

El retorno de los dioses y de las diosas

Antes y después que Ortega y Gasset anunciara su «¡Dios a la vista!», la popularidad del Ser supremo ha surgido y se ha eclipsado muchas veces. El autor analiza un nuevo rebrote de lo religioso, tras «la muerte de Dios» anunciada a bombo y platillos. Relegando el famoso libro «La ciudad secular», son numerosos los movimientos y obras que proclaman la vuelta de lo sagrado al proscenio de nuestra historia actual. En este ensayo se recogen las viejas y nuevas religiones, que pugnan por ocupar un espacio en la vida del hombre secular.

Juan-José Tamayo*

Recuperar la religión

EL teólogo baptista norteamericano Harvey Cox que, en su memorable obra *La ciudad secular* (1), celebrara

* Doctor en Teología y Filosofía. Diplomado en Ciencias Sociales. Profesor de la Escuela Bíblica de Madrid.

(1) H. Cox: *The Secular City*, The MacMillan Company, Nueva York (vers. cast.: Edicions 62, Barcelona, 1968).

con alborozado optimismo, a principios de los sesenta, el advenimiento de «la ciudad secular», volvió a reflexionar unos años después sobre la significación de la religión en la sociedad secular desde otra perspectiva, más crítica para con la secularidad y más receptiva hacia la religión.

Fiesta y fantasía

A finales de la década de los sesenta Cox publicó *Las fiestas de locos*, que el mismo autor califica de «más dionisiaca, más juguetona, más generosa con la religión» (2). En ella convergen dos personalidades tan distantes en el tiempo y tan diferentes por ideología y talante como Francisco de Asís y Karl Marx, en cuanto síntesis de lo santo y lo revolucionario, de lo festivo y lo liberador.

Fiesta y fantasía son, a juicio de Cox, dos componentes fundamentales del ser humano y de la cultura. Ambas no tienen carácter instrumental, sino que poseen valor por sí mismas y «constituyen una necesidad imperiosa de la vida humana» (3). El objetivo último de la existencia humana no es el trabajo, sino el goce de la vida.

La civilización científico-técnica ha dado un golpe seco en la testuz de la fiesta y de la fantasía y ha eliminado a ambas de su campo, de su estrecho mundo. La fiesta y la fantasía son cada vez menos importantes en la vida de las personas y de las colectividades. Predomina el cálculo, la medida, la previsión, la precisión. Una de las consecuencias más importantes de la pérdida del sentido lúdico-festivo es la *rutinarización* de la vida.

En *Las fiestas de locos* recupera el *carácter ritual del ser humano y de la religión*. En contra de la idea más extendida, que suele considerar el ritual como manifestación religiosa cansina y repetitiva, Cox lo entiende como *vehículo de la fantasía y expresión lúdico-festiva* de la existencia humana. He aquí uno de sus textos más significativos: «El ritual suministra a un tiempo la forma y la ocasión para la expresión de la fantasía. El hombre se mantiene en contacto con las fuentes de la creatividad a través del movimiento ritual del gesto, la canción y la danza. El hombre se mantiene en

(2) H. Cox: *The Feast of Fools. Essay on Festivity and Fantasy*, Harvard University Press, Cambridge 1969. Vers. cast.: *Las fiestas de locos. Ensayo teológico sobre el talante festivo y la fantasía*, Taurus, Madrid, 1972, 11. (Citaremos por la versión castellana).

(3) *Ibid.*, 21.

contacto con las fuentes de la creatividad a través del movimiento ritual del gesto, la canción y la danza. El ritual apareció paralelamente al mito en el proceso evolutivo del hombre y tiene las mismas fuentes que aquél... El ritual humaniza el espacio lo mismo que el mito humaniza el tiempo» (4).

Al llegar aquí Cox se pregunta si no nos habremos hecho demasiado viejos para el ritual y si éste no ha huido, como lo han hecho la magia y la alquimia, ante los avances de la ciencia y de la secularización. No niega que algunos rituales tradicionales hayan entrado en declive. Incluso reconoce que el ritual no pasa por una época propicia. Sin embargo, cree que «el ritual en sí mismo, en cuanto movimiento simbólico y actualización de la fantasía» no está periclitado (5).

Cox contribuye a invertir los acentos de la experiencia religiosa de manera auténticamente revolucionaria, haciéndola pasar de lo sobrio a lo festivo exuberante, del realismo a la fantasía, de la cordura a la «locura», de la realidad a la ficción, del conocimiento objetivo a la utopía, del cálculo a la imaginación desbordante.

