



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

BLAS R. HERMOSO RICO, INMACULADA BARROSO BENÍTEZ

Y FELIPE MORENTE MEJÍAS

UNIVERSIDAD DE JAÉN

COMUNICACIÓN: *Pasado, presente y futuro del hecho religioso a la luz de la
terceridad: de la mediación religiosa a la mediación religante*

Sevilla a 13 y 14 de junio de 2007.



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

I

LAS PRIMERAS TINIEBLAS

El estudio sociológico de la religión ha sido una constante desde que Durkheim (1992) escribiera *Las formas elementales del pensamiento religioso*, y se instituyera como objeto de saber la distinción sagrado-profano (v. Eliade, 1999).

El interés por el hecho y el fenómeno religiosos, a pesar de la indudable secularización de las sociedades, ha formado parte también de las preocupaciones sociológicas más recientes¹.

Pese al siglo transcurrido entre la publicación de la obra de Durkheim y algunos importantes estudios sociológicos contemporáneos sobre la religión, el eje conceptual más frecuentemente utilizado por los grandes trabajos sobre las relaciones entre sociedad y religión ha sido el par sagrado-profano, que recibirá también en este trabajo una atención privilegiada.

Tradicionalmente, el par sagrado-profano ha sido considerado como una dicotomía útil para explicar el hecho y el fenómeno religiosos, si bien una de las principales consecuencias que cabe extraer del estudio de *Las formas...* es la estrecha relación, conceptual y, sobre todo, pragmática, que existiría entre ambos. Así, pese a su presentación clásica como dicotomía, como relación basada en elementos antitéticos, sagrado y profano son, en Durkheim, los dos elementos, estructurales, de una relación: no podríamos entender lo sagrado sin entender lo profano, y viceversa.

Las conexiones del estudio sociológico de las religiones con la sociología del conocimiento han sido también objeto de atención por parte de la comunidad sociológica, pues el par sagrado-profano es, desde esta perspectiva, poco más que una distinción, es decir, un ejercicio de clasificación: de objetos dignos de conocimiento y de las formas adecuadas para su ponerlo en práctica.

¹ Para la redacción de este ensayo hemos considerado, especialmente, los trabajos de Ramos Torre, 1999, (capítulo sobre *Las formas...*); Eliade, 1999; Berger, 1999a; Luckman, 1973 y 2000 y Rorty y Vattimo, 2006.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

En el caso de Durkheim, no obstante, la distinción se torna relativa, pues lo sagrado se define por lo profano y lo profano por lo sagrado, configurando un nuevo objeto de análisis que trasciende ambos polos del par, dando lugar al hecho sagrado-profano, a la realidad sacro-social, donde carecería de sentido estudiar el hecho religioso -la adoración a lo sagrado-, sin entender su función social, lo que solo es analizable en el ámbito de lo profano.

En su estudio sobre la obra de Durkheim, Ramos Torre (1999) ha señalado algunas debilidades del modelo durkheimiano, siendo para nosotros relevante para este análisis la que señala el carácter tautológico del razonamiento: si lo sagrado, vendría a decir Ramos, se explica a través de la necesidad de la búsqueda, social, de solidaridad, y lo profano proporciona las formas a través de las cuales se realiza esa búsqueda, quedarían aún por explicar los porqués del fenómeno religioso.

Berger (1999a), quien como Ramos encuentra debilidades en el trabajo de Durkheim sobre el pensamiento religioso, achaca tanto a éste como a su colega Luckman el no haber elaborado una definición sustantiva, que iría más allá del estudio (funcionalista) de las iglesias, como proceso de institucionalización histórica de la religión -en el caso de Durkheim-, y más allá de la equiparación de lo religioso y lo humano -en el caso de Luckman.

Para Luckman (1973), en este punto en coincidencia con Durkheim, la religión sería el fenómeno antropológico y sociológico por excelencia, hasta tal punto que cabría ecuacionar la religión con lo humano, idea que dio lugar a las críticas de Berger señaladas más arriba.

Pese a las críticas, *Las formas...* sigue alimentando las reflexiones sociológicas sobre la religión, incluso en el propio Luckman, quien elabora su definición sustantiva del hecho religioso en términos relacionales, como Durkheim, y lo hace además desde una perspectiva funcional, como Durkheim, bien que yendo más allá del proceso de institucionalización de las iglesias, pudiendo afirmarse que la de Luckman es una definición sustantiva de las religiones que se expresa, no obstante, en términos relacionales.

Para Luckman, la sustancia de esta definición no sería tanto la función social de las religiones sino la posibilidad de identificación de un cosmos sagrado en el universo de lo social, con independencia de cuál o cuales hayan sido o sean las funciones y formas sociales concretas de la religión.



'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

Peter Berger ha respaldado la distinción de su colega Luckman, considerando las definiciones sustantivas como más propias del conocimiento sociológico que las funcionales, pese a lo cual considera el punto de vista de Durkheim sobre la religión como "(...) más radicalmente sociológico que el de Weber -es decir, que la religión es aprehendida como un <hecho social>, exactamente en el sentido durkheimiano" (Berger, 1999: 243).

