



JOSÉ CLEMENTE OROZCO, *Migración moderna del espíritu*, 1933.

ENTRE LA “AUSENCIA DE DIOS” Y LA “REVANCHA DE DIOS”

[LA SITUACIÓN DE LA RELIGIÓN EN NUESTRO TIEMPO POSMODERNO]

Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí, la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias proplamente religiosas.

Los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Pero esta situación de incertidumbre y confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad. No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo.

EMILE DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Esta larga cita de Durkheim ilustra el clima religioso que actualmente se vive en nuestras sociedades: el retroceso de las “iglesias” y el avance de las “religiones”. Hoy es evidente que

el cristianismo que ha impregnado la cultura y la historia de Occidente pasa por una crisis profunda, radical; hecho que manifiestan con toda claridad los estudios sociológicos y del que se vienen haciendo eco en los más variados registros de pensadores, filósofos, teólogos y responsables de las iglesias. El teólogo Hans Küng aludía a su radicalidad calificándola de crisis epocal de la religión y el cristianismo (Küng, 1997:15ss;141ss). Pero quizá es J. B. Metz quien se ha referido a la crisis en los términos más patéticos. Se trata, según él, no de una crisis de la Iglesia, sino de una *Gotteskrise*, de una crisis de Dios, con repercusiones sobre el conjunto de la vida de Occidente (Cfr. Metz, 1958:131-137), el paso hacia una religión civil como versión atenuada de la sobrenatural, o mejor dicho, la transición hacia una religión cada vez más atea; el paso hacia una sacralidad que se caracteriza por sus ausencias. Sin embargo, el problema de la inseguridad de la religión parece afectar mucho más a las religiones establecidas que a la religión como tal.

¿Qué está sucediendo en el panorama religioso? ¿Cómo se estructuran sus líneas de fuerza? ¿Cuál es el dinamismo o lógica que impulsa este movimiento o cambio que percibimos? Dar cuenta del estado actual que guarda el cristianismo y la religión en nuestro tiempo considerado posmoderno es lo que me he propuesto en el presente artículo; sin embargo, como es tarea excesiva para una exposición, y su complejidad supera las capacidades de cualquier especialista, en lo que sigue me contentaré, por tanto, con anotar algunas líneas o tendencias principales que parecen recorrer nuestro presente.¹ A continuación intentaré analizar e interpretar con más precisión el fenómeno de la crisis religiosa en las sociedades avanzadas,

1 La comprensión de las reflexiones que siguen requiere de una observación. Mis reflexiones se referirán al estado que guarda la religión, especialmente la cristiana, en el sistema de pensamiento de la posmodernidad; es decir, me referiré a las condiciones de vida, la forma de ser, los "hábitos del corazón", el vivir diario que supone la cultura o la condición posmoderna y las repercusiones que esta situación tiene sobre la vida religiosa, en una palabra, la crisis que le provoca. Tengo conciencia de que la expresión "cultura posmoderna" es extraordinariamente vaga y de no fácil delimitación conceptual, sin embargo, bajo ella quiero referirme a los diver-

refiriéndome a lo que parece su rasgo más característico, que explica lo sombrío de un palpable malestar: una vida entre "la ausencia de Dios" y "la revancha de Dios".

En la actualidad existe una sensación generalizada que invade tanto al estudioso como al simple observador del fenómeno religioso: algo está ocurriendo en el mundo religioso, pues es patente que nuestra época pide una religión terrenal que no oblitere las sobrenaturales que cada cual siga, incluso las nuevas y novísimas. Fenómeno que nos habla de la "persistencia" de la religión en el mundo moderno. "Persistencia" que contradice el diagnóstico del pensamiento ilustrado que pronosticó la desaparición de la religión en un futuro inmediato, y que alude al hecho de que pese a todos los pronósticos, no se haya eclipsado en la sociedad industrial avanzada. ¿Cómo se explica que después de la crítica contundente de la religión que ha llevado a cabo la modernidad ilustrada, tanto en su primera fase dieciochesca como la más refinada de la "filosofía de la sospecha", tengamos que ocuparnos todavía de la religión, al seguir marcando de manera decisiva la vida de muchos de nuestros coetáneos?