La «religión del pueblo» y la «seducción del espíritu»

UNOS años después Cox publicó *La seducción del espíritu* (6), donde analiza con especial lucidez el fenómeno reflejado en el título, consistente en el abuso, la deformación hasta el secuestro de los dioses, de los héroes y de los rituales del pueblo, por parte de los poderes establecidos, tanto religiosos como civiles. «Al igual que los demás instintos naturales —afirma—, nuestro impulso humano hacia la oración y nuestra necesidad de fábulas y mitos pueden ser fácilmente utilizados contra nosotros mismos. Invasores, opresores, desarrollistas y otros tipos de conquistadores y pretendidos colaboradores han inventado diversas formas de manipular la piedad de sus vasallos. Ellos saben que si la piedad de un pueblo persiste en su forma original, puede impedir el

Religión del pueblo
propiedad

(4) *Ibid.*, 87.

(5) *Ibid.*

(6) H. Cox: *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Tradition*, Simon and Schuster, Nueva York; vers. castellana: *La seducción del espíritu. Uso y abuso de la religión del pueblo*, Sal Terrae, Santander, 1979. Citaremos según la versión española.

control absoluto que el dominador siempre desea tener. No hay por qué exterminar la religión de la víctima si puede ser usada en su contra» (7). El «seductor del espíritu» convierte los impulsos interiores más nítidos y auténticos en «instrumentos de dominación» y las esperanzas populares de una vida mejor en «dependencias debilitadoras».

El teólogo norteamericano aboga por la recuperación de la religión del pueblo con su riqueza simbólica, ceremonial, lúdica y festiva como cauce de liberación. Tiene la convicción de que «la fe de los pobres no sólo es opio, sino también grito. Es la interioridad colectiva de un pueblo, aun cuando se la fuerza y se la usa en su contra» (8). Hay aquí una sintonía con la concepción que Marx expresara en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, cuando presentaba a la religión, además de como opio del pueblo, como «el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación carente de espíritu» (9). La religión es, a veces, el único modo de que dispone una cultura derrotada para preservar su historia y sus esperanzas en los momentos difíciles. «A veces se convierte en la única forma de resistir de un pueblo sitiado» (10). La religión del pueblo es, en fin, un privilegiado e imborrable testimonio colectivo, a través del que se afirma la identidad y dignidad de toda una comunidad.

La religión del pueblo se convierte muchas veces en una defensa inexpugnable frente a la invasión psíquica tanto de las personas como de los pueblos. Ayuda a proteger las raíces culturales y a permanecer arraigados en el pasado. Mantiene viva la llama de la esperanza cuando el pragmatismo ambiente se empeña en apagarla.

La religión del pueblo está amenazada de extinción, pero no porque se trate de un fenómeno atávico que no tenga cabida en nuestra cultura, sino por su carácter revolucionario y desestabilizador. A corto plazo, el espíritu se ve sometido al fraude, la coacción y la explotación, pero, a largo plazo, no resulta fácil su domesticación o exterminio, ya que posee una fuerza interior que viene de lejos.

(7) *Ibid.*, 126.

(8) *Ibid.*, 198.

(9) El texto de Marx se encuentra en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*, Sigüeme, Salamanca, 1974, 94.

(10) *Ibid.*, 125.

Retorno político de la religión contra todo pronóstico

EN la década de los ochenta Cox publicó una nueva obra, *La religión en la ciudad secular* (11), donde analiza las dos principales críticas a la teología moderna: la conservadora proveniente del fundamentalismo, y la radical, surgida de las comunidades de base y de la teología de la liberación.

La tesis de Cox en este libro es que, contra todos los pronósticos que defendían «el eclipse de lo sagrado en la sociedad industrial» (S. S. Acquaviva) y su reclusión en la esfera privada (Th. Luckmann, R. F. Senn), la religión se restablece y resurge en la ciudad secular con vigor político y fuerza social. La religión parece dispuesta a recuperar, en muchos casos de manera beligerante, el espacio público del que le había expulsado la Ilustración tres siglos antes, bien en la modalidad neoconservadora con que se manifiesta en el catolicismo oficial, bien en la modalidad crítica con que se manifiesta en el cristianismo llamado, no muy adecuadamente, «progresista» del Primer Mundo, y en el cristianismo liberador del Tercer Mundo.

Hacia una teología teo-poética, inconográfica y metafórica

EN sintonía con el nuevo clima religioso festivo y popular, Cox propone una nueva teología nacida y elaborada «desde la base y desde la periferia», que sea «una especie de juego», «teorética», «arlequinesca», «con conciencia lúdica», inútil, es decir, no situada en la esfera productiva o instrumental; una teología considerada como «una especie de deleite intelectual en Dios y en su mundo para siempre» (12).

Entre las funciones que corresponde realizar a una teología de los rasgos descritos, cabe destacar las siguientes: desenmascarar los significa-

(11) H. Cox: *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology*, Simon and Schuster, Nueva York, 1984. Vers. castellana: Sal Terrae, Santander, 1985.

(12) *Ibid.*, 347 y 358.

dos fraudulentos de los mitos, escarbar los falsos misterios, rebajar la autoridad mágica de los textos sagrados y la falsa legitimidad de los gobernantes.

Continuando la reflexión precedente, la teóloga Sallie McFague ha indagado en un nuevo paradigma teológico para una era ecológica y nuclear, algunas de cuyas características principales vamos a detallar (13).

