Categorías mudadizas y mitos pertinaces

Posted on 1 de junio de 2009 by Enrique Luque

¿ENTRAMOS EN LA EDAD MEDIA?

Así, pero sin signos de interrogación, se titulaba un artículo de Umberto Eco publicado hace camino de cuarenta años en una revista de actualidad«Entramos en la Edad Media», *Triunfo*, núm. 492, 4 de marzo de 1972.. El título no era tan sorprendente como pudiera parecer, porque Eco seguía lo que comenzaba ya a ser una moda tras la convulsión sesentaochista: aventurar pronósticos más o menos sombríos sobre el aún lejano pero inquietante tercer milenio. Aunque el semiólogo italiano, a fuer de medievalista, no era precisamente pesimista al respecto. Y lo que hacía era reivindicar, frente a la mala imagen que de las *eras oscuras* nos legó el Renacimiento, el valor para el futuro de algunos modos de vida medievales. Eco establecía algunos paralelos o equivalencias entre éstos y las tendencias que despuntaban a inicios de los setenta del siglo pasado. Sin embargo, los términos que en el breve ensayo evocan realidades o instituciones religiosas no tendrían según él precisamente un significado sacral. Los monasterios, catedrales, herejes, órdenes mendicantes o apocalipsis que allí aparecen tienen que ver mucho más con realidades profanas que con temas o cuestiones trascendentes.

Curiosamente, las décadas que median entre aquellos pronósticos y nuestros días sí que han presenciado un auténtico *revival* de lo religioso. Teñido, en muchos casos, con colores que a más de uno suenan a medievales. Vuelve a oírse hablar del islam como amenaza si no de la cristiandad, sí de la civilización occidental. En el otro frente, en las proclamas de los líderes de Al-Qaeda se califica con mayor precisión aún a europeos y estadounidenses como *cruzados*. Tampoco parece ajena al viejo trasfondo teológico de la política la actitud de los últimos pontífices romanos, el papel de los *neocon* estadounidenses o la renacida iglesia ortodoxa de la Rusia poscomunista. También lo que supuso la ruptura de ese sustrato, el laicismo, adquiere cada vez más en nuestra época tintes religiosos. Es aquello que Rousseau llamó *religión civil*, o *una fe puramente civil*, en el último capítulo de *El contrato social*, y que abarca, a su vez, manifestaciones diversas: el gnosticismo implícito en los movimientos utópicos, la *Ersatz Religion* (o sucedáneo de religión) de los nacionalismos desde hace más de dos siglos, o esas *creencias de los que no creen* (en la aparente contradicción de una frase reciente de la vicepresidenta del Gobierno español«“Hay que proteger las creencias de todos, las de los católicos, por supuesto, pero también las de musulmanes, judíos o evangélicos, y las creencias de los que no creen”, esbozó ayer la vicepresidenta», www.publico.es, 10 de mayo de 2008.). Como se lee en una publicación británica, «tenemos

la situación paradójica de que mientras la creencia y la práctica religiosa decrecen por todo el Reino Unido, incluidos los grupos de fe minoritarios, la influencia de la fe en las políticas nacional y local y en la sociedad en su conjunto está creciendo a un ritmo bastante alarmante»«Do faith groups exert too much influence?», Hanne Stinson, *The Edge* (Economic and Social Research Council), *Faith in the UK: How Important is Faith in Today's Society?*.

¿Volvemos realmente a la Edad Media, se defina ésta como se defina, o nunca salimos de ella del todo? ¿Ha renacido el fenómeno religioso como por ensalmo, o es que nunca nos hemos desprendido de él, en contra de lo que se nos hizo ver a través de una lente deformadora, ilustrada y progresista? Algunas publicaciones recientes vienen a responder a estas o semejantes preguntas.

¿DE LO SAGRADO A LO PROFANO?

