

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

**FACULTAD DE FILOSOFIA
Departamento de Filosofía del Derecho**



**LO SAGRADO EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN
Y DE LA TECNOLOGÍA:
LA CONTRIBUCIÓN DE LAS RELIGIONES
BRASILEÑAS AL DIALOGO INTERRELIGIOSO**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Renato Somberg Pfeffer

Bajo la dirección del doctor:
Manuel Fernández del Riesgo

Madrid, 2006

. ISBN:978-84-669-2918-9

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología)

**LO SAGRADO EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN
Y DE LA TECNOLOGÍA: LA CONTRIBUCIÓN DE LAS
RELIGIONES BRASILEÑAS AL DIÁLOGO
INTERRELIGIOSO**

Doctorando: Renato Somberg Pfeffer

Director: Manuel Fernández del Riesgo

Madrid, Junio de 2006

**LO SAGRADO EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN
Y DE LA TECNOLOGÍA: LA CONTRIBUCIÓN DE
LAS RELIGIONES BRASILEÑAS AL DIÁLOGO
INTERRELIGIOSO**

Tesis de Doctorado en Filosofía, presentada
en la Universidad Complutense de Madrid, en
convenio con la *Pontificia Universidade Católica
de Minas Gerais*.

Director: Manuel Fernández del Riesgo
Doctorando: Renato Somberg Pfeffer

Sumario

AGRADECIMIENTOS.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
PARTE I: LO SAGRADO EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN Y DE LA TECNOLOGÍA	
1. ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	19
2. MODELO EXPLICATIVO: LO SAGRADO EN LA SOCIEDAD ACTUAL	21
2.1 El proyecto protestante y la racionalidad contemporánea.....	22
2.2 La crítica a la irreversibilidad de la secularización.....	25
2.3 Explicando la religiosidad contemporánea.....	29
2.4 La imposibilidad de la desaparición de lo sagrado.....	35
2.5 ¿Son antagónicos pensamiento iluminista y fe religiosa?	38
3. MODELO COMPRENSIVO: FENOMENOLOGÍA DE LA COMPRESIÓN	43
3.1 La perspectiva psicológica – Rudolf Otto.....	45
3.2 La perspectiva histórica – Mircéa Eliade.....	47
3.3 La perspectiva filosófica – Van der Leuw.....	49
4. EL PARADIGMA HERMENEÚTICO	50
4.1 La interpretación histórica y textual – Schleiermacher.....	53
4.2 Las vivencias – Dilthey.....	55
4.3 El giro fenomenológico – de Husserl a Heidegger.....	59
4.4 La fusión de horizontes – Gadamer	65
4.5 Hermeneútica de la sospecha y de la escucha – Ricoeur	71
4.6 Breve síntesis: el paradigma hermeneútico	75
4.7 Las autobiografías y lo sagrado en la sociedad del saber	78
5. LA RELIGIÓN COMO FACTOR DE CONSTRUCCIÓN Y PRESEREVACIÓN DE LA IDENTIDAD: LOS JUDÍOS.....	83
5.1 Una perspectiva sociológica y antropológica.....	86
5.2 Una perspectiva histórica: el secularismo judaico.....	89
5.3 Yendo más allá del modelo explicativo.....	94