Si el destino de la religión era perecer con el despliegue de la modernidad, hay que dar cuenta del hecho de que la religión se haya mostrado tan resistente a desaparecer. Estamos ante la presencia de un doble carácter de la religión: su persistencia y su co-

mos movimientos socio-culturales que vienen fraguándose desde finales del siglo XIX, pero que se convirtieron en forma de vida, en cultura cotidiana, sobre todo en los dos o tres últimos decenios del siglo XX. En este sentido "cultura posmoderna" significa vagamente un cierto desencanto en relación con las promesas y las esperanzas que la modernidad había suscitado, la crisis de evidencias, convicciones y valoraciones que la modernidad daba por adquiridas, pero también una cierta radicalización de los objetivos que se había propuesto y de los resultados a que se había llegado. Posmodernidad significa así una reelaboración, relectura o reinterpretación de la modernidad, es decir, un proceso teórico de puesta en cuestión al mismo tiempo que de radicalización de la categoría socio-histórica. Al referirme a las condiciones en las "sociedades avanzadas" quiero delimitar aún más mi reflexión, pues el estudio de la situación de la religión en regiones como América Latina exige otro tipo de análisis.

existencia en el mundo moderno. Una realidad fáctica de ambos caracteres es que la religión no desaparece bajo el dinamismo de la modernidad, como pronosticaban algunos desde los márgenes positivistas o marxistas.

Recordemos que no hace muchos años, el mundo era testigo de un aluvión de funestas profecías acerca del futuro de la religión. La mayoría de los estudiosos del impacto cultural de lo religioso veía en la llamada "ciudad secular", para utilizar la denominación de la célebre obra de Harvey Cox de la década de los años sesenta (Cox, 1965), un fenómeno de signo marcadamente ascendente que iba configurando todo el espacio social al declinar el segundo milenio. Según se decía, estábamos en los albores de una era pos-cristiana. El influjo de las instituciones religiosas y de las formas tradicionales de devoción se hallaba en un proceso irreversible de decadencia.

El enorme "mar de fe", que en cierta ocasión vio Matthew Arnold cómo se retiraba con estruendo de la playa de Dover, parecía haber alcanzado tal índice de bajamar que hacía pensar que nunca volvería a subir. El sociólogo italiano Sabino Acquaviva escribía en su libro *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*: "Desde el punto de vista religioso, la humanidad ha entrado en un larga noche que, a medida que van pasando las generaciones, va siendo cada vez más oscura, y cuyo fin no puede aún divisarse" (Acquaviva, 1979:201). Tal declive lo lamentaban los predicadores, especialmente por lo tocante a la erosión del influjo espiritual en la moral pública. Sin embargo, los modernos hijos de la Ilustración acogían con agrado el fenómeno por lo que podía significar de liberación de la ignorancia y la credulidad. Los teólogos, por su parte, comenzaron a considerar el significado de "la muerte de Dios".

La cuestión se plantea desde el supuesto ilustrado afirmando que, con las luces que aporta la modernidad y su fe en el progreso, cuya importancia como elemento capital de la cultura moderna es tan notoria, la religión llegaría pronto a su fin; la modernidad incluía un profundo convencimiento de que la religión era incompatible con los nuevos tiempos. Para los progresistas, la religión pertenecía al pasado.

Estaba condenada a ser abolida o, por lo menos, a ir desvaneciéndose paulatinamente. A causa de eso algunos se referían a la religión como opio popular, instrumento de dominación y haz de supercherías. Otros, escudados en el positivismo y en el cientificismo, veían en ella una ilusión sin mucho porvenir. Algunos, los menos entre los progresistas, le concedían cierta profundidad metafórica, cierta belleza y hasta una vaga nobleza histórica. La religión había sido una ensoñación de la infancia de la humanidad. Sólo los enemigos del progreso, los pesimistas antropológicos, los reaccionarios y otras gentes de semejante laya le conferían de veras importancia o lamentaban, abiertamente, su declive. Pero todos los contendientes estaban de acuerdo en afirmar que la religión estaba en declive, puesto que sectores cada vez más amplios de la vida social y de la cultura se sustraían de la dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos.

