

Enfoques sobre el origen y la evolución de los sistemas religiosos

Approaches to the origin and the evolution of religious systems

Pedro Gómez García

Catedrático de Filosofía. Departamento de Filosofía II. Universidad de Granada (España)
pgomez@ugr.es

METAMORFOSIS DE LO RELIGIOSO. PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS

MONOGRÁFICO COORDINADO POR PEDRO GÓMEZ. Universidad de Granada

RESUMEN

Se trata de contribuir a una mejor comprensión de cómo surgen y evolucionan los sistemas religiosos en relación con los respectivos sistemas socioculturales a los que pertenecen. El artículo lleva a cabo un análisis del comportamiento de la religión como un subsistema, al objeto de hacer ver que su estructura y funcionamiento responden a las cambiantes circunstancias históricas, lo que da lugar a paradigmas históricos sucesivos. Al mismo tiempo, se descubre que tanto la formación como la transformación de la religión está mediada por determinados mecanismos del espíritu humano, que están presentes en todas las grandes tradiciones. Se alude al caso del cristianismo primitivo. Finalmente, se plantea la necesidad de adaptación en un mundo marcado por la modernidad, la globalización y el laicismo.

ABSTRACT

The goal is to provide a better understanding of how religious systems emerge and evolve in relation to the respective cultural systems to which they belong. This article outlines an analysis of religious behaviour as a system, in order to demonstrate that its structure and function respond to changing historical circumstances, resulting in a succession of historical paradigms. At the same time, both the formation and the transformation of religion is found to be mediated by specific mechanisms of the human mind, the same in all the great traditions. The case of early Christianity is considered. Finally, the question arises concerning the necessary adaptation of religion in a world marked by modernity, globalization and secularism.

PALABRAS CLAVE

origen de la religión | evolución religiosa | sistema religioso | espíritu humano | religión y modernidad

KEYWORDS

origin of religion | religious evolution | religious system | human mind | religion and Modernity

1. Introducción

La religión evoluciona al compás de la evolución sociocultural. Los sistemas religiosos pertenecen al tiempo histórico, por la misma razón por la que forman parte del respectivo sistema sociocultural: en él surgen y con él evolucionan. Todos los cambios evolutivos se deben a la inestabilidad sistémica y, en general, responden a las necesidades de adaptación y supervivencia. De hecho, se evidencia una clara relación entre la evolución cultural y la evolución de la religión en el seno de la cultura. La relación entre una y otra parece inextricable, aunque conviene no confundirlas y mantener la distinción teórica entre ambas. Ante el interrogante de si la religión es un subsistema específico del sistema social o una dimensión inherente a cualquiera de los subsistemas que integran la sociedad, la respuesta sería que es ambas cosas. Es cierto que, en todas partes, encontramos un subsistema particular, sea instituido o carismático, como actividad circunscrita a un tiempo especial. Pero, a la vez, observamos que es una dimensión omnipresente, hasta el punto de que cabe analizar las implicaciones religiosas de cualquier subsistema o actividad de una sociedad, o incluso de una persona. No es imprescindible que esta implicación religiosa genérica se corresponda con lo que la gente piensa que es la religión establecida. Pues hay opciones efectivas, no menos religiosas, que resultan de una negación práctica, total o parcial, de la religión reconocida explícitamente.

Consideramos que cada tradición religiosa constituye un sistema complejo, que desarrolla su vida en medio de circunstancias cambiantes, y en interacción con ellas preserva o modifica su estructura y funcionamiento. Como todo sistema, el religioso consta de un núcleo duro, que incluye el mensaje fundacional: unas

creencias fundamentales y unos “postulados sagrados últimos” (Rappaport 1999: 585 y ss.). A ello hay que añadir un conjunto de subsistemas articulados en torno al núcleo y un dispositivo inmunológico que lo defiende de ataques exteriores y trata de armonizar las contradicciones internas. El núcleo comporta implícito un código, como un genoma generador de mensajes en formas históricas que lo expresan e interpretan de maneras muy diversas. En este contenido medular se sintetiza una cosmovisión, unos valores, unos símbolos esenciales y una organización básica. Hay que insistir en que estos elementos solo se dan en formas históricas: fórmulas de fe, principios éticos, reglas litúrgicas e instituciones jerárquicas, todas ellas variantes sobre un tema que ya es una interpretación desde el principio.

En su formulación, los sistemas religiosos pueden presentar una visión del mundo más o menos abierta, o bien una doctrina más o menos cerrada dogmáticamente, quizá anquilosada en plasmaciones arcaicas. Pero, aun cuando se mantengan las más antiguas configuraciones sacras de mitos, ritos y prácticas, no hay que esperar que permanezcan inmutables. Con el paso del tiempo, lo más probable es que sus significados, así como sus formas de utilización social, vayan cambiando inexorablemente.

Un desarrollo histórico milenarista puede estar marcado por una tendencia general, debida quizá al predominio de uno de los componentes, sea el mito, el rito, la norma ética, el modo de organización o el personaje prototípico. En este sentido, se ha hablado de una orientación o un tipo predominante en cada gran cuenca de la vida religiosa: la figura del *sabio* en la civilización china, la del *místico* en India y la del *profeta* en las llamadas religiones abrahámicas (Küng 2011: 162).

Todo sistema religioso se autoorganiza ajustando sus componentes y su encaje en la sociedad. Se reorganiza constantemente y trata de responder a los desafíos del ecosistema político y social. De ahí se siguen derivaciones y desviaciones históricas, en múltiples direcciones, a través de las cuales discurre la evolución. De tiempo en tiempo, surgen innovaciones significativas y estas pueden conducir a una morfogénesis aceptada, renovadora del sistema. Sin embargo, en ciertas coyunturas críticas, la diversificación emprendida desemboca en una cismogénesis, debido a la resistencia al cambio de los sectores más tradicionalistas. En casos extremos, llega a alterarse el mensaje inicial, introduciendo mutaciones en el código generador, hasta el punto de dar nacimiento a una nueva religión. Mientras se sigue en el seno de la misma tradición, el resultado más normal es que se produzcan, en la línea del tiempo, modificaciones importantes de la confesión de fe, dando lugar a una sucesión -y superposición- de *paradigmas* históricos del mismo credo religioso (1).

2. Historia de la religión: fases y paradigmas

No está de más distinguir entre las etapas de la evolución religiosa, desde el punto de vista de la antropología, y las fases de desarrollo de las grandes tradiciones, desde el punto de vista de la historia de las civilizaciones. En el primer enfoque, hay teorías clásicas como la que compendia Marvin Harris, quien establece cuatro variedades principales de culto con implicaciones evolutivas, según la escala de integración sociocultural: cultos individualistas, cultos chamánicos, cultos comunitarios y cultos eclesiásticos (Harris 1988). Los cambios estructurales de lo religioso siguieron una secuencia definida en todas las latitudes, en relación con el aumento de la magnitud demográfica y la complejidad de la organización. Las grandes tradiciones religiosas (hindú, budista, taoísta, confuciana, hebrea, cristiana e islámica) pertenecen todas a la categoría de los cultos denominados “eclesiásticos”, es decir, constituyen religiones organizadas de nivel estatal.

Los estudiosos de la historia de las religiones ponen de relieve las distintas fases que estas atraviesan a lo largo de las épocas (Díez de Velasco 1995, Smith 1991, Eliade 1967). Como he señalado, cada gran tradición se funda en un núcleo de verdades y postulados en cierto modo esenciales, cuya formulación es necesariamente histórica desde los momentos originales. Ese núcleo, mientras permanece reconocible el sistema, se conserva en moldes cambiantes, reformulado innumerables veces, reorientado en su función social, reinterpretado desde nuevas mentalidades, reformado en respuesta a las crisis.