Ha de ser una teología *metafórica*, no desmitologizadora, sino remitológizadora de las relaciones entre Dios y el ser humano, entre Dios y el mundo. El discurso sobre Dios sólo puede ser metafórico, dada la inadecuación de toda forma de referirse a Dios. La teología metafórica es heurística, desestabilizadora, imaginativa (=imagina posibilidades nuevas). Explora metáforas alternativas, juega con imágenes nuevas, trenza nuevas ideas, crea nuevas perspectivas. Dada la inadecuación de toda forma de referirse a Dios, habida cuenta de las limitaciones de todo lenguaje humano sobre la divinidad, el discurso sobre Dios sólo puede ser metafórico. Pero no todas las metáforas valen. Hay que eliminar las metáforas patriarcales y triunfalistas por ser idolátricas e incorporar metáforas más vivas y dinámicas, como madre, amante, amigo/a, etc.

Una nueva característica es su dimensión *experimental*. En tiempos de incertidumbre no es posible hacer teología a partir de definiciones cerradas o de certezas indiscutibles. El mejor servicio que puede prestar la teología en tiempos de cambio es situarse en la provisionalidad, en la parcialidad, en la actitud de búsqueda y en el terreno de las hipótesis. En un clima cultural de perplejidad, la arrogancia no es buena consejera. La teología ha de parecerse más al desarmado David que al gigante Goliat.

La nueva teología debe ser *iconográfica*. Su principal característica es, más allá de la claridad conceptual propia de la teología tradicional, la riqueza de imágenes. «Los conceptos sin imágenes —asevera con razón McFague— son estériles» (14). Pero no todas las imágenes valen.

Es también *pluralista*, en cuanto necesita muchas metáforas, pues una sola no agota la aproximación a Dios. Todas las imágenes son parciales e inadecuadas. Es pluralista, asimismo, en cuanto no se presenta como la única —ni siquiera la más importante— forma de reflexión cristiana, sino como una forma más, entre muchas.

(13) S. McFague: *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Fortress Press, Filadelfia 1982; id., *Models of God*, Fortress Press, Filadelfia 1987 (vers. cast.: *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994).

(14) McFague: *Modelos de Dios*, o. c., 80.

El retorno de los dioses y de las diosas

Si la concepción supone que las formulaciones teológicas son creación del autor de cada tiempo, que el pluralismo, no la misión de una verdad ya establecida, sino la
J.C.

Viejos y nuevos dioses en la sociedad secular

Viejas y nuevas deidades bajo el signo del politeísmo

LA religión se resiste a morir a manos de su pretendida adversaria, la secularización, y, cuantos más zarpazos recibe, más esfuerzos hace por renacer de sus cenizas. Hay un retorno de lo sagrado en sus diferentes modalidades, de los dioses y de las diosas. Como ya diagnosticara Max Weber, «los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, resurgen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas».

A propósito de la presentación de su libro *La edad del espíritu*, el filósofo Eugenio Triás hacía una pertinente observación, que incluía una llamada de atención y un reproche a la cultura de la secularización: «¡Cuidado!, nos hemos dejado llevar por las apariencias, hemos hablado de la modernidad como la época de la secularización, en la que se elimina la referencia a lo sagrado y a lo divino, pero si miramos las cosas con atención, no está claro que sea así. Dios también está presente» (15). Más aún, cree que el fenómeno religioso se encuentra en la raíz de los sustratos culturales.

En la sociedad secularizada se dan cita los viejos y los nuevos dioses. Los primeros pugnan por recuperar los espacios perdidos; los segundos disputan el espacio a las deidades antiguas y buscan desesperadamente una tierra donde asentarse.

Conviene reparar en la diferencia existente entre la presencia y las manifestaciones de los dioses en las sociedades sacrales y en las sociedades secularizadas. En las primeras, los dioses se muestran como tales, sin trampa ni cartón, vestidos de dioses, como dice J. M. González Ruiz, «con sus ropajes sagrados, sus mitras, sus opalandas y sus aureolas» (16). Se les nota a la legua. En las sociedades tocadas por la secularización, como la nuestra, los dioses se disfrazan y se someten —o son sometidos—

(15) *El País*, «Babelia», 15-X-1994, p. 13. Cf. E. Triás, *La era del espíritu*, Destino, Barcelona, 1994.

(16) J.-M. González Ruiz: *Dios es gratuito pero no superfluo*, Fontanella/Marova, Barcelona/Madrid, 1970, 131.

a plurales metamorfosis: sexo, poder, dinero, nación, raza, con la aviesa intención de pasar desapercibidos y de no ser reconocidos. Ahí radica su habilidad: en tener la omnipotencia de las divinidades y no aparentarlo. Los dioses vestidos de paisano constituyen una seria amenaza contra la secularización y uno de los más duros atentados contra la autonomía del ser humano. Son creación de la mente humana, pero, andando el tiempo, se independizan de ella y llegan a dominarla.

