

Usos ideológicos de la religión

Roberto Miguelez

Introducción

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEBE A MAQUIAVELO LA IDEA del espacio político como espacio de lucha. Se trataba de una idea radicalmente nueva en el contexto de la reflexión tanto filosófica como política de su época. La pertinencia actual de la idea no es discutible —y no es, tampoco, discutida—. Su fecundidad y la importancia de las consecuencias que ella permite extraer también son, hoy, evidentes. Las páginas que siguen toman su inspiración de esta perspectiva, más exactamente en un concepto cuyo origen está en Maquiavelo —el concepto de “ideología”— y en un tema cuyo origen también está en Maquiavelo —el tema de la religión como ideología—. Dado que en Maquiavelo la lucha es lucha por el poder, el espacio político es un espacio de lucha por el poder, de modo que puede intuirse inmediatamente que, en esta perspectiva, de lo que se trata es de examinar la relación entre ideología, religión y poder. Es en este sentido preciso que mi texto se inspira en Maquiavelo, aunque, como se verá, la problemática que examinaré no sea la suya.

En su análisis de lo político como espacio de lucha, Maquiavelo distingue dos clases de reglas de lucha: las que pueden llamarse “estratégicas” y las que pueden llamarse “de manipulación”.¹ Las reglas estratégicas de lucha determinan cuáles son las vías más apropiadas que hay que tomar en la lucha contra el enemigo, mientras que las reglas de manipulación señalan los métodos más hábiles a emplear en la conducción de sus propias tropas y, de una manera más general, en las relaciones entre el Príncipe, es decir el poder, y su propio pueblo (“*il volgo*” en los términos de Maquiavelo). Estas últimas re-

¹ Para ver más extensamente este tema, véase Roberto Miguelez, *Les règles de l'interaction. Essais en philosophie sociologique*, Quebec/París, Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 2001, caps. 1 y 3.

glas forman, pues, parte en Maquiavelo no sólo del arte de la guerra —en el sentido estricto del término—, sino también del arte del poder (político)—en el sentido amplio de control y dirección del pueblo—. ²

Es interesante e importante señalar que, a la diferencia de las reglas estratégicas de lucha en las cuales la astucia se ejerce a través de los gestos —de las maniobras—, en las reglas de lucha de manipulación la astucia se ejerce mediante las palabras, es decir, los discursos, antes que los gestos. Y esto porque, para Maquiavelo, hay dos modos de “burlar con astucia el ingenio”³ del pueblo —para emplear su expresión—: crear una falsa apariencia con los gestos, o persuadir con los discursos, para lograr que se acepte lo que se quiere que se acepte, o que se haga lo que se quiere que se haga. Va de suyo, por otra parte, que estos dos modos del engaño o del enredo no son contradictorios sino complementarios. Con esta idea, o con este conjunto de ideas más exactamente, Maquiavelo introduce por primera vez en el análisis político la dimensión que se llamará más tarde, a partir del siglo XIX, de “la ideología”, con el sentido preciso de discurso utilizado conscientemente con el objetivo de manipular al pueblo enredando su espíritu. Es también así que se revela con toda claridad en Maquiavelo la cuestión del uso y, al mismo tiempo, de la dimensión del lenguaje que la teoría moderna del lenguaje llamará “perlocutoria”.

Dejo de lado problemas tan cruciales tratados por Maquiavelo como por ejemplo la cuestión del por qué los pueblos son susceptibles de ser manipulados. Me interesa sobre todo la cuestión de la forma discursiva que, para Maquiavelo, sería la más apta para enredar los espíritus, es decir, la que, en principio, poseería la mayor eficacia ideológica. Para Maquiavelo, es el discurso religioso. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, el tema aparece ya en el Libro 1, con un capítulo que le es enteramente consagrado —el capítulo XI—, y reaparece luego especialmente en los capítulos XIII, XIV y XV. En ese capítulo XI, Maquiavelo escribe, refiriéndose a Numa, que “Recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil”, recurso que comportaba, por supuesto, la astucia y la mentira.⁴

Uno podría plantearse la pregunta siguiente, una pregunta que Maquiavelo no se hizo probablemente porque los medios teóricos y prácticos de su

² Véase con respecto a este tema, Nicolás Maquiavelo, *Le Prince, L'art de la guerre, et Discours sur la première décade de Tite-Live*, en *Oeuvres complètes*, Bibliothèque La Pléiade, Paris, Gallimard, 1952. Citaremos igualmente por las siguientes traducciones: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987 y *El Príncipe*, trad. de Helena Puigdoménech, Madrid, Cátedra, 1985.

³ *El Príncipe*, op. cit., cap. XVIII, p. 138.

⁴ Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, op. cit., p. 67.

respuesta no le eran ofrecidos aún por la estructura de la experiencia de su tiempo. La pregunta es: ¿por qué se encontraba en el discurso religioso la mejor posibilidad de un uso ideológico? Yo diría, como respuesta a esta pregunta, que el potencial perlocutorio del discurso religioso hallaba sus raíces en la posición decisiva de este tipo de discurso en la legitimación del orden social y político de la época. Esta posición de legitimación era realmente tan decisiva que, Maquiavelo lo recuerda, le había bastado a Numa hacer creer al pueblo que tenía “familiaridad con una ninfa que le aconsejaba todo lo que luego aconsejaba él al pueblo” para que éste lo aceptara.⁵

El uso ideológico de la religión que examina Maquiavelo en el contexto de su teoría de lo político y, más exactamente, de las estrategias de adquisición y de mantenimiento del poder, es el uso que puede hacer —y que ha hecho— el Príncipe en sus relaciones con “*il volgo*”, es decir, el que posee el poder en sus relaciones con el pueblo. Maquiavelo hubiera podido también examinar el uso ideológico de la religión no sólo del Príncipe sino también de sus ideólogos —en su época, de esos “intelectuales orgánicos”, en la definición de Gramsci— que eran los teólogos.⁶ Mi propósito es justamente examinar el uso ideológico de la religión no en el universo discursivo del poder político —las relaciones del Príncipe con el pueblo—, sino en el universo discursivo de las producciones intelectuales y, de este modo, en las relaciones de los intelectuales con el poder. En otros términos, mi propósito es examinar los efectos ideológicos —es decir, perlocutorios o de manipulación— que poseen una serie de argumentos que se inscriben en discursos intelectuales, discursos que pueden organizarse en los registros filosófico, político, social y psicológico. Todos estos argumentos tienen como característica decisiva el

⁵ *Ibid.*, p. 69. La idea se encuentra también en Habermas. Para Habermas, en efecto, “l’existence d’une quelconque vision du monde centrale (mythe ou religion évoluée) ayant pour but de légitimer efficacement la domination en vigueur”, es uno de los criterios, si no el principal criterio de definición de lo que se llaman “sociedades tradicionales”. Jürgen Habermas, *La technique et la science comme “Idéologie”*, Gallimard, Paris, 1973, p. 26.