Hans Küng emplea el método de los paradigmas en su análisis histórico de las religiones denominadas abrahámicas. Así, en el judaísmo (Küng 1991) establece la siguiente secuencia: I. Paradigma de las tribus de la era preestatal. II. Paradigma del reino de la era monárquica. III. Paradigma de la teocracia del judaísmo posexilico. IV. Paradigma rabínico-sinagoga de la Edad Media. V. Paradigma de asimilación a la

modernidad. En su obra sobre el cristianismo (Küng 1994) la sucesión de paradigmas es: I. Paradigma protocristiano-apocalíptico. II. Paradigma veteroeclesial helenista. III. Paradigma católico-romano medieval. IV. Paradigma de la Reforma protestante. V. Paradigma moderno ilustrado. Por otra parte, al tratar del islamismo (Küng 2006) distingue: I. Paradigma de la comunidad protoislámica. II. Paradigma del imperio árabe. III. Paradigma del islam clásico como religión universal. IV. Paradigma de ulemas y sufíes. V. Paradigma de la modernización. Al final, en los tres casos, se pregunta por la posible emergencia de un paradigma transmoderno y ecuménico adecuado a nuestra época de mundialización.

Sería interesante aplicar el mismo método a la investigación y diseñar un modelo análogo para la evolución de las religiones asiáticas de China y de India, aunque probablemente tenemos ya un anticipo en los períodos que distinguen los historiadores (Smith 1991, Cheng 1997, Ricard 2000). Por ejemplo, en la milenaria historia de la tradición hindú, probablemente sea acertado señalar: Paradigma védico. Paradigma brahmánico de los Upanishads. Paradigma del hinduismo reconstituido. Paradigma de coexistencia con el islam. Paradigma neohinduista (Grigorieff 1898: 167-175).

A grandes rasgos, las religiones históricas superaron los límites tribales, crecieron en un contexto nacional y se abrieron virtualmente a un horizonte mundial, al menos en el área geográfica de una gran civilización. Por su propio impulso, evolucionaron en todas partes del etnicismo a alguna forma de universalismo, dentro de los límites políticos de cada época y contexto. Incluso en el caso de la religión hebrea, sabemos que conoció esta apertura a todas las naciones, profetizada en Isaías, si bien el judaísmo rabínico, tras la diáspora, acabó retro trayéndose a considerarse como religión nacional judía. En cambio, el cristianismo, a partir del movimiento de Jesús (Crossan 1998, Theissen 2004), abrió su mensaje a la cultura grecorromana, desde los años 30 y 40, en una línea continuada y defendida por Pablo de Tarso. Por su parte, el mahometismo surgió como religión de árabes y fundó un imperio árabe, antes de que los califas abasíes franquearan sus puertas a gentes de otras procedencias, imprimiendo al imperio musulmán un signo universalista (Küng 2006: 275 y ss.). En suma, la evolución de las religiones en la historia de la civilización hizo que concentraran su papel en aportar los ritos sagrados legitimadores de la nación y el imperio, con lo que, a la vez, quedaron expuestas a los riesgos y las luchas del poder.

La compleja historia de las sociedades humanas, y en su seno la historia de la religión, despliega su existencia lejos del equilibrio: los sistemas se autoorganizan, se reorganizan sin cesar, recomponiendo sus estructuras y ajustando su funcionamiento. En general, parece que cada gran tradición presenta en su seno, en mayor o menor grado, todas las tendencias, como si buscara explorar todas las potencialidades del espíritu humano. Va otorgando una importancia variable a cada uno de los *factores* constitutivos, como son el mito o visión del mundo, el rito o simbolización vivida, el principio o norma práctica ética, la organización comunitaria e institucional. En algunos casos, tiende a concentrarse prevalentemente en uno de ellos.

Asimismo, hay caracterizaciones en las que observamos una típica decantación hacia una de las opciones u orientaciones posibles, de tal manera que los paradigmas vienen a ser una combinación de opciones más o menos marcadas en una orientación, lo que le confiere un perfil histórico específico. No es difícil recopilar una muestra de estas polaridades, como alternativas (no siempre excluyentes del todo) en torno a un eje, si bien es preciso insistir en la idea de que nada podrá suplir la necesidad de llevar a cabo el análisis minucioso de cada caso concreto. Un elemento religioso supone una codificación de significados, la comunicación de un mensaje en forma de pensamientos, de vivencias o de actuaciones. Y este mensaje comporta tomas de postura o *polaridades*, explícitas o implícitas, con respecto a una multiplicidad de aspectos. He aquí la enumeración, simplificada y esquemática, de algunos pares de oposición, para sugerir a qué me refiero: en cuanto al tiempo, cíclico/irreversible; en cuanto a la escala, colectiva/individual; en cuanto al poder, teocrático/democrático; en cuanto a la mediación, mística/profética; en cuanto a la creencia, narrativa/dogmática; en cuanto al saber, gnóstico/sapiencial; en cuanto a la organización, carismática/jerárquica; en cuanto a la ontología, dualista/monista; en cuanto a la divinidad, politeísmo/monismo; en cuanto a la concepción del absoluto, orden cósmico/dios personal; en cuanto al ideal de vida, monástico/laico; en cuanto a la escatología, ética/apocalíptica; en cuanto a la salvación, inmanente/trascendente; en cuanto a la actitud ante la norma, legalismo/libertad; en cuanto a las relaciones sociales, igualitarismo/clasismo o elitismo; en cuanto a la diferencia sexual, androcentrismo/equiparación de la mujer; en cuanto a la actitud frente al conflicto, belicista/pacífica.

Cada una de las grandes tradiciones, a lo largo de su historia, ha explorado efectivamente todo el rango de las alternativas subyacentes en el ámbito de lo religioso, un campo muy extenso, aunque sin duda limitado.

En él podemos detectar polos de atracción, ejes de desplazamiento, bifurcaciones, alternancias, oposiciones, interacciones intrasistémicas y ecosistémicas en relación al contexto sociocultural. Como cabe colegir, la combinatoria puede ser enormemente amplia y compleja, antes de que se lleguen a agotar las nuevas síntesis y las posibles metamorfosis emergentes.

En fin, la idea de evolución de un sistema religioso se entiende en un doble sentido. El primero alude al cambio en el seno de una tradición, por el que se va operando una transformación gradual del sistema, mediante pequeñas mutaciones endógenas o por asimilación de ciertos elementos exógenos. En este caso, evolucionar se reduce a producir variedades dentro de la misma especie, que se mantiene. El segundo sentido es más radical y supone la evolución de un sistema hacia otro que da inicio a una tradición tan diferenciada que supone la aparición de mutaciones inasimilables por la tradición preexistente, hasta el punto de llegar a originarse una nueva religión. Así ocurrió en el nacimiento del budismo a partir del hinduismo del siglo VI antes de nuestra era, y el del cristianismo a partir del mosaísmo o religión judaica anterior a la destrucción romana del templo de Jerusalén.

3. Resortes y mecanismos del espíritu humano

Al explorar las múltiples alternativas teóricamente posibles, los distintos elementos del sistema religioso lo hacen en función de los nichos sociales disponibles y en respuesta a determinados cambios en las condiciones de vida de los grupos, clases o castas sociales. Así ocurre en los grandes procesos, como cuando el budismo mahayana se adaptó para expandirse y para ser religión oficial del Imperio Mauria de India, en el siglo III antes de nuestra era, bajo los auspicios del emperador Asoka. De manera análoga, cuando el cristianismo primitivo limó el radicalismo de Jesús y de las cartas del Pablo auténtico, para adaptarse a la sociedad romana y, más tarde, a lo largo del siglo IV, ser incorporado como credo oficial del Imperio Romano. Así pues, los mecanismos que intervienen en la adaptación se hallan siempre presentes, dispuestos a activarse en todo momento, y probablemente representan un repertorio de recursos inscritos de algún modo como esquemas o estructuras del “espíritu humano” (Lévi-Strauss 1964: 23) y explicitados en moldes históricos. La naturaleza concreta de estos esquemas mentales, que se corresponden con mecanismos culturales, será despejada mediante la colaboración entre la psicología evolutiva y la antropología social.