Resulta, en consecuencia, que a partir de un cierto consenso en torno a la mayor potencia sociológica de las definiciones sustantivas de la religión frente a las definiciones funcionales de la misma, la sustancia del hecho y el fenómeno religiosos, el cosmos sagrado luckmaniano, sería poco más que el universo simbólico socialmente construido cuya principal función social sería la facilitación y la vía de consecución de la solidaridad social.

Las paradojas, en este punto, se multiplican, pues Durkheim, en una línea que barrunta el desarrollo de las teorías sociológicas estructurales y relacionales, como la de los mismos Berger y Luckman², construye su aproximación sustantiva al hecho y el fenómeno religiosos en términos de relación biunívoca entre elementos, bajo una lógica que en buena medida trasciende las interpretaciones clásicas sobre el funcionalismo durkheimiano; mientras que Luckman, por su parte, construye su definición sustantiva a partir de la idea de un cosmos sagrado que, en buena medida, es considerado un universal sociológico y antropológico, prerequisite y resultado de la socialidad.

Para Luckman, de acuerdo con Berger (1999) "La funcionalidad arraiga en ciertos presupuestos antropológicos fundamentales no en constelaciones institucionales particulares sujetas a la relatividad histórica y que no pueden ser válidamente elevadas a un status de universalidad (como, por ejemplo, lo hacen los sociólogos de la religión que conciben a la Iglesia como una institucionalización de la religión peculiar de la cultura occidental) (...) la concepción de la religión de Luckman es la capacidad del organismo humano de trascender su naturaleza biológica a través de la construcción de universos de significación que son objetivos, imponen una moral y todo lo abarcan. En consecuencia la religión se vuelve no sólo el fenómeno social (como en Durkheim), sino, en realidad, el fenómeno antropológico por excelencia" (p. 244).

² Nos referimos, claro está, a *La construcción social de la realidad*.



'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

En este punto resulta conveniente también tomar en consideración la idea de Ramos Torre (1999), para quien "(...) la definición de la religión a partir del principio de diferenciación de lo sagrado/profano invita a sospechar que todavía no se ha alcanzado una plena y definitiva delimitación del objeto" (p. 207), y para quien "(...) pudiera ser que la misma religión no fuera sino un objeto inmediato y provisional de análisis y que, como en el caso del totemismo, cumpliera un papel instrumental, es decir, fuera el instrumento por medio del que se intenta explorar un objeto más esencial y decisivo" (p. 208).

A partir, pues, del trabajo de Durkheim, y a pesar de las críticas realizadas por Berger, Luckman y Ramos Torre, nos quedaremos en este trabajo con la idea básica, tanto en Durkheim como en sus críticos, que relaciona, aunque no ecuacione, religión y sociedad, y que postula que no cabe entender cosmos sagrado alguno si no es en función del significado que las comunidades humanas han atribuido a tal cosmos a lo largo del tiempo, lo que conecta la sociología de la religión con la sociología de la acción weberiana, y con las teorías del significado y de la construcción social de la realidad.

Nos quedaremos también con la idea básica según la cual "La sacralidad se encuentra instalada en las cosas (materiales e inmateriales) y creencias (representaciones) con independencia de sus características intrínsecas. No hay nada que sea sagrado en si y por si mismo (Ramos Torre, 1999: nota 61). Lo cosas sagradas en Durkheim, entonces, no serían sino "(...) símbolos de lo sagrado que, posándose en ellas, se hace visible o representable" (*Ibidem*).

A partir de estas ideas básicas -naturaleza relacional y simbólica del cosmos sagrado, y carácter sacro-social del hecho y el fenómeno religiosos-, más allá de los procesos de institucionalización de las iglesias, recuperaremos a modo de marco teórico general la teoría comtiana de los estadios, que en su formulación original es también una teoría de la religión, en tanto que se formula como una teoría que pretendía explicar, curiosamente, el origen y la extinción del fenómeno religioso mismo.

El uso de la teoría comtiana de los estadios tiene aquí carácter más metafórico que descriptivo, pues aunque se sugerirán posibles vías de contacto entre la ilusión comtiana, las teorías durkheimiana y luckmaniana sobre la religión, y la teoría del significado que es posible



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

deducir de la sociología de la acción de Weber, no suscribimos una teoría evolucionista que no responde, como ahora sabemos, a la naturaleza cambiante, imprevisible y discontinua de la vida social y sus continuas, impredecibles y profundas transformaciones.

II

EN BUSCA DE LA LUZ

Según hemos visto, las primeras comunidades históricas, superada la fase de mera supervivencia, atribuyen a determinados objetos no humanos el carácter de sagrados, es decir, susceptibles de adoración, a través de algún tipo de sistema primigenio de creencias, y mediante la ejecución de algún tipo de sistema iniciático de prácticas.

Para Comte ésta es la etapa fetichista del estadio teológico. En buena medida el trabajo de Durkheim se centra en el estudio de la religión a partir del estudio de las formas -fetichistas- de religiosidad presentes en algunas comunidades tradicionales.