⁶ De hecho, Maquiavelo no deja de referirse incluso al uso que el Príncipe hace de esos colaboradores del poder, cuando la ocasión lo exige. En el capítulo XIV del Libro primero de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* Maquiavelo, en efecto, se refiere al rol de esa especie de arúspices que eran los *pullarii* que seguían siempre a los ejércitos. Su ocupación era la de interpretar el comportamiento de los pollos sagrados (de ahí el término *pullarii*) a efectos de determinar si era o no auspicioso librar la batalla. Pese a que los auspicios no eran favorables, el jefe de los *pullarii* no vaciló en ocultar este resultado al cónsul Papirius, sabiendo que éste estaba deseoso de librar la batalla, dadas las buenas condiciones en las que se hallaba. Se ve así claramente cómo los intérpretes “oficiales” —los “intelectuales orgánicos”— explotan ellos también el potencial ideológico de las creencias en beneficio de los intereses del poder. *Ibid.*, cap. XIV, pp. 77-78.

hecho de que recurren a la variable “religión” como variable explicativa central. La metodología de esa manipulación argumentativa consiste, como ya lo había notado Maquiavelo, en la creación de una apariencia no sólo —y yo agregaría, no tanto— por medio de la falsedad sino más por el procedimiento de la ocultación. En rigor, el efecto persuasivo de lo que se dice proviene, y se multiplica, gracias a lo no dicho. Los argumentos que examinaré tienen también como característica el hecho de que poseen, en nuestras circunstancias, un impacto ideológico mayor. En fin, como se verá, constituyen también argumentos cuya centralidad para la sociología, y en especial para la sociología de las religiones, no será necesario subrayar. El primer argumento que examinaré, y que sitúo en el registro filosófico, es el que pretende explicar la emergencia misma de la modernidad occidental —o, simplemente, de la modernidad, ya que ésta no es concebida sino como un fenómeno occidental—.

La emergencia de la modernidad occidental

La idea de modernidad se impone a la conciencia histórica como una idea de tal profundidad que ella denota, o pretende denotar, la transformación de la conciencia misma, una transformación que es descrita muchas veces como pasaje de una conciencia que apunta a la trascendencia a una conciencia que se ordena sobre la inmanencia. En esta transformación, o en este pasaje, si por un lado se pierde un mundo, por el otro se gana un mundo, y el mundo que se gana es nuestro mundo, el de aquí abajo, para situarlo con los términos de la metáfora espacial tan decisiva que opone el cielo y la tierra. Viene a nuestro espíritu inmediatamente la tesis de Louis Dumont sobre el origen de la modernidad, fenómeno, para él, estrictamente occidental, sobre el individualismo como núcleo del fenómeno de la modernidad, en fin, y en especial, sobre el pasaje o la transformación de lo que Dumont llama individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo.⁷ En esta perspectiva, ¿qué es lo que caracteriza este nuevo momento de la humanidad, tan radicalmente nuevo en relación a los otros momentos —los que, por otra parte, sobreviven o pueden sobrevivir fuera del Occidente—? Yo voy a tocar sólo algunas de sus características, aunque se trate probablemente de las más importantes. Ya nos referimos a una de ellas, el individualismo, de la que Dumont hace una característica central en una tipología de sociedades.⁸ Habría, en efecto, so-

⁷ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, en especial I. “Genèse, I. De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde”.

⁸ *Ibid.*, p. 35.

ciudades en las que el individuo considerado no como simple sujeto empírico sino como ser moral, independiente, autónomo, y por lo tanto no social, es valor supremo y sociedades en las que el valor supremo es la sociedad misma aprehendida como un todo. Habría así sociedades “individualistas” y sociedades “holistas” y la modernidad consistiría, en esta perspectiva, en la emergencia de sociedades individualistas. Este individualismo, puede señalarse, no estaría en modo alguno totalmente desvinculado de otra característica de las sociedades modernas: la idea de la igualdad política de todos los ciudadanos. Es fácil, en efecto, argumentar que esta igualdad política no es, desde cierto punto de vista, más que la consecuencia lógica de aprehender a los individuos como seres igualmente autónomos, independientes. Tampoco aparece como desconectada de la lógica de esta perspectiva la idea de un *telos*, de un estado final o quasi-final de la historia o de la humanidad, en tanto proyecto de una conciencia moral autónoma. Y reaparece aquí el mundo de aquí abajo como objeto o *telos* de la conciencia, una conciencia que ha operado así el pasaje de la trascendencia a la immanencia o, en los términos de Dumont, de un individuo-fuera-del-mundo a un individuo-en-el-mundo. También resulta comprensible en esta lógica de la modernidad la importancia que adquiere el trabajo, en cuanto práctica de transformación de ese mundo de aquí abajo, y el conocimiento o, mejor dicho, esa forma particular del conocimiento que es la ciencia. Para un individuo que está en el mundo y cuya conciencia moral lo lleva a proyectar un mundo mejor aquí abajo, el trabajo deviene un imperativo moral, el objeto mismo de una ética. Por otro lado, un conocimiento que hace del mundo de aquí abajo su tema privilegiado —si no su único tema—, y que se somete entonces a la prueba de realidad como única prueba o garantía de su verdad, deviene naturalmente condición y método de transformación. De allí no sólo la conversión del conocimiento en ciencia sino también, y sería otra de las características de la modernidad, la importancia epistemológica de las garantías de la verdad, de la certidumbre.

A primera vista, nada estaría más alejado de la cosmovisión religiosa de las sociedades “holistas” que estas sociedades modernas así secularizadas. Y acabo de dejar caer el término clave: secularización. Como se sabe —y lo recuerdo—, la palabra viene del latín *saecularis*, que significa “profano” y que, a su vez, proviene de *saeculum* que significa “mundo”. Secularizar quiere decir entonces, en el latín eclesiástico, pasar de un estado religioso a un estado laico, de una vida orientada hacia la trascendencia a una vida orientada hacia el mundo profano. Un tal pasaje, cuando marca la vida de las sociedades, debería pues, a primera vista, implicar una ruptura —como la ruptura que marca el pasaje de un individuo del estado eclesiástico al estado laico—. Y sin embargo no es el caso en ninguna de las teorías de la secularización. Por el

contrario, la interpretación de los procesos históricos que llevan a la modernidad y que se funda en esta categoría supone, como lo describe tan bien Hans Blumenberg, una “relación de descendencia”, una “transformación de substancia” de naturaleza sin duda cuantitativa aunque, sin embargo, “transitiva”, y el transcurso de la cual “el estado ulterior no devino posible ni es comprensible más que a condición de presuponer su estado anterior”.⁹

Este uso decisivo de la categoría de secularización es inmediatamente visible por ejemplo en Dumont mismo cuando afirma que si bien el individualismo moderno no es exactamente el mismo de los primeros cristianos, algo de este individualismo moderno está ya presente entre esos primeros cristianos, de suerte que “la religión (cristiana) ha sido el fermento radical, primero en la generalización de la fórmula (individualista), luego en su evolución”.¹⁰ Habría pues un *origen* del individualismo en el cristianismo, y una *transformación* producto de su evolución en el seno de ese mismo contexto religioso. El término “secularización” no aparece en Dumont para denotar esa transformación pero la idea o el concepto atraviesan en filigrana toda su interpretación. No es en modo alguno arbitrario que Dumont refiera a los trabajos clásicos de Ernst Troeltsch, quien en su libro sobre *Las doctrinas sociales de las iglesias y de los grupos cristianos* publicado en 1911 introducía ya la hipótesis de la secularización cuando afirmaba el origen cristiano no sólo del individualismo sino también de la noción de una igualdad entre los seres humanos, de la idea de ley natural tan fundamental para la ciencia moderna e incluso de la necesaria subordinación de los pueblos al orden político.¹¹ En este contexto interpretativo, y como lo señala Blumenberg, la prioridad de la cuestión de la certidumbre teórica sería, en la teoría del conocimiento de los tiempos modernos, la secularización del problema cristiano fundamental de la certidumbre de la salvación, la ética moderna del trabajo sería una secularización de la santidad y de las formas de ascetismo que le están ligadas, el postulado de la igualdad política habría secularizado el viejo concepto de la igualdad de los hombres ante Dios, más aun, todos los conceptos importantes de la teoría moderna del Estado serían conceptos teológicos secularizados, el mismísimo Manifiesto del Partido Comunista de Marx no sería más que una secularización sea del paraíso bíblico, sea del mesianismo apocalíptico,

⁹ Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999 (primera edición en alemán 1966), Primera parte, 1. Estatus conceptual (Traducción mía).