El re-nacimiento de las deidades aparece bajo el signo del politeísmo, que suplanta al gran Dios de las religiones monoteístas. Nietzsche era ya consciente de esto cuando a la pregunta «¿cuántos dioses son aún posibles?» respondía: «Yo no dudaría en afirmar que muchos».

El politeísmo divino da lugar a un politeísmo de valores y a un pluralismo en las formas de pensar, de vivir y de actuar. Comporta una renuncia a las concepciones totalitarias de la razón y de las religiones, privilegiando lo múltiple sobre lo uno, lo diferente y pluriforme sobre lo uniforme, lo fragmentario y provisional sobre lo definitivo y último.

Rebrotes religiosos

POR doquier resurgen numerosos brotes religiosos o para-religiosos, nuevos movimientos de espiritualidad, que responden a complejas motivaciones y resultan difícilmente clasificables según las tipologías clásicas de la sociología de la religión o conforme a las categorías ya consagradas de la antropología cultural. Junto a expresiones religiosas de inconfundible tonalidad primitivista surgen otras en sintonía con las religiones más depuradas. Suelen ser, generalmente, grupos no muy numerosos que viven su experiencia religiosa de manera intensa y con un elevado grado de cohesión, pero sin pasar por la mediación de las grandes iglesias o instituciones religiosas. La decadencia de la religión como institución y la vivencia de la misma de manera desinstitucionalizada es precisamente una de las principales características del nuevo clima religioso.

Se generaliza el mundo de la magia, con la cobertura y el apoyo de los medios de comunicación de masas: radio, televisión y prensa escrita; crece la fe en los horóscopos; aumenta el número de personas que acuden a las consultas de magos/as, echadores/as de cartas, y a quienes leen las manos. No faltan las sesiones de satanismo y los cultos esotéricos.

Estamos ante un despertar religioso explicable, en parte, por la necesidad de aferrarse a seguridades y certezas en un mundo tan inseguro e incierto y por la necesidad de encontrar ámbitos de sentido ante el desencanto generado por la crisis de las ideologías. Quienes retornan a la religión lo hacen, a veces, para protegerse del vacío espiritual y de la frialdad en que los sume la racionalidad tecnológica, ajena a las cuestiones profundas del ser humano.

El actual retorno de lo sagrado va acompañado, con harta frecuencia, de actitudes fanáticas e intolerantes, fundamentalistas y sectarias. Los textos religiosos se entienden en su literalidad y no se recurre a mediación hermenéutica alguna.

Ello se aprecia de manera especial en el mundo de las sectas, donde se entra fácilmente y se sale con dificultad. En muchos casos, las sectas constituyen un refugio frente a la soledad y la inseguridad personal, un punto de apoyo arquimédico ante la ausencia de fundamentos. La seguridad que proporcionan las sectas tiene un precio muy alto: la manipulación de la conciencia en forma de lavados de cerebro e importantes quiebras psicológicas. Las sectas pueden dar seguridad, pero a costa de un considerable deterioro de la personalidad.

El Sínodo de obispos católicos celebrado en Roma en 1985 apostaba por el «retorno a lo sagrado» como la respuesta más adecuada al secularismo ambiental. Tal apuesta debe ser valorada con cierta cautela, dada la ambigüedad que caracteriza la vuelta de los dioses al escenario del mundo actual. El retorno de lo sagrado no parece llevar a un retorno de la praxis mesiánica del amor; constituye, más bien, una exaltación panteísta y una neosacralización del mundo.

Los dioses económicos

EN este resurgir religioso hay una religión que quiere pasar desapercibida o aparecer como si no lo fuera, pero lo es y en grado sumo: la religión del capitalismo, como ya viera perspicazmente Walter Benjamin en los años veinte en un memorable artículo titulado *El capitalismo como religión*. El cristianismo, argumentaba entonces el filósofo alemán, no fomentó en tiempos de la Reforma el capitalismo, sino que *se transformó en el capitalismo*.

La nueva religión que surge hoy en el horizonte del capitalismo es la religión del mercantilismo, que presenta esta faz (17):

a) Su dogma fundamental es el poder omnímodo y la fuerza expansiva del dinero, rector del destino de los seres humanos y controlador de sus conciencias.

b) Sus vías de penetración en los diferentes sectores sociales son los medios de comunicación, que anuncian «el evangelio de la felicidad» a los pobres y desamparados.

c) Sus sacramentos son los productos comerciales que se publicitan envueltos en una bella y atractiva simbólica venal, cargada de mensajes subliminales generadores de deseos a satisfacer y orientados al consumo.

d) Los templos profanos de la religión del mercado son, como ya viera Benjamin, los bancos, a cuyas ventanillas se aproximan los ciudadanos y ciudadanas con el mismo respeto y la misma reverencia con que las personas creyentes entran en las iglesias.

e) Los sacerdotes oficiantes de la nueva religión son los banqueros y financieros, que dirigen el culto económico al nuevo becerro de oro: el capital.

f) La nueva religión tiene también su ética o, mejor, su contra-ética: la de la competitividad y de la ganancia sin límites, que suplanta a la ética comunitaria y compartitiva. A los beneficios, como al mar, no se les puede poner puertas.

g) La religión del mercantilismo tiene su dios: el mercado, un dios que posee los atributos de toda divinidad: omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia. El mercado es un dios único y celoso; no admite rival, ni humano ni divino. R. Garaudy habla con razón del «monoteísmo del mercado».