Estaríamos entonces ante el totemismo, que para Comte sería de una irracionalidad absoluta, mientras que para Durkheim sería una forma de racionalidad primigenia, funcional, que coadyuvaría a la consolidación de las primeras comunidades humanas organizadas socialmente, y permitiría los primeros pasos en la transición de una solidaridad mecánica a una solidaridad orgánica.

Donde para Comte solo hay irracionalidad, para Durkheim el fetichismo totémico es ya un indicador del plano funcional de la religión, pues como afirma Ramos Torre "(...) la eficacia de las creencias y prácticas sagradas totémicas radica en su funcionalidad social. Al unirse comunitariamente en un sistema de creencias, los hombres no hacen sino consolidar y reproducir su ser social. Al realizar sus prácticas rituales alcanzan el mismo resultado. Es muy posible que esas creencias y prácticas sean limitadamente eficaces en relación a su objetivo inmediato y consciente, pero Durkheim insiste en que son tremendamente eficaces cara a esa función latente de constitución y reproducción del ser social que su análisis pone de relieve" (Ramos Torre, 1999: 210).



'EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

Donde Comte solo ve la irracionalidad propia del estadio teológico, que en su opinión incluiría no solo estas formas primeras de religiosidad sino también las formas institucionalizadas propias de las religiones politeístas y, posteriormente, la consolidación de los credos monoteístas, Durkheim contempla también una primigenia teoría de la acción, lo que le pone en contacto con Weber, pues, "En el plano genético, Durkheim cree poder demostrar que la polaridad sagrado/profano se genera a partir de la oscilación de la vida social entre dos polos contrapuestos: el de las interacciones utilitarias (basadas en el cálculo, el interés y lo material) y las interacciones comunitarias (basadas en la entrega, el altruismo y el ideal). Siguiendo esta línea argumentativa, se propone a lo que se denomina medios sociales efervescentes (interacciones comunitarias afectivas) como la experiencia social a partir de la cual se genera la experiencia y la idea de lo sagrado" (Ramos Torre, 1999: 209).

En otra parte de este estudio retomaremos ambos conceptos para justificar la descripción de un cuarto estadio, no previsto por Comte, en el que la dialéctica entre ambos tipos de interacción deviene esencial para entender, no ya las nuevas formas de religiosidad, sino sus nuevas funciones sociales, a la luz de la teoría de la acción social de Weber y de sus conexiones con la idea luckmaniana de moral en uso, como elemento central de una teoría sustantiva de la religión, que trascienda sus dimensiones estrictamente cognitivas -como sistema de creencias-, y funcionales -como sistema institucionalizado de prácticas-, para abordar la dimensión pragmática de la religión, del cosmos sagrado, como moral en uso que encuentra su fundamento en las interacciones comunitarias afectivas durkheimianas.

Las otras dos fases del estadio teológico comtiano abarcan los procesos históricos de configuración, institucionalización y consolidación de las religiones politeístas y monoteístas³.

La consolidación de los distintos credos en forma de instituciones visibles, dotadas de códigos cognoscitivos -creencias- y preceptos morales -prácticas- daría paso, según Comte, al estadio metafísico, de dominio absoluto de la irracionalidad, donde todas las cosas son explicadas a partir de un único principio. Comte consideraba que ésta sería una etapa de

³ Remitimos al lector interesado a los trabajos clásicos de Mircea Eliade para una profundización en ambas cosmogonías, que no son parte del objeto central de esta comunicación.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

transición hacia el estadio positivo, basado en la racionalidad científica y, en su opinión, definitivo y sin vuelta atrás.

La transición prevista por Comte habría comenzado con la universalización de los credos monoteístas, y su conversión en referente, también universal, del poder terrenal (económico-político).

La confusión de estos tres órdenes habría sido una constante durante siglos, y habría concluido, al menos en Occidente, con el advenimiento del proletariado y las clases ilustradas, que inician aquí su proceso de reserva de posiciones sociales de privilegio que, en tanto que estamento, habrían conservado en buena medida hasta nuestros días.

Pero donde la teoría comtiana parece hacer aguas más profundas es en su incapacidad para prever un mundo que no se habría de ajustar a los cánones evolucionistas, a partir de los cuales a un estado determinado le habría de seguir necesariamente otro que ‘superara’ el anterior.

La Historia nos muestra que, en gran medida, las sociedades actuales siguen caracterizándose por la confianza generalizada (y ciega) en la ciencia, aunque no son ya el *ethos* científico ni la ciencia misma los objetos sagrados sino, más bien, los principios ideológicos que sostienen las grandes estructuras que compiten en los estados-nación, y en nombre de los cuales se instrumentaliza la ciencia misma.

Así, los estadios metafísico y positivo, correlativos en la teoría comtiana, habrían cohabitado en realidad en el espacio y en el tiempo históricos, manteniendo al día de hoy relaciones estrechas, presentadas en envoltorios diferentes de acuerdo con los presupuestos ideológicos y las formas políticas propias de cada zona geopolítica, de cada estado o de cada corporación en particular.