5.4 Comprendiendo el peso del pasado.....	96
5.4.1 Elementos religiosos.....	96
5.4.2 Antisemitismo y secularismo	98
5.5 El comunismo y el sionismo: falsa secularización	101
5.6 Estudio de caso: la comunidad judaica de Belo Horizonte.....	104
5.6.1 Emigración e inicio de una comunidad.....	104
5.6.2 Religión y preservación de una identidad.....	108
5.6.3 Sionistas x progresistas.....	114
6. PRIMERAS CONCLUSIONES.....	120
6.1 Lo sagrado en la sociedad del saber.....	120
6.2 La preservación de la identidad religiosa en la sociedad del saber.....	122
6.3 El paso siguiente: multiculturalidad y diálogo interreligioso.....	126
PARTE II: RELIGIÓN Y ÉTICA PLANETARIA	
7. PLURALISMO Y DIÁLOGO.....	130
7.1 La necesidad del diálogo interreligioso.....	130
7.2 El diálogo en el mundo.....	133
7.3 El pluralismo religioso, las verdaderas religiones y el diálogo.....	135
7.4 Relaciones interculturales e interreligiosas.....	138
8. ETNOCENTRISMO, RELATIVISMO CULTURAL E INTERCULTURALIDAD.....	140
8.1 Identidades culturales en sociedades complejas.....	140
8.2 De la visión etnocéntrica al relativismo cultural.....	144
8.3 Desafíos del proceso de internacionalización.....	146
8.4 Filosofía Intercultural: avanzando más allá del relativismo cultural.....	150
8.5 El paradigma intercultural.....	153
8.5.1 El tema de la interculturalidad.....	153
8.5.2 La cuestión del método.....	159
8.6 Del peligro fundamentalista a la filosofía intercultural.....	165
8.7 Filosofía Intercultural como alternativa a la globalización.....	171
9. ÉTICA, INTERCULTURALIDAD Y RELIGIÓN.....	175
9.1 Conciencia planetaria y ética.....	175
9.2 Ética y filosofía intercultural.....	176
9.3 La ruptura del paradigma fisicista en el abordaje de la ética.....	178
9.4 La globalización y la ética planteada por el humanismo ético.....	181
9.5 Religión y ética.....	184
10. EL APOORTE DE LAS RELIGIONES A LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ÉTICA PLANETARIA.....	190
10.1 Ética, democracia y religión.....	190
10.2 Derechos humanos y religión.....	194
10.3 La sociedad plural y el diálogo interreligioso.....	197
10.4 Diálogo interreligioso e identidad.....	198
10.5 Diálogo interreligioso y ética.....	201

10.6 Diálogo interreligioso y fe.....	203
10.7 Diálogo interreligioso, fenomenología y hermenéutica.....	204
10.8 ¿Qué enseñan las teodiceas de las grandes tradiciones religiosas?.....	207
10.8.1 La tradición hindú.....	207
10.8.2 La tradición budista.....	209
10.8.3 La tradición semita.....	210
10.8.4 El enigma del mal y las grandes teodiceas.....	212
10.9 El testimonio de las grandes teodiceas.....	214

PARTE III: LA CONTRIBUCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD BRASILEÑA

11. MESTIZAJE CULTURAL Y AMÉRICA LATINA.....	221
11.1 Recapitulación.....	221
11.2 Diálogo interreligioso y respeto a la alteridad.....	223
11.3 Los centros de fuerza de cada cultura.....	226
11.4 El centro de fuerza de América Latina.....	228
11.5 Mestizaje cultural en América Latina.....	235
11.6 El centro de fuerza de la cultura brasileña.....	238
12. PLURALISMO RELIGIOSO EN BRASIL.....	242
12.1 Resumen histórico de las religiones en Brasil.....	242
12.2 Las limitaciones de los datos estadísticos.....	245
12.3 Ocupaciones del territorio y diversificación religiosa.....	248
12.4 Yendo más allá de los números: las expresiones religiosas del País.....	250
13. ANÁLISIS DE LAS PRINCIPALES EXPRESIONES RELIGIOSAS DE BRASIL.....	253
13.1 Catolicismo.....	253
13.1.1 Catolicismo popular.....	253
13.1.2 <i>Comunidades eclesiales de base</i>	256
13.1.3 Renovación carismática.....	260
13.1.4 El papel político de la Iglesia Católica en Brasil.....	265
13.2 Protestantismo.....	269
13.2.1 Orígenes del protestantismo en Brasil.....	269
13.2.2 Pentecostales y neopentecostales en Brasil.....	273
13.2.3 El neopentecostalismo de la I.U.R.D.	277
13.3 Espiritismo kardecista.....	281
13.3.1 La doctrina espiritista.....	281
13.3.2 Espiritismo a la brasileña.....	283
13.4 Religiones afrobrasileñas.....	287
13.4.1 Las religiones afrobrasileñas.....	287
13.4.2 <i>Candomblé</i>	289
13.4.3 <i>Umbanda</i>	291
13.4.4 El tema del sincretismo en los estudios afrobrasileños.....	295
13.4.5 Descenso y estagnación de las religiones afro.....	299
13.5 Los sin religión.....	301
13.5.1 Al fin y al cabo ¿quiénes son los sin religión?.....	301
13.5.2 Las cuestiones de los Nuevos Movimientos Religiosos en Brasil.....	304

