



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en
las sociedades avanzadas'

II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

EL FENÓMENO RELIGIOSO. PRESENCIA DE LA RELIGIÓN Y LA
RELIGIOSIDAD EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

FÉLIX TALEGO VÁZQUEZ
PROFESOR DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL.
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

COMUNICACIÓN: Lo ascético y lo místico como compromiso y vivencia de lo sagrado. Variedades religiosas y seculares

Sevilla a 13 y 14 de junio de 2007.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Resumen

Nos proponemos en las siguientes páginas reconsiderar el ascetismo y el misticismo como dos maneras de vivir la relación con lo sagrado, pero considerando a su vez lo sagrado como una realidad no esencial ni necesariamente vinculada a lo religioso, sino a las estructuras de poder institucionalizado, sean éstas de fundamento religioso o secular. Esta hipótesis nos conducirá a relativizar la importancia teórica que ha venido otorgándose a las diferencias entre imaginarios religiosos e imaginarios laicos para explicar las estructuras sociales y las actitudes de los actores. Más específicamente, pretendemos aportar evidencias de que el ascetismo por un lado y el misticismo por otro suponen sendas actitudes universales de superior valor heurístico que la que aporta la distinción religioso/no religioso. Tal planteamiento, de considerarse pertinente, debería conducir a una distinta configuración de las especializaciones teóricas y académicas dominantes, fundadas todavía en gran medida sobre la oposición del par religioso/arreligioso, que quedaría subsumido a favor de una mirada transdisciplinar, capaz de captar, entre otras variables que ahora quedan preteridas, lo que de común y de diferente tienen estas dos familias de arrebatados por el aura de lo sagrado: los ascetas y los místicos.

Consideraciones previas sobre lo sagrado y el poder

Lo sagrado no es la creencia en un más allá sobrenatural, en una realidad de otra dimensión que ejerce un poder superior y misterioso sobre nuestra dimensión; lo sagrado es el epicentro de un dogma que actúa en cada universo simbólico como la clave, la cifra de la que se cree que derivan todos los demás postulados. Todos los universos simbólicos sagrados podrían quedar reducidos a un conjunto de supuestos esenciales, no teóricos, o preteóricos, porque no necesitan explicación, sino que sirven para explicar todo lo que existe, lo que ocurre y su sentido. Estos supuestos -no teóricos sino teorizantes- son, para las instituciones que los sostienen y se sostienen en ellos, los principios incuestionables de los que depende, en última instancia, que el mundo siga su curso y cada uno cumpla en él el cometido que debe cumplir. A este “núcleo duro” o Verdad fundamental, sin el que no puede construirse ningún sistema de dominación, le llama Rappaport, “postulados sagrados fundamentales”, que, en cuanto tales, no pueden ser



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

falsados ni lógica ni empíricamente, no pueden ser verificados ni objetiva ni lógicamente. Paradójicamente, por ello son tenidos por indudables. Estos postulados serían los que santifican los axiomas fundamentales de los que se derivan las normas de conducta sancionadas (Rappaport, 2001: 396; Wolf, 1999: 284-285). Todas las culturas, también la nuestra occidental, alberga creencias de este tipo. Sobre estas Verdades puede existir unanimidad, como es lo normal en las sociedades simples, o puede haber Verdades enfrentadas, o, lo que es más frecuente, enfrentamiento sobre quienes son los interpretes auténticos y sobre qué consecuencias se derivan para la vida cotidiana de una misma Verdad¹. Pero, en cualquier caso, esa esfera de las razones últimas y de la Verdad incuestionable es una dimensión necesaria en cualquier orden institucional, porque sin ella no podrían validarse las categorías de lo bueno y lo malo, lo aceptable y lo rechazable y toda la categorización y jerarquización subsecuente de los actos humanos según se suponga que propenden o rehuyen aquello que los dota de sentido.

La legitimación no sería posible sin la existencia de lo sagrado, porque ya no podría apelarse a nada incuestionable y todo se habría vuelto banal, mudable y discutible. Como tampoco sería posible ya sostener ninguna convicción ni fuerza moral, sino que se llegaría a una situación crítica, “anómica”, como ostentaba precisamente Durkheim. Creemos que, a pesar de la deriva que han seguido Berger y Luckmann en textos posteriores, su teoría de “la construcción social de la realidad” es adecuada para entender el problema de la legitimación y de lo sagrado: su modo de enfocar lo simbólico nos permite comprender algo que creemos de extraordinaria importancia: lo sagrado no es nunca un asunto que ocupe sólo a especialistas o iniciados, ya sean versados en mitos, teólogos y sacerdotes, metafísicos o economistas ortodoxos. En todo caso, a ellos se apela para que digan la última palabra –derecho que reclaman para sí- sobre las materias que se presten a interpretación y sobre las disquisiciones de la dogmática. Muy al contrario, lo sagrado incumbe a todos y en todas las esferas de la vida, pues actúa en cada universo simbólico como el principio que irradia sentido y que, merced a la trabazón de significaciones que establece, a una integración semántica vertical, hace significativos actos, hechos, cosas, normas que, en su ausencia, quedarían como astros que hubiesen perdido la

¹ Duverger se refería a esta distinción como “luchas por el régimen” y “luchas dentro del régimen” (Duverger, 1973).



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

fuerza gravitatoria que orienta su movimiento y quedaran a la deriva en algo que ya no sería un Universo. Los actos, las cosas y las ideas sólo pueden ser buenos y malos, beneficiosos o perjudiciales, progresivos o regresivos, prestigiosos o desprestigiados, tener en definitiva un sentido, porque los efectos que producen, o que se espera que produzcan, se incardinan en una cadena significativa que los trasciende en el orden que establece la sacralidad a la que responden.

No es cierta, por tanto, la afirmación de Berger y Luckmann, de que lo sagrado se haya retirado de nuestro mundo occidental secularizado y del triunfo de la racionalidad². Estamos, en cambio, de acuerdo con Salvador Giner cuando afirma que “la condición humana no sabe orientarse en el mundo sin atribuir sacralidad a ciertas ideas, entes, ligámenes y principios” o, más adelante: “Lo sagrado, en la época en la que vivimos no es siempre ni necesariamente sobrenatural...” (Giner, 2003: 11 y sig.), o con Isidoro Moreno, que analiza la presencia contemporánea de nuevos sacros (Moreno, 1998). La tradición dominante en ciencias sociales, lastrada de utilitarismo no reconocido (Sahlins, 1988), recurre con preferencia a la tesis del “desencantamiento del mundo”, que recogen de la obra de Max Weber (Weber, 1993); la utilizan para subrayar las diferencias cualitativas radicales que, según creen, separan a la civilización occidental moderna de cualesquiera otras, concluyendo en la afirmación de su superioridad y otredad fundamental³. Pero esa afirmación de Weber ha sido muy probablemente

² Geertz mantiene posiciones muy similares a la de estos autores acerca de cómo actúa lo simbólico en la realidad, pero, como ellos, restringe su análisis a universos religiosos, dando por supuesto, aunque no lo explicita, que su análisis ya no vale para el mundo al que él pertenece. En su libro dedicado al Islam desarrolla algunas reflexiones generales sobre el hecho religioso en un capítulo que se titula, significativamente, “La batalla por lo real” (Geertz, 1994: 123 y sig.). Las reflexiones que hay plantea Geertz serían íntegramente asumibles si donde escribe “religioso” escribiese “sagrado”.