La religión deja de ser la cúpula que cobija el desarrollo de todos los aspectos de la vida; el "marco omnicompreensivo" que determina el lugar y valor de cada persona y de cada cosa en el conjunto, y pasa a ser un factor más junto a otros, o un factor sometido como los demás a nuevos principios de orientación y organización tales como el sujeto, la razón, la historia, el progreso, la sociedad. El proceso de declive comienza con una razón que se hace cargo de Dios y lo convierte en pieza, aunque pieza fundamental, de su sistema de pensamiento; continúa con la razón ilustrada, que se atreve a pensar por su cuenta y sitúa a Dios y a la religión en los límites de la mera razón, y culmina en la crisis y el fracaso del teísmo filosófico; hechos que repercuten en el terreno más práctico de las transformaciones de las formas de vida. Las repercusiones de este complejo proceso de emancipación del hombre moderno y de ruptura de su cultura con el cristianismo han sido resumidas en la categoría de "secularización", polisémica hasta la ambigüedad.

Evidentemente, este proceso de transformación de la presencia del factor religioso y, sobre todo, la forma concreta en que se llevó a cabo afectará no sólo a las instituciones sino también al pensamiento, a los

símbolos y a las conciencias, originando la crisis de la religión y sus instituciones que ha caracterizado la evolución de la vida religiosa en los países de Occidente a lo largo del siglo XX.

En contrapartida a lo anterior, en los primeros años de la década de los ochenta empezó a manifestarse la sensación de que en todas partes estaba latente un resurgimiento de la religión de importantes consecuencias para la vida política. Se comenzó a observar una eclosión de los fundamentalismos religiosos, así como un desarrollo del fenómeno de los nuevos movimientos religiosos, particularmente en el área geográfica latinoamericana. Estamos asistiendo a su revitalización, a juzgar por algunos signos que nos hablan de su presencia en diversos ámbitos sociales. La vieja *ciudad secular*, profetizada en los sesenta, ya no era lo que solía ser. Todos los indicios apuntaban a una resurrección de la religión a escala universal y, además, de una religión tradicional y teológicamente ortodoxa. La religión está experimentando una cierta efervescencia. Vivimos un "reencantamiento del mundo" que se dispersa en múltiples direcciones. Nos hallamos en la pluralidad religiosa. Como afirma José Luis Aranguren:

Nuestra época es evidentemente de disminución en la pertenencia a las religiones establecidas y, a la vez, de surgimiento, por doquier, de nuevas formas de experiencia religiosa, simplemente independientes las unas de la ortodoxia recibida, aunque sin romper con ella; totalmente alejadas las otras de la institucionalización; erráticas algunas; 'supersticiosas', como antes se decía, no pocas. Y hasta cabe hablar de formas tecnológicas, cosmonáuticas, interesaciales de 'religión', que recuperan a su modo las antiguas creencias de los hasta siete cielos. Parece indudable, en suma, que asistimos al retroceso de las 'iglesias' y al avance de las 'religiones'.

Así, la llamada "nueva revitalización religiosa" camina por diversos senderos y el cristianismo es y seguirá siendo uno de los más frecuentados. Pero estamos avistando fenómenos, dentro y fuera del cristianismo, que nos dicen que la religión está cambiando en esta modernidad tardía. Esta "vuelta de la religión" o, como algunos prefieren decir, "revancha de Dios" no discurre según los parámetros de la religión institucional y de los deseos de los creyentes en ella o

de sus responsables. Se han producido cambios profundos que han variado el panorama de la religión o la religiosidad en poco tiempo. Por añadidura, parecía tratarse de un resurgimiento que no se circunscribía al templo, sino que se extendía hasta las barricadas y los "pasillos del poder". Llamaba especialmente la atención el enorme crecimiento de una nueva religiosidad, o más propiamente de una nueva espiritualidad, que reunía peculiares características, comenzando por tratarse de una búsqueda de lo sagrado que descartaba desde el principio la mediación institucional de las iglesias tradicionales y aun de los nuevos movimientos, buscando, en primer lugar y de modo exclusivo, una relación estrictamente personal con lo sagrado. A su vez, el nuevo fenómeno del despertar espiritual reúne algunas características que lo convirtieron en algo particularmente atractivo para su estudio, especialmente la heterogeneidad de sus contenidos, lo cual le confiere sin duda una primera dificultad objetiva: existe un auténtico *boom* del esoterismo y de las ciencias ocultas (quiromancia, cartomancia, astrología, videncia, cartas astrales, cábala, alquimia, teosofía, espiritismo); junto a todo eso hay que mencionar el comercio de amuletos y "buenas venturas" y la proliferación de librerías esotéricas. Pero, además, se trata de una corriente cultural —más propiamente, contracultural—, en cuanto que encierra una visión transgresora de la realidad cuya naturaleza desestructurada y gaseosa vuelve más difícil su estudio y su conceptualización, porque las características que incluso cabe adjudicarle difícilmente puedan ser reunidas en una unidad concreta.