Pese a ello, la misma cohabitación habría favorecido el desarrollo de revisiones y nuevas versiones de lo sagrado, de lo religioso. La frialdad que a lo largo de su historia ha manifestado la cultura científica habría sido, al menos parte, la causante misma de una vuelta a lo sagrado, de una búsqueda inquieta de las respuestas a las preguntas universales a las que la ciencia no podía dar respuesta, y del bálsamo que ni los estados-nación podían proporcionar.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

Comienza en este punto el desarrollo de un *zeitgeist* relativista, que hizo tambalearse los principios asumidos de la era en la que se consolida la práctica científica como referente universal, por lo que, pese al proceso de secularización, ya imparable, rebrota la necesidad de actualización del lazo sacro-social, que a partir de ahora adoptaría muy distintas formas, que convivirían con las prácticas religiosas tradicionales.

III

EL RETORNO DEL VÍNCULO SAGRADO

Las grandes revoluciones históricas se encargaron de sustituir, en el imaginario popular, a las iglesias por los estados-nación, a Dios por el individuo, y a la salvación por el dinero.

La familia y el individuo son los residuos del estadio metafísico, naturalmente en la forma en que se produjo su desenvolvimiento, y no en la prevista por Comte. Las oportunidades para la *retorreligiosidad* estaban pues, servidas.

Desde la perspectiva de las iglesias tradicionales, lo que surge con las revoluciones sociales más recientes, como la que en general caracteriza la década de los 60 del siglo pasado, son distintas formas de *neopaganismo*. Ante la posibilidad de sucumbir ante el avance de la secularización y de las nuevas formas de religiosidad, claro ejemplo de sincretismo, antidogmáticas por definición, las iglesias institucionales desposeen, en el discurso, a toda alternativa de su carácter sagrado.

Sin embargo, la actitud que subyace al desarrollo de estas nuevas formas de sacralidad –sectas, religiones civiles, recuperación de cultos ancestrales, importación occidental de los elementos menos incómodos de las prácticas religiosas orientales, etc.- es claramente religiosa, pues como las tradicionales, las nuevas religiones operan sobre la búsqueda del sentido. La familia y el individuo como expresiones paradigmáticas del proceso de sedimentación de las ideas de Dios e Iglesia, parecen insuficientes para ayudar a los, ahora ya, ciudadanos en esa búsqueda del sentido.

El advenimiento de lo que aquí denominamos *retorreligiosidad*, por cuanto obedece a motivaciones sociales históricas, que estaban en el origen mismo de las religiones tradicionales



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

como se deduce de los principales análisis sociológicos, pero que se presentan ahora en formatos mucho más flexibles, coincidiría en el tiempo con el desarrollo del estadio que Comte no fue capaz de vislumbrar en su idealizada teoría, a saber, el estadio anómico, caracterizado en pocas palabras como aquél en que las personas son más conscientes que nunca antes de la desorientación general de sus vidas, de la pérdida del sentido, y en el que, pese a tal grado de conciencia, los arcanos para desvelar tal sentido son más crípticos que nunca antes.

De una cosmovisión absolutista basada en la idea de un Dios inaccesible, salvo a través de sus mediadores, las iglesias institucionales, se pasó a una cosmovisión relativista, basada en la multiplicidad de dioses, a una diversificación creciente de códigos cognitivos y pragmáticos, y a la multiplicidad y *estilos* de los nuevos mediadores, a elegir según las preferencias de cada individuo en particular.

El individualismo (v. Girola, 2005), que ha sido señalado como uno de los grandes males de nuestros acelerados tiempos, se contempla aquí, más bien, como la inevitable situación caracterizada por una transición, sin solución de continuidad, entre un mundo definido y orientado por el absolutismo religioso institucional, a un mundo aterrorizado por la muerte de Dios y de la Historia, y por el abandono del individuo a su propia suerte.

El brutal choque de esta transición sin tránsito, durante largo tiempo interpretada en términos de liberación contra el poder adictivo del *opio del pueblo*, dejó a las sociedades laicas ante un supermercado axiológico, donde cada valor tiene una utilidad contextual, una perdurabilidad limitada y una capacidad de conexión mínima. Los valores, a partir de ahora, se tornan simplemente elementos de *desarrollo personal*, eliminando de entre sus funciones tradicionales la de trabar y reconstruir cuando éste se daña, el lazo social.

El sentimiento de *no future*, gratuitamente atribuido casi en exclusiva y durante mucho tiempo al movimiento social *punk*, conecta los procesos descritos anteriormente: muerte de Dios; muerte de la Historia; hipertrofia de los estados-nación, que sustituyen a Dios, y de la familia, que sustituye a la comunidad. La metafísica del trabajo, como expresión renovada de un estadio posmetafísico en términos comtianos, resulta el corolario más paradigmático del presentismo actual, como única forma de trascendencia, en una visión laica de la más pura ética protestante.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

En este contexto surgen y se desarrollan una miríada de *alternativas* al desencanto, que van desde una relectura literal de la literatura religiosa, que ve en la vuelta al Dios asesinado, o al asesino, el sentido perdido en el camino, a reinterpretaciones más o menos elaboradas, mejor o peor intencionadas, de viejos valores y nuevas prácticas.