³ Dos obras merecen citarse, muy influyentes ambas en tal tradición, la de K. Popper y la de J. Habermas. Popper, en su obra “La sociedad abierta y sus enemigos”, publicada en los años cuarenta, plantea la distinción entre dos tipos de sociedades, las sociedades “cerradas” y las “abiertas”. Las primeras se sostendrían en la creencia incondicional en tabúes mágicos, siendo el orden social resultado de dictados inmutables. Sería característico en ellas también el predominio del gremialismo, el colectivismo y otras solidaridades contrarias al igualitarismo. Por el contrario, las sociedades abiertas serían las que han experimentado ya un derrumbamiento de los tabúes mágicos porque el pensamiento crítico y la ciencia se han abierto camino; en éstas, los individuos actuarían no conforme a preceptos heredados sino por criterios e intereses personales –actuación libre y abierta–, guiados por su racionalidad; los colectivismos de distinto signo habrían cedido en las sociedades abiertas al individualismo (Popper, 1982). Habermas considera que la imagen mítica del mundo está cautiva de una confusión entre “nexos internos de sentido” y “nexos objetivos externos”. Frente a esta percepción mítica del mundo, que implica una omnipresencia de lo sagrado, la modernidad occidental habría traído consigo, a juicio de Habermas, una desmitologización de la imagen del mundo. Ésta conlleva una desocialización de la naturaleza y una desnaturalización de la sociedad; en los sistemas tradicionales o cerrados, la ausencia de toda conciencia de alternativas tendría como resultado una aceptación absoluta de las creencias teóricas establecidas, que obstaculizaría toda posibilidad de ponerlas en cuestión; las creencias establecidas se adueñarían del



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

malinterpretada. El aludido proceso de desencantamiento de la modernidad hace referencia plausiblemente al proceso según el cual lo sagrado deja de manifestarse como una fuerza de carácter voluble y caprichosa con actos todopoderosos de voluntad ciega, para hacerlo según un plan trazado desde el principio (da igual que por algún Dios o por un Big-Ben originario), inscrito en la naturaleza de las cosas y de los seres humanos; una fuerza que se aparecerá en la modernidad como una inercia inmovible, maquinal, fruto de un acto todopoderoso y primigenio pero, a la vez, absolutamente definitivo e inapelable⁴. Este es el Orden Natural que los occidentales creemos descubrir aplicando las leyes de la racionalidad científica. Pero esto no es un repliegue de lo sagrado, es otra manera de manifestarse la omnipresencia de lo sagrado: lo que se ha relegado son las teofanías o hierofanías, pero su lugar lo ocupa la inmanencia de lo sagrado en las cosas, tenidas todas como expresión o despliegue del Orden Universal. Y es que en la modernidad se asiste a una metamorfosis de lo sagrado: ya no será cualquier fuerza de otra dimensión que incide sobre las cosas y el mundo de la vida cotidiana, sino que será esa fuerza cósmica que constituye la inmanencia misma de la Naturaleza, que se cree que sigue un curso inapelable, en pos de un Destino. Según el pensamiento occidental, ese Movimiento, aunque inmovible, es cognoscible por los hombres si se sigue el procedimiento de la Razón y el método de la Ciencia.

creyente con una fuerza compulsiva. En este carácter compulsivo o totalizador cifra Habermas el estatus de sagradas de tales creencias (Habermas, 1998, Vol. I).

⁴ A favor de esta interpretación puede aducirse que Weber desarrolla su argumento del “desencantamiento del mundo” tras haber estudiado el papel decisivo que la religiosidad ascética y puritana de los protestantes juega en la conformación peculiar que adoptó el capitalismo moderno. Según concluye en su estudio de la ética protestante, tal religiosidad hizo posible la emergencia de una ética racional sistemática orientada ascéticamente al lucro como camino de salvación y, en particular, de una ética del deber profesional. Una ética que, por ende, tenía que ser lógicamente contraria a cualquier género de intercesión o intervención sobrenatural modificadora de un destino que, aunque incognoscible, estaba enteramente predestinado para todas las criaturas (Weber, 1969: 11-13; 56). Pero ésta es una ética que continúa sustentada –¿cómo podría ser si no?– en una concepción trascendente y sacral del mundo, pues pretenderá al principio, en clave religiosa, probar la salvación del alma y, después, en la contemporaneidad, ya arreligiosamente, la salvación y justificación del nombre propio como “creador de riqueza”. El éxito profesional y en los negocios continúa siendo hoy *la prueba*, no ya de pertenecer a los predestinados a la salvación en el más allá, pero sí de pertenecer a los que quedan justificados ante la “Posteridad” por contribuir al “Progreso de la Humanidad”. Éste es el sentido que debe darse a la noción de “desencantamiento” en la obra de Weber: con tal expresión -de tanta fortuna y tan mal comprendida- no alude a ningún supuesto proceso de secularización, y aún menos de desacralización, sino simplemente a la erradicación de cualquier forma de hierofanía y la repulsión de todo idolatrismo (Weber, 1969: 197). Mircea Eliade primero (Eliade, 1967) y después de él muchos otros confundieron ausencia de hierofanías con ausencia de sacralidad, pero no: el ascetismo intramundano que nutre el utilitarismo en el que vivimos es sacral, aunque no hierofánico.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Todo esto nos lleva a concluir que la modernidad occidental no se ha construido como negación radical de anteriores mundos sacralizados, sino que ha cristalizado en torno a nuevos ámbitos y nuevas formas de sacralidad, sustentadores de la legitimidad de sus poderes dominantes; los ámbitos de trascendencia centrales en nuestros días ya no son sobrenaturales, así como muchos ámbitos sobrenaturales ya no tienen el aura de lo trascendente y sacral (Moreno, 1998). Tenía razón, por tanto, Max Weber cuando afirmaba en sus Ensayos de Sociología de la Religión que el estudio de las religiones es un capítulo del estudio del poder (Weber, 1997), o Luc de Heusch, quien sostenía la misma tesis -aunque en apariencia inversa- de que la ciencia política pertenece a la historia comparada de las religiones (Heusch, 1962). En ambos casos se quiere enfatizar el nexo profundo que une a los poderes, sean religiosos o laicos, con las sacralidades. Aun antes que ellos, Durkheim había reflexionado sobre el concepto de sacralidad y establecido una distinción conceptual entre sagrado y profano, hasta afirmar que lo que subyace a lo sagrado es realmente la noción de colectividad o sociedad (Durkheim 1986). Y después que ellos, Balandier, en frase afortunada, nos ha recordado que el poder siempre habla del más allá (Balandier, 1988), es decir, que invoca siempre alguna noción trascendente que lo fundamenta y que fundamenta.

Salvador Giner recupera el concepto de “religión civil” para caracterizar la cultura política de los regímenes democráticos pluralistas occidentales (Giner, 1993: 73 y sig)⁵. Con tal concepto viene a reconocer la presencia de lo sagrado en las creencias e identidades colectivas de nuestro tiempo, pero, a la vez, subraya la especificidad de ese tipo de religiosidad no sobrenatural frente a otros procesos de sacralización, como los totalitarios del siglo XX u otras religiones políticas hostiles a la tolerancia, el pluralismo y la autonomía. Estos valores democráticos serían, según Giner, amparados y promovidos por las religiones civiles (Giner, 1993: 83). Según él, la religión civil es un modo de sacralización distintivo, caracterizable por “una sumisión ideológica mínima,

⁵ Según aclara el propio Salvador Giner, el concepto fue acuñado por Rousseau y ha sido empleado por Robert N. Bellah para caracterizar la cultura política de la sociedad norteamericana contemporánea (Bellah, 1967, en Giner, 1993). La religión civil sería, en palabras de Salvador Giner, “el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminados a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a su historia (Giner, 2003: 73)



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

pragmática y relativamente respetuosa con los derechos de los ciudadanos, sobre todo con disidentes y minorías..., que permite que el individuo incrédulo y sin cargos oficiales se salga de ella impune y no participe...” Características que conducirían a toda religión civil a una suerte siempre vulnerable y precaria frente a los envites del fanatismo (Giner, 1993: 110). Subraya con ello el autor las importantes diferencias que separan esta modalidad de sacralización colectiva respecto de otras, si bien, él mismo nos advierte de que las religiones civiles no dejan de pertenecer a la categoría común de modos de fundamentación y legitimación de estructuras de poder, concretamente, de las instituciones estatal-nacionales (Giner, 1993: 97).