¹⁰ Louis Dumont, *op. cit.*, p. 34 (La traducción me pertenece. RM).

¹¹ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, en *Gesammelte Schriften*, t. 1, Tübingen, 1922. Dumont utiliza la traducción inglesa *The Social Teaching of the Christian Churches*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1960, 2 vol. Citado por Louis Dumont, *op. cit.*, pp. 39 y ss.

y, en fin, la ciencia constituiría una secularización de la combinación, de origen cristiano, del proyecto de mundo y de las directivas para la acción.¹² En resumen, la hipótesis de la secularización crea una relación de descendencia entre cristianismo y modernidad occidental, relación que, como veremos inmediatamente, se convierte en los argumentos del registro político, en una relación de dependencia unívoca, de causa a efecto.

El choque de civilizaciones

La emergencia de la modernidad, concebida ésta como etapa nueva y al mismo tiempo deudora de una tradición específicamente cristiana y occidental, representa filosóficamente algo más (y substancialmente importante) que una mera etapa en el transcurrir de las civilizaciones. De entrada —sobre todo con los así llamados filósofos de la Ilustración pero no sólo con ellos—, la modernidad es pensada como progreso moral e intelectual del género humano y los rasgos que la caracterizarían como encarnaciones de valores universales. En otros términos, el pensamiento filosófico de la modernidad hace de ésta algo más que una etapa, un valor, y algo más incluso que un mero valor, un valor de vigencia universal, un modelo de civilización puesto que se encarnarían en ella valores que universalizarían a la humanidad. ¿No son acaso valores universales la igualdad de todos los seres humanos, la manifestación jurídica de esa igualdad en la idea de derechos humanos y en la idea de todo individuo como sujeto de derecho, la democracia como realización política concreta de la igualdad de los individuos en tanto sujetos de derecho, el Estado como institución política que garantiza, gracias a sus instituciones, esta igualdad de derecho, el individualismo como ideología que encarna la idea de la autonomía de principio de los seres humanos, el trabajo como práctica de realización del potencial de los individuos, el conocimiento como metodología de inserción racional en el mundo, en fin la racionalidad misma como actitud humana fundamental? La hipótesis de la secularización como mecanismo decisivo en la transmutación de los valores cristianos en valores de la modernidad puede incluso aplicarse a la idea misma de universalidad de esos valores: después de todo, puede decirse, el universalismo de esos valores no sería más que una secularización del universalismo cristiano.¹³ Des-

¹² Hans Blumenberg, *op. cit.*, cap. 2.

¹³ Es, justamente, lo que afirma Francis Fukuyama en su artículo publicado muy poco después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 contra las “torres gemelas” de Nueva York: “It is not an accident”, escribe en efecto, “that modern liberal democracy emerged first in the Christian west, since the universalism of democratic rights can be seen as a secular form

pués de todo, el término latino *catholicus* viene del griego *katholikos*, que significa “universal”. En su versión católica, el cristianismo no haría más que autoidentificarse con su intención más profunda.

Si la modernidad occidental, o la civilización occidental moderna así forjada en el lecho del cristianismo representa un valor universal, un modelo que no sólo puede sino también debe universalizarse en cuanto justamente valor humano, humanidad expresada como valor, entonces ¿qué pensar del proceso mismo de esta universalización —proceso que ya no se define en términos filosóficos sino en términos estrictamente políticos—? Dos respuestas pueden darse a esta pregunta. La primera consiste en concebir este proceso de universalización como un proceso fundamentalmente pacífico en el transcurso del cual el resto de las civilizaciones adopta los valores de la modernidad occidental. En este caso, la fuerza universalista del modelo termina por imponerse ella misma, en virtud de su propia lógica, podría decirse. Por supuesto, los adeptos a esta respuesta pueden acumular pruebas empíricas para ilustrarla. ¿No es sin duda el caso de que el modelo político de democracia liberal, que subsume los valores igualitaristas e individualistas, productivistas y tecnológicos, se difunde por el mundo no occidental, no siempre, por supuesto, sin conflictos, aunque esencialmente sin imposiciones? A esta respuesta se adhiere por ejemplo Francis Fukuyama, quien sigue considerando “el fin de la historia” como proceso ineluctable hacia la modernidad —“caracterizada por instituciones como la democracia y el capitalismo”— y no como el fin de los conflictos —hay aun, en su opinión, “áreas retrógradas que se resisten a este proceso”—.¹⁴ La segunda respuesta consiste en concebir este proceso de universalización del modelo occidental moderno como un proceso esencialmente conflictivo, como un “choque” (*clash*) de civilizaciones —en la terminología tan impactante de Huntington—. Por supuesto también, los adeptos a esta respuesta pueden sobre todo hoy acumular pruebas empíricas para ilustrarla. Entre estas pruebas, la más contundente es, sin duda, la que se basa en los conflictos postulados entre la civilización occidental moderna y la civilización islámica. En la perspectiva de Huntington, en efecto, esos conflictos marcan y han marcado las relaciones entre esas civilizaciones, hasta tal punto que, en comparación, el conflicto entre democracia liberal y marxismo-leninismo que ocupó parte del siglo xx debería ser considerado como un fenómeno histórico “fugaz y superficial”. Y ellos deben ser

of Christian universalism”. Francis Fukuyama, “The west has won. Radical Islam can’t beat democracy and capitalism. We’re still at the end of history”, *The Guardian*, 10 de octubre de 2001.

¹⁴ *Ibid.*

interpretados como la resultante de la naturaleza misma de las dos religiones.¹⁵ Esto no significa para Huntington que un conflicto mayor sea inevitable entre estas dos civilizaciones —la guerra puede ser incluso más probable entre China y su civilización, y Estados Unidos y el Occidente— pero lo que sería utópico es la idea de una civilización universal resultante de una universalización de la modernidad occidental.