De entre los dioses que retornan hay que estar ojo avizor ante los dioses de la religión económica, que crecen como hongos, repueblan la descreída ciudad secular con su presencia casi invisible y son objeto de extrañas y complejas metamorfosis en las teorías económicas y sus correspondientes procesos económicos.

Los dioses económicos, según la tipificación de Hugo Assmann, son «dioses obvios», tan obvios que generalmente no se les llama «dioses»; son dioses verdaderos, tan verdaderos que apenas son cuestionados. Son

(17) Para lo que sigue, tengo muy en cuenta lo expuesto en mi libro *Presente y futuro de la teología de la liberación*, Paulinas, Madrid, 1994, 119-132.

tan obvios y verdaderos que apenas se nota su existencia: «Nadie los ve caminando por la calle, pero están en la calle, en las casas, y sobre todo en el comercio y en todas las instituciones económicas» (18).

Estos dioses no se presentan como históricos, sino como «naturales»; no parecen creados por la mente humana, sino increados. Operan con naturalidad en el terreno de la economía real, que tiende a presentarse como la «naturalización de la historia».

Los dioses de la teología del mercado constituyen la personificación trascendente de las leyes de la economía de mercado, cuya lógica es la *violencia sacrificial estructural*. En el altar de la religión económica se inmolan vidas humanas al ídolo-capital, que convierte en chivo expiatorio a los sectores más decauperados. Y todo ello para facilitar el bienestar de las minorías que viven en la opulencia. Dicho sacrificio tiene efectos purificadores: en este caso, para los ricos. Limpia, a su vez, la economía de los países subdesarrollados, para que sigan la lógica del libre mercado con sus consecuencias mortíferas para los pobres.

En esta religión no hay lugar para la gracia ni para la misericordia, ni para el perdón ni para la reconciliación, ni para la compasión ni para la dádiva. Las leyes por las que se rige son las de la venalidad y del pago de la deuda. Todo tiene su precio para los pueblos pobres, que ha de pagarlo religiosamente, puedan o no. Y si no pueden, se cobra en vidas humanas. Tal religión resulta, en definitiva, necrófila por atentar contra la vida de los pobres.

El «dios invisible» que entroniza el mercantilismo no coincide con ninguno de los dioses de las grandes o pequeñas iglesias, de las religiones universales o regionales. Se corresponde, más bien, con los ídolos Oro y Plata, a los que ya identificara críticamente y desenmascarara el salmista:

«Sus ídolos son plata y oro, hechura de manos humanas; tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen, tienen manos y no tocan, tienen pies y no andan» (Sal 115).

La religión de la diosa

LA religión de la diosa es una corriente cultural promovida por pensadoras y militantes feministas, creyentes o

(18) H. Assmann-F. Himkelammert: *A idolatría do mercado*, Vozes, Petrópolis, 1989, 83.

no, empeñadas en recuperar las deidades femeninas como portadoras de valores humanos y religiosos ausentes de —o reprimidos en— las religiones monoéistas o politeístas con deidades masculinas. Éstas, creen, imponen unas estructuras religiosas y políticas de carácter patriarcal y potencian valores que, en realidad, son contravalores: el poder, la violencia, la fuerza, la producción, la autoridad, etc.

La religión de la diosa despliega un imaginario colectivo integrador, tolerante y pacificador, ayuda a despertar la conciencia de la mujer y contribuye a que ésta logre la unificación de lo múltiple. «La diosa era la coexistencia lógica de fuerzas contrarias, la presencia sin rostro que se introduce en los asuntos terrenales ordinarios y en los senderos sin hollar de lo desconocido. El culto a la Diosa era un culto omniinclusivo» (19).

La experiencia religiosa que emerge de aquí está mediada corporalmente, es más cósmica, ecológica y sensual que la que emana de la religión patriarcal. La religión de la diosa pone el acento en la vida, no sólo la humana, sino también la animal y la vegetal, apareciendo así como alternativa a tantas instituciones civiles y religiosas necrófilas.

A su vez, se caracteriza por ser vivida de manera más personal y desde la perspectiva de la mujer. La religión de la diosa ayuda a la mujer a descubrir su propia subjetividad y a dar una tonalidad femenina a la fe. La mujer, a la que ni el cristianismo histórico ni la Ilustración reconocían en su subjetividad, comienza a experimentarse como sujeto religioso y moral.