No tenemos especiales problemas con el concepto de religión civil, siempre que no se olvide que se trata de una vertiente o modo de sacralización perteneciente a una familia más amplia con la que comparte lo fundamental; que la diferencia entre ella y los fanatismos e integristas se produce más por deriva o deslizamiento que por lo que debe entenderse propiamente como transición o mutación, lo que no obsta para reconocer que las actitudes y consecuencias prácticas que se corresponden con el civismo de la religión civil son sustancialmente diferentes a las del incivismo intransigente del fanatismo; que pluralismo, tolerancia y respeto a las minorías no son una novedad absoluta de nuestras sociedades laicas y relativamente secularizadas, sino que se han dado y se dan en otras de imaginario religioso; que no es cierto, como tantas veces se sostiene, que existe una propensión singular hacia la deriva fundamentalista en los contextos de sacralización religiosa⁶, perspectiva que, por de pronto, arrostra una descomunal amnesia histórica, dado que algunos de los más conspicuos ejemplos de fundamentalismos se han producido en las sociedades laicas europeas del siglo XX. En definitiva, desde nuestro punto de vista, el fundamentalismo y el integrismo suponen un tensionamiento, una exacerbación de las exigencias que se derivan de las creencias sagradas, pero nada cualitativamente diferente; una exacerbación que se traduce en mayores, mas rigurosas y complementarias exigencias sacrificiales, para así conjurar el riesgo, la vulnerabilidad y la amenaza. El argumento decisivo en favor de esta tesis es la evidencia de que en cualquier

⁶ Las consecuencias ideológicas y políticas de este tipo de supuestos argumentos, realizados desde una posición supuestamente “abierto” y de comprensión ecuménica, pueden ejemplificarse en las conclusiones a que ha llegado Sartori, que parte de los supuestos popperianos (Popper, 1982) para abogar sin complejos por el cierre de las fronteras de nuestra “abierto y pluralista” civilización a la inmigración musulmana (Sartori: 2001).



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

tiempo y lugar conviven, o coexisten, muy diferentes lecturas y actitudes ante ese núcleo elemental de verdades que constituye cualquier sacralidad (Rappaport, 2001): algunas de esas lecturas y actitudes son más abiertas, flexibles e indulgentes; otras, más apasionadas, exigentes e intolerantes. Cada una de esas lecturas, movibles y cambiantes, tiene una determinada presencia contextual en cada período y la cuestión es determinar qué factores explican que se abran paso y escalen las posiciones estratégicas de poder los representantes de unas tendencias u otras, imponiendo el tono general al período.

Entre las actitudes y lecturas que cabe encontrar en torno a lo sacral están la ascética y la mística. Al tiempo que las caracterizamos, intentaremos mostrar que no son tanto actitudes ante lo religioso, sino ante lo sagrado, que, como queda dicho, no es necesariamente religioso. Nos ocuparemos en primer lugar de la ascética mesiánica, posteriormente de la mística contemplativa, concluyendo con unas breves consideraciones metodológicas.

Lo ascético-mesiánico

Karl Mannheim estableció la distinción clásica entre ideología y utopía que ha pasado al patrimonio aceptado de las Ciencias Sociales y aún de las clasificaciones usuales del lenguaje común. Según este autor, las utopías son aquellas formulaciones de pretensión trascendente e informadora del mundo que tienden a deslegitimar o desacreditar, total o parcialmente, el orden de cosas dominante y a fundamentar, sobre la impugnación de éste, un nuevo orden. Sin embargo, las ideologías, aunque serían también formulaciones de pretensión trascendente e informadora del mundo, guardan para quienes las sostienen correspondencia con el orden o mundo existente, con lo que sirven a su legitimación⁷. La distinción entre ideología y utopía no es en Mannheim tajante, puesto que entiende que las que para unos son ideas irrealizables y absurdas, son para otros no sólo perfectamente viables, sino que se habrán de realizar necesariamente, por lo que, para estos últimos actúan como motivaciones para la acción, como

⁷ Para una reflexión sobre el concepto “utopía” y sus implicaciones en la línea trazada por Mannheim, puede consultarse el artículo de Horkheimer (Horkheimer, 1971: 97).



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

legitimadoras de su praxis (Mannheim, 1973: 196-199). La distinción mannheimiana, con no ser inadecuada, es no obstante insuficiente y no puede dar cuenta de la diversidad de modos de relación entre lo concreto y lo trascendente, es decir, lo sagrado.

Más recientemente, otro autor ha vuelto sobre este tema recurrente y ha propuesto una triple clasificación que nos parece más pertinente, aunque él, más que a tipos de teorías, se refiere a actitudes ante lo sagrado. Según sea la actitud de los creyentes con lo sagrado, François Laplantine distingue el mesianismo, la utopía y la posesión. El mesianismo, al que también llama profetismo –aunque es más preciso considerar al profetismo como una forma de mesianismo-, se deriva de la creencia en un mensaje escatológico o liberador que se propone como garantía de purificación, como el único capaz de mantener la unidad del grupo en torno a valores verdaderamente humanos y buenos, y creadores de una solidaridad perfecta. En la medida que las conductas se adecuan a ellos, aseguran que cada uno y todo el colectivo se encamine a la consecución del bien supremo, dimensión total de realización plena y felicidad que se sitúa en ultratumba o en este mismo mundo en un futuro más o menos inminente o postergado, pero ineludible (Laplantine, 1977: 21). Esta categoría es válida, por supuesto, tanto para imaginarios religiosos como para imaginarios laicos. Y respecto a la distinción de Mannheim entre ideologías y utopías, ambas quedan comprendidas en esta nueva categoría. Porque lo mesiánico comprende tanto la actitud de los que creen que ya el mundo y ellos están orientados al buen camino, como las de quienes creen que el orden real y los valores deben ser reconducidos o subvertidos para que el sujeto y su grupo de referencia se orienten hacia la auténtica meta.

Porque lo esencial para todos los grupos que pueden ser calificados como mesiánicos -ya sean considerados arcaicos o modernos, con imaginario religioso o laico- es un modo común de conexión entre la dimensión trascendente y la praxis social y normativa, aspecto éste que ha sido poco tenido en cuenta, pero en el que son más las confluencias que las divergencias, independientemente de que sean muy distintas sus pautas organizativas y de acción y los contextos culturales. La actitud mesiánica, tal y como aquí la entendemos, no es una categoría de análisis válida sólo para las culturas herederas del Libro, es decir, para los ámbitos civilizatorios judío, cristiano y musulmán, que desarrollaron una concepción del tiempo lineal y conciben el mundo



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

como el despliegue de un devenir, de una evolución con un principio y un final del tiempo⁸. Otras civilizaciones y culturas, con distinta concepción del tiempo, como las que creen en el eterno retorno al Principio (Eliade, 1985) pueden participar también de esta actitud mesiánica. Entendemos que lo determinante para que pueda considerarse una cultura como mesiánica es que albergue la creencia de que existen fuerzas superiores que exigen de los hombres y las colectividades el cumplimiento de preceptos y objetivos que, de no cumplirse, acarrearán irremisiblemente desgracias, ya sea como castigos de los Dioses o como consecuencias por haber violado Leyes Naturales o Leyes Económicas.