14. LA FERIA MÍSTICA BRASILEÑA.....	306
14.1 Herencia católica del período colonial.....	306
14.2 La crisis del catolicismo en Brasil.....	308
14.3 La crisis de las religiones tradicionales.....	310
14.4 Lo sagrado moderno y la religiosidad no tradicional brasileña.....	313
14.5 Pluralismo y sincretismo religiosos en Brasil.....	317
14.6 La homogeneidad religiosa en Brasil.....	320
14.7 El Brasil de las mezclas.....	322
14.8 Religiosidad popular sincrética brasileña.....	328
14.9 La espiritualidad del brasileño.....	332
CONSIDERACIONES FINALES.....	340
BIBLIOGRAFÍA	
Fuentes primarias: Archivos del Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM)...	359
Libros y capítulos de libros.....	360
Artículos de revistas y periódicos.....	377
Trabajos y tesis no publicados.....	382
Películas.....	383

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis nació de mis miedos más profundos, de mis incertidumbres, de mi conciencia de que no tenemos control sobre el futuro.

En pocos años perdí a mi padre y a mi abuelo. En el caso de mi padre fue de imprevisto, y el tiempo fue despiadado al impedir despedidas. Antes de su partida, mi abuelo se abrió para mí como un libro y me contó sus historias. Sin embargo, de forma implacable, el mismo tiempo hizo que aquél gran hombre se consumiera. Los años pasaron, y hoy soy padre de dos niños guapos, Gabriel y Sofía, y ninguna palabra es suficiente para calmar el miedo de mi ignorancia ante el futuro.

Esta tesis fue escrita buscando lucidez para aclarar las dudas que me aterrorizan. Equívocos de la juventud me persiguen, los desafíos de la actualidad son un peso con el que hay que cargar, y el futuro es insondable. Llevar una vida armónica y significativa exige la liberación de estos temores.

¿Cómo conseguir esto en un mundo que, en cualquier momento, puede deshacerse sin ninguna razón? Todo y todos alrededor de nosotros son bienes frágiles y transitorios. La razón y la intuición nos conducen, entonces, a una única conclusión: la seguridad es imposible cuando la vida está construida en bases tan transitorias. Si creemos que el mundo material es el único que existe y la vida es algo incierto, estamos condenados a la angustia.

Somos huérfanos de un proyecto iluminista que, a la postre, quiso reducir todo a la razón, a la tecnología y al progreso. La elaboración de esta tesis me redireccionó hacia los universos simbólico – religiosos, en la búsqueda de posibles respuestas a estas cuestiones. Ello con el propósito de intentar alcanzar una vida con cierta esperanza y serenidad. Y así fue que reintegré a Dios en mi vida. En mis momentos de crisis, me vuelvo hacia Él, y confío en las facultades y recursos que me han sido dados para superar los desafíos de la vida. Cuando el miedo me ensombrece, percibo que sólo la creencia lo derrota. Creer en un Ser Superior, hace que los problemas cotidianos, sin

dejar de serlo, se tornen menores porque los podemos controlar y ubicar en un ámbito de sentido. Y es que Dios ilumina la oscuridad que nos ciega.

En este caminar, muchos fueron los compañeros con quienes dialogué. Agradecido estoy de corazón a todos aquellos que contribuyeron, directa o indirectamente, a la elaboración de esta investigación en la que tan implicado estoy, y que tanto ha significado para mí.

Con cariño especial:

A mi esposa Manuela, por su amor, compañerismo y presencia durante todo el proceso.

A los profesores de la Universidad Complutense de Madrid, que vinieron a Belo Horizonte, dejando sus quehaceres y familiares, y con los cuales tuve el privilegio de convivir y aprender en estos últimos años. Ellos me proporcionaron oportunidades de crecimiento y sabiduría.

A la Universidad PUC-MINAS y a la Universidad FUMEC, instituciones que dieron todo el soporte material y humano para la consecución de mis objetivos.

Y en fin, al Dr. D. Manuel Fernández del Riesgo, mi orientador y amigo, persona con quien tuve el placer de aprender intensamente. Sin su apoyo, dedicación y paciencia este trabajo no habría llegado a su fin.

INTRODUCCIÓN

El final del segundo milenio fue marcado por grandes transformaciones. La revolución tecnológica centrada en la tecnología de la información ha remodelado la base material de la sociedad. Llano¹ sustenta que vivimos en una sociedad del conocimiento en la que la energía del ingenio humano es incomparablemente superior a la fuerza de la materia y a todas sus transformaciones.

El colapso del régimen totalitario marxista-leninista engendró el fin de la Guerra Fría. El propio capitalismo ha sufrido un proceso de reestructuración: flexibilidad de la gestión, descentralización y organización de las empresas en red, debilitación de los movimientos sindicales, desbaratamiento del *welfare state*, y la integración global de mercados. Magallón² señala como cambios más relevantes de la sociedad actual la economía interconectada, la transformación del trabajo y la organización de la producción, la pérdida de puestos de trabajo, y la creación de otros que exigen nuevas competencias. El coronamiento de estos cambios bruscos es el sentimiento de amenaza que flota sobre el ambiente.