Mark Lilla ha subrayado recientemente el contraste entre el inmediato pasado y el presente: «En el siglo XX todos pensábamos que conocíamos cuáles eran los términos básicos del debate político, de la preocupación política y del conflicto político: guerra, revolución, nacionalismo, clase, raza. En el siglo XXI parece que nos hubiéramos transportado hacia atrás, al mundo de los siglos XVI y XVII, donde las cuestiones que nos preocupan son las de razón y revelación, tolerancia, martirio y mesianismo político»Carnegie Council for Ethics in International Affairs, www.cceia.org/resources/transcripts/0002.html/. Aunque la tengo presente, no entro en el análisis de la obra de Lilla *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, muy relacionada con los temas que abordo aquí.. La obra de Lilla *The Stillborn God*, que aborda el proceso de separación de lo religioso y lo político, viene a concluir con un claro escepticismo respecto a la nitidez del mismo y, sobre todo, se resiste a darlo por definitivamente concluso. Más escépticas si cabe se muestran otras dos obras sobre temas y épocas como las que aparecen en el libro de Lilla. Me refiero a las de Timothy Fitzgerald y Benjamin J. Kaplan. Ambas, a diferencia de la anterior, tienen un perfil y un desarrollo claramente historiográfico. Ambas revelan, también, el peso de la crítica antropológica en nociones o instituciones que imaginamos universales porque nuestra perspectiva, cultural o histórica, nos las presenta como tales.

Desde el título mismo, el libro de Fitzgerald nos propone una *historia crítica* de esas nociones, que tienen que ver básicamente con la polaridad *civilización y barbarie*, llevando los términos a su grado extremo (*civismo* y *barbaridad* o *salvajada*). Una oposición, lógica y etnológica, ampliamente difundida en el universo mundo *–nosotros y los otros–*, pero de especial raigambre en Occidente desde la Grecia de Aristóteles. Sin duda, dos de los argumentos más reiterados en la obra de este autor y que se mueven, claramente, entre la antropología y la historiografía, recuerdan a la crítica que se desarrolló en antropología entre

los años sesenta y setenta del pasado siglo por influencia del último WittgensteinConcretamente, las de Rodney Needham, *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres, Tavistock, 1971 y, sobre todo, *Belief, Language, and Experience*, Oxford, Basil Blackwell, 1972. Curiosamente, ni Needham ni Wittgenstein aparecen mencionados en estas páginas.. Por una parte, política, religión y otras categorías y conceptos relacionados con éstos no son realidades que están ahí, como cosas objetivas y tangibles. Antes al contrario, se trata ante todo y sobre todo de construcciones retóricas elaboradas en un largo y lento decurso histórico y que responden a intereses ideológicos y materiales de comunidades y épocas específicas. De otra parte, y por lo que se refiere al concepto de religión en particular, sostiene Fitzgerald que no podemos entenderlo a no ser que lo pongamos en relación con lo que concebimos como *no religioso*; a la inversa ocurre lo mismo, ya que se trata de «categorías semánticamente parásitas». Para mayor complicación, lo no religioso cambia con los procesos históricos e ideológicos. Así, durante siglos, la religión, con arreglo al paradigma aristotélico-tomista, equivalía a verdad cristiana, en oposición a superstición; es decir, lo racional y el conocimiento frente a lo irracional y la ignorancia. El cambio de paradigma que acompañó a la Ilustración situó, por el contrario, a religión y superstición en terrenos vecinos, mientras colocaba al método científico como criterio dominante de racionalidad.

Historiador con formación de antropólogo, Fitzgerald inicia el recorrido con la herencia que la Europa medieval y cristiana recibe del Imperio. La misma unificación del dogma cristiano debe su origen en amplia medida a la decisión constantiniana de poner fin a las inacabables disputas doctrinales de los primeros siglos de nuestra era. Romano fue también desde entonces el sello de la polaridad civilización y barbarie, unida a partir de aquel momento a otra: verdad cristiana frente a superstición, o racionalidad frente a irracionalidad. Contrastes o antagonismos romanos y no griegos, ya que para éstos se basaban en elementos raciales o étnicos y, por ende, permanentes. Ser romano o cristiano, en cambio, era condición que los bárbaros o paganos podían alcanzar. La distinción, por otra parte, descansa mucho más en el modo de vida que en la fidelidad a los dogmas, en la *ortopraxis* más que en la *ortodoxia*. Ser considerado como persona incivilizada o grosera implicaba ser tenido por no plenamente cristiano. Religión sólo había una, la verdad cristiana; el islam, aun a finales de la Edad Media, no era calificado sino como herejía perniciosa. Mera perversión de la auténtica fe o religión, como mostraba la brutalidad de los turcos tras la toma de Constantinopla. Tales esquemas no hicieron más que prolongarse con el descubrimiento del Nuevo Mundo y proyectarse sobre las gentes que lo poblaban. La soberanía misma sobre las tierras conquistadas procedía, con la bula de Alejandro VI, del heredero del emperador romano según la ficción de la donación, por parte de Constantino, de los Estados Pontificios al pontífice romano. Las discusiones sobre el estatus –¿libres o esclavos?– de los indios fueron todas discusiones teológicas entre teólogos y dentro del paradigma aristotélico-tomista. E