Ante lo dicho cabe preguntar: ¿hacia dónde se orienta la religión en la sociedad moderna?, ¿hacia dónde se dirige la nueva reforma de la religión en esta modernidad tardía? En el caso de Occidente, estamos pasando de una situación de monopolio de la religión cristiana institucionalizada a otra donde ese monopolio se resquebraja. La marcha o emigración de gran número de creyentes hacia la indiferencia es un dato que da qué pensar. Y no todos engrosan las filas de la increencia. Los hay que pasan de una religiosidad a otra aunque ésta sea muy tenue y se re-

duzca a los breves destellos de lo sagrado en los minúsculos y cotidianos fragmentos de sentido. Otros inician una aventura de descubrimiento de lo divino y lo misterioso habitando todos los rincones y profundidades de la realidad. Y no faltan quienes, practicando el pluriculturalismo o multiculturalismo de nuestro tiempo, se inclinan por los eclecticismos o sincretismos de moda, en los que se mezclan orientalismo, misticismo cristiano y hasta algunas gotas del último "paradigma científico".

Ante esto, subsisten otras preguntas no menos inquietantes: ¿no será simplemente que se ha entonado con demasiado apresuramiento la elegía? ¿No será simplemente que la muerte de Dios, o al menos de la religión sencillamente está tomando algún tiempo más de lo esperado? ¿Estamos asistiendo a un auténtico resurgimiento de la religión tradicional o es la nueva oleada religiosa simple creación de los *mass-media* o, tal vez, el color que aparece en las mejillas de un físico poco antes de morir? ¿No se reducirá todo a un cínico abuso de la religión con fines extraños? Si existe un auténtico renacimiento espiritual, ¿por qué ha adquirido dimensiones tan políticas?

Si el racionalismo de la modernidad socavó las creencias religiosas, no debe extrañarnos que la reacción posmoderna haya traído consigo un retorno de lo religioso. Sin embargo, no sólo hay que hablar del retorno de Dios, sino que también es necesario constatar el "retorno de los Brujos" (Pauwels y Bergier, 1981). Si en cuestiones de religión la modernidad se negó a creer lo que era digno de credibilidad, la posmodernidad no pone reparos a tragarse lo increíble. Dijimos que en la posmodernidad no sólo retornan los brujos; también retorna Dios. Es lógico que, al entrar en crisis la razón del racionalismo —que carecía de oído para el misterio—, queden de nuevo expeditas vías de acceso a la fe que la modernidad clausuró. Sin embargo, en la posmodernidad Dios no puede ser demasiado exigente, debe contentarse con tener presencia en una "religión *light*". Comienza a ser posible identificar y reconocer el alcance de la transposición de creencias, devociones, rituales y liturgias al ámbito secular; el culto religioso (o cuasi religioso) a lo profano cobra así cada día mayor importancia. Por ejemplo, los cul-

tos ecologistas pueden alcanzar rasgos de trascendentalismo, ritual y mística cósmica y salvacionista que les hace merecer el estudio por parte de la sociología religiosa.

Este fenómeno se suele explicar diciendo que el individuo posmoderno obedece a lógicas múltiples; frecuentemente prepara él mismo "su coctel religioso": unas gotas de islamismo, una brizna de judaísmo, algunas migajas de cristianismo, un dedo de nirvana; todas las combinaciones son posibles, añadiendo, para ser más ecuménico, una pizca de marxismo o un paganismo a medida. Si tenemos en cuenta la aversión posmoderna a la fundamentación, no debe extrañarnos que al individuo no le preocupe en absoluto la falta de coherencia del conjunto. De hecho, muchos de los que se declaran católicos ni siquiera aceptan dogmas tan centrales como el de la divinidad de Cristo o creen en la reencarnación de las almas. Como era de esperar, dado que el individuo posmoderno renuncia a buscar un sentido único y totalizante para la vida, cuando elige a Dios lo hace sin renunciar por ello a todo lo demás. La suya es una religión "confortable", decididamente alérgica a las exigencias radicales.

