FNSP, pp. 291-314.

HILL, C., *Le monde à l'envers. Les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, Paris, Payot, 1977.

HOVANESSIAN, M., *Le lien communautaire. Trois générations d'arméniens*, Paris, Payot, 1977.

HUNTER, J. D., AINLAY, S. C. (eds.), *Peter L. Berger and the vision of interpretative sociology*, Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1986, pp. 143-158.

ISAMBERT, F.-A., «La Fête et les fêtes», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* (julio-diciembre 1966).

— «Les transformations du rituel catholique des mourants», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 39 (1975).

— *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Éd. du Cerf, 1979.

— *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éd. de Minuit, 1982.

— «Durkheim: une science de la morale pour une morale laïque», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 69 (enero-marzo, 1990), pp. 129-146.

— «Une religion de l'homme? Sur trois interprétations de la religion dans la pensée de Durkheim», *Revue Française de Sociologie*, t. XXXIII (1992), pp. 443-462.

— *De la religion à l'éthique*, Paris, Éd. du Cerf, 1993.

IZARD, M., SMITH, P. (eds.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979.

JAMES, W., *The varieties of religious experience*, Nueva York, McMillan, 1961.

JOHNSTON, W. J., *Post-modernisme et bimillénaire. Le culte des anniversaires dans la culture contemporaine*, trad. P. E. DAUZAT, Paris, PUF, 1992.

KEPEL, G., *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

KRIEGLER, A., *Les Communistes français. Essai d'ethnographie politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1968.

LAMBERT, Y., *Dieu change en Bretagne*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.

— «La "tour de Babel" des définitions de la religion», *Social Compass*, vol. 38, n° 1 (marzo 1991).

— y MICHELAT, G. (eds.), *Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religions en France*, Paris, Éd. l'Harmattan, 1992.

LE BRAS, G., «Sociologie religieuse et science des religions», *Archives de Sociologie des Religions*, n° 1 (enero-junio 1956).

- LEFORT, C., *Essais sur le politique, XIX^e - XX^e siècles*, Paris, Éd. du Seuil, 1986.
- LJONVETSKY, G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.
- *La civilisation de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987.
- *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.
- LOWY, M., *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988.
- (Informe bajo la dirección de) «La théologie de la libération en Amérique latine», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 71 (julio-septiembre 1990).
- LUCKMANN, T., *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, Nueva York, MacMillan, 1967.
- «Shrinking transcendence, expanding religion?», *Sociological Analysis*, vol. 51, n° 2 (verano 1990).
- LUHMANN, N., *Ecological communication*, Cambridge-Oxford, Polity Press-Basil Blackwell, 1989.
- MAITRE, J., «Horoscope», en *Encyclopaedia universalis*, 1988, (nueva ed.).
- «Les deux côtés du miroir. Note sur l'évolution religieuse actuelle de la population française par rapport au catholicisme», *L'Année Sociologique*, 3^a serie, vol. 38. (1988).
- MARX, K., ENGELS, F., *Sur la religion*, Paris, Éditions sociales, 1968.
- MARTIN, D., *A general theory of secularization*, Oxford, B. Blackwell, 1978.
- MARTIN, C., SUAUD, C., «Le Puy-du-Fou. L'interminable réinvention du paysan vendéen», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 93 (junio 1992), pp. 21-37.
- MCGUIRE, M., *Religion, the social context*, Belmont, Wadsworth, 1983, 1992 (nueva ed. revisada).
- MENAMARA, P., *Religion American style*, Nueva York, Harper and Row, 1974.
- MENDRAS, H., *La fin des paysans*, Paris, Armand Colin, 1970 (1^a ed. 1967; última ed. 1992).
- MICHEL, P., *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris, Fayard, 1988.
- «Pour une sociologie des itinéraires du sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution, Hommage à Michel de Certeau», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 81 (julio-septiembre 1993).