inspiradas por el doble eje verdad/superstición y civismo/barbarie estuvieron las descripciones y polémicas sobre sus creencias y modos de vida (familia, artes, canibalismo, propiedad, gobierno, etc.).

Desde la vertiente reformada, subraya Fitzgerald, tampoco se alteró sustancialmente el panorama. Ciencia o razón, religión o política no fueron concebidas en ningún caso como dominios separados: «Cualesquiera diferencias que existieran o no entre Lutero, Calvino, la Iglesia católica, Enrique VIII y sus obispos, ninguno de ellos pensaba en términos de una separación moderna entre religión y una comunidad política neutral, no religiosa. Si acaso hablaban de la autonomía del Estado, se referían a *relativa* autonomía respecto al poder de la Iglesia como institución, no autonomía de la religión como verdad cristiana». El autor sólo dedica algunas páginas a los reformadores centroeuropeos. De Lutero y Calvino le interesa destacar algunos aspectos: primero, que mantienen esa unidad entre teología y política; que rechazan como contrarias al Nuevo Testamento las amenazas que acechan en la época a tal unidad (el papismo, las injerencias regias en la Iglesia y la filosofía de grupos radicales, como los anabaptistas, que negaban la legitimidad divina del orden social); por último, la ausencia en sus planteamientos de teorías legitimadoras de la soberanía popular como la de tipo contractual (vigente, habría que añadir, en teólogos escolásticos españoles de aquel siglo). Fitzgerald repasa, en cambio, con cierto detenimiento documentos clave de la Reforma en Inglaterra. En ellos aparecen los términos *política y religión*, pero con un sentido claramente diferente al que adquirirían, como opuestos, bastante tiempo después. Paradójica, y tal vez significativamente, el término *religión* aparece con escasa frecuencia en una situación en que la religión lo es todo, ya que le concierne por igual la consecución de la salvación y del orden social. De igual modo, la sociedad (*commonweal*) o «cuerpo político» entraña algo bien ordenado y dispuesto por Dios. Efectivamente, más que ámbito de realidad, *político* constituye un atributo. Atributo que puede ser tanto positivo (prudente, juicioso) como deslizarse a significados peyorativos como los que tiene sin ambages siglos más tarde y en la actualidad. Y por lo que toca a *religioso*, en su forma adverbial sobre todo (*religiosamente*), aplicado a actividades sagradas o profanas, equivale a concienzudamente, *escrupulosamente* o *exactamente*. Consecuente con esa indistinción terminológica, el discurso dominante de la época concibe como análogos el orden del cosmos, el del Estado y el de la familia: las medidas de gobierno se anuncian rutinariamente en las iglesias y los obispos desempeñan papeles importantes en el parlamento y en la corte.

¿Qué produjo el tránsito de la categoría a la cosa? En este proceso de reificación, y de separación de lo político y lo religioso, contaron acontecimientos históricos decisivos. De un lado, la consolidación –y confrontación entre ellos– de los emergentes Estados modernos con sus respectivas Iglesias nacionales; de otro, la intensificación de las empresas coloniales y de