Otro rasgo general de la actitud mesiánico-ascética es la aceptación por el sujeto y su grupo de una posición de sumisión, humildad o inferioridad, que nace de aceptar que las Fuerzas Sobrenaturales o las Leyes Naturales inquebrantables no son nunca del todo cognoscibles y predecibles (por su volubilidad inherente o su impenetrabilidad), por lo que, a pesar de todo, nunca puede asegurarse que no mostrarán su faz vengativa y dejarán sentir sus consecuencias trágicas. Esas Fuerzas Sobrenaturales o Leyes Naturales remiten o se fundan en alguna noción de sagrado. Por esto mismo, el mesianismo otorga un sentido y santifica el sufrimiento y el sacrificio, hasta alcanzar en ocasiones, como sabemos, el martirologio la categoría de panteón santo o heroico. Y ello dentro de una lógica de la espera y la postergación⁹, hasta requerir muchas veces la anulación total del momento, de lo presente y lo tangible en lo trascendente. Pero esto no debe

⁸ En esta tradición, lo mesiánico radica, principalmente, en la concepción del tiempo que caracteriza al discurso: una concepción que considera al mundo como un devenir que desembocará, necesariamente, en una sociedad ideal que será ya intemporal, eterna, por haberse alcanzado en ella los valores "verdaderamente humanos". Se trata de un procedimiento por medio del cual queda trascendentalizada, sacralizada y dotada de un sentido universal y teleológico la praxis normativa, así como justificados todos los sacrificios, penalidades, renunciaciones y hasta, en su caso, si ello fuera tenido como imprescindible, perversidades puntuales y contradicciones parciales a que haya que llegar en el presente, como costos necesarios para hacer posible avanzar hacia esa sociedad ideal.

⁹ Dice Kolakowski, refiriéndose a la izquierda, que "la utopía es el forcejeo destinado a obtener unos cambios que, si se considera de un modo realista, no pueden lograrse mediante una acción inmediata, ya que se encuentran más allá del futuro previsible y desafían cualquier planificación [...] La izquierda no puede renunciar a unos objetivos que son inalcanzables de momento, pero que infunden sentido a los cambios sociales" (Kolakowski, 1976: 174). En un valioso texto de crítica al marxismo, este autor recalca en la tesis de la "transferencia de sacralidad", al considerar que el marxismo fue un intento espurio de religión de escatología temporal (Kolakowski, 1978, Vol. III: 528). Antes que él había sostenido Bakunin que la I Internacional había dotado de un ideal al pueblo "...sin el cual, la insurrección del pueblo, cualquiera que sean los sufrimientos soportados por él, es absolutamente imposible, ideal que le indica el fin que debe realizar y al mismo tiempo le abre el camino y le da los medios para la organización de la fuerza popular" (Bakunin, 1986: 89). Jesús Ibáñez se aproxima a la tesis que aquí defendemos cuando define la política -toda política de la sociedad occidental, no sólo la marxista- como "goce en estado de promesa" (Ibáñez, J., 1992: 61).



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

llevarnos a error: el mesianismo no es en lo esencial una vía para legitimar el sufrimiento, el dolor y la renuncia; no es, por tanto una doctrina que pueda florecer sólo entre los oprimidos¹⁰. Puede servir para esto, pero puede servir, con igual eficacia, y en el mismo contexto además, para lo contrario. Lo esencial en el mesianismo es que convierte ciertas categorías de recursos valiosos en cada contexto cultural en ofrendas a lo sagrado, es decir, en una especie de monedas de pago que han de ser sacrificadas de modos también prescritos, siendo esa la única forma concebida de conjurar el caos y el mal, garantizar la salida del sol cada mañana, el nacimiento de las cosechas, la salud de los niños, el crecimiento del Producto Interior Bruto o los Dividendos Empresariales¹¹.

La sustancia de estos recursos tenidos como ofrendas es muy amplia: ganado, prisioneros, niños, vírgenes, brujas, personas marcadas étnica o nacionalmente, capital monetario, etc. En muchas ocasiones las ofrendas no son materialidades exteriores, como ocurre en todos los casos en que los sujetos centran el sacrificio en sí mismos, mediante cualquier forma de mortificación o exigentes ejercitaciones psicofísicas y variadas formas de renuncia. Claro que nunca pueden trazarse límites precisos, pues ya reparó Weber en la peculiaridad del ascetismo calvinista, que era un ascetismo que no exigía la retirada del mundo, sino un permanecer en el mundo y una entrega sistemática al trabajo y el ahorro como ofrenda integral a Dios (ascetismo intramundano). Ciertamente, la distinción entre exterioridad e interioridad, materialidad e

¹⁰ Porque el mismo concepto de oprimido se nos vuelve un concepto problemático. Quizás es más clarificador el concepto de desposeído: desposeídos son aquellos que no están en condiciones, por la razón que sea, de disponer, gestionar, acumular ese tipo de recursos valiosos que son las ofrendas, mientras que los que ocupan las posiciones de prestigio y elevan su ejemplo a la condición de ejemplar son los capaces de ofrecer más recursos: el mundo de los anacoretas, o el mundo de los cristianos de las comunidades primitivas consta de racionalidades y criterios de jerarquización que no son el de los propietarios y el de los príncipes. En las sociedades complejas conviven varios mundos de sentido, que pueden o no colisionar: el mundo de los intelectuales tiene sus propias reglas y requisitos, distintos al mundo de los banqueros, distintos a su vez del mundo de los profesionales de la política. Bourdieu ha tratado esta cuestión y ha desarrollado el concepto de “campo” (Bourdieu, El campo intelectual... 1988).

¹¹ La ideología que sustenta el sistema capitalista implica la creencia de que el esfuerzo por el “aumento de la productividad” (entiéndase concentración de riqueza) es la respuesta a la exigencia de conjurar la pobreza, la miseria, el hambre y todas sus secuelas. En tal argumento se basan nuestros mandatarios para considerarlo irrenunciable. Ese “esfuerzo”, y los “sacrificios” que entraña para los subordinados, se figura como una respuesta al siempre acechante peligro del “descalabro económico”. Ya son más de dos siglos de aplicación práctica de estos supuestos y, durante ese período, ciertamente que no ha cesado de aumentar –acumularse– la riqueza, pero no más que la pobreza. Una lectura razonable de este hecho incontrovertible debería llevar a un replanteamiento de los supuestos teóricos aludidos, hasta llegar, quizás, a pensar que la pobreza es función de la riqueza. En esta línea de reflexión se sitúa Baudrillard, quien sostiene que la pobreza es la deducción del lujo, del excedente acumulado, lo que determina negativamente el nivel de supervivencia, la necesidad y la carencia. Según esta perspectiva, la pobreza no está determinada por abajo, sino por arriba (Baudrillard, 1974: 76-80). Es la producción de excedente, de lo que, según nuestra argumentación, se destina al sacrificio, la que determina el conjunto.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

inmaterialidad es problemática, porque, en el fondo, el que se entrega verdaderamente es el asceta, aunque el acto adopte la forma de la entrega de cualquier recurso exterior: el valor y el significado de los bienes que tienen por destino la consunción en el altar sacrificial es sólo el que les da ser referentes simbólicos de la sumisión y fe que con su entrega demuestran quienes los ofrendan. Se trata siempre de presentes que hacen las veces de la entrega sin reservas del que los presenta, que, por eso es, en todos los casos, aunque en grado diferente, un asceta que se entrega a sí mismo entregando lo más valioso.