Lo que me interesa destacar en el registro político de estos argumentos es el rol decisivo atribuido a la religión. En su libro, Huntington consagra toda una sección a lo que él llama, utilizando una expresión francesa, “La revanche de Dieu”.¹⁶ “In the first half of the twentieth century”, comienza la sección, “intellectual elites generally assumed that economic and social modernization was leading to the withering away of religion as a significant element in human existence. This assumption was shared by both those who welcomed and those who deplored this trend”. “The second half of the twentieth century”, continúa inmediatamente la sección, “proved these hopes and fears unfounded”.¹⁷

Como prueba, Huntington examina una serie de fenómenos de “religious revival” que, por otra parte, trascenderían las actividades de los extremismos fundamentalistas. Yo diré, desde ya, que ese “retorno” o “renacimiento” de la religión no debe ser visto como un puro fenómeno, digamos, popular y empírico —como un fenómeno “social”— sino también, y es lo que me interesa, como un fenómeno intelectual y teórico —como un fenómeno que yo calificaré de “ideológico”—. La ilustración más clara, a mi parecer, de este fenómeno intelectual y teórico —“ideológico”— es justamente la hipótesis central de Huntington —y cuyas consecuencias políticas son inmensas—, a saber, que la religión constituye el núcleo de las culturas, y las culturas el núcleo de las civilizaciones. Pero ya volveré sobre este punto esencial de mi disertación.

El registro social de los argumentos religiosos

Por supuesto, este registro comporta una gama muy diversa de argumentos en los que la religión juega un rol principal. Yo me referiré a uno de ellos que me parece doblemente interesante: por un lado, el argumento retoma la cues-

¹⁵ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Touchstone Edition, 1997, p. 210.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 95-101.

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

tión de la relación entre religión y cultura planteándola de una manera sensiblemente diferente a la del planteamiento político —aunque, sin embargo, este nuevo planteo no deje de tener consecuencias políticas—; por otro lado, el argumento sitúa el fenómeno de la religión en el contexto social de la desculturización que provocaría el proceso de mundialización de la producción. En este sentido, el argumento retoma, pero también a su manera, la problemática del conflicto de culturas y civilizaciones. Este argumento ha sido desarrollado sobre todo por Olivier Roy y en referencia directa a la problemática actual de la civilización islámica¹⁸ —aunque, como también lo veremos, puede ser aplicable a otras situaciones culturales—. Yo me permitiré exponer el argumento sin ajustarme siempre a la versión original aunque respetando su contenido.

Que se lo considere o no como un fenómeno estructuralmente novedoso, el proceso de internacionalización de la producción y de mercantilización del conjunto de las actividades humanas constituye un rasgo que marca el periodo histórico que viven hoy las sociedades —proceso que, por otra parte, no hubiera podido tener lugar con el ritmo y la intensidad que lo caracterizan sin las revoluciones tecnológicas que presenciamos, en primer lugar y sobre todo en cuanto al tratamiento de la información—. En ese proceso, el acrecentamiento de la movilidad de las poblaciones, es decir los fenómenos migratorios internos e internacionales, así como la mercantilización, exportación, y finalmente internacionalización de productos culturales estandarizados generados por los centros económicamente dominantes traen como consecuencia directa situaciones de debilitamiento e incluso de pérdida de culturas locales, regionales y hasta nacionales. Estas situaciones de desculturización asumen así dos formas, de ninguna manera totalmente independientes: la de las masas de emigrantes que, abandonando sus sociedades de origen abandonan al mismo tiempo el medio de sus culturas de origen, y la de las sociedades que incorporan masivamente productos culturales generados en el seno de otras culturas. Las dos formas no son totalmente independientes porque el debilitamiento de las culturas de origen provocado por una tal incorporación no puede dejar de debilitar culturalmente los grupos de emigrantes que se encuentran, además, situados en otro contexto cultural, que es generalmente el de las culturas exportadoras dominantes. En estos casos, ¿qué estrategia de resistencia a los efectos sociales de la desculturización puede ser desplegada por esos grupos de emigrantes? En rigor, la pre-

¹⁸ Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Le Seuil, 1992; *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2002, y "L'Islam au pied de la lettre", *Le monde diplomatique*, abril de 2002.

gunta no está bien planteada, ya que su respuesta implicaría una decisión consciente y un examen reflexivo de alternativas. Tomémosla, pues, como una figura de estilo para situar el quién y el cómo, que en tales situaciones, pueden llenar el vacío o, mejor dicho, el vaciamiento, de la cultura de origen y el impacto de la cultura dominante. En el argumento que examino, el quién es la religión, pero no en sus formas tradicionales, sino bajo la forma novedosa de una religión “purificada” de sus anclajes culturales.

Ésta es la hipótesis que utiliza Roy para explicar el auge del fundamentalismo islámico. Según Roy, en efecto, la progresión de lo que él llama “neo-fundamentalismo” islámico se encuentra en el hecho de que puede responder a una demanda —yo diría a una situación— a la que los grandes movimientos islámicos clásicos no responden o no pueden responder. Es la demanda de una juventud “des-territorializada” e internacionalizada —sea por el exilio, sea por los estudios que se hacen en el extranjero, sea por la emigración—. En esta situación, el neo-fundamentalismo ofrecería una respuesta perfecta en la medida en que permitiría transformar “lo que es vivido como desculturización en discurso de refundación de un Islam universal, purificado de las costumbres y las tradiciones y, por lo tanto, adaptable a todas las sociedades”.¹⁹ ¿Cómo lograría este neo-fundamentalismo “purificar” la religión de contenidos culturales siempre contextualmente definidos? Lo haría, según Roy, “transformando el Islam en un simple sistema de normas de comportamiento, negando todo lo que es del orden de la cultura en provecho de una especie de Islam-código en *kit* adaptable a todas las situaciones, desde el desierto afgano hasta la universidad americana”.²⁰ Pero esta hipótesis no sería sólo válida en el contexto religioso del Islam y en el contexto social de des-territorialización que afecta el mundo musulmán y, en particular, su juventud, también podría aplicarse a otros contextos religiosos y sociales. Podría explicar, en particular, el éxito de los fundamentalismos protestantes en los medios recientemente desculturizados de los latinos que viven en los Estados Unidos. Y agrega Roy: “el tema del ‘born again’ es igual de importante en estos dos fundamentalismos ya que se trata de dirigirse a individuos que han roto con su pasado (y frecuentemente con sus propias familias...)”.²¹

En este registro argumentativo “social” la religión no aparece, pues, ligada necesariamente a la cultura y la disociación entre religión y cultura tiene

¹⁹ Olivier Roy, “L’Islam au pied de la lettre”, *op. cit.*, p. 3.

²⁰ *Ibid.* De allí, agrega Roy, el hecho de que “tanto el islam de los talibanes como el wahbismo saudita o el radicalismo de Bin Laden sean hostiles a todo lo que es del orden de la cultura, incluso musulmana: [es] el rechazo de toda noción de civilización y de cultura, al que se lo califica precipitadamente de ‘nihilismo’”. *Ibid.* (La traducción es mía. RM).

²¹ *Ibid.*

como función la adaptación del individuo a un contexto en el que, por un lado, los hitos y las marcas culturales tradicionales, locales o localizadas, que daban al individuo el contexto significativo de sus acciones, se debilitan o se pierden y en el que, por el otro, los nuevos hitos y marcas que le propone la cultura dominante se evalúan negativamente. Es en esta evaluación negativa de la cultura dominante—que es, de hecho la cultura occidental percibida como esencialmente cristiana— que reaparece, implícita o explícitamente, el tema del conflicto de civilizaciones. Lo interesante en esta hipótesis es que el rechazo a formas culturales que caracterizarían esta civilización, sumado a la pérdida de las viejas formas culturales, dejaría un vacío que podría llenar, y que llenaría en muchos casos concretos—como en el de los musulmanes o en el de los Latinos—, la religión a condición, sin embargo, de disociarse ella misma de la cultura y exacerbar su dimensión puramente normativa.