la competencia comercial a través del mundo. El principio *cuius regio, eius religio* no cuestionó en principio la universalidad de la religión: cada Iglesia, como el caso de la Inglaterra de Enrique VIII, se consideraba verdadera y católica frente a las deformaciones heréticas. Pero, a la larga, esa fragmentación condujo a la idea de religiones en plural. Del mismo modo, los intereses comerciales, la discusión religiosa o los viajes y expediciones por el mundo trajeron consigo nuevas formas de clasificar la diversidad planetaria. La deseada separación de religión y política de algunos pocos, como John Locke o William Penn, coincide con sus intereses ultramarinos. Pero la transformación no fue radical: por ejemplo, la disidencia religiosa que llevó a los puritanos a fundar la colonia de la Bahía de Massachusetts no reconoció la diferencia entre Iglesia y Estado («Los disidentes no toleraron la disidencia»). Más aún, la atribución a otros pueblos o *naciones* de características religiosas constituía no tanto un reconocimiento de sistemas de creencias distintas cuanto de categorías étnicas diferenciadas (*turcos, sarracenos, tártaros*). Variedad que, por otra parte, seguía concibiéndose como mera derivación de la religión verdadera. Un uso cercano, aunque menos teorizado, observa el autor, al uso antropológico posterior de los términos *cultura y culturas*.

Escrito por un historiador británico, parece lógico que *Discourse on Civility and Barbarity* dedique especial atención dentro del proceso de reificación y autonomización de las categorías a los cambios derivados tanto de la revolución inglesa del siglo XVII como a la americana del siglo posterior. Mutaciones más aparentes que esenciales, insiste el autor. Así, en la separación entre dominio exterior, público, *político* en definitiva, y ámbito interno, santuario de la conciencia, *religioso* en suma, late la clara implicación de que «las cosas internas del alma son más cercanas a Dios y, por tanto, más reales y auténticas». Del mismo modo, el gran hallazgo de la secularidad y de la modernidad, las constituciones escritas, adquirieron un valor claramente *sagrado*. Uno de los claros artífices de la separación entre religión y política, Locke, es leído por críticos actuales como abogado de una forma de *religión civil*. Algo a lo que aboca, frente a toda religión conocida, Rousseau de forma ya claramente explícita.
Fitzgerald, ya en las últimas líneas de su libro, resume lo que ha sido su propósito a lo largo de todas sus páginas: «El estudio más adecuado de la “religión” es el de la categoría misma en su relación discursiva con “Estado”, “política”, “secular”, “sagrado”, “profano”, “civismo” y “barbaridad”».

¿TOLERAR O SOPORTAR?

De historiador es también la obra de Benjamin J. Kaplan. Coincidente con el anterior en el

cuestionamiento de procesos considerados inexorables o universales, tanto el foco como el método se desplaza aquí, en cambio, de las ideas o las categorías a los acontecimientos que subyacen a unas y otras. Como indica el subtítulo, el objetivo son los conflictos religiosos y la tolerancia en la temprana Edad Moderna europea. Sin embargo, también en este caso resulta obligada la referencia al presente. En un doble sentido: en cuanto que desde éste se manipula y deforma el pasado y en la semejanza de éste con algunos hechos que hoy vivimos. Por lo que se refiere a lo primero, la tolerancia fue la marca de la madurez para los filósofos de la Ilustración, que la identificaron, además, con el cristianismo auténtico. «Si queréis pareceros a Cristo, sed mártires y no verdugos», exclama Voltaire*Traité sur la tolérance. À l'occasion de la mort de Jean Calas* (1766), edición en Internet a cargo de Pierre Cohen-Bacrie: www.artsetprogres.org/voltaire.htm.. Considerada la tolerancia cima y baremo del progreso humano, el mismo esquema llega hasta comienzos del siglo XXI. Un esquema que, al modo evolucionista, sitúa en los estadios más primitivos los sacrificios sangrientos, de los que serían reminiscencia o atavismos las guerras religiosas y el epítome de la barbarie: la matanza de la Noche de San Bartolomé. El problema, dice Kaplan, es que estamos ante un mito. Mito, en tanto que relato probablemente falso, ya que los conflictos religiosos no han dejado de producirse e incluso incrementarse en Europa y en el resto del mundo en los últimos siglos. Pero mito, también, por cuanto una moraleja que justifica o explica un estado actual de cosas. No necesariamente perjudicial si sirve, como *self-fulfilling prophecy*, para aumentar nuestra tolerancia; paralizante si se convierte en emblema chauvinista para censurar sólo la paja intolerante en el ojo ajeno.