De lo dicho anteriormente queda claro que la crisis actual del cristianismo occidental no se sitúa principalmente en el terreno de las ideas. No consiste en que la fe tenga que confrontarse con un pensamiento ateo; sino que el cristianismo vive sumido en una crisis radical porque las sociedades de corte occidental se han ido deslizando de una impregnación más o menos oficial por el cristianismo o, al menos, por las Iglesias, a una desaparición del cristianismo de la esfera pública; de una frecuentación del culto por muchos sectores de la sociedad, a que el culto sea seguido tan sólo por un muy reducido y cada vez menos significativo sector de la población; porque el alejamiento de la práctica religiosa parece estar conduciendo a grupos cada vez más numerosos a engrosar las cifras de los indiferentes y agnósticos, y porque, en fin, todos estos procesos están imponiendo en casi todos los países occidentales la desaparición de la religión de la esfera social y la extensión de un clima generalizado de indiferencia hacia lo religioso y lo cristiano. El problema no es que

el pensamiento humano haya llegado, como sucedió con Feuerbach, a la convicción de que la idea de Dios, que, bajo la forma de ser supremo, de causa primera o de fundamento último servía de clave al sistema de interpretación de la realidad en su conjunto, no es otra cosa que la transposición y el reflejo hipostasiado de la idea del hombre; el problema no es siquiera que la filosofía ya posmoderna con Nietzsche haya llegado a la conclusión de que "Dios ha muerto". El problema es más bien que el hecho a que éste se refería atisbándolo en el horizonte se haya hecho realidad social: se ha vuelto realidad el eclipse de Dios previsto y anunciado por Martin Buber, pues, como describe B. Welter, en relación con la experiencia de Dios, nuestra época se caracteriza por la ausencia de la experiencia porque estamos "sin noticias de esperanza/sin noticias de Dios".

Comienza así a ser posible identificar y reconocer en el mapa religioso de nuestro momento cuatro tendencias notorias:

—El cristianismo en sus diversas vertientes presenta actualmente síntomas de una cierta desinstitucionalización y flexibilidad dogmática.

—Ante la enorme confluencia de tendencias religiosas se advierten ciertos signos de dogmatizadores e integristas por parte de las religiones institucionalizadas.

—Asistimos también a la difusión de un misticismo difuso y ecléctico, que suele denominarse *new age*, "nebulosa neo-esotérica", etcétera.

—Aparecen signos en la sociedad y en la cultura de un cierto "reencantamiento" o "religiosidad secular", o en otras palabras, la presencia de lo que Durkheim llamara *le divin social*.

Sin extenderme más, en las reflexiones que siguen referiré sólo algunos aspectos de ese mapa religioso contemporáneo. Un fenómeno que llama la atención es la espectacular aparición de un gran número de indiferentes ("indiferencia" no es equivalente a "arreligiosidad" o "increencia", o de "agnosticismo"), al contrario, sugiere "indiferencia" a la hora de inclinarse o no por una resolución individual de las cuestiones de fe (subjetivismo) y por un pragmatismo en virtud del cual la "utilidad" de la religión pasaría por

una "salvación" aquí y ahora, muy pegada a los problemas individuales de sentirse a gusto psicológica y físicamente. Estamos asistiendo a un notable auge de lo que siguiendo a Max Weber podríamos llamar "comunidades emocionales" (por ejemplo, las corrientes de tipo pentecostal, comunidades neocatecumenales, círculos fundamentalistas, grupos de oración corporal, zen, grupos rurales neomonásticos). Aunque son muy diferentes entre sí, en todas esas comunidades pueden observarse algunas características posmodernas. Por una parte, han recuperado las dimensiones estéticas y celebrativas de la fe, pero en casi todas ellas puede apreciarse cierta desconfianza frente a las formulaciones dogmáticas, que en algunos casos llega a un marcado antiintelectualismo. También es posible percibir preocupaciones exclusivamente espirituales que contrastan de forma llamativa con el fuerte compromiso temporal que caracterizó a los movimientos y comunidades religiosas de los años 65-70. Se ve que a la disolución de la historia y la exaltación de la interioridad que caracteriza a la posmodernidad le va mucho más la figura del contemplativo sentado en la postura de flor de loto que la del hombre comprometido con la causa de la justicia.