Si esto es así, puede sostenerse que el ascetismo¹² es una actitud consustancial del mesianismo, sea religioso o laico, aunque se presenta en diferente grado, según los contextos y las coyunturas. Por eso puede afirmarse que algo en común tienen –aunque es también mucho lo que les separa- el sacerdote azteca que ofrece corazones humanos a dioses voraces y vengativos, el guerrero que mata y muere por su patria, el eremita que se retira al desierto y se embebe en la oración, el erudito que busca afanosamente el sentido y sacrifica lo mejor que tiene para encontrarlo, el banquero que se entrega con pasión a acumular dinero. Lo que cada uno de ellos entrega a las respectivas piras sacrificiales es lo que se estima más valioso en sus respectivos mundos, simplemente porque de su entrega depende la continuidad del mundo y, en primer término, de ellos en ese mundo¹³. Y, a pesar de todo, nunca tendrán la certeza absoluta de que habrá sido suficiente o se habrá hecho bien.

El capital de los economistas ortodoxos y los ejecutivos (el empresario propietario es ya una figura en declive frente a los circunspectos ejecutivos), sea en su forma pura de capital –supremo símbolo sin referencia material- o en cualquiera de sus materializaciones (autopistas, rascacielos, polígonos industriales, infraestructuras turísticas...) no tiene ninguna cualidad que

¹² La etimología de asceta proviene del griego y, sintomáticamente, es confluyente con atleta: “el que se ejercita”.

¹³ E. Service, en su libro sobre los orígenes del Estado, aunque se ocupa poco de estos problemas, trae a colación una cita de un texto de A. M. Hocart que nos parece pertinente, pudiéndola hacer extensiva al resto de contextos sacrales, aunque el autor la concibió pensando en las civilizaciones prístinas: “Sería un error insertar tales obras [los espectaculares canales de riego de estas primeras culturas sedentarias] por sí mismas en una categoría como “utilitarias” en oposición a las obras “religiosas”. Estas son justamente tan utilitarias como las presas o los canales, puesto que son necesarias para la prosperidad; las presas y los canales son tan rituales como los templos, puesto que forman parte del mismo sistema social de búsqueda del bienestar. Si nosotros calificamos de utilitarios a los embalses, ello se debe a que creemos en su eficacia. Nosotros no calificamos de esta manera a los templos porque nosotros no creemos en su eficacia para los cultivos” (Service, 1990: 320).



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

permita distinguirlo de esta categoría común de ofrendas: debe todo su valor a la creencia de que él nos conducirá a la abundancia, que es la dicha para nuestra cultura occidental. No hay, por tanto, ninguna teoría objetiva del valor que sobrepase las fronteras culturales. Si hoy el Capital y el Mercado son los sacros centrales (Moreno, 2000) no es por ninguna superioridad intrínseca del capital de los economistas; es por la dominación que éstos ejercen y el prestigio aparejado al poder que ejercen¹⁴. Debe concluirse pues que las autopistas y demás realizaciones del supuesto “crecimiento”, a cuyo destino van a parar la mayor parte de los recursos que acumulan nuestros mandatarios, tienen un significado confluyente con las pirámides, las catedrales y todas las grandes obras realizadas por otras civilizaciones: ni aquellas obras fueron suntuarias ni las nuestras son utilitarias¹⁵; unas y otras son fórmulas de realización del sacrificio de las gentes en pos de lo trascendente¹⁶.

Una observación suplementaria cabe hacer respecto al mesianismo –aunque no sea privativa de lo mesiánico: cuando las condiciones de reproducción del sistema parecen garantizadas y se impone una rutina confiada, desaparece de un primer plano la presencia abrumadora de lo sagrado y quienes viven en esa tónica extraen la impresión de que las instituciones deben su continuidad a la pura ley de la inercia e incluso los oficiantes principales parecen olvidar el significado de lo que hacen y hacerlo por pura rutina y deber su preeminencia a propiedades inherentes a sus personas. En estas condiciones, la misma escala establecida del

¹⁴ Sánchez Ferlosio afirma que el capitalismo produce el consumo mismo de lo producido y al consumidor que ha de llevar a término el ciclo, y que esa producción no es menos "sucias", esforzada y dolorosa que la minería y la fundición (Sánchez Ferlosio, 2003). Y M. Neef sostiene algo parecido, pues, según él, el capitalismo “no se expande para servir a las necesidades del consumo de la gente; es la gente la que se consume para servir a las necesidades de crecimiento del sistema” (en Delgado, M., 2002: 50).

¹⁵ Lujo y utilidad; son en realidad conceptos trampa que encadenados a otros han contribuido a fraguar el convencimiento eurocéntrico de que nuestra cultura es radicalmente otra a todas las demás. Aquello que se reputa un lujo es todo menos accesorio o superfluo, pues es alguna forma de proyección simbólica del prestigio o la autoridad. Todas las formas del lujo son irrenunciablemente útiles para expresar la majestuosidad de aquellos a quienes envuelve o de aquello a que está destinado (proyecciones de lo que en cada caso se considere sagrado). Lo útil, como lo racional, si ha de ser algo distinto a una entelequia, ha de remitir exclusivamente a los medios, en razón de su eficacia, pero no a los fines.

¹⁶ Es cierto, sin embargo, que no todo es igual y que las consecuencias de unos y otros modos de dominación no son equiparables. Sin duda que muchos contrastes podrán aducirse, dependiendo de la perspectiva, el nivel de análisis y el orden de prioridades de quien compare. Aparte de otras, considero que dos diferencias difícilmente podrán negarse: las consecuencias negativas que sobre la ecología tienen las autopistas, los rascacielos y la basura industrial no tienen parangón y excede exponencialmente en el daño a todo lo que se había conocido antes. Desde el punto de vista estético, es también difícil encontrar algo más feo que los paisajes industriales “conurbados” por las autopistas atascadas de nuestras megalópolis.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

prestigio y los resortes del poder de quienes lo poseen son los factores principales en el mantenimiento del orden. Quienes aspiran a ocupar los cargos de mediadores, las posiciones de autoridad, se mueven entonces motivados sólo o principalmente por el prestigio y los privilegios propios de esas posiciones, desinteresados de la trascendencia de la misión que legitima la preeminencia de sus cargos: muchos ejecutivos del Capital y del Estado¹⁷ no creen en el Progreso, o no es por lo menos ese el asunto que les preocupa, y, no obstante, demuestran el mismo celo en la defensa de tales sacralidades, porque su defensa es la defensa de las posiciones que ocupan como financieros, como ejecutivos, como hombres de Estado. De hecho, en todos los contextos, el factor más poderoso para la continuidad de los órdenes establecidos es esta inercia inherente a las estructuras incorporadas (Bourdieu, 1991). De todas formas, la deriva que conduce a una relajación, a perder de vista lo sagrado con su doble faz, debe tener sus límites, pues de lo contrario termina aflorando la impresión generalizada de que el prestigio, la superioridad y el dominio de unos sobre los otros no tiene ya sentido y se aparece simplemente como opresión ilegítima.

En otras coyunturas, sin embargo, la dinámica que se impone es la contraria: cuando la estabilidad se haya amenazada desde dentro, porque se cree que el grupo (el Pueblo, la Humanidad, la Clase) se ha desviado del camino, se han transgredido o han dejado de cumplirse preceptos sagrados. O bien cuando el grupo es amenazado o agredido por una cultura extraña. Se percibe entonces una degradación sustancial de los vínculos sociales tradicionales, es decir, el grupo se ve abocado a una situación anómica. En estos casos, la invocación a lo trascendente es traída al primer plano y exige de los oficiantes y de toda la comunidad un tensionamiento de todas las fuerzas, mayores y más espectaculares pruebas de adhesión, un incremento y mayor urgencia en la dinámica sacrificial. Esta situación es típica también de todos los colectivos que se han formado por adhesión a nuevas ideologías, a nuevos proyectos mesiánicos que tienen una posición herética y subalterna respecto a discursos dominantes. Quienes dan vida a estas ideologías insurgentes, a estas religiones heréticas, creen que está todo por hacer, que la buena nueva ha de ser difundida urgentemente, que nuevas jerarquías y otros mediadores deben sustituir sin dilación a las que en el presente usurpan la autoridad, pues, de otra forma, el grupo está condenado a la

¹⁷ La expresión es de García Calvo, quien sostiene que Estado y Capital son la misma cosa en nuestras sociedades progresadas, como lo demuestra que sean los mismos y formados de la mismas preocupaciones y habilidades quienes se ocupen de cualquiera de esas dos sacralidades.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

perdición. Muchos autores consideran que es sólo en estas coyunturas y siempre que se den en imaginarios religiosos en las que se produce lo que llaman “fundamentalismo” o “integrista”. Desde nuestro punto de vista –ya lo hemos señalado- se trata sólo de una exacerbación, pero no de nada cualitativamente distinto.