El registro psicológico de la argumentación religiosa

La desterritorialización que provoca la internacionalización tanto de la producción y de sus productos como de la mano de obra productiva no sólo trae aparejados fenómenos de estandarización cultural y de desculturización, sino que también engendra fenómenos de desarraigo psico-sociales. En la perspectiva de Dumont, como en la de tantos otros sociólogos de la modernidad, el individualismo constituye una ideología central de la civilización occidental moderna. En ella, o por ella, lo hemos visto, el individuo se convierte en valor supremo, y esto significa que en la escala de los valores la sociedad o el grupo social se convierten en valores secundarios. Pero el individualismo, habría que decir, no es sólo una configuración de ideas y de valores, o no debe ser visto sólo como tal, es también el efecto o la consecuencia de procesos sociales complejos que hacen de los individuos, más que de los grupos sociales, los sujetos de comportamientos. Es en este sentido sociológico que Birnbaum y Leca pueden definir el individualismo como “un elemento de un proceso de caracterización de las instituciones y de los comportamientos sociales”.²² Es en este sentido también que el individualismo utilitarista propone la visión de una sociedad compuesta de individuos-átomos movidos, cada uno, por su propio y singular interés. En esta perspectiva sociológica, el individualismo de las sociedades occidentales modernas puede entonces ser visto como un elemento de un proceso de caracterización de los comporta-

²² Pierre Birnbaum y Jean Leca (dirs.), *Sur l'individualisme*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991, p. 13 (Soy yo quien traduzco. RM).

mientos sociales que hace de los individuos-átomos, movidos cada uno por su propio interés, los sujetos de las acciones. El individualismo deja así de ser una pura configuración de ideas y de valores, él caracteriza también un proceso de atomización social. Es a un tal proceso al que se refiere implícitamente Roy cuando, como lo hemos visto, señala que los fundamentalismos se dirigen a individuos que “han roto con su pasado y frecuentemente con sus propias familias”. La ruptura con el pasado apunta al fenómeno de desculturización, la ruptura con la propia familia y, de un modo más general, con los así llamados “grupos de pertenencia”, en suma, apunta al fenómeno de atomización social.

En este contexto que acompaña a la civilización occidental y que encuentra sus raíces económicas en las estructuras utilitaristas del mercado, el individualismo y la atomización se exageran en la fase contemporánea de la así llamada “mundialización” —que no es más que ese fenómeno de internacionalización de la producción, de los productos, y de la mano de obra productiva—. Y si la desterritorialización provoca desarraigo cultural, es decir, desculturización, también provoca desarraigo psicológico en la ruptura que separa al individuo de sus grupos de pertenencia y lo atomiza. En la hipótesis de Roy, la nueva forma fundamentalista religiosa se adecua perfectamente no sólo a la situación de individuos desculturizados sino también de individuos atomizados. Ese fundamentalismo, observa Roy, “(...) no se dirige más a comunidades reales sino a individuos aislados”.²³

Pero, ¿cómo exactamente esta nueva forma religiosa puede presentar una alternativa a la atomización y al desarraigo psicológico que la acompaña o, mejor dicho, que provoca? En otros términos, ¿qué puede ella ofrecer, en este nivel psicológico, a individuos así desarraigados? Si, en el caso del fundamentalismo islámico, la imposición de la “charia” como única norma de los comportamientos implica, lo hemos visto, el rechazo de todo contenido cultural específico y, de este modo, puede alcanzar individuos desculturizados, por otro lado esa imposición crea una nueva forma de comunidad, reconstituye de alguna manera una comunidad musulmana universal y así reinscribe al individuo en un grupo de pertenencia que no es, por supuesto, el grupo original pero que es, sin embargo, por lo menos en principio, un grupo al que la adhesión es tanto o más fuerte que la adhesión del individuo a su grupo original de pertenencia. Identificándose a la *oumma*, señala Roy, los nuevos fundamentalistas islámicos “se dirigen efectivamente a una universalidad vivida por musulmanes que no se identifican ni a un territorio ni a una nación”.²⁴ Y sin

²³ Olivier Roy, “L’Islam au pied de la lettre”, *op. cit.*

²⁴ *Ibid.*

embargo, esta *oumma* imaginaria es bien concreta, en la medida en que ofrece concretamente a esos individuos desarraigados un espacio marcado también por signos y por rituales. La noción de “secta” retoma justamente la idea de esas comunidades religiosas en las que la religión crea, o se propone crear, una cultura en el espacio vacío de los procesos de desculturización.

Los usos ideológicos de la religión

Los argumentos que acabo de examinar en los diferentes registros de lo filosófico, de lo político, de lo social y de lo psicológico presentan este aspecto que me interesa particularmente subrayar: atribuyen a la religión o al fenómeno religioso una indiscutida centralidad. En el caso del registro filosófico, la secularización de valores cristianos constituye la operación decisiva en lo que Gadamer llama proceso de comprensión de sí de los tiempos modernos. En rigor, se trata de una tentativa de de autocomprensión de la civilización occidental moderna —por supuesto producida en el seno de esa civilización—. En el caso del registro político, la idea de civilización, que opera como factor explicativo central en el análisis de los conflictos, sitúa a la religión en el corazón mismo de las civilizaciones. Cuando Huntington, por ejemplo, examina la idea de civilización, él la define como una entidad cultural (*the broadest cultural entity*)—y en esto coincide con toda una serie de historiadores como Braudel— pero aclara inmediatamente que “de todos los elementos objetivos que definen las civilizaciones” (como el lenguaje y la etnicidad), “el más importante es, sin embargo y frecuentemente, la religión” —en particular, las “grandes” religiones—. Huntington rechaza así —explícitamente, por cierto— no sólo la distinción introducida por los pensadores alemanes del siglo XIX entre civilización y cultura sino también, aunque implícitamente, la idea de que la civilización no puede ser definida sólo por los aspectos inmateriales de la cultura, que ella supone también aspectos tan materiales como la mecánica o la tecnología.²⁵ Si se toma en cuenta una definición que no reduzca la civilización a la cultura, y la cultura a la religión, puede quizás percibirse más claramente el substancialismo culturalista que presupone el argumento religioso en su registro político. El mismo substancialismo culturalista, por otra parte, y como trataré de mostrar luego, impregna el uso de la religión en los registros social y psicológico. Pero, como lo he señalado al principio de mi exposición, lo que me interesa examinar es el uso ideológico de la religión en los argumentos que desarrollan estos diferentes registros.

²⁵ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, op. cit., pp. 41-42.

Recuerdo que utilizo el término de uso ideológico para referirme al efecto perlocutorio que se intenta lograr o que se logra sin intentarlo —y dejo aquí totalmente de lado el aspecto voluntario o consciente de la operación no, ciertamente, porque se trate de un aspecto secundario, sino porque exigiría otro análisis, u otro tipo de análisis—. También recuerdo que este efecto perlocutorio reenvía a una doble operación en la cual es tan decisivo lo que se dice —y cómo se dice—, que lo que no se dice y, así, se desvaloriza o directamente se oculta. Retomo el orden en el que examiné esos registros y que, como queda claro, va desde el registro más general y englobante, que calificué de filosófico, hasta el más singular y particularizante, que calificué de psicológico.