Las denominadas sectas, cuya principal diferencia con los credos mayoritarios suele ser solo una cuestión cuantitativa, han recibido una enorme atención por parte de las ciencias sociales en las últimas décadas, y han sido por lo general consideradas auténticas plagas, contra las que había que luchar, sin que en dicho proceso se establecieran las lógicas conexiones de estos credos críticos con las fuentes mismas de las que *surgen*, como perversión; es decir, de las religiones tradicionales.

El absolutismo y la imposición de *mediadores* caracterizan tanto a las llamadas Religiones como a las llamadas Sectas.

En una versión mucho más laica, y, paradójicamente, de profundos tintes religiosos, el estadio anómico ha dado lugar a múltiples interpretaciones de la religiosidad, a través de los más sofisticados bucles ideológicos, que ponen en conexión elementos propios de los códigos y prácticas de las religiones tradicionales, si bien sobre la base de fundamentos secularizados, sincréticos o, sencillamente, utilitarios.

En nuestros días son especialmente llamativas las derivaciones del agnosticismo, cuyos *practicantes*, a partir del vértigo que produce imaginar una vida sin algún tipo de trascendencia, recurren a nuevos principios explicativos, escasamente elaborados, para justificar una neorreligiosidad profana, que combina en su interior elementos procedentes de la religiosidad tradicional –la búsqueda del sentido y el sentido de trascendencia– con elementos procedentes del *ethos* científico, paradójicamente origen de esa pérdida del sentido.

Abundan, en este sentido, los grupos, con mayor o menor organización interna, que construyen una cierta forma de religión, a partir de unidimensionales explicaciones en términos de *energía*, que parecen ver, oír y tocar en cada objeto, en cada momento, en cada relación interpersonal, convirtiéndose así un principio de la física en el dios de una nueva era.

En este proceso de desdeificación del lazo sacro-social, diversas propuestas compiten en el mercado, a través de la divulgación por todos los medios de los principios del nuevo credo,



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

habitualmente envuelto en estéticas sofisticadas, que hacen sentir al adepto como miembro de una clase diferente, elegida.

La angustia que provoca, no ya la pérdida del sentido de una vida con un horizonte *no future*, sino la enorme autoconciencia actual de dicha pérdida, genera adhesiones casi automáticas entre la mayoría de los *perdidos*.

Así, no resulta difícil encontrar, entre las nuevas *sectas*, jóvenes de distinta extracción social, que han vivido episodios vitales permanentes de pérdida del sentido en el terreno de los dioses-residuo del estadio metafísico –familia e individuo, fundamentalmente- y que se aferran a renovados gurús que predicán un credo fruto de la combinación sincrética de los más diversos códigos religiosos, occidentales y orientales, que suelen poner en práctica en ocasiones puntuales, en lugares concretos, en rituales pseudoconvocados, y normalmente aderezados por elementos de pujante posmodernidad, como las drogas, legales, ilegales y/o ilegales, naturales y/o de síntesis; o la música electrónica, que favorece el alienante, aunque en ocasiones también balsámico, ensimismamiento contemporáneo.

Los tradicionales cultos religiosos ha sido sustituidos por la *rave*⁴; el cura, por el líder más desencantado; y los alimentos sagrados por los hongos alucinógenos –que conectan con los ritos chamánicos-, y las drogas sintéticas –que conectan con el mundo circundante, del que, a pesar de todo, se depende; pues las religiones tradicionales, que son el objeto básico de la crítica, son también la fuente de inspiración –aunque sea en negativo- para oponerse a ellas.

En cualquier caso la religiosidad tradicional explica casi mejor que ningún otro argumento las nuevas formas de religiosidad. Estaríamos de nuevo ante una cuestión de formas elementales.

Como en el estadio teológico, se da en este tipo de movimiento *retrorreligioso* una relación directa, sin necesidad de mediadores, con el más allá, pues la experiencia alucinógena no permite mediadores, salvo en las fases de entrada y salida, en las que el nuevo gurú ayudará

⁴ Fiesta ilegal en la que se combinan naturaleza, electrónica y síntesis química, a las que suelen acudir los miembros de las tribus urbanas a sí mismas consideradas alternativas, y cada vez más los que, sencillamente, buscan diversión, y que empiezan a constituir, junto con el llamado *botellón*, nuevas formas de ocio, críticas con el gueto tradicional de bares, discotecas, fiestas populares, etc.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

al fiel en la interpretación de sus vivencias durante el viaje iniciático, e iniciará al adepto en los ritos –ecológicos- de la nueva *filosofía de vida*⁵.

Todo lo descrito en el párrafo anterior suele adoptar en la mayoría de las ocasiones un formato exclusivamente dionisiaco, de fiesta, en un vano intento por eliminar el sufrimiento que las religiones tradicionales, especialmente las monoteístas, contemplaban como dimensión, no ya inevitable, sino deseable y propia de la práctica religiosa misma.