Otro fenómeno es la flexibilidad dogmática con la que se interpreta el acervo doctrinal de las grandes Iglesias cristianas, lo que equivale a una fragmentación de la coherencia doctrinal. Aunado a esto hay que añadir una inclinación por tesis del pensamiento oriental en la escatología cristiana y un notorio clima de tolerancia. Si los hombres modernos creían todavía que la libre confrontación de opiniones conduciría antes o después a un acuerdo en torno a la verdad y la justicia, los posmodernos ni creen posible alcanzar ese grado de integración social ni tampoco lo desean. Una sociedad verdaderamente posmoderna es la constituida por infinitas microcolectividades heterogéneas entre sí. Así pues, los posmodernos renuncian a discutir sus opiniones; viven y dejan vivir. "Dejarnos ser paganos", dice Lyotard, pero lo que nos prescribe es que seamos paganos amables.

A partir de estos hechos se habla de una "ruptura en el edificio de las creencias cristianas". Siguiendo

esta imagen, se puede afirmar que el edificio de las creencias se resquebraja. Cada cual se lleva su pequeño conjunto de piedras para fabricar su pequeña choza a su gusto. Estaríamos asistiendo a un cierto "clientelismo" que acude al supermercado de las creencias a aprovisionarse de acuerdo con sus gustos y sus necesidades. La "situación de mercado", entrevista hace años por P. L. Berger y Th. Luckmann desde su periscopio norteamericano, se habría transformado en algo más que preferencialidad religiosa: casi en una religión "a la carta"; aunque ésta es una expresión límite que siempre se da atemperada por los numerosos filtros de la tradición, la cultura y las subculturas y grupos que rodean y socializan al individuo. Quizá, como interpreta R. Inglehart, estamos avanzando hacia un individualismo que se aleja tanto de la autoridad religiosa como de la estatal, acen tuando los derechos y acreditaciones individuales por encima de cualquier otra obligación o instancia institucional.

La indiferencia y la flexibilidad doctrinal son dos fenómenos que hablan de algo que está ocurriendo en la religiosidad cristiana y aun en la religión de la modernidad. Porque inmediatamente hay que añadir que la religiosidad no desaparece, sino que empieza a manifestarse en formas más o menos libres que recorren incluso los vericuetos de lo oculto y lo misterioso, pero también de la ciencia, la sanidad, por no hablar de cierto reencantamiento del cuerpo, la naturaleza, la política, el deporte o la música. Lo anterior nos indica que quizá estamos asistiendo a un proceso de desinstitucionalización de la religión. Recordemos que hace algunos años lo característico era todavía una cierta uniformidad cultural mantenida desde la perspectiva religiosa. Había una cosmovisión (*Weltanschauung*) cristiana predominante que unificaba las visiones sobre la realidad, el sufrimiento, el trabajo, el esfuerzo, la muerte y que era la encargada de dar sentido. Pero esta situación comienza a desmoronarse con el proceso de modernización, que podemos visualizar en la industrialización, y lo que dicho proceso significa: la irrupción de una serie de visiones y explicaciones de la realidad que compiten con las de la religión, refrendadas además por los éxitos materiales, científico-técnicos, sociales.

El resultado va a ser el desplazamiento de la religión del centro de la sociedad y de la producción social. Dicho centro va a ser ocupado por la producción tecno-científica. "Tecno-ciencia" y "economía" serán en adelante el centro de la modernidad productora. La religión va a pasar a ser una institución más entre otras, como la educación o los servicios médicos, especializada en atender únicamente a las cuestiones estrictamente religiosas, mientras que las cuestiones jurídicas, científicas, estéticas, morales, políticas, económicas, sexuales, van a independizarse cada vez más de la religión y van a dejar de necesitar el visto bueno de ésta para funcionar o presentarse en público. En definitiva, la religión va a quedar circunscrita a los muros religiosos, "a la sacristía". Esta privatización de la religión (Th. Luckmann) que la hace social y culturalmente invisible, porque queda cada vez más restringida al ámbito de la vida interior y afectiva de los individuos y de la familia, es la religión de la llamada típicamente época "secularizada". Se comprende que una religión de este género haya perdido mucho influjo social. Esto es lo que suele entenderse por "secularización": la pérdida de relevancia social y cultural de los signos, símbolos, personas, ... religiosos.