La teoría de la secularización como fenómeno explicativo central de la emergencia de los “tiempos modernos” —periodicidad temporal que aparece siempre como la de una civilización espacialmente situada (en el Occidente) y culturalmente definida (como cristiana)—, ha sido, como lo he señalado, objeto de análisis críticos aun cuando este criticismo no ha logrado, por lo menos hasta hoy, desalojarla de su posición filosóficamente dominante. El criticismo más radical y más importante de la teoría es, seguramente, el de Hans Blumenberg. En su *opera magna*, *La legitimidad de los tiempos modernos*, Blumenberg trata de mostrar, a través de análisis extremadamente meticulosos, que categorías fundamentales en la descripción de la modernidad, como las categorías de progreso, de igualdad o de individuo no constituyen en modo alguno “mutaciones” secularizadas de categorías cristianas sino que constituyen más bien nuevas respuestas a cuestiones que esas categorías planteaban y que dejaban sin respuesta.²⁶ No es mi propósito aquí examinar esta tesis de Blumenberg —que, por otra parte, ofrece perspectivas de interpretación de una indudable riqueza—. Me interesa señalar sin embargo que esta tesis y las interpretaciones que ella supone o posibilita comparten con el “teorema” mismo de la secularización el mismo espacio metodológico. Dicho de manera más simple y directa, tanto el teorema de la secularización como su tesis crítica se sitúan en el puro campo de la historia de las ideas —e incluso, habría que decir, en un campo histórico de ideas purificado—. La consecuencia inmediata de este posicionamiento es si no la ocultación, por lo menos la desvalorización de otros elementos susceptibles de arruinar más radicalmen-

²⁶ “Ce qui, dans le processus interprété comme sécularisation, s’est passé le plus souvent, ou du moins à de très rares exceptions près reconnaissables et spécifiques, ne peut pas être décrit comme ‘mutation’ de contenus authentiquement théologiques qui en s’aliénant d’eux-mêmes seraient devenus séculiers, mais comme ‘réinvestissement’ de positions de réponses devenues vacantes dont les questions correspondantes ne pouvaient être éliminées”. Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, op. cit., p. 75.

te aún el teorema de la secularización y, sobre todo, de desnudar sus efectos ideológicos. Yo tomaré sólo tres ejemplos que, como veremos luego, juegan sin embargo un rol decisivo en el registro argumentativo político y que, en conjunto, configuran lo que podría denominarse un “ideologema”, es decir, un artefacto simbólico de lucha política:²⁷ se trata de las ideas de igualdad, de democracia, y de un Estado confesionalmente neutro.

El teorema de la secularización funciona en esta problemática de la manera siguiente: la idea moderna de igualdad jurídica y política de los ciudadanos —lo hemos visto ya en Troeltsch—, es la versión secularizada de la idea cristiana de igualdad frente a Dios, la democracia es la consecuencia lógica de tal idea de ciudadanía política y la noción de un Estado no confesional, neutro desde un punto de vista religioso, no es más que la aplicación consecuente de la idea que se encuentra ya expresada en la respuesta de Jesucristo a las preguntas de Pilatos: “Mi reino no es de este mundo”. Más aún, en esta respuesta se encontraría el origen mismo de la idea moderna de la religión como “cosa privada” y, con ella, la de una separación de lo público y lo privado —fundamento mismo del Estado moderno en tanto Estado separado de la iglesia, como lo afirma Manent, por ejemplo—.²⁸ Ahora bien, lo que el teorema de la secularización ignora o, mejor dicho, quiere ignorar, es el hecho de que la idea de una igualdad de todos los seres humanos ante Dios pudo acomodarse perfectamente, y durante siglos, con el hecho de una profunda desigualdad entre los seres humanos, más aun, con la idea de que una desigualdad entre los seres humanos no es contradictoria con la idea de una igualdad de los seres humanos ante Dios. Los reinos cristianos, en efecto, presentaron una estructura de desigualdades sociales casi similar a la de una estructura de casta, incluso con situaciones sociales reminiscentes de los regímenes esclavistas como el derecho de pernada sobre las mujeres vasallas. Tanto o más importante aun, la modernidad, lejos de haber asumido críticamente estas estructuras sociales de desigualdad las reforzó reimplantando en el Nuevo Mundo nada más ni nada menos que el viejo sistema de esclavitud —junto con otros sistemas de explotación de la masa indígena—. La igualdad jurídica y política de los ciudadanos, si bien fue una secularización de la idea cristiana de igualdad, tardó casi veinte siglos en llevarse a la práctica —baste recordar que el voto femenino se implantó por ejemplo en Francia luego de la segunda guerra mundial y que el derecho al voto en elecciones federales de los in-

²⁷ La noción de “ideologema” es propuesta en Josiane Boulad-Ayoub, *Mimes et parades. L'activité symbolique dans la vie sociale*, Paris, L'Harmattan, 1995, espec. cap. 2.

²⁸ “Le fondement politique, juridique et moral de la séparation (de l'État et de l'Église) c'est que la religion est chose privée”, Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977.

dígenas canadienses se otorgó hace menos tiempo aún—. Los seguidores del teorema de la secularización olvidan, o quieren olvidar que un buen número de teólogos elaboraron teorías de la necesidad de la desigualdad social en tanto condición de un “orden” querido e impuesto por la divinidad.²⁹ El postulado de una desigualdad social de principio, tanto más aceptada cuanto querida e impuesta por la divinidad, no podía obviamente constituir la base de un orden político democrático y el hecho es que en el transcurso milenar de los reinos cristianos ninguna experiencia política de tipo democrático tuvo lugar. Pero tampoco lo tuvo en la así llamada modernidad —con la notable excepción de las pocas experiencias políticas de algunas ciudades comerciales del norte del Italia un poco antes del Renacimiento—. Aun en la época contemporánea esas experiencias democráticas parecen constituir una excepción más bien que una regla y, como se sabe, el cuestionamiento del carácter auténticamente democrático de esas experiencias abunda. En cuanto a la idea de separación del Estado y de la Iglesia y, de una manera más general, de separación de las esferas de lo público y de lo privado, parece haber constituido más bien una respuesta a la cuestión política planteada por las guerras de religión, es decir por las pretensiones políticas de control del Estado por parte de las iglesias.³⁰ En rigor, toda la historia del cristianismo no es, en este sentido, más que una historia de las tentativas de control del Estado por parte de la iglesia católica, y tiene su expresión paradigmática en el hecho singular de un Estado de la iglesia católica (el Vaticano).

Sólo en el contexto de una pura historia de las ideas —y de una historia purificada— puede sostenerse la tesis de una relación “de descendencia” —para emplear los términos de Blumenberg— entre valores cristianos y valores de la modernidad pero es también sólo en el contexto de lo que una pura historia purificada de las ideas oculta que el efecto ideológico de esa relación “de descendencia” puede tener lugar. Y este efecto ideológico consiste en presentar la modernidad occidental como civilización que reposa sobre valores universales cuya substancia la precede desde el fondo mismo de los tiempos

²⁹ Es el caso, por ejemplo, de Adalberon de Laón (m. en 1030-1031) en su obra *Carmen ad Robertum Regem Francorum* (Migne, *Patrologia Latina*, vol. cxli, Paris, 1844).