Religiosidad en policromado

LA secularización no ha logrado eliminar la *religiosidad popular* que, aunque menguada, persiste y sigue viva, e incluso es promovida desde instancias civiles y políticas, unas veces por mor de folclore y otras como componente de la identidad cultural.

A ello cabe sumar nuevas formas de religiosidad grupal comprometida: comunidades de base, movimientos cristianos proféticos, grupos de oración, etc.

La religión reaparece de múltiples formas. Unas veces revestida de fanatismo e intolerancia, como en los mejores tiempos de la caza de

(19) M. Dunn Mascetti: *Diosas. La canción de Eva*, Robinbook/ Círculo de Lectores, Barcelona, 1992, 8.

bruja, lanza anatemas y excomuniones contra la cultura moderna por considerarla responsable de la increencia ambiental, y se enfrenta, a cara de perro, con cuantos la dan por fenecida.

Otras veces, reaparece travestida de neoconservadurismo, queriendo ocupar espacios públicos en exclusiva como en los tiempos de la cristiandad triunfante del medioevo. Renace en forma de organizaciones políticas confesionales, de prensa católica. Se desarrolla a través de actos religiosos multitudinarios liderados por imanes, ayatolas, papas, etc.

Otras, muestra una faz crítica, subversiva, comprometida con las causas perdidas y se encarna en movimientos de solidaridad. En un clima de desencanto, la religión crítica sigue empeñada en actuar como portaestandarte de las protestas y propuestas de los pobres y marginados.

La religión adquiere perfiles más individualistas y pragmáticos. El individuo es el centro. Se busca la salvación aquí y ahora, que se traduce en el bienestar físico y psíquico.

La vida religiosa se caracteriza por el eclecticismo: ya no se presta adhesión total e incondicional a un determinado credo, sino que se picatea aquí y allí quedándose con lo que se considera más razonable y coherente de cada religión. Se tiende a introducir elementos de las religiones orientales en las grandes religiones monoteístas. La ausencia de adhesión a un único sistema de creencias torna difusa a la fe religiosa.

Hay, por ejemplo, personas que se declaran cristianas y profesan, sin contradicción, la creencia en la reencarnación, que no forma parte del credo cristiano. Y éste no es un fenómeno marginal, sino que está muy extendido. Según investigaciones sociológicas recientes, el 31 por 100 de los cristianos y cristianas de Europa cree en la reencarnación. Similares porcentajes se dan en los Estados Unidos de América (20).

Hay una tendencia a vivir la religión desde fuera de las instituciones religiosas y de las iglesias. Estamos quizá ante uno de los fenómenos de mayor calado en el análisis del fenómeno religioso. La religión o las religiones no se consideran propiedad de las instituciones que tradicionalmente eran las encargadas de su gestión, administración y conservación. Vaga por múltiples lugares y se refugia en la subjetividad. Ello da lugar a una religiosidad paralela.

(20) Cf. el espléndido número que ha dedicado recientemente la Revista Internacional de Teología *Concilium* 249 (1993) al tema: «¿Reencarnación o resurrección?»

Del diálogo entre las religiones al fundamentalismo

Diálogo entre religiones y diálogo intrarreligioso

«**SIN** diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan», afirma bella y certeramente Ramond Panikkar (21). Las religiones parecen haber tomado buena nota de este mensaje. El *diálogo entre religiones* es un signo nuevo, y muy positivo, del actual panorama socio-religioso, que genera optimismo y esperanza de cara al futuro de las relaciones entre las diferentes religiones. Las actitudes de condena y exclusión de unas religiones hacia otras ha dado paso a actitudes más comunicativas y dialogantes.

Pero el diálogo no pretende uniformar el mundo de los ritos, símbolos, creencias y cosmovisiones, ni diluir las señas específicas de identidad de cada religión en un único modelo religioso. Ni siquiera tiene como objetivo dirimir las diferencias de carácter religioso y filosófico, o llegar a acuerdos en cuestiones doctrinales. Lo que busca es un *consenso ético* de todas las religiones en torno a las grandes causas de la humanidad pendientes de resolver: la paz, la justicia, la demografía, el derecho a la diferencia, la protección del medio ambiente, la democracia, la libertad, los derechos de la tierra, etc.

Para ello se prodigan los encuentros de líderes religiosos y de creyentes de las diferentes religiones. El más reciente de esos encuentros ha sido el Parlamento de las religiones del mundo celebrado el año 1993 en Chicago (22). De dicho encuentro ha salido una declaración —la primera en la historia humana— rubricada por representantes de numerosas religiones, que constituye un irrenunciable punto de partida para ulteriores avances en lo que se refiere a la concreción de los principios generales expuestos en Chicago.

Las diferentes religiones han llegado a un acuerdo sobre el diagnóstico de la enfermedad que aqueja a la humanidad hoy, sobre las denuncias

(21) R. Panikkar, «Diálogo intrarreligioso», en C. Floristán y J.-J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, 1148.