De la presencia de líderes espirituales suaves, chamanes cuasimediadores, que facilitaban la relación de la comunidad con sus fetiches, se pasó a la institucionalización de líderes espirituales fuertes, autoridades eclesiásticas, monarcas y burócratas, falsos mediadores que sustituyeron la adoración al dios que supuestamente les había otorgado su función mediadora, por la adoración a los mediadores mismos, perdiendo con ello su función de terceridad.

La versión posmoderna de las nuevas instituciones mediadoras pasa al parecer por la recuperación, sincrética, de viejos principios de sujeción con nuevos objetos de adoración, en los que el individuo se convierte en el único mediador, sin partes entre las que mediar.

IV

RELIGIONES SIN FUTURO, EL FUTURO DE LA RELIGIÓN

En un necesariamente apretado ejercicio de síntesis, hemos tratado de poner en comunicación (una reinterpretación de) la teoría evolutiva de los estadios comtianos con las transformaciones que a lo largo de la Historia ha experimentado la vida religiosa, en tanto que forma de socialidad.

Con absoluta independencia del valor predictivo de la teoría original, el planteamiento comtiano nos ha permitido explicar someramente, de la mano de la socio-hierología durkheimiana, los cambios históricos que se han producido en los esquemas clasificatorios mismos, en las distinciones, sobre las que se han construido el discurso y las prácticas religiosas.

⁵ La desafortunada expresión se utiliza cada día de modo más superficial, considerando filosofías de vida, por poner solo dos ejemplos muy accesibles, circular con monopatín por la ciudad, o hacer yoga.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

En un primer momento de la Historia, la religión juega un papel sociológico constitutivo, pues facilita, a través de primigenios mediadores, la relación directa con el objeto sagrado, en tanto símbolo y representación del vínculo social, y de éste con la naturaleza, en una protoecosociología que algunas retrorreligiones tratan ahora de recuperar.

En este momento no existen instituciones intermediarias sino, más bien, personajes cuya terceridad es, en sí misma, símbolo y representación de la función social del vínculo sagrado.

Sin embargo, y pese a la inexistencia formal de mediadores e instituciones mediadoras, quienes desempeñaban tales roles cumplían con una de las funciones básicas asociadas al resurgir actual del interés por las instituciones terciarias, a saber, la de poner en comunicación el todo con las partes, a través de un sistema de religiosidad religante.

Aunque en este momento existían ya personajes señalados que desempeñaban tales funciones mediadoras, cabe imaginar que cualquier persona era susceptible de ocupar tales posiciones, pues su único fin era hacer fluido el vínculo social, garantía y prerrequisito de la solidaridad social.

Con el devenir del tiempo y la división del trabajo social, las relaciones sociales ganan en complejidad, y pierden en cercanía. Es el momento en el que las instituciones que habían llegado a acumular más poder y, sobre todo, aquellas que habían conseguido concentrar poderes de distinto orden, como las iglesias institucionales, sustituyen a Dios en nombre de Dios.

Dios, afirmaban algunas de esas instituciones, no se volvería a presentar personalmente a los miembros de la comunidad hasta el día del juicio final. Mientras tanto se hacía necesaria la consolidación de instituciones intermediarias, que se ocuparían de la interpretación de los deseos de Dios ante los hombres, interrumpiendo la comunicación directa propia del estadio teológico comtiano, paradójicamente menos deificado que el estadio posterior.

El estadio metafísico ve nacer y consolidarse el conjunto de instituciones que, más que mediadoras, juegan un papel de intermediarias, donde los que están en el medio –la Iglesia, el Estado- se reservan la administración del acceso directo a Dios, a quien ya no se accede a través



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

de la adoración de objetos sagrados, sino a través de la sumisión a las instituciones intermediarias mismas.

Pese a que Comite consideraba este estadio como transitorio, la Historia nos ha permitido ver que, de ser así, el proceso de transición aún no habría terminado, pues persisten en nuestros días las mismas instituciones que en su día se arrogaron tal función, desvirtuando la tradicional función catalizadora de los mediadores primigenios –chamanes, gurús, etc.- y convirtiéndose, sin más, en los nuevos símbolos y objetos, si no de culto, sí de una relativa adoración, compatible sin embargo con la aversión a esos mismos objetos.

El impacto de estas instituciones intermediarias y de sus impuestos mediadores ha sido tan decisivo en la historia de la humanidad que su presencia se deja aún sentir por todas partes, en la vida personal y en la vida social, y ello pese al incuestionable proceso de secularización que ya prácticamente nadie pone en cuestión.

Pese a todo, la confusión de secularización con desacralización, que ha sido una constante en los análisis del fenómeno de desdeificación de lo sagrado, ha desviado la atención de la religiosidad entendida como necesidad social, como mecanismo socializador orientado a la construcción de solidaridad, hacia otro tipo de religiosidades, bien representadas en las iglesias tradicionales, y en buena medida en las emergentes, que han ido ocupando parte del espacio que las otrora omnipotentes iglesias tradicionales, ahora solo poderosas, han ido perdiendo.