La ascunción religiosa más básica es que hay un orden o dimensión invisible que se manifiesta de algún modo, dando lugar a epifanías de lo divino, sagrado, excelso, absoluto, sea cual sea el término con el que se denomine. Tal epifanía se constituye mediante la *atribución del carácter divino*, santo, excelente, etc., sin prejuzgar su carácter, a determinada experiencia, palabra, obra, persona, lugar, objeto. Esto ocurre constantemente, pero en ocasiones privilegiadas, como los momentos fundantes, el proceso se codifica en nuevas historias y prácticas, dando origen a un movimiento que se nutre de ellas y las transmite y las reelabora.

En los orígenes es fundamental la tarea de un iniciador, o varios, o acaso algún recopilador, aunque su nombre no siempre se haya conservado, como sí ocurrió con Ajenatón, Moisés, Zoroastro, Laozi, Confucio, Gautama Buda, Sócrates, Jesús, Mahoma, etc. Cada uno de ellos remodeló a su manera, con originalidad, el legado de pensamiento que le precedía, y se convirtió -incluso sin pretenderlo- en fundador de un nuevo sistema.

El fundador asume inevitablemente el papel de *mediador* privilegiado e imprescindible para el acontecimiento epifánico, sea cual sea la variante que adopte su manifestación: visión, inspiración, revelación, meditación, experiencia. Me parece una cuestión secundaria que la *epifanía* se conciba, o no, como *teofanía*, pues esto afecta más bien al plano del lenguaje y la interpretación de lo manifestado que no al mecanismo que lo categoriza.

Hay que subrayar que el mediador (cuando se trata de un personaje, pero lo mismo podría decirse de cualquier elemento de mediación) es siempre una realidad de este mundo que, dentro de un marco de creencias, se presupone que está en contacto o comunicación con la dimensión invisible, lo verdaderamente real, lo sagrado. Esta realidad última, a su vez, en la escasa medida en que es alcanzable, aparece únicamente como una idea asociada a la idea de mediación. De modo que ambas se hallan ahí conformadas como ideas de este mundo.

A partir de las experiencias e ideas originantes, lo primero que destaca en la formación de una tradición radica en un *proceso de exaltación* que, sobre la base de unos acontecimientos vividos como algo extraordinario, los reviste de tal significado que los transmuta y trasciende. Una vez puesto en marcha el proceso, la necesidad de expresión y consolidación lleva a echar mano de toda suerte de antecedentes históricos, creaciones literarias, categorías míticas, filosóficas y teológicas. De modo que es el proceso de exaltación hagiográfica el que rige la narración de los hechos, a veces recreados o metamorfoseados como instrumentos simbólicos para transmitir el mensaje. Para enfatizar el valor supremo atribuido al fundador y su doctrina, se da una elaboración que aplica recursos de encumbramiento, entre los que podemos identificar diversas modalidades: idealización, legendarización, mitificación, justificación, racionalización, sacralización, santificación, canonización, glorificación, numinización, tabuización, apoteosis, endiosamiento, deificación o divinización.

De ahí que los fundadores, encumbrados por el relato hagiográfico a la altura de supremos héroes civilizadores, acaben siempre siendo concebidos como de condición tan extraordinaria que se les tiene por sobrehumanos, humanos divinizados, semidivinos, o directamente dioses.

El profeta Elías, prototípico para judíos y cristianos, no solo hablaba y obraba milagros en nombre de Dios. Al final, fue arrebatado en un carro de fuego y subió en un torbellino al cielo (2 Reyes 2,11), de donde se creía que regresaría al final de los tiempos para implantar la justicia divina en el mundo.

Laozi, iniciador del taoísmo chino, al final de sus días y según relatos legendarios, partió montado a lomos de un búfalo de agua en dirección hacia el lejano occidente, donde su rastro desapareció para siempre (Smith 1991: 201). Los discípulos levantaron santuarios taoístas dedicados a Laozi donde, a pesar de todas sus advertencias contra el culto a las deidades, su imagen recibe la devoción ceremonial de sus fieles.

Kongzi (Confucio), fundador del confucianismo, aconsejaba el mayor respeto a los rituales, los sacrificios y el culto al Cielo. Tras su muerte comenzó entre sus discípulos la “glorificación” del sabio maestro (Smith 1991: 164) y el culto a su vida, obra y enseñanzas. La antigua residencia familiar en su pueblo natal de Qufu, actual provincia de Shandong, fue muy pronto transformada en templo, donde durante siglos se han seguido celebrando ceremonias en memoria del maestro.

Buda Gautama, tan escéptico respecto a lo divino, fue elevado a la suprema categoría de la iluminación, de tal manera que, tanto en el budismo theravada como en el mahayana, las estatuas de Buda, a veces colosales, y sus impresionantes templos, no menos que su doctrina, se convirtieron en objeto de veneración. Los sermones atribuidos a Buda se recopilaron y recrearon como escrituras sagradas muchos años después. Su biografía se revistió de forma hagiográfica, llena de sucesos portentosos durante la vida y a la muerte del personaje, como puede leerse, por ejemplo, en el relato de su entrada en el nirvana definitivo, causando conmoción en todas las esferas del universo (*Buddhacharita*, recopilado en Eliade 1967: 499-500).

Sócrates aparece idealizado en los diálogos platónicos. El gran sabio griego declaró, en distintos momentos, que escuchaba una “voz” interior, un *daimon*, a través del cual le llegaban señales y mensajes de la divinidad que le prevenían de lo que debía hacer y decir. En ocasiones, llegaba a sentirse poseído hasta el punto de entrar en un profundo estado extático. Lo cierto es que Sócrates ejerció como un maestro de vida y no debe escamotearse que “se presentó y fue percibido por sus discípulos a la vez como un filósofo que se apoya en la razón y como un místico que se siente conectado con una fuerza superior” (Lenoir 2009: 71).

Jesús de Nazaret no solo fue reconocido por sus seguidores como profeta escatológico similar a Elías, como Sabiduría de Dios, o como Cristo, aplicándole referencias bíblicas, sino que, muy pronto, la iglesia primitiva lo proclamó Hijo de Dios y Dios en persona (Theissen 2004: 53-56). A este devenir Dios quizá no fue ajeno el hecho de que su figura fuera concebida como antagonista y contrapuesta a la del emperador romano: El reino de Dios frente al reino de Roma. En efecto, Julio César, tras su muerte, había sido divinizado por el Senado romano, el año 42 antes de nuestra era. Y Octavio Augusto, considerado hijo del divino, fue igualmente divinizado por el Senado, al mes de su fallecimiento, el año 14 de nuestra era (Crossan 1994: 19-20, Borg y Crossan 2009: 111-112). Lo cierto es que, muy pronto, los primeros cristianos organizaron su culto a su Señor, Jesús el Cristo.

Abu I-Qasim Ibn Abdallah, conocido como Mahoma, a quien los musulmanes reputan el más perfecto de los

hombres, fue exaltado como el último y mayor de los profetas, hasta el extremo de que su nombre se incluyó en la profesión de fe islámica (2) como el mensajero de Dios, considerado el mediador definitivo de la verdadera revelación divina (*Corán* 33, 40 y 56-57; 47, 2 y 33). Su tumba en la Mezquita del Profeta, en Medina, Arabia, ha venido siendo objeto de veneración y alabanza desde antiguo. Y su nombre, artísticamente escrito sobre un panel circular, está colocado a la vista de todos en el ábside de innumerables mezquitas, del mismo modo, a la misma altura y con el mismo honor que el de Alá.