Corbí³ afirma que la sociedad actual vive de la innovación. Al principio este movimiento era científico y tecnológico; pero poco a poco ha acabado por alcanzar al campo organizativo, social y axiológico. El autor resalta, entre las principales características de esta sociedad de la innovación, las transformaciones científico-tecnológicas que modifican el tipo de trabajo, las organizaciones, los valores sociales, las estructuras políticas y la religión. Este nuevo sistema social con su conjunto de valores (globalidad, simbiosis, interdependencia entre personas) es generado por fuerzas que parten del viejo sistema (explotación, dominación, intolerancia). Ahora bien, ¿dónde estamos y hacia dónde puede conducirnos la nueva revolución tecnológica? ¿Qué impacto en la vida social pueden acarrear las nuevas tecnologías?

¹ Cf. LLANO, A. “La hora de la sociedad de la inteligencia”: *Nueva Revista*, Madrid 70 (2000), 163.

² Cf. MAGALLÓN, J. M. S., “¿Qué es la sociedad del conocimiento?”: *Nueva Revista*, Madrid 70 (2000), 10.

³ Cf. CORBÍ, M., *Proyectar la sociedad reconvertir la religión*, Herder, Barcelona 1992, 11-13.

Las grandes transformaciones sociales de la actual sociedad han aumentado las oportunidades de acceso a la información y al conocimiento, lo que conlleva la necesidad de modificar competencias y sistema de trabajo. Aumenta la incertidumbre en general, y son creadas situaciones de exclusión intolerables. Los cambios no son homogéneos; al revés, se acentúa el desarrollo desigual entre los sectores dinámicos y los estancados de la sociedad.

Se asiste a una permanente discusión sobre el advenimiento de la sociedad de la información, la globalización de los intercambios y la aceleración de la revolución técnico-científica. El fomento de la cultura científica y la búsqueda de normas éticas para el nuevo mundo son asuntos permanentes en el medio político y académico. Entre los desafíos que se señalan, destaca la necesidad de capacitar al individuo para que pueda comprender situaciones complejas. De no ser así, habrá el riesgo de división entre los que saben y los que no saben. *"También existe el peligro de que las diferencias de conocimiento se intensifiquen dentro de cada nación, sobre todo en los países en desarrollo"*⁴. Este riesgo no existe sólo en potencia, es un problema real y concreto.

La desestructuración de las instituciones, el debilitamiento de los movimientos sociales, y la transitoriedad cultural se han dado paralelamente a la formación de las redes globales. Lo paradójico es que la tendencia de nuestro tiempo es la construcción de la acción social, y de políticas en torno a las identidades primarias, en una búsqueda ansiosa de significado y espiritualidad. En este contexto, la búsqueda de la identidad religiosa está convirtiéndose en una de las principales fuentes alternativas de significado. Los individuos se sienten perdidos en este mundo de mutaciones e intensa flexibilidad. La simultaneidad entre globalización y fragmentación presenta un interrogante acerca de la conciliación entre lo global y la identidad particular.

“En un mundo de flujos globales de riqueza, poder e imágenes, la búsqueda de identidad, colectiva o individual, atribuida o construida, se convierte en la fuente básica de significado social”⁵.

⁴ “Informe sobre el desarrollo mundial 1998/99”, *El Conocimiento al servicio del desarrollo*, Ediciones Mundi-Prensa, Madrid 1999, 14.

⁵ CASTELLS, M., *A sociedade em rede*, Paz e Terra, São Paulo 1999, 35.

“En una sociedad postindustrial en la que los servicios culturales han reemplazado a los bienes materiales en el cierre de la producción, la defensa de la personalidad y cultura del sujeto contra la lógica de los aparatos y mercados es la que reemplaza la idea de clase social”⁶.