(22) H. Hüng y K.-J. Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial*. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo, Trotta, Madrid, 1994. Cf. también: H. Hüng: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1995, 3.ª ed.

a hacer y sobre los compromisos a asumir. En el diagnóstico se llama la atención sobre la crisis radical que atraviesa el mundo de la economía, de la política y de la ecología. Se visualizan los dramáticos enfrentamientos entre los pueblos, las clases sociales, las razas, los sexos y las religiones. A veces son las propias religiones quienes provocan o atizan las tensiones, fomentando comportamientos fanáticos, xenófobos y de exclusión social.

Las denuncias se centran en el mal uso de los ecosistemas del planeta, en las desigualdades económicas y en el desorden social, tanto nacional como internacional.

Los compromisos se centran en cuatro ámbitos socio-culturales complementarios: una cultura de la no-violencia y del respeto a la vida; una cultura de la solidaridad que desemboque en un nuevo orden mundial más justo que el actual; una cultura de la tolerancia y un estilo de vida veraz; una cultura de la igualdad entre mujeres y hombres, dentro del reconocimiento de las diferencias.

Pero el diálogo inter-religioso no es suficiente o no dará los resultados esperados, si no va acompañado de un diálogo *intra-religioso*, que ha de tener lugar en el interior de la persona (23). Se trata de un diálogo profundo que se desarrolla a dos niveles: con uno/a mismo/a y abierto a otras experiencias y sensibilidades religiosas. Dicho diálogo busca la verdad salvadora-liberadora y desemboca en una «plegaria abierta en todas las direcciones» (24). De esta manera la persona creyente sale de esa especie de «bunker religioso» en que se encuentra encerrado.

Una buena ilustración de los derroteros por donde debe avanzar el diálogo en el doble nivel, inter-religioso e intra-religioso, se encuentra en el libro *El gentil y los tres sabios*, de R. Llull (1235-1315). El pensador mallorquín se imagina un diálogo en torno a la fe entre un pagano y tres sabios representantes de las tres grandes religiones monoteístas: islam, judaísmo y cristianismo. Cada uno va exponiendo el contenido de su religión al gentil, que escucha con suma atención. Cuando todos han terminado su exposición, el gentil dirige una alabanza a Dios. Ninguno de los tres sabios preguntó cuál de las tres religiones había abrazado ni a qué Dios se había dirigido. Antes de dirigirse cada uno a su lugar de

(23) Cf. R. Panikkar: «Religión (Diálogo intrarreligioso)», *o.c.* 1144-1155. También del mismo autor: *Escosofía*, San Pablo, Madrid, 1994.

(24) *Ibid.*, 1146.

residencia, los tres sabios se pidieron perdón y acordaron seguir dialogando. He aquí el paradigma de la «plegaria en todas las direcciones», a la que acabamos de referirnos.

Los fundamentalismos en acción

EL clima de diálogo y tolerancia entre las religiones se ve alterado gravemente por el auge y el avance de los fundamentalismos religiosos, que parecen combatir por la conquista del mundo, se propagan como una mancha de aceite y ponen en peligro la convivencia social y religiosa en muchos países con repercusiones negativas para el conjunto de la humanidad (25).

«Fundamentalismo» es la denominación dada originariamente a una corriente antimoderna y antiliberal del protestantismo evangélico angloamericano que abogaba por el retorno a los fundamentos bíblicos del cristianismo, leídos en su literalidad y así aplicados al presente, sin posibilidad de recurrir a la interpretación. Dicha denominación se ha hecho extensiva a corrientes del catolicismo romano, del islam y del judaísmo.

El fenómeno fundamentalista suele darse —aunque no exclusivamente— en sistemas religiosos de creencias que se sustentan en textos revelados, como es el caso de las religiones antes citadas. Con todo no es consustancial a ellas, sino que constituye una de sus más graves patologías.

El fundamentalismo adopta una actitud *hostil* frente a los fenómenos socioculturales que, a su juicio, socavan los fundamentos del sistema religioso en cuestión: la modernidad filosófica, la secularización, el evolucionismo, el progresismo, tanto cultural como religioso, etc. Contra-ataca porque considera amenazadas sus creencias.

Una de sus principales características es la *negación del recurso a la hermenéutica* como mediación entre los textos revelados de las religiones y la cultura desde la que se leen. Según los fundamentalistas, los textos sagrados han sido revelados directamente por Dios; en consecuencia,

(25) Cf. H. Cox: *La religión en la sociedad secular*, Sal Terrae, Santander, 1985; J. Pixley, «El fundamentalismo»: *Estudios Ecueménicos* 3, segunda época (21985), 32-35; J. J. Tamayo, «Fundamentalismo», en C. Floristán-J., J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 1988; Cf. G. Kespel, *La revanche de Dios*, Anaya y Mario Muchnik, Madrid 1991; Varios, «El fundamentalismo en las grandes religiones: *Concilium* 242 (1992).

constituyen una realidad única y un único canon, tienen un solo sentido, el literal, y una única interpretación.