La solidaridad, característica propia de la religiosidad religante del estadio teológico, se convierte en tolerancia⁶ en las sociedades marcadas por la división del trabajo social, estableciéndose entre los individuos un sistema de relaciones que en ocasiones ni siquiera alcanza el estatuto de las solidaridades mecánicas sino, todo lo más, de las tolerancias jerárquicas.

El siglo XX vino a poner fin a este sistema de relaciones, sin que por ello se diera al traste ni con las instituciones intermediarias tradicionales ni con las necesidades de religación de la propia sociedad. La búsqueda del sentido, que en su día hizo posible la consolidación de

⁶ A propósito de las diferencias, y las relaciones, entre tolerancia y solidaridad, véase Zygmunt Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

intermediarios, sigue marcando, y explica, la persistencia de la religiosidad en las sociedades secularizadas.

Los movimientos antirreligiosos, como el marxismo, confundieron las necesidades de religión con las necesidades de Religión, así como lo uno con lo otro, dejando un hueco que pronto ocuparían nuevos credos que se postulaban, como en su día las instituciones intermediarias, como el patrón salvífico que restañaría las heridas dejadas por el abandono de dios, una vez muerto o asesinado.

El siglo XX vio igualmente nacer el conjunto de movimientos ‘civiles’ que quisieron poner freno a la alienación a la que las instituciones intermedias tradicionales habían sometido a los individuos, en un momento en que empieza a ser patente la deificación de los mismos, y su abstracción con respecto a la sociedad, lo que en buena medida explica también el desarrollo imparable de los corpus teóricos científicos que vienen a explicarlo todo a partir del individuo.

Pero el individuo no ha encontrado en sí mismo un objeto ni suficiente ni necesario de adoración. El *personismo*, considerado por Verdú (2005) como la primera gran revolución cultural del siglo XXI, no es una religión del individuo, como tampoco lo es de los objetos. Es, más bien, una religión de la relación entre ambos, que habría dado lugar al *objeto*, como fuente única de vida y objeto máximo de adoración y culto.

El *objeto personista* busca no obstante, por encima de cualquier otra cosa, relaciones, aunque lo hace a través de los objetos, en una posmoderna forma de fetichismo comtiano, de totemismo durkheimiano.

En otro ámbito como el de la psicología socioconstruccionista, Keneth Gergen (1997) ha hablado de este fenómeno, en parte impuesto, en parte deseado, de saturación del yo, como efecto inevitable del capitalismo avanzado, del capitalismo de ficción que diría Verdú en su trabajo citado.

En el capitalismo de ficción, de la mano del *personismo*, los intentos religiosos son múltiples, complejos en la superficie, superficiales en el fondo, generando religiones que no religan, pese a ser éste el objetivo último de las nuevas formas de religiosidad, nada religantes, que generan cultura sin culto; formación sin información; muerte sin mortalidad; feminidad sin la mujer; trabajo sin felicidad e infidelidad sin fe (v. Verdú, 2005).



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

Nuevos mediadores compiten en el mercado de las nuevas formas de religiosidad, intentando apropiarse nuevamente de lo que hizo de las religiones tradicionales realidades nada religantes: la oposición sistemática a la interpretación, personal que no personista, del sentido propio de cada vida en particular.

La pugna por este valioso material, ampliamente desperdiciado de la mano del sistema de jerarquías, tuvo, entre otras consecuencias, que las personas, aferrándose a lo propio, devinieran individuos, aptos para el análisis científico o la ingeniería social, desposeídos entonces, nuevamente, de toda autonomía real: al quedarse solas, las personas carecen de referentes ante los cuales alcanzar autonomía, por lo que ésta deja de convertirse en objetivo vital.

Sin embargo, la duración del impacto de los nuevos mediadores es cada vez menor; el descrédito en el que caen, cada vez más profundo y rápido; y su sustitución por nuevos objetos sagrados, devenidos *sujetos* por asimilación de quienes los adoran, aunque sea de modo efímero, cada vez más comprensible.

En este contexto de inmediatez sistémica y sistemática, de licuefacción de las relaciones sociales y de multifenía generalizada, de saturación del yo en detrimento del nosotros, a la religión solo parece aguardarle un futuro basado más en la religación de los yoes que en la religión del nosotros. El nosotros solo existe en la actualidad como acumulación de *sujetos*, unidos en un credo que ni une ni religa.

Como sostiene Giovanni Vattimo en su conversación con Rorty sobre el futuro del cristianismo, -y en este sentido consideramos el argumento extensible a cualquier otra forma de *religiosidad religiosa*, tradicional o posmoderna-, requiere de reinterpretación, de hermenéutica, pues al haber muerto las grandes verdades históricas, la propia Historia incluida, a la humanidad solo le queda adorar el pluralismo que la caracteriza. La misión de la religión, afirma Fernando Savater (2006) “no es ayudarnos a conocer de manera más objetiva, sino a actuar en caritativa ayuda de nuestras subjetividades hermanas”⁷.