Para ejemplificar esto en contextos que nos son próximos, conviene la comparación entre la ideología marxista y la ideología liberal –pueden obviarse para nuestro propósito las distintas versiones que de esos dos troncos comunes se han ido produciendo-. Son muchos los autores que han buscado las similitudes, o las concomitancias entre marxismo y religión, pero ya son menos los que han creído que tal consideración podía hacerse extensiva a la ideología liberal. Y desde luego, son muy pocos los que han agrupado en una misma categoría ambos discursos y han considerado que las confluencias con el pensamiento religioso de las esas ideologías laicas no eran por cualquier suerte de préstamo, adherencia o transferencia desde lo religioso a lo laico, que, por ello, no se habría desembarazado todavía de esas rémoras de dogmatismo. Sin embargo, hace ya tiempo, un autor como Duverger lo planteó en esos términos con toda claridad, hasta el punto que decidió trasladarlo a su conocido manual. Reproducimos aquí el fragmento donde plantea la matriz común que comparten el liberalismo y el marxismo porque nosotros lo suscribimos sin reservas.

Tanto en el Este como en el Oeste, se cree que con el progreso técnico se desembocará un día en una sociedad sin conflictos, sin antagonismos y plenamente integrada. Una profunda similitud identifica a este respecto "la fase superior del comunismo" paraíso futuro del marxismo, con la "sociedad de la abundancia", paraíso futuro de Occidente. Pero las sendas que llevan a este Eldorado no son las mismas. Para los marxistas, la desaparición completa de los antagonismos no será el resultado de una disminución de éstos paso a paso según se va produciendo el desarrollo del progreso técnico. No se disfrutará del paraíso poco a poco, antes de poseerlo plenamente. Sino que, por el contrario, el progreso técnico, al modificar los modos de producción y las relaciones sociales que se deducen del mismo, agrava la lucha de clases, que se agudiza a través de la explotación, la revuelta y la represión, hasta llegar a la explosión revolucionaria. Que será precisamente la que lleve a la clase obrera al poder, aunque será menester, para alcanzar la fase superior del comunismo, atravesar una larga fase de dictadura del proletariado. El fin de los antagonismos aparecerá, por tanto, después de un período de agravación de los mismos y nacerá, de esta propia agravación, por un mecanismo dialéctico.

Para la mayoría de los occidentales, por el contrario, la reducción de los antagonismos se desarrolla a medida que se produce el progreso técnico, ya que éste disminuye



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

gradualmente su principal causa, es decir, la penuria de los bienes existentes (Duverger, 1970: 100).

Otra observación importante: todo mesianismo se construye sobre algún tipo de lógica redistributiva, es decir, sobre la creencia en una alianza o vínculo entre lo sagrado y el mundo profano, dependiendo este último del primero y estableciéndose circuitos radiales de recursos desde uno al otro ámbito. Claro que decir esto no es decir mucho, porque todos los vínculos de las estructuras de dominación son redistributivos y todos están sacralizados y encuentran en ello su legitimidad: la variedad de situaciones puede ser extraordinaria, dependiendo de los canales establecidos para los intercambios, de los responsables de ejecutarlos (los mediadores) y del tipo de recursos que cada parte deberá recibir. Serán muy diferentes las consecuencias prácticas de cada una de las soluciones que identifiquemos, pero poco más puede decirse con carácter general. Eso sí, partimos ya de la tesis de que lo prioritario en el proceso de aproximación a cualquier sistema de dominación es identificar los canales habilitados para la conexión entre los hombres y sus sacralidades, los designados como artífices o responsables del contacto y de la naturaleza de los dones y contradones que deben circular. No es una conclusión, pero no es poco, pues constatamos que hemos vuelto a aproximarnos al programa de la sociología de la dominación de Weber, que consideraba que es el tipo de legitimidad pretendida –la cualidad de la alianza o vínculo- lo que determina el tipo de obediencia, los responsables de garantizarla y las atribuciones que les correspondan. Entendido así, el mesianismo ascético es una categoría universal, pero no agota los modos de relación de los sujetos y los grupos con lo sagrado.

Lo místico-contemplativo

Las actitudes de posesión, místicas o extáticas, presentan singularidades que repercuten en la actitud hacia lo sagrado y, por tanto, en las estructuras de dominación. Aunque en ciertas formas e incluso en la biografía de algunos iluminados y virtuosos (como los casos de Santa Teresa de



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

Jesús o San Ignacio de Loyola¹⁸) puedan presentarse similitudes o transiciones, la actitud mística es en lo profundo muy otra que la ascética: aquella está presidida por una disposición contemplativa, esta por la activa, sea con preferencia sobre el mundo para direccionarlo y tensarlo conforme a cualquier fin (ascetismo intramundano) o sobre sí mismo, mediante la aludida ejercitación más o menos mortificante (ascetismo extramundano negador del mundo)¹⁹. Las actitudes místicas pertenecen a la misma familia que las de posesión o extáticas (Laplantine, 1977) y suponen una experiencia integral y radical, de plenitud y goce, de contemplación fascinada, en las que la componente experiencial y afectivo-emocional de la mente se imponen sobre las discursivas (James, 1994). Pueden aparecer asociadas o provocar incluso alucinaciones y percepciones extrasensoriales²⁰. Tales experiencias promueven o se viven asociadas a ideas (función discursiva) de unión y trascendencia personal, del sujeto con la totalidad o con lo divino (experiencia unitiva). Para quienes llegan a vivir tales experiencias y dominan los procedimientos para revivirlas, el regreso al estado de percepción cotidiana supone algo así como un descenso a una realidad roma y gris, que queda, no obstante, reinterpretada toda ella a la luz de la experiencia extática y las ideas a ella aparejadas (Russell, 1999)²¹. Las ideas que han quedado vinculadas a la contemplación extática (sea una determinada idea de Dios, del Más Allá, del Reino en el otro mundo o en éste, etc) pasan a convertirse en las centrales para la vida del sujeto, las de referencia para interpretar y enjuiciar su

¹⁸ A tal conclusión llega Kiechle en su penetrante estudio de la religiosidad del fundador de la orden de los jesuitas (Kiechle, 2006), y una conclusión convergente se extrae también del estudio de Meissner, aunque esta última obra está lastrado por las manías psicoanalíticas de los conflictos edípicos (Meissner, 1995).

¹⁹ Se trata de una distinción que está a caballo entre la psicología y la sociología de la religión. Max Weber, a quien debemos esta distinción, la caracterizó bien: según el, el asceta quiere ser *instrumento* de lo divino, mientras que el místico anhela ser *vaso* (Weber, 1993: 431). Los especialistas de nuestros días en el estudio de lo religioso hacen frecuentemente uso de la metáfora según la cual los místicos serían como exploradores y aventureros de lo insondable y los teólogos (valga aquí la asimilación de teólogo y asceta) los cartógrafos que van detrás de ellos intentando trazar un mapa que permita orientarse en lo infinito (Rodríguez, 2004).