Tal concepción conduce derechamente a la uniformidad y al dogmatismo en las creencias y en la misma comprensión de la realidad. Hay una condena del pluralismo por entender que, a la larga, desemboca en relativismo. De esa manera lo plural se uniformiza y lo relativo se absolutiza. El pluralismo es visto como una amenaza contra la unidad de la fe. Hay aquí una mezcla de planos: lo Absoluto y las mediaciones se confunden, llegándose a la absolutización de éstas. Se trata de una tendencia muy extendida en determinadas religiones.

El fundamentalismo propende a aislar el texto sagrado de su contexto socio-histórico y lo convierte en objeto devocional, al que se le rinde culto. En el caso de la religión judeo-cristiana ello supone caer en la bibliolatría. Los fundamentalistas tienden a cosificar el misterio, sometiéndolo a materializaciones tangibles. Se llega así a la manipulación de lo «sagrado» y a lo que Marx llamara la «trascendencia perversa» y —añado yo— pervertida.

El fundamentalismo rechaza el principio de *precomprensión* tanto en la redacción de los textos sagrados como en la lectura de los mismos. Como ha puesto de manifiesto la hermenéutica moderna, a un texto no se accede asépticamente y de forma pura; se accede con un determinado bagaje cultural, con una ideología concreta, con una comprensión previa, con unos prejuicios. Cuando se lee o interpreta el texto no puede ponerse entre paréntesis la propia subjetividad. Pretender lo contrario, como hacen los fundamentalistas, es misión imposible (26).

Los fundamentalistas cristianos no se apoyan en la Biblia tanto como osan decir y aparentar. No es la Biblia considerada como un todo la que constituye el referente de su ideología y de su vida, de su modo de pensar y de actuar; son determinadas tradiciones cuidadosamente seleccionadas las que sirven de legitimación a sus posiciones.

Hay una desvalorización del lenguaje simbólico y metafórico tanto en la liturgia como en la teología, en favor del lenguaje realista. Cuando el fundamentalismo recurre a los símbolos religiosos, como no puede ser de otra manera, lo hacen muy selectivamente y no acepta una de sus principales características: la polisemia. Sólo les reconocen un solo sentido, con el consiguiente empobrecimiento semántico del rico mundo simbólico, tan importante en las religiones.

(26) Cf. H. Gadamer: *Verdad y método*, Sigueme, Salamanca, 1977.

En medio de una cultura del vacío, que carece de bases sólidas en que apoyarse y de valores consistentes que guíen el comportamiento humano, el fundamentalismo busca un fundamento indestructible, una tierra firme y no quebradiza donde sustentar lo humano. En un clima de desvertebración social, lo sagrado constituye el drenaje que da cohesión y consistencia a la realidad inmanente.

La modernidad y las estructuras socio-políticas de ella surgidas se han saldado con un rotundo fracaso, argumenta el fundamentalismo. Los frutos de la modernidad «atea» están a la vista: miseria en *derredor*, fracaso de las soluciones aportadas tanto por el marxismo como por el capitalismo liberal, caída del socialismo real, etc. La raíz de tal estado de cosas se encuentra en el *olvido* e incluso en la *negación de Dios*, que la modernidad propició.

El fracaso de la modernidad, siguen razonando los movimientos fundamentalistas, lleva al fracaso de todo intento de modernizar el cristianismo o el islam. La opción es, por tanto, cristianizar o islamizar la sociedad moderna e ilustrada. Dicha islamización o cristianización afecta no sólo a la moral privada y a la vida cotidiana, sino también a las estructuras socio-políticas, a la ética pública y a la cultura. La existencia humana entera se somete al imperativo de los preceptos sagrados.

El susodicho planteamiento supone la quiebra de la modernidad y lleva a reforzar, con carácter excluyente, una identidad religiosa cerrada al diálogo con otras identidades religiosas o laicas, y obsesionada por reafirmar los dogmas, la moral y los ritos. De ahí surge la necesidad de recurrir a Dios y a las religiones para resolver los problemas del mundo. Y cuando la sociedad civil se resiste a su confesionalización, se intenta imponer las creencias religiosas a toda la población incluso recurriendo a la violencia, unas veces desde el poder y otras desde la clandestinidad.

Destaquemos, por fin, un rasgo que no puede pasar desapercibido. El fundamentalismo, al menos en determinadas tendencias cristianas, no es neutro ni política ni económicamente. Suele establecer alianzas con la derecha (neo)conservadora, apoyándola electoralmente y sirviendo de guía en su política limitadora de las libertades, en sus propuestas económicas contrarias al estado del bienestar, en su moral represiva y en su concepción religiosa restauracionista. Tenemos un ejemplo claro de tal actitud en la llamada «Mayoría moral» norteamericana, que puso todo su «capital» simbólico religioso al servicio de la política ultraconservadora de Ronald Reagan durante toda la década de los ochenta.