Un aspecto reseñable de las hagiografías es la elusión simbólica de la muerte, la creación de mitos sobre el fundador, la sacralización del cadáver, la posesión de reliquias, la erección de monumentos funerarios, a fin de perpetuar la presencia del ausente y, en ocasiones, postular su regreso futuro. La materialización de un mausoleo magnífico que contenga de manera empírica, o acaso solo simbólica, los restos del gran personaje otorga el máximo prestigio a los sucesores que lo custodian. Dejando margen a los matices propios de cada caso, podemos ver en acción un mismo esquema por doquier. La tumba de Confucio está erigida en Qufu, Shandong. Tras la muerte de Buda, en Lumbini, los residuos de su incineración se repartieron entre numerosos templos. La tumba de Abrahán está ubicada en Hebrón. La de Moisés, en el monte Nebo, cerca de Jericó. El cenotafio de Jesús, en la basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén. La sepultura de Mahoma, en Medina (3).

La apropiación de algo o alguien que estuvo en contacto con el enaltecido difunto significa la cercanía a los orígenes sacralizados. Es conocida la tumba de san Pedro en Roma, o la invención del sepulcro de Santiago en Compostela, y el tráfico medieval de reliquias del leño de la cruz y de santos populares. El Imperio Otomano realzó su legitimidad islámica, ya desde tiempos de Mehmet II el conquistador, con el oportuno hallazgo de la tumba de un compañero de Mahoma, Abu Ayyub al-Ansari, junto al Cuerno de Oro, en cuyo honor se construyó el mausoleo y la mezquita Eyüp Sultán. Asimismo, en 1517, el prestigio se reforzó gracias al traslado de reliquias del profeta desde La Meca a Constantinopla (Fletcher 2002: 146), actualmente expuestas en el palacio de Topkapi (4). Se diría que el culto adopta básicamente la forma de culto a los muertos, sobre todo como culto al antepasado simbólico que es siempre el fundador de la tradición. Este sigue vivo en la medida en que sigue ejerciendo su influjo en la vida de los seguidores. El culto significa el cultivo reiterado de la herencia recibida.

En todos los casos, los seguidores extienden su adhesión de fe en lo sagrado hasta la fe en el mediador, sea sabio, místico, profeta o santo, y a la inversa. En la medida en que el mediador se comunica con la santidad de lo absoluto o divino, hace de puente entre lo divino y lo humano, reuniendo a veces en sí mismo la doble condición. La adhesión al mediador y a las mediaciones no es solo intelectual sino emocionalmente vivida. El antropólogo Roy Rappaport señala que hay en lo santo dos aspectos: lo *sagrado*, que se refiere a un logos racional, vinculado con las estructuras cotidianas de la vida; y lo *numinoso*, principalmente afectivo y expresado mediante el ritual, que alude a experiencias en las que se experimenta el logos, como verdad divina, suscitando una entusiasta adhesión a las convenciones santificadas. De ahí que el fundador religioso sea “numinizado” por sus seguidores (Rappaport 1999: 596), quienes no solo lo hacen objeto de aceptación intelectual, sino de un arrobamiento emotivo que los lleva a una entrega incondicional.

El proceso de exaltación suele tener un fundamento en hechos históricos, pero los transfigura y los mitifica, y esto conduce a efectos ambivalentes. En parte, al fijarse el relato, produce una interpretación ortodoxa del mensaje original que, por su petrificación, puede llegar a neutralizarlo, bien porque deriva hacia una actitud conservadora de los seguidores, a veces con el riesgo de una imitación literal o espiritualista, o porque evoluciona hacia la acomodación a las circunstancias sociales y, tarde o temprano, la oficialización política. En cambio, por otro lado, al desvincular al fundador mitificado de su estricto contexto histórico, se vuelve más fácil convertirlo en fuente de inspiración para otras gentes y otras épocas. La incertidumbre oscilará entre la domesticación del carisma inicial, quizá demasiado rompedor, en un intento por adaptarse a la sociedad, y la posibilidad latente de que ese carisma se avive en situaciones ulteriores. Es lo que ocurre en los movimientos de renovación.

Aparte del mecanismo fundamental de la exaltación mitificadora, concurren otros muchos que entran en acción en cada variante histórica y que subyacen bajo todas las semejanzas y diferencias entre opciones religiosas, así como en las orientaciones alternativas de distinto signo, algunas de las cuales he enumerado más arriba.

En realidad, los grandes fundadores nunca partieron de cero, sino que destacaron sobre un trasfondo histórico preexistente. Normalmente se sirven de él y lo reforman, aplicando un mecanismo de asimilación,

afirmación selectiva y superación de la tradición. Confucio insistía en que solo pretendía restaurar la sabiduría de los antiguos maestros. Buda sostenía que él no había creado la doctrina (*dharma*), sino que esta se le había revelado; y que él no es el único Buda, pues ya había habido otros antes que él. Los profetas hebreos remitían a la ley de Moisés, y este a la fe de Abrahán. Jesús de Nazaret aceptaba a Moisés, aunque lo enmendara; su figura era comparada al profeta Elías y al hijo de David mesiánico. Mahoma se consideraba a sí mismo como el último de los profetas de Israel, al tiempo que trataba de entroncar sobre todo con Abrahán, a través del linaje de Ismael. Es propio de los reformadores invocar una recuperación de la tradición más pura: el judaísmo rabinico, posterior a la destrucción del templo en el año 70, inventó la teoría de la doble Torá, uniendo a la ley escrita otra oral, supuestamente transmitida también desde Moisés, con objeto de conferir autoridad a sus doctrinas y preceptos recopilados en el Talmud. En general, después de haber buscado legitimidad en precedentes tradicionales, todo credo renovado tiende a presentarse como la culminación definitiva, o como la actualización para los tiempos nuevos o para los últimos tiempos.

La continuidad de una tradición instaurada o restaurada exige un mínimo de institucionalización y jerarquización, que establezca quiénes son los sucesores y representantes autorizados del iniciador histórico. El mediador da lugar a toda una saga de mediadores epígonos que, sin duda, pugnarán por un puesto importante en la jerarquía de mediación. Así, nunca faltará una tipología de figuras con un papel especial: sabios y maestros, gurús, bodhisatvas, patriarcas, sumos sacerdotes, rabinos, califas, imanes, ulemas, muftíes, ayatolás y mulás, apóstoles, obispos, santos, monjes, pontífices, etc. Incluso cuando se proclama la inmediatez del acceso individual a lo divino, nunca falta alguna clase de intermediación, siquiera sea transitoria e informal.

La sucesión inmediata del fundador se resuelve haciendo que la autoridad recaiga sobre un vicario o continuador, que para ello es designado, cooptado, o tenido como una reencarnación suya. Pero no es raro encontrar que, con tal fin, se eche mano del principio de parentesco, de modo que sea la familia o algún familiar quien asuma la dirección del movimiento o de la organización. El recurso a este mecanismo dinástico puede ser quizá incidental, como el caso de Santiago el Justo, hermano de Jesús, que dirigió la iglesia protocristiana de Jerusalén entre el año 44 y el 62, en que murió martirizado. En otros casos, se intenta expresamente perpetuar una cadena de descendencia, como ocurrió con los primeros califas, que eran parientes de Mahoma. La pretensión califal de Alí, primo y yerno del profeta, desencadenó la guerra intestina y la escisión del islam chií, cuyo motivo fue precisamente la disputa por la legitimidad de la sucesión. Todavía hoy, los monarcas musulmanes de los países árabes pretenden ser descendientes lejanos del profeta.