- (ed.), *Les religions à l'Est*, Paris, Éd. du Cerf, 1992.
- MICHELAT, G., POTEL, J., SUTTER, J., MAITRE, J., *Les français sont-ils encore catholiques?*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
- MOINGT, J., «Religions, traditions, fondamentalismes», *Études*, t. 373, n° 3, (septiembre 1990).
- MOTHÉ, D., *Le métier de militant*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.
- NAMER, G., *Mémoire et société*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.
- NESTI, A., *Il religioso implicito*, Rome, Éd. Iannua, 1985.
- NIEBUHR, R. H., *The social sources of denominationalism*, Nueva York, Meridian Books, 1957.
- NORA, P., *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard; t. I: *La République*, 1984; t. II (3 vols.): *La Nation*, 1987; t. III: *Les France*, 1992.
- O'DEA, T. F., *The sociology of religion*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1966.
- O'TOOLE, R., *Religion: classic sociological approaches*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1984.
- PANIER, L., «Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau», en C. GEFRE (ed.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.
- PICKERING, W., *Durkheim's sociology of religion. Themes and theories*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984.
- PIETTE, A., *Les religions séculières*, Paris, PUF, 1993, col. Que sais-je?.
- POCIELLO, C. (ed.), *Sport et société. Approche socioculturelle des pratiques*, Paris, Vigot, 1981.
- POUCHELLE, M. C., «Sentiments religieux et show-business: Claude François, objet de dévotion populaire», en J.-Cl. SCHMITT, *Les saints et les stars*, Paris, Beauchesne, 1983.
- «Les faits qui couvent, ou Claude François à contre-mort», *Terrain*, n° 14 (marzo 1990), pp. 32-46.
- POULAT, E., «La découverte de la ville par le catholicisme français contemporain», *Annales ESC*, n° 16, 16^e année (noviembre-diciembre 1960), pp. 1168-1179.
- *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*, Paris, Éd. du Cerf-Cujas, 1987.
- «Genèse», en M. GUILLAUME (ed.), *L'état des sciences sociales en France*, Paris, La Découverte, 1986.
- «La CISR de la fondation à la mutation: réflexions sur une trajectoire et ses enjeux», actas de la XX Conferencia internacional de sociología de las religiones, agosto 1989, Helsinki, *Social Compass*, vol. 37, 1 (1990).