²⁰ Este hecho, constatado reiteradamente y en diferentes culturas y períodos históricos, ha conducido a no pocos psiquiatras y psicólogos a intentar demostrar que las vivencias místicas deben ser consideradas variaciones de trastornos psicóticos. Una crítica pertinente a tal pretensión puede encontrarse en Domínguez (Domínguez, 2004).

²¹ Aunque no es asunto que nos competa aquí dilucidar, la impregnación del pensamiento lógico o discursivo por la intuición y los sentimientos no se limita probablemente al caso de los místicos, sino que podría ser un rasgo característico de la mente humana, sólo más descollante en ellos, no para determinar las creencias (pues el pensamiento es social), pero sí para perfilar el modo específico de interiorizarlas y proyectarlas en el mundo. Así lo creía Unamuno: “Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma... No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo, de origen fisiológico o patológico quizá, el que hace nuestras ideas. El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental (Unamuno, 1991: 21)



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

mundo. Esto mismo explica que exista un estrecho parentesco entre las experiencias místicas o de posesión y las experiencias de conversión: toda genuina experiencia de conversión conlleva una experiencia extática y catérgica, puesto que la conversión implica una reinterpretación profunda del mundo y de la historia biográfica del sujeto conforme a las nuevas ideas que han arraigado en él en ese trance liminal.

Según se desprende de los relatos de estos visionarios, sus experiencias les permiten sentir que las fronteras espacio-temporales y cualquier orden de discontinuidades son meras apariencias que pueden ser atravesadas o anuladas; que han penetrado o han sido penetrados por lo sagrado, vivir el más allá o el futuro. Según los contextos culturales, esa virtud o ese don para atravesar las barreras de lo real, se atribuye a minorías de virtuosos o a individualidades capaces de lo que no está al alcance de los demás. En estos casos, los procesos de posesión y de experiencia mística suelen interpretarse como un viaje de ida y vuelta, como una vivencia transitoria, premeditada o fortuita, que se realiza con algún fin o que no tiene fin preciso y permanece misteriosa, pero que, en cualquier caso, otorga una realidad más sólida a lo sagrado, ya que estas personas adquieren la certeza de que aquella realidad a que conduce el viaje es más real que la cotidiana, que queda relegada a la condición de aparente o superficial. En estos casos lo normal es que los místicos viajeros o los tocados por lo sagrado puedan convivir e incluso gozar de posiciones preeminentes en un contexto global de legitimidad mesiánica sostenida por celosos ascetas del dogma, porque en tales contextos no se aniquilan definitivamente las barreras, sino que sólo se mantienen puentes o contactos esporádicos que atraviesan la dimensión presente y la trascendente, manteniendo cada una su autonomía. Es más, los mismos jerarcas ascéticos pueden ser potenciadores de la gracia de la posesión mística y el trance, y ellos mismos pueden ser y postularse visionarios, pues esta facultad está presente también en los grandes ascetas, que procurarán en todo caso monopolizarla o, cuando menos, regularla. Es el caso de todas las dinastías herederas de los dioses que llevan en sí la sustancia sagrada, y el caso también de todos los sacerdocios místicos que custodian objetos y saberes sagrados, preservando el secreto del código que les permite sólo a ellos informarse en la fuente de la Verdad.

El mesianismo asceta y la mística contemplativa coexisten en estos casos, o conviven, difuminándose incluso las diferencias entre las dos actitudes. Sin embargo, la diferencia entre



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

mesianismo y posesión cobra sentido, hasta llegar a ser motivo de discrepancias y luchas por el poder, en aquellas culturas que creen que los sujetos y/o las colectividades pueden eliminar definitivamente la frontera que separa el presente del horizonte trascendente. En estos casos, las actitudes místicas individuales, y especialmente cuando se plantean como movimientos colectivos, pueden llegar a chocar con el orden mesiánico establecido, porque los posesos, los iluminados, los entusiastas, no quieren esperar, supeditar o sacrificar el presente en pos de la realización de una meta que no termina de cumplirse. Los posesos quieren y creen poder abrazar ya, en el mismo instante, el Bien Supremo, traer aquí el Reino, realizar los ideales que, ciertamente, pueden compartir con los ascetas. El choque con las autoridades mesiánicas es entonces inevitable, porque éstas justifican su posición, precisamente, en la creencia de que todavía tiene la comunidad que continuar la penitencia, de que no es llegado el momento del *reparto*, que no han madurado las condiciones objetivas, que querer barrer las fronteras es un imposible y una trasgresión sacrilega que concitará todos los males.

Este es el caso paradigmático de los grupos anabaptistas en el contexto de la reforma europea (Bloch, E, 1968), pero es también, como lo plantea Laplantine, el caso de los anarquistas en el contexto de los movimientos contestatarios socialistas durante la segunda mitad del siglo XIX y hasta la primera mitad del XX (Laplantine, 1977). La virulencia de los enfrentamientos entre las tendencias anarquistas y las tendencias comunistas o socialdemócratas del movimiento socialista revolucionario no fue menor que la que se desató entre el socialismo globalmente considerado y los diferentes conservadurismos. El sustrato irreconciliable entre los anarquismos y los socialismos está representado en las apasionadas diatribas y el odio atroz que se profesaron dos figuras centrales de estos movimientos, Bakunin y Marx, tal y como quedaron reflejadas en las sesiones de la Primera Internacional y puede colegirse de las opiniones que dejaron escritas uno sobre el otro, especialmente Bakunin de Marx (Bakunin, 1986). Los anarquistas argumentaban que es una mentira, una injusticia y una gran traición sacrificar el presente de las personas para, supuestamente, arribar a un mañana más esperanzador, y es que el anarquismo no cree en la distinción entre fines y medios. El enfrentamiento de las dos tendencias esta trágicamente ilustrado en las purgas masivas de los bolcheviques contra los anarquistas, los populistas rusos y los nihilistas, que fueron las primeras corrientes de pensamiento en ser víctimas de la



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

represión de la revolución soviética. Como el episodio de la lucha entre comunistas de la línea ortodoxa y anarquistas y filoanarquistas en la Guerra Civil española (Orwell, 1983).

Estas formas de posesión son difícilmente conciliables con las lógicas mesiánicas, porque no fundan el sentido del grupo ni la relación con lo trascendente en vínculo redistributivo alguno, porque no creen que lo sagrado les exija cualquier penitencia ni camino de perfección que suponga prueba alguna, sino que el Bien existe en abundancia y se regala a los hombres sólo con que estos les abran sus brazos y tengan la disposición para gozarlo. Muchos anarquistas en la Guerra Civil española creyeron que el ejemplo vivo de sus colectividades, en las que hacían ya realidad el sueño igualitario, sería motivo suficiente para que otros quisieran imitarles, cumpliéndose entonces la Revolución. Era otra forma de practicar el lema anarquista de “la propaganda por el hecho”: la Revolución no se conquista luchando por ella, sino viviéndola, haciéndola presente y regalándola.