La continuidad del origen se pone de manifiesto como repetición, renacimiento, reproducción, reencarnación, resurrección, como un mecanismo de replicación casi fractal de prototipos análogos, escenas semejantes, sentencias parecidas. Los maestros enseñan a los discípulos, que llegan a ser nuevos maestros de nuevos discípulos. Los santos y santas no cesan de surgir generación tras generación. Buda es los diez mil Budas. Del Buda en sí emanan los Budas de meditación y, de estos, los bodhisatvas de meditación y, de ellos, los budas humanos como Gautama.

Con todo, por mucha fidelidad y estabilidad pretendidas, los tiempos cambian y aparecen tendencias, corrientes, escuelas, sectas, confesiones, cismas, herejías. Existen mecanismos de *diversificación* siempre dispuestos a entrar en juego, en el ámbito de las creencias, las acciones rituales y festivas, las prácticas éticas y políticas, las estructuras organizativas. Cada variante refuerza una opción filosófica, en lo que se puede describir como una lucha por el poder, ya sea en el seno de la propia organización religiosa, ya en el marco de las relaciones sociales o de la política estatal.

Las grandes tradiciones no suelen restringir su mensaje a un grupo o una nación, sino que, tarde o temprano, lo proyectan como válido para toda la humanidad, con lo que adoptan algún mecanismo para la *universalización*. Esto lo podemos comprobar históricamente. El judaísmo antiguo se desarrolló como religión del pueblo hebreo, pero hubo épocas en que mostró una expansión a otras naciones (por ejemplo, los etíopes), para luego volver a entenderse como religión nacional judía. El islamismo surgió como religión "étnica" árabe y específica de hombres guerreros, con más afán dominador que proselitista, hasta que la dinastía abasí la abrió a gentes de todas las procedencias. El cristianismo apareció como un movimiento de judíos palestinos, para alcanzar pronto una difusión por todo el Imperio Romano y más allá. El budismo, inicialmente una religión monacal y masculina del noreste de India, se adaptó más tarde a todos los países

asiáticos, sobre todo en su vertiente mahayana.

La tendencia, a veces misionera, hacia la universalidad humana se traduce con frecuencia en una tentación por la hegemonía. Entonces es cuando pueden estallar los conflictos intra e interreligiosos. Parece que cada tradición solo propugna la tolerancia y el pluralismo mientras se halla en situación de debilidad. Hoy, en las sociedades democráticas, se previene el conflicto religioso imponiendo un marco de creencias políticas que garantiza la pluralidad y la libertad religiosa, lo cual quizá funciona como una versión de religión simplificada, minimalista y de carácter universalizable.

En relación con el ejercicio de las facultades humanas a las que se otorga mayor importancia para el acceso a Dios y a la práctica religiosa, en todas partes se oscila entre una vía pietista y una vía intelectual. La primera cultiva la devoción emocional, el fervor espiritual vivido, los rituales participados, la expresión carismática, sin apenas interés por el estudio, el examen crítico o las preguntas. Mientras que, por otro lado, la posición intelectual aplica la razón y trata de compaginarla con la fe, manifiesta gran interés por la exégesis, la teología y la filosofía. Desde ahí se entienden mejor algunos enfrentamientos históricos, como los que tuvieron lugar entre los sufíes y los mutazilíes racionalistas en el islam, entre el hasidismo pietista y el reformismo ilustrado judío, entre el tradicionalismo católico y la teología crítica. Por lo general, se constata que la vía devocional tiende al oscurantismo y suele decantarse por opciones conservadoras en todos los terrenos.

Es un hecho que las opciones filosóficas y religiosas van vinculadas a posiciones con respecto al orden sociopolítico. Las minorías dominantes, y todos los grupos marcados por una mentalidad elitista, generan variantes espirituales y teológicas afines a sus intereses de clase o de casta. Así, frente a la verdad *exotérica*, es decir, accesible a todo el mundo, los privilegiados favorecen un *esoterismo* restringido a los iniciados en el conocimiento supuestamente profundo y vedado al común de los mortales: el tantrismo hindú, la escuela chan budista, el gnosticismo cristiano, la *tariqa* sufí islámica, la cábala judaica y la mayor parte de los misticismos. Así, en lugar de afirmar un espíritu (*pneuma*) universal, que supone un saber al alcance de todos, todo esoterismo radica en un conocimiento (*gnosis*) iniciático, reservado exclusivamente a la minoría selecta.

En todo sistema de pensamiento religioso, las injusticias, privaciones, desgracias y sufrimientos de la gente común reciben tratamientos específicos, que no siempre aportan una solución en esta vida, sino más bien alguna clase de evasión, mediante creencias que justifican el estado de cosas existente, lo consideran ineluctable, o acaso desplazan el remedio a una vida ulterior. En cualquier caso, operan unos mecanismos soteriológicos, muy dispares en apariencia, pero coincidentes todos en el esquema de salvar las contradicciones, armonizarlas, superarlas, suavizarlas, disolverlas. Por tremendamente injusta que sea la sociedad presente, siempre cabe, aparte de transformarla, soñar con que habrá un sistema de compensación, de retribución, de castigos y premios, en un tiempo futuro, lineal o cíclico, o en una eternidad más allá del tiempo. Esta convicción ofrece consuelo y alienta la esperanza, lo que ya suscita efectos en el más acá. Aunque funcionen de modos diversos y con diferentes resultados, nunca faltan senderos, reales o imaginarios, para la terapia, la salvación, la prosperidad, la liberación, la paz social.

En la visión hindú y en la budista, como este mundo es considerado ontológicamente irreal, también el sufrimiento se anula en último término en la irrealidad. Han imaginado un sistema de *karma* y *sámsara* (Smith 1986: 77-80), donde la reencarnación dará la reiterada oportunidad para liberarse de los males soportados, de los que solamente uno mismo parece ser responsable. En el trasfondo del pensamiento chino, la concepción del *yin-yang* (Cheng 1997: 238-244), basada en un fluir de las mutaciones, que sea mediante su armonía, sea mediante su alternancia, proporciona siempre una expectativa de mejora y una fe intemporal en que todos los desequilibrios pueden ser balanceados. En la filosofía griega antigua, está muy extendida la idea y el ideal de que la razón, la virtud y el justo medio conducirán a la felicidad. La religión hebrea mantiene la creencia en la elección por parte del Dios de la alianza, que es justo y promete librar y dar la felicidad a quienes observen su ley (*Deuteronomio* 30, 9-16), aun en medio de las pruebas más difíciles y las situaciones más desesperadas. El evangelio cristiano ofrece a quienes sigan el camino de Cristo participar en el reino de Dios (*Lucas* 17, 20-21), haciéndolo realidad aquí en la tierra, y con la esperanza en una vida eterna (*Juan* 11, 25). En el Corán, en los suras de la época del profeta armado, se promete el reparto del botín en este mundo y los placeres del paraíso en el último día (*Corán* 48, 20; 9, 21-29), a cambio de la entera sumisión y la entrega a la yihad en la senda de Alá.