- PRADES, J., LADRIERE, P. (informe bajo la dirección de), «Relire Durkheim», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 69 (1990).
- PARSONS, T., «Introduction», en M. WEBER, *The sociology of religion*, Boston, Beacon Press, 1969 (5ª ed.).
- RENAUT, A., *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989.
- RICHIR, M., *Du sublime en politique*, París, Payot, 1991.
- RIIS, O., «Differential Patterns of Secularization in Europe: Exploring the Impact of Religion on Social Values», en I. L. HALMAN, O. RIIS (eds.), *Religion in secularizing society. The Europeans' religion at the end of the 20th century*, Tilburg, Tilburg University Press, 1999.
- RIVIÈRE, C., PIETTE, A. (eds.) *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, París, Éd. L'Harmattan, 1990.
- ROBERTSON, R., *The sociological interpretation of religion*, Oxford, Basil and Blackwell, 1970.
- ROUSSEL, L., *La famille incertaine*, París, Éd. Odile Jacob, 1989.
- RUSSEL, B., *Science et religion*, París, Gallimard, 1971.
- SAMARIN, W. J., *Tongues of men and angels. The religious language of Pentecostalism*, Nueva York, MacMillan, 1972.
- SCHNAPPER, D., «Le religieux, l'éthnique, et l'Éthnico-religieux», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 81 (1993).
- SÉGUY, J., «Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie», *Annales ESC* (marzo-abril 1971), pp. 328-354.
- «Lettre à Jacqueline n° 3», documento mimeografiado de un seminario del EPHE, Vª sección, 1973-1974.
- «Situation historique du pentecôtisme», *Lumière et Vie*, n° 125 (noviembre-diciembre 1975).
- «La socialisation utopique aux valeurs», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (julio-septiembre, 1980), 50-1 pp. 7-21.
- *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, París, Éd. du Cerf, 1980.
- «Sociologie de l'attente», en C. PERROT, A. ABECASSIS, et al., *Le Retour du Christ*, Bruselas, Presses des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1983.
- «Pour une sociologie de l'ordre religieux», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (enero-marzo, 1984), 57-1 pp. 55-68.
- «L'approche webérienne des phénomènes religieux», en R. CIPRIANI, M. MACIOTTI (es.), *Omaggio a Ferrarotti*, Siales, Studi e ricerche, 1989.
- «Religion, modernité, sécularisation», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61-2 (abril-junio, 1986), pp. 175-185.
- «Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (enero-marzo, 1990), n° 69-1 pp. 127-138.
- SHILS, E., *Tradition*, Londres-Boston, Faber and Faber, 1981.
- SIRONNEAU, J. P., *Sécularisation et religions politiques*, La Haya, Nouton, 1982.
- SMITH, A., *The ethnic revival*, Londres, Cambridge University Press, 1981.
- SYNAN, V., *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1971.
- SWATOS, W. H. (ed.), *A future for religion? New paradigms for social analysis*, Newbury Park (CA)-Londres, Sage, 1992.
- TERRAY, E., *Le troisième jour du communisme*, París, Actes Sud, 1992.
- TSCHANNEN, O., *Les théories de la sécularisation*, Ginebra, Droz, 1992.
- TILLICH, P., *Biblical Religion and the search of ultimate reality*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.
- TOURAINÉ, A., *Pour la sociologie*, París, Éd. du Seuil, 1974.
- *Critique de la modernité*, París, Fayard, 1992.
- TROELTSCH, E., *Soziallehren des christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr, 1912; traducción de las *Conclusions* por M.-L. LETENDRE, *Archives de Sociologie des Religions*, n° 11 (1961).
- *Religion et histoire* (trad. J.-M. TÉTAZ), Ginebra, Labor et Fides, 1990.
- *Protestantisme et modernité* (trad. M. DE LAUNAY), París, Gallimard, 1991.
- TYLOR, E., *Primitive culture*, 2 vols., Londres, John Murray, 1871.
- VEYNE, P., *Le pain et le cirque*, París, Éd. du Seuil, 1976.
- VIDICH, A. J., LYMAN, S. M., *American sociology. Rejections of religion and their directions*, New Haven (CO), Yale University Press, 1985.
- VOYÉ, L., «L'incontournable facteur religieux, ou du sacré originaire», *Revue Internationale d'Action Communautaire*, 26/66 (otoño 1991), pp. 45-56.
- WACH, J., *Sociologie de la religion*, París, Payot, 1955.
- WEBER, M., *Le savant et le politique*, París, Plon, 1959; reed. 10/18, 1963.
- *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Plon, 1964.
- *Le Judaïsme antique*, París, Plon, 1970.
- *Économie et société*, París, Plon, 1971.
- *Introduction à l'éthique économique des grandes religions*, en *Essais de sociologie des religions*, vol. 1, trad. J.-P. GROSSEIN, Die (Drôme), Éd. A. Die, 1992.
- WILLAIME, J.-P., *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Ginebra, Labor et Fides, 1992.
- WILSON, B., *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1976.

- *Religion in secular society. A sociological comment*, Baltimore, Penguin Books, 1969.
- «The return of the sacred», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18-3, (1979), pp. 315-332.
- (ed.), *The social impact of new religious movements*, Nueva York, Rose and Sharon Press, 1981.
- *Religion in a sociological perspective*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1982.
- *The Social dimension of sectarianism. Sects and new religious movements in contemporary society*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1990.
- YINGER, J. M., *Religion, society and the individual*, Nueva York, MacMillan, 1957.
- YONNET, P., «Joggers et marathoniens. Demain les survivants?», *Le Débat*, nº 19 (febrero 1982).
- ZYLBERBERG, J., «Les transactions du sacré», *Société*, I-4 (junio 1985).