En fin, creemos que las diferencias entre la actitud ascética (propia de imaginarios mesiánicos) y la actitud mística son profundas, aunque puedan confundirse en apariencia en muchos contextos e incluso en no pocas biografías: en esencia, el asceta se impone a sí mismo un sistemático programa de abnegación y disciplina severa, plagado de dificultades y siempre en riesgo de caída o pérdida. En cambio, la actitud mística, más allá de las diferencias culturales, está dominada por la contemplación extasiada de la unicidad absoluta de la existencia y el abandono de sí en ella, que a veces debe lograrse mediante el empleo de muy variados recursos propiciatorios. Si la insignia de los ascetas es la lucha, la de los místicos es el arrobo y la fascinación. Autores como M. Weber (Weber, 1993) y B. Russell (Russell, 1999) han tratado sobre ello con lucidez. No obstante, hay un sustrato común que emparenta la mística y la ascética: el predominio desmesurado en ambos de un modo de percepción entusiasmado, o intuitivo, como diría H. Bergson (Bergson, 1982). Rappaport ha rescatado de la obra de W. James observaciones pertinentes acerca de este modo de percepción: James se refiere al entusiasmo –que para él es una actitud indisoluble de la religión– como una percepción no discursiva, no lógica, sino afectiva, propia de la experiencia, dimensión perceptiva diferente al pensamiento. Éste sería el polo discursivo y lógico frente a aquella. La experiencia supone una aprehensión inmediata de las cosas, una forma continua de comprensión que James llamaba <<conocimiento asimilado>>, mientras que el pensamiento tiene una función instrumental



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas’

intermedia entre la experiencia y la conducta y produce un <<conocimiento acerca de>>. Según él es a través de los sentimientos (la experiencia) que llegamos a relacionarnos con el mundo, aunque es sólo por medio del pensamiento que llegamos a saber acerca del mismo. (Rappaport, 2001: 514-527). R. Otto trató sobre estas cuestiones, desde una perspectiva fenomenológica, valiéndose de los conceptos de lo santo y lo numinoso (Otto, 1994) y, mucho después, Victor Turner, que se refería a la experiencia de la “communitas”, aunque lastrando su análisis con un marco teórico funcionalista (Turner, 1988).

Una conclusión final se impone, que nos atrevemos a elevar a propuesta teórico-metodológica: la consideración de lo sagrado como fundamento de legitimación de cualquier forma de autoridad, y no sólo de las autoridades religiosas, debe conducir a relativizar la importancia de la distinción religioso/secular a la hora de analizar las instituciones, tanto internamente como en sus relaciones mutuas, no para eliminarla, pues tiene indudable importancia, pero sí para degradarla del primer nivel analítico que se le suele otorgar. Consideramos en cambio que la distinción ascética/mística debe desbordar el campo religioso al que hasta ahora ha quedado circunscrita para hacerse aplicable a todos los contextos de poder autorizado y legitimado²². Y más que eso: creemos que atender con carácter prioritario al modo como en cada contexto operan y se sitúan esas dos maneras de experimentar e interpretar lo sagrado (como contemplación fascinada en un caso, como tensión y lucha en otro) puede contribuir a elucidar la deriva que siguieron y siguen muchos procesos de convivencia, de justificación del poder, enfrentamiento y lucha.

²² Los especialistas en misticismo aceptan por lo general la existencia de un misticismo no religioso (Martín, 2004), que suelen llamar un “misticismo profano”, entendiendo, de manera inadecuada, profano como sinónimo de no religioso. Un análisis certero de mística y conversión no religiosa puede encontrarse en uno de los capítulos del libro ya citado de Giner, el titulado “Piedad cósmica y racionalidad ecológica” (Giner, 2003)



'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

Bibliografía

- Bakunin, M. (1986): **Estatismo y anarquía. Obras completas**, tomo V, Madrid, La Piqueta.
- Balandier, G. (1988): **Modernidad y poder. El desvío antropológico**, Madrid, Júcar.
- Baudrillard, J. (1974): **Crítica de la economía política del signo**, México, Siglo XXI.
- Bellah, R. N. (1967): *Civil Religion in America*, **Daedalus**, Vol 96, num. 1.
- Bergson, H. (1982): **La energía espiritual**, Madrid, Espasa Calpe.
- Bloch, E. (1968): **Thomas Múnzer: Teólogo de la revolución**, Madrid, Ciencia Nueva.
- Bourdieu, P. (1988): *El campo intelectual: un mundo aparte*, **Cosas dichas**, Buenos Aires, Gedisa.
- Bourdieu, P. (1991): **El sentido práctico**, Madrid, Taurus.
- De Heusch, L. (1962): **Le pouvoir et le sacré**, Bruselas, Annales du Centre d'Etude des Religions.
- Delgado, M. (2002): **Andalucía en la otra cara de la globalización**, Sevilla, Mergablum.
- Domínguez (2004): *LA experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría*, en Martín, J. (Ed.), **La experiencia mística. Estudio interdisciplinar**, Madrid, Trotta.
- Durkheim, E. (1986): **Las formas elementales de la vida religiosa**, Madrid, Akal.
- Duverger, M. (1970): **Introducción a la política**, Barcelona, Ariel.
- Eliade, M. (1967): **Lo sagrado y lo profano**, Barcelona, Lábor.
- (1985): **El mito del eterno retorno**, Madrid, Alianza.
- Geertz, C. (1994): **Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia**, Barcelona, Piados.
- Giner, S. (2003): **Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna**, Madrid, Alianza.
- Habermas, J. (1998): **Teoría de la acción comunicativa**, 2 vols., Madrid, Taurus.
- Horkheimer, M. (1966): **La función de las ideologías**, Madrid, Taurus.
- Ibáñez, J., (1992): *Nada para el pueblo, pero sin el pueblo*, **Archipiélago**, nº 9
- James, W. (1994): **Las variedades de la experiencia religiosa : estudio de la naturaleza humana**, Barcelona, Península.
- Kiechle, S. (2006): **Ignacio de Loyola: mística y acción**, Barcelona, Herder.
- Kolakowski, L. (1976): *El concepto de izquierda*, en Linares, A. (comp.), **Textos de la nueva izquierda**, Madrid, Miguel Castellote.
- Laplantine, F. (1977): **Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía**, Barcelona, Granica Editor.
- Mannheim, K. (1973): **Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento**, Madrid, Aguilar.
- Martín, J. (2004): *El fenómeno místico en la historia y en la actualidad*, en Martín, J. (Ed.), **La experiencia mística. Estudio interdisciplinar**, Madrid, Trotta.
- Meissner, W. (1995): **Ignacio de Loyola: psicoanálisis de un santo**, Madrid, Anaya.
- Moreno, I. (1998): *¿Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?*, en Nesti, A. (ed.), **Potenza e impotenza: Memoria, Scritti in onore di Vittorio Dini**, Roma, Tibergraph.
- Orwell, G. (1983): **Homenaje a Cataluña**, Barcelona, Ariel.
- Otto, R. (1994): **Lo santo**, Madrid, Alianza.
- Popper, K. (1982): **La sociedad abierta y sus enemigos**, Barcelona, Piados.



'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'

- Rappaport, R. A. (2001): **Ritual y religión en la formación de la humanidad**, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rodríguez, P. (2004): *Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana*, en Martín, J. (Ed.), **La experiencia mística. Estudio interdisciplinar**, Madrid, Trotta.
- Russell, B. (1999): **Misticismo y lógica**, Barcelona, Círculo de Lectores.
- Sahlins, M. (1988): **Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica**, Barcelona, Gedisa.
- Sánchez Ferlosio, R. (2003): **Non olet**, Barcelona, Destino.
- Sartori, G. (2001): **La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros**, Madrid, Taurus.
- Service, E. (1990): **Los orígenes del Estado y la civilización**, Madrid, Alianza.
- Turner, V. (1988): **El proceso ritual. Estructura y antiestructura**, Madrid, Taurus.
- Unamuno, M. de (1991): **Del sentimiento trágico de la vida**, Madrid, Alianza.
- Weber, M. (1969): **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**, Barcelona, Península.
- (1993): **Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**, Madrid, FCE.
- (1998): **Ensayos sobre sociología de la religión**, 3 Vol., Madrid, Taurus.
- Wolf, E. (1999): **Envisioning Power**, Berkeley, University of California Press.