Por último, en lo tocante a la reacción del grupo religioso con respecto a la sociedad, sobre la que tan a menudo se ciernen todo tipo de abusos, corrupciones y culpas, se diversifican posiciones de rechazo parcial o total. Cuando la religión establecida ha dejado de proporcionar medios satisfactorios para afrontar la crisis y obtener la salvación, se levantan movimientos religiosos de protesta, como mecanismos tendentes a elaborar y encauzar el malestar. El sociólogo de la religión Bryan R. Wilson (1970 y 1973) definió una tipología transcultural de esas actitudes de reacción ante el mundo, que expresarían otras tantas alternativas u opciones fundamentales del espíritu humano, observadas históricamente en distintos contextos. En algún momento y en grado variable, todas las volvemos a encontrar presentes en la evolución de las grandes tradiciones religiosas, sin que haya que entenderlas en absoluto como fases predeterminadas de un desarrollo prefijado. Los *conversionistas* buscan subjetivamente la conversión interior, pensando que, de este modo, Dios cambiará y salvará a las personas que se hallaban perdidas, gracias a una transformación intensamente vivida, de carácter sobrenatural. Otros dan la mayor importancia a la propia actitud con respecto al mundo: los *manipulacionistas* creen que Dios los llama a ver el mundo de manera diferente, pero cada uno debe escoger los medios y técnicas más adecuados para lograrlo, mientras que los *taumaturgistas* creen que Dios les concederá sus dones e intervendrá milagrosamente en orden a su salvación particular. En segundo término, están los que insisten más en una realización objetiva y social de la salvación. Los *revolucionarios* piensan en una destrucción y transformación completa del orden social, e incluso del mundo natural, en virtud de una inminente intervención divina, sea de forma directa o con participación humana. Los *reformistas* están convencidos de que Dios les manda corregir el mundo, enmendando la organización social injusta mediante la implantación de medidas prácticas, de inspiración sobrenatural y aceptadas voluntariamente. Los *utópicos*, más radicales que los reformistas, creen que debe reconstruirse la sociedad en su conjunto, desde los cimientos, a partir de unos principios absolutos de origen divino, pero básicamente por medio de la acción humana. Por último, los *introversionistas* juzgan que este mundo corrompido no tiene remedio y creen que Dios los invita a abandonarlo: rompen con él y se retraen, a fin de crear sus modos peculiares de vida al margen de la civilización normal. Un ejemplo histórico de esta última opción sería esa especie de constante filosófica de *fuga mundi* “según la cual, a través del cinismo grecorromano, se pasa del misticismo oriental al monaquismo cristiano y por fin al anarquismo laico” (Crossan 1991: 114).

4. El caso del cristianismo naciente

En sus orígenes, como es sabido, el cristianismo surgió y empezó a evolucionar en el seno de la religión hebrea o mosaica, en la Palestina de la primera mitad del siglo I, en un período de crisis aguda, bajo la dominación imperial romana. Por entonces, esta religión se caracterizaba por una amplia variedad interna de tendencias organizadas, entre las que destacaban fariseos, saduceos, esenios, samaritanos, herodianos y precursores de los zelotas (Meier 2001: tomo III, capítulos 28 a 30). Pero, con posterioridad a la destrucción de Jerusalén y del templo, en el año 70, esas corrientes desaparecieron como tales, al tiempo que se constituían, produciendo una bifurcación, por una parte, el cristianismo y, por otra, el judaísmo rabínico.

Las iglesias cristianas primitivas, que se extendieron por el Imperio Romano, presentaban una notable pluralidad teológica, ritual y organizativa. La corriente principal del cristianismo helenizado fue la que más tarde, durante el siglo IV, constituiría la gran Iglesia imperial. Ella fijó el canon de los textos cristianos fundacionales, reconocidos oficialmente, los que conforman el *Nuevo testamento*. Los más antiguos por orden cronológico son las cartas auténticas de Pablo (escritas entre el año 50 y el 60), el evangelio de Marcos (compuesto alrededor del año 70), el evangelio de Mateo y el de Lucas (hacia el año 80) y el evangelio de Juan (entre los años 90 y 100). Estos documentos ponen ya de manifiesto, desde el principio, elaboraciones teológicas, en las que los especialistas distinguen hoy varios estratos y épocas de la redacción. Desde mediados de los años setenta del siglo XX, las investigaciones sobre el Jesús histórico y sobre el movimiento cristiano de los primeros decenios han dado lugar a una floración de obras de gran altura científica (entre otros muchos: Borg, Crossan, Küng, Meier, Theissen).

Aquí me parece importante recoger y subrayar la idea de que hay que dar prioridad al enfoque histórico y, solo después, sabiendo que está en un plano distinto, vincular con la historia la interpretación simbólica y teológica. Es evidente que la simbología cristiana y su lenguaje proceden de la tradición hebrea y bíblica, pero sin olvidar que, el pueblo judío llevaba tres siglos de helenización cultural y casi un siglo de dominación

romana, lo que hace necesario tener en cuenta también la tradición grecorromana para comprender el cristianismo. Incluso para empezar a entender el significado de los textos más tópicos, que todo el mundo sabía de memoria en los países de cultura cristiana, antes de que la ignorancia religiosa arrasara entre las generaciones más recientes. Habrá que remitir los textos al contexto de las escrituras bíblicas veterotestamentarias, así como al trasfondo histórico que, en el siglo I de nuestra era, no es otro que el de Galilea y Judea del siglo I de nuestra era, como provincia dentro del marco más amplio del Imperio de Roma.

El Jesús histórico será siempre una reconstrucción, como todo resultado de la investigación histórica, pero, sin duda, apunta al personaje real, aunque solo nos pueda ofrecer una visión incompleta y problemática en muchos aspectos. Entre los años 28 y 30, Jesús de Nazaret desarrolló su actividad itinerante por Galilea y Judea, como un judío marginal, sanador, maestro carismático y profeta del tiempo final. El núcleo de su mensaje radicaba en la llegada del reino de Dios (Meier 1991*b*, Crossan 1991). Esto significaba el advenimiento de una nueva época, basada no en la dominación militar y la explotación comercial, sino en la justicia para todos y en una ética de amor al prójimo como práctica de apoyo mutuo. Es lo que él exponía a sus discípulos y a la multitud, de palabra mediante parábolas y a través de una acción profética que pretendía realizar sin dilaciones la voluntad de Dios. No era un programa utópico ni apocalíptico, sino algo que Jesús iniciaba ya en los hechos por medio de curaciones, comidas compartidas, liberaciones personales, mientras iba organizado un movimiento de discípulos y seguidores, hombres y mujeres. Semejante proceder lo condujo a una serie de conflictos con el entorno (Theissen 2004: 39-48) que desembocaron en la confrontación con el sistema religioso oficial, centrado en torno al sumo sacerdocio del templo de Jerusalén, e igualmente con el sistema imperial romano, impuesto sobre aquellas regiones bajo la férula de un prefecto militar. El desenlace fue que pronto lo detuvieron en Jerusalén y el poder romano lo condenó a muerte y lo ejecutó como sedicioso político. En ese trágico momento, sus discípulos lo abandonaron, pero no definitivamente; poco tiempo después, el movimiento de Jesús se reorganizó y continuó adelante.

Entre los grupos de seguidores que se congregaron en las primitivas iglesias, en seguida fermentó un proceso de exaltación del maestro crucificado, proclamado por los suyos como “Cristo” y como “Hijo de Dios”. El apelativo de Cristo (Mesías) significaba básicamente el título de rey del pueblo de Israel, enviado por Dios para liberar al pueblo de la dominación. Mientras que la dignidad de Hijo de Dios, aparte de su resonancia bíblica, aludía a uno de los principales títulos del augusto emperador de Roma. La formulación de la fe en Jesús como el Salvador y Señor aparece ya muy elaborada en Pablo y en los evangelistas. Cada uno de ellos desarrolló su propia interpretación teológica de Jesús, adaptada al contexto inmediato de sus comunidades de creyentes e inserta en el contexto social, político y cultural del momento. Para tal fin, utilizaron de forma creativa géneros literarios y recursos simbólicos comunes en aquel tiempo, bastante ajenos -como es lógico- a las exigencias que modernamente demandamos a una investigación histórica o biográfica. Por ejemplo, el evangelio de Marcos presenta a Jesús anunciando la venida inminente del reino de Dios, ya presente en Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, y a la vez subraya cómo los discípulos no comprenden el mensaje del maestro y lo abandonan en la hora de la pasión. Mateo destaca la autoridad de Jesús por encima de la de Moisés y compendia la ley divina en el amor a Dios y al prójimo como a uno mismo. Lucas pone especial énfasis en una ética a favor de los pobres y los afligidos, y otorga un papel muy relevante a las mujeres. Mientras que el evangelio de Juan presenta a Jesús como encarnación de la preexistente sabiduría de Dios, o Logos, que trae la luz al mundo para dar vida.