Esta religión está prácticamente monopolizada por las instituciones religiosas, es decir, por las iglesias. Fuera de ellas, sólo existe la marginación religiosa, propia de las llamadas "sectas", o bien la mera profanidad. Es decir, la religión no sólo era la administradora de lo sagrado, sino su monopolizadora. Fuera de la religión institucional no había prácticamente más. Lo más característico de este primer y largo momento secularizador fue, sin duda, la pérdida del monopolio cosmovisional, el desplazamiento hacia los márgenes de las instituciones sociales y de la relevancia social, además del mantenimiento de la exclusividad de las cuestiones religiosas en manos de las instituciones o iglesias.

Si lo fundamental del proceso secularizador ha quedado descrito en las afirmaciones precedentes, al constatar ahora que asistimos a una fuerte flexibilización dogmática y a una emigración desde las instituciones religiosas hacia un "no-sé-dónde",

sin que podamos decir que acontece una desreligiosización social, nos vemos forzados a interpretar este fenómeno. ¿No sucederá que avanzamos hacia una religión donde el protagonista es el individuo y no la institución, como avistaba ya Durkheim? Sin dar total respuesta al anterior interrogante, podemos decir que estamos asistiendo a una reconfiguración de la religión en la modernidad que se caracteriza por los siguientes rasgos: a) la pérdida del monopolio religioso por parte de las instituciones o iglesias y, b) la fluidificación de la religión, dado que el acervo simbólico religioso ya no está controlado por un monopolio institucional, doctrinal, interpretativo. Lo anterior nos ayuda a explicar la aparición de la nueva sensibilidad neoesotérica (*new age*), mística, que parece recorrer nuestro momento, junto con el reencantamiento de numerosas prácticas sociales. Quizá estamos asistiendo también a una nueva reconfiguración de la religión moderna, que vendría dada por una religión menos institucionalizada, más fluida doctrinalmente, es decir, ecléctica, y con acentos individualistas, donde cada uno elige y compone su "menú" religioso.

Ante esta tendencia no son contradictorios la aparición y el auge de la contraofensiva integrista. Este neointegrismo es perfectamente comprensible en un clima de libre reconfiguración religiosa, porosidad institucional y eclecticismo doctrinal; es comprensible que desde la institución eclesial se reaccione defensivamente, pues frente a lo que advierte como pérdida de control, ligereza en las interpretaciones doctrinales, riesgo de un pluralismo más o menos banal o amenazador de su coherencia, la institución reacciona con un reforzamiento de los controles doctrinales (sobre teólogos, formadores, editores, divulgadores, etcétera), en un intento de salvaguardar la unidad doctrinal amenazada con una llamada a la cohesión institucional (cierre de filas hacia dentro y ataques o descalificaciones hacia la modernidad), con una actitud de "reconquista" que se explicita en movimientos y actividades sociales, educativas, políticas incluso, de recuperación de la relevancia social y de determinación de los comportamientos y valores (campañas contra el aborto, el divorcio o el

liberalismo sexual, salida beligerante a la plaza pública por parte de grupos y movimientos que abanderan estas ideas). El neointegrismo tiene un componente de movilización socio-política contra la situación dada que representa una verdadera desprivatización de la religión, efectuada desde la sensibilidad conservadora y las vinculaciones con programas e ideologías conservadoras. LC



BIBLIOGRAFÍA

- Acquaviva, Sabino S. (1979). *The decline of the Sacred in Industrial Society*. Nueva York, Harper and Row.
- Cox, Harvey (1965). *La ciudad secular. La urbanización y la secularización desde una perspectiva teológica*. Barcelona, Edicions 62.
- Küng, Hans (1997). *Teología para la postmodernidad*. Madrid, Alianza.
- Metz, J.B. (1958). *Capacità di futuro*, en Kaufmann, F.X. y J.B. Metz, "Dov'è finito Dios, e dove l'uomo", Brescia, Queriniana.
- Pauwels, Louis y Jacques Bergier (1981). *El retorno de los brujos*. Barcelona, Plaza & Janés.



Coatlicue, DIOSA MEXICA.



Xipe Tótec, "nuestro señor el desollado".