Nuestra circunstancia histórica cuenta también para Kaplan a la hora de resaltar las lecciones del pasado. En este sentido, el autor recalca la diferencia de matiz de los términos ingleses *tolerance* y *toleration*. El primero hace referencia a un ideal, el segundo a una práctica. Un matiz que en nuestro idioma no puede expresarse más que con el uso de un sustantivo (*tolerancia*) y un verbo (*tolerar*). Porque lo que quiere resaltar Kaplan es que la consecución de una cierta convivencia, siempre precaria, entre gentes de credos y ritos diferentes fue fruto no sólo de una élite de intelectuales y gobernantes que imaginaron o implantaron el ideal de la tolerancia. También, y mucho más si cabe, de poblaciones que se vieron obligadas a tolerarse, a sufrirse unas a otras. «Hoy, tristemente –dice Kaplan–, el conflicto religioso parece estar más extendido que hace una o dos décadas. Este hecho proporciona nueva cercanía y relevancia a una cuestión a la que se enfrentaron millones de europeos en torno a las reformas: ¿puede la gente cuyas creencias básicas son irreconciliablemente contrarias convivir pacíficamente? […] en la Edad Moderna temprana de Europa surgieron alternativas viables al derramamiento de sangre. Entonces, como quizás ahora, los hombres no tienen que amarse los unos a los otros para evitar matarse».

El recorrido histórico que ofrece *Divided by Faith* viene a contrastar o a confirmar en buena medida los planteamientos de Fitzgerald. Importa, con todo, detenerse en dos aspectos especialmente resaltados en el libro de Kaplan: en primer lugar, el decisivo papel desempeñado por la religión en la emergencia de los Estados-nación europeos; en segundo, la revisión de la aureola que rodea los logros del Siglo de las Luces. Por supuesto, el trabajo de Kaplan no se agota en esos temas, pero sí son éstos los que permiten, con una rica información historiográfica, matizar los vuelos de las ideas o de las categorías analíticas.

Por lo que toca al primer aspecto, Kaplan analiza la conjunción de fenómenos clave que hicieron obsoleta la idea de una cristiandad unida bajo la guía del Papa y el emperador. De un lado, la división de esa unidad en confesiones contendientes entre sí; de otro, la irrupción de unidades políticas distintivas que abocarían en los modernos Estados nacionales. Junto al carácter personal del soberano medieval, se forja la autoridad impersonal de compilaciones legales, sistemas de tributación y emergentes burocracias que incrementan el control de los poderes públicos sobre la sociedad. Con el consiguiente deslizamiento, lento pero imparable, desde una autoridad basada en el consenso de los gobernados (recordemos: cartas pueblas, cortes, juras, fueros, etc.) a una autoridad absoluta que deja languidecer a los viejos órganos consultivos. Fenómeno este reforzado por la mezcla crecientemente explosiva de confesionalismo y formación estatal, como subraya Kaplan. Los enfrentamientos tradicionales por poder, riquezas o tierras se mutaron en luchas cósmicas entre Dios y Satán; y a la inversa, los lazos confesionales terminaron por convertirse en identidades políticas. Además, la impotencia papal e imperial hizo que los príncipes eligieran su propia fe y la impusieran a sus súbditos como atributo de su soberanía. *Cuius regio, eius religio* (a tal territorio, tal religión), la frase acuñada por un jurista luterano para resumir la Paz de Ausburgo de 1555, marcó a un tiempo la derrota de Carlos V y el inicio de la nueva era: la única posibilidad de sobrevivir para la disidencia fue el *ius emigrandi*.

Un recorrido por algunos principados o reinos clave durante los primeros ciento cincuenta años de la Edad Moderna europea nos muestra la creciente entronización del poder temporal gracias a las trifulcas religiosas. En algunos casos, la reforma y el proceso de construcción de Estados refuerza hasta límites desconocidos anteriormente el papel de magistrados y autoridades civiles. Se configuran auténticas teocracias territoriales respaldadas por la fórmula francesa *Une foi, une loi*, un roi o por el adagio del consejero de príncipes Theodor Sprenger: «Porque lo mismo que lo adecuado para un cuerpo es tener una sola alma, lo es para un Estado [*commonwealth*] tener una sola religión». De ese modo, los disidentes religiosos se percibieron como Estados amenazadores. Era tan ofensiva su mera presencia que Dios toleraba las plagas o las conquistas del turco por mor de la tolerancia imperial hacia los protestantes. Como en la Inglaterra anglicana, por su parte, la acusación de *papismo* se