³⁰ Es la importante tesis desarrollada por Koselleck. Según Koselleck, el absolutismo y el criticismo son el resultado de las guerras de religión. El absolutismo encuentra su base en la doctrina de la “razón de Estado”, una doctrina que permite al Estado elaborar y poner en práctica políticas independientemente de toda consideración moral. Pero, por otra parte, y al mismo tiempo, si el absolutismo excluye la moralidad de la política, se excluye él mismo de intervenir en la esfera de la conciencia individual. La paz habría sido el resultado de la separación de la autoridad y de la obediencia política pública, de la conciencia religiosa y moral privada. Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of the Modern Society*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988.

del cristianismo. Este efecto ideológico tiene una consecuencia lógica inmediata en los argumentos del registro político de un Huntington o de un Fukuyama. En efecto, si esa relación de descendencia existe, entonces sólo el cristianismo ha podido engendrar valores universales, y si éste es el caso, como la tesis de la secularización lo probaría, entonces otras civilizaciones desarrolladas a partir de sistemas religiosos diferentes, no encontrarían en ellas mismas las condiciones de emergencia de semejantes valores. Para Fukuyama, éste sería particularmente el caso del Islam y de la civilización islámica: “(...) there does seem to be something about Islam”, escribe Fukuyama, “or at least the fundamentalist versions of Islam that have been dominant in recent years, that makes Muslim societies particularly resistant to modernity”. Y agrega: “Islam (...) is the only cultural system that seems regularly to produce people like Osama bin Laden or the Taliban (...)”.³¹ No se le ocurre, por supuesto, a Fukuyama preguntarse cuáles serían las razones por las que el occidente cristiano ha sido muy probablemente el único sistema cultural que ha producido una metodología y una práctica científicas para eliminar seres humanos en virtud de su raza.

Me parece particularmente importante señalar que los argumentos de esta especie, hoy francamente dominantes en determinados contextos políticos —contextos que se caracterizan decisivamente por la posición de poder en la que se encuentran con respecto al mundo político global, y me estoy refiriendo, por supuesto, en primer lugar, al contexto de los Estados Unidos, aunque no solamente a éste—, argumentos en los que se equipara civilización con cultura y, explícita o implícitamente, cultura con religión, son susceptibles de engendrar efectos ideológicos de un tipo muy similar, justamente, a los que caracterizan al racismo. Como se sabe, las teorías racistas “clásicas” elaboradas en Europa sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX y posteriormente puestas en práctica en la Alemania del Tercer Reich, son teorías basadas en la biología: ellas hacen de caracteres físicos hereditarios el fundamento de una organización jerárquica de los individuos y de los pueblos —la que, a su vez, constituye el fundamento de prácticas de discriminación—. (Es de notar, de paso, que si el racismo es el paradigma de la negación del principio de la igualdad de los seres humanos, entonces fue la modernidad europea la que intentó la elaboración más consecuente —por su pretensión científica, es decir racionalista— de la negación de ese principio). Podría pensarse que el racismo, si no ha desaparecido en la época contemporánea, por lo menos ha retrocedido. En rigor, lo que ha sucedido y está sucediendo

³¹ Francis Fukuyama, “The west has won. Radical Islam can’t beat democracy and capitalism. We’re still at the end of history”, *op. cit.*

es una transformación de su forma y de sus estrategias: a un racismo biológico —casi podría decirse ontológico en cuanto la raza biológica supone una organización ineluctable, eterna, del ser— lo substituye lo que puede llamarse un racismo cultural. A la cultura, en efecto, señala por ejemplo Balibar, se le ha asignado el rol que antes desempeñaba la biología.³² En principio, nada parece prestarse menos que la cultura para ofrecer un fundamento ontológico a la organización del ser. Siendo aquélla flexible, cambiante, modificable, ¿cómo podría permitir una discriminación eterna, ineluctable? Sin embargo, en los argumentos del registro político que examino, las culturas son aprehendidas como totalidades no sólo incompatibles sino también inflexibles. Tanto en Huntington como en Fukuyama, por ejemplo, las diferencias entre las culturas son prácticamente insalvables. Y podría decirse que es haciendo de la religión el núcleo de las culturas que éstas adquieren una especie si no de eternidad, al menos de una cuasi eternidad, ya que la vida de las religiones se inscribe en una temporalidad que atraviesa los siglos, cuando no los milenios. Por otra parte, y gracias a la teoría de la secularización, no sólo las culturas son diferentes, ellas se encuentran implícita o explícitamente organizadas jerárquicamente.³³ Si, en efecto, sólo la cultura occidental cristiana es la que ha producido, en el transcurso del funcionar de ese mecanismo, valores auténticamente universales, entonces necesariamente goza de una posición superior. Huntington considera falsa, inmoral y peligrosa la creencia en la universalidad de esos valores y, por lo tanto, de la cultura occidental. Pero si estudiamos de cerca sus argumentos, éstos no suponen en modo alguno que haya también en otras culturas o valores igualmente universales: lo que Huntington afirma es, simplemente, que las diferencias culturales son tan profundas e insalvables que es erróneo, peor aun, peligroso e inmoral por sus consecuencias —y *no por sus presupuestos*— pretender imponer el modelo occidental.³⁴

Lo que se opera en este registro político de la argumentación —y que, por otra parte, se encontraba ya presupuesto en las teorías filosóficas de la secularización—, es una verdadera substancialización de las culturas. Cuando empleo este término me refiero exactamente a la operación que consiste en hacer de las culturas “substancias”, es decir entidades que existen por sí

³² Étienne Balibar, “Is There a neo-racism?”, en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein (eds.), *Race, Nation, Class*, Londres, Verso, 1991, pp. 21-22.

³³ La idea de un racismo cultural es retomada por Hardt y Negri aunque, para Hardt y Negri, la nueva forma cultural del racismo no implica una teoría de la jerarquía. El espacio me falta aquí para discutir esta afirmación. Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 2000, esp. cap. 9.

³⁴ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, *op. cit.*, p. 310.

mismas —que no son, pues, ni atributos ni relaciones—, cosas en sí que permanecen cuando los sujetos cambian —y que se oponen, por consiguiente, a lo que es accidental— y que se encuentran entonces “por abajo” (*sub-stare*), es decir constituyen fundamentos. El substancialismo cultural se encuentra en la base del “culturalismo”, esa doctrina sociológica que hace de las culturas los contextos decisivos, si no únicos, en la explicación de los comportamientos sociales, es decir, los fundamentos de esos comportamientos. El postulado según el cual las religiones constituyen el núcleo de las culturas no provoca más que una exacerbación del culturalismo, substancializando aun más las culturas. Las religiones agregan a las culturas esa cuasi eternidad en la que parecen instalarse cuando se apoderan de la vida de los pueblos.

El culturalismo es también visible, y quizás más visible aun, en los argumentos de los registros social y psicológico. En el registro social retuve como argumento la idea de Olivier Roy según la cual la purificación de las costumbres y de las tradiciones, es decir, la desculturalización que supone y exige un neo-fundamentalismo religioso concentrado casi exclusivamente en la norma —en la *charia*, en el caso del neo-fundamentalismo islámico—, se acopla *funcionalmente* a una situación de desculturalización social provocada o, mejor dicho, agravada, por las exigencias de desplazamiento masivo de la mano de obra en esta etapa de la mundialización. En el registro psicológico, este argumento permitiría explicar la atracción que esos neo-fundamentalismos ejercen sobre quienes, a causa de ese desplazamiento, han roto tanto sus lazos sociales como incluso los lazos con su propio pasado y se encuentran así necesitados de reconstituir una forma de comunidad y de cultura. La “secta” sería, justamente, la forma privilegiada de esa reconstitución.