Por otro lado, Pablo, sintetiza su visión de fe en fórmulas compactas como esta: “Jesús Cristo es Señor” (2 *Corintios* 4, 5). Sus epístolas destilan una teología cristiana cuyo significado choca frontalmente con la teología imperial romana. Esta última concibe la *religión*, con su culto a los dioses y al Emperador César Augusto, Hijo de Dios, como suprema legitimación de la *guerra*, cuya meta estriba en la *victoria*, mediante la cual los vencedores instauran la *paz* de Roma en César. Por el contrario y en total oposición, el apóstol Pablo expone que la *religión* de los seguidores de Jesús estriba en la conversión personal y el *amor al prójimo*, cuyo objetivo es la *justicia* para todos, único fundamento del que se seguirá la *paz* de Dios en Cristo (Borg y Crossan 2009: 113-115). En oposición a la jerarquía social normal de la civilización, postula una igualdad radical, al menos en el seno de la comunidad creyente, pero con una proyección tendencialmente universal: “Todos sois hijos de Dios (...) Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón o hembra, pues sois todos uno mediante el Mesías Jesús” (*Gálatas* 3, 26-28). La teología paulina, en sus principios y sin que tenga sentido buscar ahí los planteamientos de nuestra mentalidad moderna, llama a superar el patriarcado, alcanzando un equilibrio entre la mujer y el hombre, tanto en la familia como en la

asamblea cristiana. Se pronuncia sobre el problema de la desigualdad social y la esclavitud, exigiendo relaciones de igualdad y justicia distributiva. Pablo clama vehementemente contra los elementos de división étnica y religiosa, y defiende la unión dentro de la comunidad cristiana. Pero no solo eso. Aboga también por la unificación de todo Israel y sueña en la unidad de la humanidad entera, aunando a todos, cristianos, judíos y paganos, en la compartición del mismo Espíritu.

Ahora bien, no se trata sin más de un conjunto de ideas recogidas en unos textos más o menos creativos. Hay que caer en la cuenta de que más importante aún que tales documentos es la realidad práctica y social vivida por aquellas comunidades, donde se crearon, de cuya reflexión dimanaban estos textos, que representan un producto de la experiencia y un instrumento de comunicación. Bien es verdad, sin embargo, que son los textos los que han atravesado los siglos, yendo mucho más allá de lo que imaginaron sus autores.

De manera análoga a lo que sugiero sobre el cristianismo, sería necesario investigar históricamente las otras grandes tradiciones religiosas, remontarse a sus fases formativas y revisar críticamente su historia. Pero abandonemos por el momento las miradas retrospectivas, cuyos meandros dan testimonio de multiformes e imprevistos desarrollos de los orígenes, así como de toda clase de distorsiones imaginables a partir de los significados primigenios, en una incesante dinámica de inestabilidades y bifurcaciones. Al pensar hoy en la evolución de los sistemas religiosos, si dirigimos la vista a nuestros días y ampliamos la panorámica, observaremos que el principal desafío que todos deben afrontar es, sin duda, el de su respuesta ante los ineludibles planteamientos de la modernidad.

5. Las religiones ante la modernidad

Como cualquier otra creación cultural, los sistemas religiosos sufren el impacto del tiempo, se ven afectados por el desfase y la obsolescencia, debido al reto que implican las nuevas condiciones sociales, económicas y políticas, y los cambios de mentalidad, que suelen sorprender con el paso de una época a otra. La agitada irrupción de los tiempos modernos, el pensamiento ilustrado, la ciencia positiva, la revolución industrial y la democracia política, aunque nacidos en el seno de la civilización cristiana europea, suscitaron desde el principio cuestionamientos de toda índole, no solo a las iglesias y al cristianismo, sino a la religión en general y su significado en la sociedad y en la vida de las personas.

Es un hecho generalmente admitido que las sociedades industriales modernas, y sobre todo algunos programas y actuaciones políticas, propenden, en lo concerniente a la religión, hacia la secularización o, con otra palabra, el laicismo (Gauchet 1985). No obstante, hay razones para interpretar que lo que realmente se lleva a cabo no es una eliminación, sino, más bien, una reestructuración *dentro* del espacio religioso. Lo que observamos es, en efecto, una más o menos tajante separación de las instituciones religiosas tradicionales con respecto a la institucionalización de algo así como una nueva religión de Estado. En sus variantes más livianas, se plantea en forma de "aconfesionalidad" del poder político, mientras que, en las más duras, adopta un disfraz de laicismo militante o de ateísmo, pero lo que realmente lleva a efecto es una imposición por la fuerza del propio credo. Tal es lo ocurrido, a veces con una brutalidad sin precedentes, en los sistemas totalitarios. El Estado establece el conjunto de creencias, ritos y leyes que son coactivamente obligatorios para toda la sociedad. En este modelo, se instaura una Constitución no democrática, como texto sagrado absoluto, que emana nominalmente de la voluntad soberana del Pueblo, la Nación, el Proletariado (sendos avatares hipostasiados de la divinidad). El siglo XX nos mostró hasta qué punto los grandes dictadores ofician de todopoderosos profetas-reyes, como mesías militares y políticos, por cuya boca habla irrevocablemente el dios Nación, el dios Reich, el dios Clase obrera. Seguidos por las masas enardecidas de fervor místico, implantaron ominosas religiones de salvación terrestre, en cuyas aras se sacrificaron millones de vidas humanas.

Las actuaciones que aparecen como específicamente religiosas se caracterizan por explicitar alguna vinculación con lo sagrado, mediante ritos, mitos, prácticas, filosofías, teologías. Pero la religión posee vínculos también con las actitudes cotidianas aparentemente seculares. En esto, entran en disputa dos tendencias opuestas: una afirma el sometimiento de lo "temporal" a lo espiritual; otra afirma la autonomía del mundo. No creo que la cuestión sea de "encantamiento" del mundo, en el primer caso, y "desencantamiento" en el segundo. La afirmación de la autonomía mundana y humana no tiene por qué implicar necesariamente la negación de lo religioso o lo divino, salvo que se haya sobreentendido de antemano, de manera arbitraria,

que lo divino comporta intrínsecamente la negación de esa autonomía. No hay nada contradictorio en concebir que la autonomía humana es, precisamente, lo querido por Dios. En realidad, se trata más bien de divergentes caracterizaciones de la idea de lo divino/sagrado/legitimador y, en la práctica, de su cambiante reubicación en el espacio social y mental donde cumple sus funciones.

Más aún, cabría defender la tesis de que los valores modernos de racionalidad y autonomía se alinean coherentemente con lo mejor de las tradiciones religiosas. El que un sistema religioso potencie la razón y la libertad, o todo lo contrario, depende del tipo de religión al que nos refiramos, y de su actuación concreta, no de ninguna supuesta e inexistente “esencia” de la religión. Por lo demás, no hay que olvidar que las ideologías políticas, la declaración de los derechos humanos, las constituciones, las filosofías de la vida, cuando no derivan expresamente de actitudes religiosas, operan como sucedáneos de la religión e incluso como auténticas religiones sustitutivas. Por eso, quizá no pase de ilusoria la creencia moderna de poder despojarse completamente de toda religión, pues uno puede emanciparse de una determinada matriz de convicciones y de valores, pero es inverosímil que pueda renegar en rigor y absolutamente de todas ellas sin renunciar a vivir.