hizo tan estrafalariamente amplia como para poder alcanzar a los cuáqueros y los metodistas. La misma cosmovisión era compartida, desde Lutero, por príncipes o reyes, católicos o protestantes. En Inglaterra, por ejemplo, no se ejecutó a nadie por ser católico, pero doscientas sesenta personas fueron ajusticiadas por traición. A la larga, observa Kaplan, la ecuación de herejía y sedición terminó por convertirse en profecía autorrealizadora: no pocos disidentes internos acabaron entregados en alma y cuerpo a los enemigos externos de la ortodoxia oficial. Gentes tan heterogéneas entre sí como los moriscos granadinos y los hugonotes franceses, o los otomanos y los holandeses, establecieron contactos pasajeros en vísperas de la sublevación de las Alpujarras. Tampoco la Inquisición estableció nunca fronteras nítidas entre fe y pertenencia étnica.

El otro tema importante que aborda Kaplan es el de la mitificación de la Ilustración, aureolada como época en la que se había alcanzado la tolerancia y se habían dejado atrás guerras y conflictos religiosos. El famoso ensayo de Voltaire, que toma como motivo o pretexto la ejecución en 1762 de Jean Calas en Toulouse (un comerciante hugonote falsamente acusado de haber asesinado a un hijo suyo para evitar que se convirtiera al catolicismo), parte, precisamente, de la suposición de que el hecho constituía un anacronismo en aquella época. Por el contrario, lo que propone el autor de *Divided by Faith* es una historia alternativa sobre conflictos y tolerancia en el decisivo siglo y medio que va de 1650 a 1789, tanto cronológica como espacialmente. En cuanto a lo primero, porque ni guerras, persecuciones o violencia por motivos religiosos cesaron por completo en muchos lugares de Europa en esa época: la disminución fue más tardía y limitada de lo que postula el mito del progreso. Pero también porque lo que sí contempló la Ilustración fue una creciente diferenciación entre países, comunidades y grupos en este orden de cosas: unos alcanzaron rotundamente el ideal de la tolerancia (*tolerance*) y otros indudablemente no. Por otra parte, como práctica, la tolerancia (*toleration*) antecedió a los famosos escritos de Locke: formas de inevitable convivencia que afectaban no sólo a los cristianos separados, sino también a los judíos (los guetos, por ejemplo, fueron la invención veneciana no para marginarlos, sino para garantizar su supervivencia sin sobresaltos). Kaplan proporciona ejemplos ilustrativos de tolerancia e intolerancia, conflictos y coexistencia procedentes de varios países europeos. De ellos se infiere que la heterogeneidad de toda índole era fuente de situaciones igualmente diversas. No sólo, aunque también, entre catolicismo y protestantismo, sino internas dentro de las diversas confesiones. En términos generales podría afirmarse que el polo tolerante, minoritario, estaba ocupado por determinados sectores del protestantismo, clases altas e ilustradas y zonas y oficios urbanos; ni que decir tiene que el polo opuesto era mucho más poblado y abigarrado, social y religiosamente hablando.

Y, para concluir, Kaplan resalta que a lo largo de la historia que analiza la tolerancia fue, más

que una idea o una política gubernamental, una práctica que sólo triunfó si los diversos grupos implicados en los conflictos se avinieron a ella. Detrás de la historia de la tolerancia contada hasta hoy, insiste el autor, late otra que la sostiene y mantiene: la de la *secularización* de la sociedad occidental. O lo que es lo mismo, que si la intolerancia alimenta y se alimenta con la fe religiosa, la tolerancia es producto del proceso de secularización e indiferencia religiosa. Lejos de reconocer el papel del protestantismo en el nacimiento de la idea de libertad religiosa, se exaltan valores puramente seculares (individualismo, privacidad, igualdad, derechos humanos). El problema de cara al presente es qué hacer con pueblos o culturas que no comparten esos valores; sociedades jerárquicas y no individualistas, impregnadas, además, por cosmovisiones religiosas. ¿Debemos considerarlas necesariamente intolerantes? Y añade: «Si la tolerancia depende de la adopción de ciertos valores occidentales contemporáneos, su suerte en el resto del mundo, y quizás en nuestro propio futuro, es incierta […]. Equiparar religión con fanatismo destructivo nos incita a temer y a condenar a la religión en general».