⁷ Crítica a la obra de Rorty y Vattimo, disponible en

http://www.elpais.com/articulo/ensayo/irritacion/creyentes/ateos/elpbabens/20060218elpbabens_2/Tes



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

Concluyendo en alguna medida un bucle paradójico, la *religión religiosa*, ensimismada, adoradora de sí misma, antes de ahora objeto de sujeción y alienación, se desdeifica vía secularización, para retomarse como pura *religión religante*, como construcción de solidaridad, frente a la frustración que produce la tolerancia; como espacio de construcción de certidumbre, frente a la ambivalencia característica de las sociedades avanzadas; como moral en uso, antropológica, universal, “(...) moral interactiva, practicada en pequeñas comunidades cara a cara (...)” (Luckman, 2000: 89), lo que nos permite volver, completando el círculo a Durkheim, y a las interacciones comunitarias (basadas en la entrega, el altruismo y el ideal).

Siguiendo esta línea argumentativa, se propone a lo que se denomina medios sociales efervescentes (interacciones comunitarias afectivas) como la experiencia social a partir de la cual se genera la experiencia y la idea de lo sagrado" (Ramos Torre, 1999: 209), como vía de construcción de la religiosidad religante, aquella que ha ido desapareciendo progresivamente de los mundos de la vida de las personas del estadio anómico a favor de la hipostasia de las interacciones utilitarias (basadas en el cálculo, el interés y lo material), y en nuestro tiempo basadas también en la adoración a los *objetos*, incapaz por completo de generar religación, de crear comunidad, de constituir sociedad.

¿Quiénes han de ocupar el papel de nuevos mediadores, de instituciones intermediarias en terminología luckmaniana, de instituciones de mediación, de acuerdo con Berger (1999b), en el sistema de relaciones generado por esa nueva forma de religiosidad religante? ¿Quiénes aspiran a ser los nuevos profetas de la moral en uso, de la moral interactiva?

Responder a esas preguntas excede los propósitos de estas reflexiones, aunque apuntaremos que la terceridad de los mediadores que necesitan las sociedades propias del estadio anómico es una terceridad basada, en nuestra opinión, en esfuerzos pretecnológicos, basados, sin más, en la palabra, en el diálogo, un diálogo basado antes en la heterarquía transversalizadora que en las jerarquías posmodernas, de apariencia líquida, y contundencia sólida.

Los mediadores posibles entre los nuevos fieles y la nueva religión no deben sustituir a los primeros, ni representarlos, ni arrogarse su palabra; pero tampoco han de ser intérpretes del nuevo objeto sagrado, porque el nuevo objeto sagrado, de algún modo como en el propio Comte,



II JORNADAS DE SOCIOLOGÍA

'EL FENÓMENO RELIGIOSO.**Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas'**

es la propia humanidad, su diversidad infinita, su desacuerdo fundante (v. Six, 2005), los significados contruidos a través de la acción social en los contingentes mundos de la vida cotidiana, humanidad que ha demostrado sobradamente a lo largo de la Historia su capacidad para badear ríos sin necesidad de puentes, o para construirlos cuando no cabía otra opción.

El ser humano parece transitar desde una *religión religiosa* hacia una *religión religante*, donde los mediadores religantes, surgen solo cuando la sociedad los considera necesarios, cuando ésta los invoca; y desaparecen, voluntariamente, cuando dejan de servir a la sociedad que los hizo posibles.



‘EL FENÓMENO RELIGIOSO.

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

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Zygmunt (2005), *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona: Paidós.

Berger, Peter (1999a), *El dosel sagrado*, Barcelona: Kairós.

Berger, Peter (ed.) (1999b), *Los límites de la cohesión social. Conflictos y mediación en las sociedades pluralistas* (Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma), Barcelona: Galaxia Gutemberg.

Berger, Peter y Thomas Luckman (1995), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.

Díaz-Salazar, Rafael y Salvador Giner (1993), *Religión y sociedad en España*, Madrid: CIS.

Durkheim, Emile (1992), *Las formas elementales del pensamiento religioso*, Madrid: Akal, trad. Ramón Ramos.

Eliade, Mircea (1999), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós.

Gergen, Keneth (1997), *El yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona: Paidós.

Girola, Lidia (2005), *Anomia e individualismo: del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Barcelona: Anthropos.

Luckman, Thomas (1973), *La religión invisible*, Salamanca: Sigueme.

(2000), *Comunicación moral e instituciones intermediarias*, en *Papers*, 62, pp. 83-96.

Ramos Torre, Ramón (1999), *La sociología del Emile Durkheim*, Madrid: CIS.

Rorty, Richard y Gianni Vattimo (2006), *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona: Paidós.

Savater, Fernando (2006), *Para irritación de creyentes y ateos*, crítica de Richard Rorty y Giovanni Vattimo (2005), *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona: Paidós.

Six, Jean François (2005), *Los mediadores*, Salamanca: Sal Terrae.

Verdú, Vicente (2005), *Yo y tú, objetos de lujo. El personismo: la primera revolución cultural del siglo XXI*, Barcelona: Debate.