Creo que hay en estos argumentos una idea original y fecunda cuyas implicaciones podrían ir bastante más lejos del espacio de los fenómenos a los que se aplica. Pienso, incluso, en sus implicaciones filosóficas, más concretamente en la relación que permite suponer entre formalismo de la regla moral y universalización.³⁵ Pienso también que, sin embargo, esos argumentos ignoran, y así ocultan, otra dimensión de la problemática que no es precisamente cultural, que va más allá o más acá de las estructuras culturales porque se sitúa en las estructuras sociales mismas y en las distribuciones del poder que ellas comportan. El núcleo de esos argumentos sitúa los procesos de desculturalización tanto en la intromisión masiva de productos culturales extraños

³⁵ Puede notarse una problematización de esa relación en la teoría habermasiana de la ética y de la moral —la que no debe estrictamente nada al caso social que examina Olivier Roy—. Véase por ejemplo, Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.

a la cultura endógena como en el desplazamiento geográfico masivo de la mano de obra. Pero, en rigor, ni el desplazamiento de productos, ni el desplazamiento de individuos pueden explicar algo por sí mismos: para que un desplazamiento en el espacio tanto de productos como de individuos se convierta en desplazamiento de posiciones, en invasión y en pérdida, es preciso que esos desplazamientos espaciales se sitúen en situaciones asimétricas de poder. Y ese poder no es meramente cultural —si acaso lo es en alguna medida—, es material. Los teóricos de la argumentación política, como Fukuyama por ejemplo, son consecuentes y tratan de explicar los procesos que conducen a la dominación de la cultura moderna occidental cristiana por su universalismo y, por lo tanto, su superioridad. Fukuyama nos dice así que “la prueba (de la universalidad de esta cultura) reside también en los millones de inmigrantes del mundo en desarrollo que votan con sus pies cada año para vivir en las sociedades occidentales”.³⁶ Lo que no dice Fukuyama es que estos “votos” no son en modo alguno el producto de una decisión libre de los inmigrantes sino votos obligados, forzados, impuestos por condiciones sociales desiguales que, a su vez, son el producto de relaciones asimétricas de poder. La desculturización que provoca la intromisión de productos culturales exógenos es consecuencia, de hecho y efectivamente, a la posición dominante de poder de las sociedades que pueden no sólo exportarlos sino también imponerlos gracias al control de las redes de distribución y de difusión. Y la desculturización que provoca la emigración es también el resultado de las condiciones sociales desiguales en los que se encuentran los inmigrantes en las sociedades que se ven forzados a elegir. Un argumento que parece contradecir el de Fukuyama se encuentra en Huntington: “La cultura occidental, escribe Huntington, se encuentra desafiada por grupos en el interior mismo de las sociedades occidentales. Uno de esos desafíos proviene de inmigrantes de otras civilizaciones que rechazan la asimilación y continúan adhiriéndose a, y propagando valores, costumbres, y culturas de sus sociedades de origen”.³⁷ A primera vista, y contra Fukuyama, Huntington parece decirnos que la cultura moderna occidental no posee en sí misma esa superioridad que la haría deseable. En rigor, se trata en Huntington de otra idea, la idea de que una cultura, por superior que sea, no puede penetrar en individuos formados en otras culturas y que resisten la aculturación. Pero tanto en Fukuyama como en Huntington la perspectiva es puramente culturalista y el análisis de las condiciones sociales concretas, de las relaciones de poder social, se encuentra totalmente ausente. Pero es justamente en esta ausencia donde reside el

³⁶ Francis Fukuyama, “The west has won”, *op. cit.* (Yo traduzco. RM)

³⁷ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*, *op. cit.*, pp. 304-305 (Yo traduzco. RM).

efecto ideológico de los argumentos, o donde este efecto puede encontrar su condición de posibilidad: se trata siempre de hacernos creer que los radicalismos neo-fundamentalistas y los fenómenos perversos de reconstitución comunitaria bajo la forma de sectas son fenómenos estrictamente socio-culturales y nada tienen que ver con la distribución social del poder social. En este efecto ideológico, como se ve, el uso argumentativo de la religión juega un rol principal.

Conclusión: religión, culturalismo e ideología

Va de suyo que los argumentos que acabo de examinar en los registros discursivos que calificué de filosófico, político, social y psicológico no agotan los recursos ideológicos que ofrecen los fenómenos religiosos. Si he examinado esos argumentos en particular es porque ellos presentan algunas características que, me parece, los hacen especialmente pertinentes hoy, y desde varios puntos de vista. En primer lugar, y habrá podido notarse el hecho, no son totalmente independientes; por el contrario, son susceptibles de encontrar una articulación cuya consecuencia directa es un refuerzo de los efectos ideológicos. Así, el teorema de la secularización como mecanismo explicativo de la modernidad puede utilizarse para reforzar el argumento político de incapacidades, imposibilidades o, al menos, dificultades civilizacionales de adopción de sistemas como la democracia, lo que a su vez refuerza la idea de una cuasi inexorabilidad o, en todo caso, "funcionalidad" de los neo-fundamentalismos en situaciones de desculturalización lo que, en fin, conduce a una explicación de los fenómenos perversos de reconstrucción comunitaria que serían las sectas como fenómenos puramente culturales, sólo atribuibles, por otra parte, a una dinámica puramente endógena del grupo. En segundo lugar, todos esos argumentos reposan sobre una perspectiva puramente culturalista en la cual la religión juega, como lo vimos, un rol decisivo. Si me interesa subrayar este aspecto es porque, desde un punto de vista ahora epistemológico, el culturalismo constituye un reduccionismo y, en cuanto tal, conspira metodológicamente contra la complejidad, que es lo que define los fenómenos sociales, mejor dicho, todos los fenómenos del mundo que nos rodea. En fin, en tercer lugar, el culturalismo no tiene solamente consecuencias metodológicas; ofrece, como lo traté de mostrar, recursos ideológicos y, en cuanto tal, se articula con posiciones de poder social y político, es decir, se pone al servicio de esas posiciones de poder.

Todos estos argumentos presuponen, como hemos visto, de una manera o de otra, la centralidad social de la religión, un presupuesto a primera vista

paradójico desde el punto de vista de las grandes narraciones positivistas de la modernidad, aunque nada paradójico desde el punto de vista de las nuevas narraciones de lo que ha dado en llamarse la “post-modernidad”. Si algo describe bien estas nuevas narraciones es, me parece, el neo-culturalismo que ellas promueven. El sociólogo de las religiones, y será mi comentario final, es particularmente vulnerable frente a los reduccionismos culturalistas dado justamente el rol decisivo que se le asigna a la religión en registros discursivos muy variados. Es también, entonces, particularmente vulnerable frente a las posibilidades de un uso ideológico de sus argumentos. La conciencia de esta vulnerabilidad es sin duda una condición protectora de su quehacer auténticamente sociológico.

Recibido: marzo, 2004

Revisado: marzo, 2004

Correspondencia: Département de Sociologie/Université d’Ottawa/Ottawa, Ontario/Canada-K1N 6N5/correo electrónico: rmiguel@uottawa.ca