EL «TSUNAMI» RELIGIOSO

Kaplan y Fitzgerald nos muestran cómo la secularización es bastante menos un proceso lineal e irreversible, poblado de sobrados meandros, y bastante más un producto de prismas ideológicos o de categorías analíticas no menos teñidas de retórica camufladora de intereses y de ideologías. La vuelta a escena de lo religioso se explora de otra manera en el libro de Frédéric Lenoir. Lenoir ve la modernidad en general como una época de transformación, no de pérdida o debilitamiento del fenómeno religioso: «El hombre religioso moderno […] no es menos religioso que antes, sino que lo es de otro modo»El planteamiento optimista de Lenoir contrasta con el de un autor que aborda temas similares de forma bastante diferente. Me refiero a John Gray y a su libro *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 2007. El planteamiento de Gray, en cambio, nos lleva a atisbar el peor rostro de lo religioso –el utópico– hasta en la negación de lo trascendente. Sin embargo, ambos libros se nos presentan algo así como *catching-all books*. Esto es, cualquier tema, por dispar que nos parezca, tiene cabida en sus páginas, siempre que sea más o menos de rabiosa actualidad (fundamentalismos, Al-Qaeda, Irak, globalización, sectas o *neocon* estadounidenses). Como también coinciden uno y otro autor –y esto ya en compañía de los anteriores– en cuestionar las imágenes e ideas convencionales sobre secularización y desencantamiento del mundo moderno y contemporáneo..

Un resumen vertiginoso del libro de Lenoir podría ser éste: nuestra época se caracteriza por haber optado por una *religión a la carta* que desecha el menú de verdad única, acepta social y filosóficamente el pluralismo religioso, y hace de la tolerancia virtud indispensable de

funcionamiento democrático. Pese al renacimiento o reforzamiento de las confesiones tradicionales desde finales de los setenta, con lo que nos encontramos es con «menos fieles y fieles cada vez más infieles». Uno pensaría que a eso se reduce el panorama creencial y valorativo de nuestro mundo, pero la cosa es más complicada. Según manifiesta Lenoir desde el inicio, la heterogeneidad de los asuntos tratados en su libro tiene como uno de los hilos conductores el recordar que lo religioso no ha desaparecido nunca de la modernidad, sino que, en contacto con ella, se ha transformado y, además, ha contribuido a dar forma a aquélla. La modernidad ha aportado individualización, globalización y, en consecuencia, incertidumbre. Lo religioso ha respondido con esa búsqueda personal y, por ende, plural de opciones diferenciadas de fe y prácticas; con mestizajes y sincretismos como secuelas de los intercambios; con la exploración de certezas y seguridades en sectas y fundamentalismos. Bien entendido que esas características de la posmodernidad que vivimos no suponen tanto descartar la modernidad, sino más bien «una aceleración de los principales vectores de la modernidad: razón crítica, individualismo, diferenciación funcional». Pero ello entraña cambio y continuidad: una de las mayores metamorfosis de la religión en la historia humana, la que hace al hombre actual religioso a su manera.

Repasa Lenoir los rasgos individualizadores que aporta a lo religioso la modernidad y se detiene, como francés, en un contraste importante respecto al proceso de secularización entre Estados Unidos y Francia. La peculiar formación de la nación americana trajo consigo una tranquila convivencia de lo político y lo religioso, en absoluto reñida con la plena separación de Iglesia y Estado. Esa separación, garantía del buen funcionamiento de la sociedad democrática, se asienta, paradójicamente, en una *religión civil* (expresión como sabemos rousseauniana e incompatible con cualquier religión institucional«La proposición de la religión civil consiste ante todo en mantener que el gesto político del pacto no es compatible con ninguna religión históricamente constituida», Yann Mouton, «J.-J. Rousseau: Le “Contrat social” à l’épreuve de la religion civile», rousseaustudies.free.fr/articleducontratsocial.pdf, p. 26.); en cambio, el laicismo institucional francés es fruto de los viejos conflictos religiosos y de tensiones entre diferentes fuerzas sociales. La separación, en este caso, fue necesaria para alcanzar la modernidad política, y fruto de una larga lucha; en el otro (no sólo en Estados Unidos, sino también en otros países europeos como Dinamarca o Suecia) la religión alumbró la modernidad y la secularización se produjo sin graves enfrentamientos entre los poderes político y religioso.