Por lo tanto, hemos de ser escépticos respecto a la hipótesis de que la modernidad ha desbancado toda sacralidad, por muchos aprietos en los que haya puesto a las tradiciones religiosas. Mientras la humanidad y cualquiera de sus sociedades, por avanzada que sea desde el punto de vista científico y tecnológico, sigan funcionando conforme a una visión del mundo, y por mucho que toda visión del mundo no deje de evolucionar, no podrá sustraerse a la “cibernética de lo santo” analizada por el antropólogo Roy Rappaport. Esto implica, en consecuencia, que hay que desengañarse de la ilusión científicista y reconocer el hecho de que toda *visión del mundo* comporta siempre bastante más que un conocimiento científico y empírico del mundo. En ese *plus* reside la religión, buena o mala. Ahí radica la sacralización máxima o mínima inherente a nuestras interpretaciones y decisiones humanas, por muy pragmáticos que seamos al plantearlas.

El proceso histórico es siempre inestable y va atravesado por convulsiones periódicas, con frecuencia imprevisibles. Salvo que se debiera al puro azar cuanto acontece, las crisis van marcando un compás a la sacralidad reinante, afectando a veces hasta sus postulados últimos. El orden cultural implica simbólicamente un fundamento sagrado. Al consolidarse, se consagra, se sacraliza. Toda revolución, al profanar el orden previo, desacraliza o seculariza lo que era sagrado, para finalmente resacralizar las propias mutaciones. La sociedad se convierte a nuevos dioses, que ejercen la dominación ideológica. El resultado es que una sacralidad es sustituida, o desplazada, por otra sacralidad, en todo o en parte. Cuando ninguna se alza con la supremacía, entonces coexisten diversas sacralidades: religiones, confesiones, filosofías, ideologías. En las sociedades modernas, esta diversidad se suele enmarcar en una especie de “suprasacralidad” tolerante, que adopta la forma de una laicidad estatal, establecida como garantía legal que cobija la diversidad. Para las religiones históricas esto representa, más allá de las guerras de religión, la solución del pluralismo dentro de la unidad constitucional; y a escala más amplia, la libertad religiosa y de conciencia bajo el dintel de los derechos humanos y la cooperación de las religiones en apoyo de una deseable ética mundial, universalmente asumida.

Hoy se da por descontado que no existen leyes de la evolución que rijan y lleven adelante el progreso histórico, pero sí hay mecanismos que pueden ser aprovechados de forma inteligente y eficiente, a fin de que interaccionemos en busca de una humanidad ojalá más justa, ojalá en un planeta más habitable.

Notas

1. Hans Küng adoptó este enfoque en su trilogía sobre el judaísmo, el cristianismo y el islam, estableciendo en cada caso una sucesión de paradigmas históricamente configurados, que, cuando dejan de ser hegemónicos y son sustituidos por otro, suelen perdurar mucho tiempo después e incluso indefinidamente.

2. La profesión de fe islámica reza así: “No hay más Dios que Dios y Mahoma es el mensajero de Dios”.

3. El mismo mecanismo lo reencontramos, con el toque de religiosidad que envuelve al poder, en los panteones regios y en lugares sagrados como son el enterramiento de Lincoln en el cementerio de Oak Ridge, en Springfield, Illinois; el mausoleo de Lenin, en Moscú; el de Mustafá Kemal Atatürk, en Ankara.

4. Cuando los turcos otomanos derrotaron a los árabes del Imperio mameluco de Egipto, en 1517, y poco después saquearon Bagdad, se hicieron con las llaves de las ciudades santas de La Meca y Medina y se apoderaron de las reliquias de Mahoma y otros profetas. En efecto, en Topkapi se exhiben objetos fabulosos: la espada del rey David. La vara de Moisés. El gorro de Abrahán, una especie de fez color blanco. Un enorme turbante de José, el hijo de Jacob. El hueso del brazo del profeta Juan Bautista, en una funda metálica, así como su corazón. Una huella del pie de Mahoma. El molde del sello de Mahoma. Una gárgola de la Kaaba. Una funda de oro de la piedra negra de la Kaaba. Llaves de la Kaaba. La espada de Zubeyr ibn Awwan, compañero militar de Mahoma. Otras espadas de varios compañeros del profeta (siglo VII). La cabeza de Mahoma y el relicario de la cabeza. Una cajita con un diente de Mahoma. Tierra pisada por el profeta de los musulmanes. Su sello. Unos pelos de su barba. Una escudilla donde bebía Mahoma. Sellos de Medina y de Karbala. El manto de la venerable (*hazrat*) Fátima, hija del profeta y esposa de Alí. Tres espadas de Mahoma. La espada de Abu Bakr. La espada de Omar. La espada de Utmán. Dos espadas del venerable Alí. Al visitante extranjero quizá le sorprenda tan ostensible vinculación entre la espada y la religión.

Bibliografía

Borg, Marcus J. (y John D. Crossan)

2009 *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 2009.

Crossan, John D.

1994 *Jesús. Biografía revolucionaria*. Barcelona. Grijalbo Mondadori, 1996.

1998 *El nacimiento del cristianismo*. Santander, Sal Terrae, 2002.

Díez de Velasco, Francisco

1995 *Introducción a la historia de las religiones*. Madrid, Trotta, 2002.

Cheng, Anne

1997 *Historia del pensamiento chino*. Barcelona, Bellaterra, 2002.

Eliade, Mircea

1967 *Historia de las creencias y las ideas religiosas, IV. Las religiones en sus textos*. Madrid, Cristiandad, 1980.

Fletcher, Richard

2002 *La cruz y la media luna*. Barcelona, Península, 2005.

Gauchet, Marcel

1985 *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid, Trotta, 2005.

Grigorieff, Vladimir

1989 *El gran libro de las religiones del mundo*. Barcelona, Robinbook, 1995.

Harris, Marvin

1988 *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza, 1998.

Küng, Hans

1991 *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*. Madrid, Trotta, 1993.

1994 *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid, Trotta, 1997.

2006 *El islam. Historia, presente, futuro*. Madrid, Trotta, 2007.

2011 *Lo que yo creo*. Madrid, Trotta.

Lenoir, Frédéric

2009 *Sócrates, Jesús, Buda. Tres maestros de vida*. Madrid, PPC, 2012.

2010 *Comment Jésus est devenu Dieu*. París, Librairie Arthème Fayard.

Lévi-Strauss, Claude

1964 *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México, FCE, 1968.

Meier, John P.

1991a *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I, Las raíces del problema y la persona*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 1998.

1991b *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. II/1, Juan y Jesús. El reino de Dios*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999.

2001 *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. III, Compañeros y competidores*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 2003.

Rappaport, Roy A.

1999 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid, Cambridge University Press, 2001.

Ricard, Matthieu (y Trinh Xuan Thuan)

2000 *El infinito en la palma de la mano*. Barcelona, Ediciones Urano, 2001.

Smith, Huston

1991 *Las religiones del mundo*. Barcelona, Kairós, 1999.

Theissen, Gerd

2004 *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*. Salamanca, Sígueme, 2005.

Wilson, Bryan R.

1970 *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid, Guadarrama, 1970.

1973 *Magic and the millennium. Sociological study of religious movements of protest among tribal and third-world peoples*. London, Heinemann.