Por otra parte, esa fe individualizada de la posmodernidad no excluye la adhesión *espectacular* a las religiones tradicionales. O más bien a sus personajes. Tal fue el caso de Juan Pablo II, donde parecía más importante el «cantante que la canción». Su carisma atraía, pero no fidelizaba, como tampoco lo hacen tantos maestros zen o tibetanos de moda: ni se

llenan las iglesias con los que acudían a ver al Papa viajero, ni muchos continúan luego en la *shanga* (comunidad budista). Se trata, en términos de Edgar Morin, de una «fe intermitente», a disposición del individuo con arreglo a sus dudas y circunstancias vitales, como recursos de los que ofrece el panorama enriquecido de las creencias: astrología, reencarnación o lo paranormal. La globalización, por su lado, provoca una especie de bricolaje cultural y religioso donde cualquier combinación es posible. La metáfora del supermercado de valores es muy gráfica de lo que está ocurriendo: «Un consumidor que elige lo que quiere y deja lo demás, cambia de producto cuando el anterior le parece menos eficaz o inadaptado a sus nuevas necesidades, acumula experiencias o lecturas espirituales como otros tesoros adquiridos sin esperar necesariamente el tiempo preciso para transformar su esencia».

Lenoir recorre tanto las religiones históricas (cristianismo en su diversidad, judaísmo, islam, hinduismo o budismo) como algunos esencialismos cuasi religiosos (guerra contra el terror, choque de civilizaciones) y los relaciona todos con la multiforme modernidad. Al fin y al cabo, la contramodernidad no es más que su negativo. En este sentido, cabe destacar esa «fascinación casi morbosa por Occidente y su modernidad» de los islamistas transnacionales más aparentemente aferrados a la tradición. Es en los suburbios de las grandes ciudades donde florece una nueva *umma* sin fronteras y «no en los pueblos perdidos o ciudades poco modernizadas de la periferia de los países musulmanes». También pasa el autor revista a algunas sectas de dispar procedencia y credo, pero que coinciden entre ellas y con los fundamentalismos de las viejas religiones en albergar proselitistas convencidos de estar en posesión de la Verdad única. Sin embargo, también los sectarios son tributarios del individualismo, ya que, señala Lenoir, éste provoca inevitablemente su contrario. El individuo aislado precisa «creencias sólidas, referencias, certezas». Y, ante todo, un «simbolismo por decreto», un mensaje sin interpretación que calme las angustias del sujeto. Y, para concluir, Lenoir parece convencido de que la metamorfosis actual de Dios constituye uno de esos *períodos axi*ales de la humanidad que bosquejó Karl Jaspers en *Origen y meta de la historia*: «Frente a la figura de un Dios Único y celoso, puede surgir la idea de un Dios Uno y plural. Un Dios Uno e inefable en su esencia, un Dios plural en sus manifestaciones». Un enfoque pluralista, reconoce el autor, difícil de admitir por parte de los responsables religiosos. Tal vez más fácilmente, piensa, por parte del monoteísmo cristiano, vinculado a una persona mucho más que a los férreos textos de los otros dos grandes monoteísmos.

Autor: Frédéric Lenoir

Autor-2: Benjamin J. Kaplan

Autor-3: Timothy Fitzgerald

Edicion: Alianza, Madrid

Edicion-2: Harvard University Press, Cambridge

Edicion-3: Oxford University Press, Nueva York

Paginas: 312 pp.

Precio: 20,50 €

Titulo: LAS METAMORFOSIS DE DIOS. LA NUEVA ESPIRITUALIDAD OCCIDENTAL

Titulo-2: DIVIDED BY FAITH. RELIGIOUS CONFLICT AND THE PRACTICE OF TOLERATION IN EARLY MODERN EUROPE

Titulo-3: DISCOURSE ON CIVILITY AND BARBARITY. A CRITICAL HISTORY OF RELIGION AND RELATED CATEGORIES