Esto se debe, en el fondo, al error del proyecto ilustrado que ha reducido, en gran medida, el “ser” al “tener”. Tecnología, progreso y racionalismo eran vistos de forma inseparables y como solución para todos los problemas de la humanidad. Sin embargo, las cuestiones éticas y sociopolíticas acabaron supeditándose a los intereses del “progreso-producción”. Teniendo en cuenta aspectos relativos a la economía y a la productividad, se puede afirmar que el proyecto ilustrado ha sido exitoso, al menos para los integrados en la red global. Sin embargo, su deficiencia reside también en que la ciencia se muestra incapaz de responder a las grandes cuestiones existenciales del ser humano. La filosofía occidental entró en crisis cuando se identificó con ideales políticos que mostraron sus disfunciones. Una rama de esta filosofía se sumergió en la angustia existencialista. En resumen, las teodiceas religiosas que orientaban a la humanidad en el período premoderno han sucumbido, y no se han encontrado sustitutos suficientemente satisfactorios.

La modernidad nos ha dado la ciencia, pero no la sabiduría para el control de los riesgos de la tecnología, de los peligros ecológicos, de los grupos de poder, de la desigualdad social, y de la manipulación consumista. *“El fruto de todas estas contradicciones es el sujeto robotizado y heterodirigido, que a la postre se siente estafado, y que ha perdido su identidad”*⁷. La reacción de ese sujeto es el individualismo y el narcisismo postmoderno. Amengual llega a sugerir el término “segunda secularización”⁸ para caracterizar la crisis de las estructuras de pensamiento que pretendían ser herederas de las estructuras teológicas en el período moderno. Los ideales ilustrados entraron en crisis, y lo que ha subsistido ha sido una razón fragmentaria.

⁶ TOURAINE, A., en: CASTELLS, M., *A sociedade em rede*, Paz e Terra, São Paulo 1999, 35.

⁷ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *La ambigüedad social de la religión*, Verbo Divino, Navarra 1997, 282.

⁸ AMENGUAL, G., *Presencia elusiva*, Caparrós, Madrid 1996, 57.

Al contrario de las sociedades estáticas que hacen siempre lo mismo, y para las que el futuro es siempre repetición del pasado, la sociedad dinámica vive de innovar, y el futuro se decide en el presente. Es necesario evaluar qué futuro será posible construir en una sociedad dinámica. La ruina del proyecto ilustrado nos ha dejado huérfanos, y si no hay ningún proyecto, toda innovación pierde el sentido. Corbí ⁹ plantea tres cuestiones básicas para delinear el futuro: 1) ¿Qué se podría construir con el material disponible? 2) ¿Qué sería deseable? 3) ¿Qué debería evitarse?

Las nuevas tecnologías nos han convertido en gestores del planeta Tierra, pero no nos han suministrado principios morales para saber qué hacer con la humanidad y el planeta. Los principios del viejo sistema - explotación para provecho inmediato y supervivencia de los más fuertes - ya no valen en un mundo en el que la tecnología le ha dotado al hombre de tanto poder. Si somos conscientes de nuestro poder de destrucción, también debemos admitir que podemos crear nuestros propios valores. *"Nuestra naturaleza es decidir por nosotros mismos nuestro propio destino, nada ni nadie nos evita o nos mitiga esa responsabilidad"*¹⁰. Conocemos y controlamos nuestras fuerzas físicas y biológicas. Queda la tarea de controlar las fuerzas sociales, que comandan nuestro sistema de valores. Se hace imperioso la reconstrucción de otra identidad, otro proyecto, un nuevo sistema de valores para que el hombre pueda situarse en el mundo. En esta búsqueda, una nueva religiosidad parece revelarse como una de las fuerzas más grandes de seguridad personal y movilización colectiva. Los que están fuera de la red tecnológica denuncian la insuficiencia de la racionalidad ofrecida por la tecnología. En la actual sociedad marcada por el alto índice de deshumanización, la paradójica reacción del "reencantamiento" es una búsqueda de respuestas para las preguntas últimas. La crisis de la razón instrumental genera en el hombre una nueva búsqueda por un norte orientado hacia una dimensión trascendente.

Diferentemente de lo que imaginaban los pensadores del siglo XIX con relación a lo que iba a suceder, el mundo contemporáneo no está asistiendo al fin de lo sagrado,

⁹ Cf. CORBÍ, M., o. c., 1992, 13.

¹⁰ *Ibidem*, 1992, 13.

ni a la muerte de la religión. El mundo de hoy día no es menos religioso que el de ayer. La religión, en verdad, es un requisito funcional previo sin el que las sociedades humanas no existirían. Uno de los aspectos que diferencian al hombre de los demás animales es la pintura y la sepultura como signos de espiritualidad, de vida interior. La sepultura, el arte y los ritos constituyen el proceso de humanización, el alba de la conciencia que se enfrenta a la realidad. Este es el momento en el que el hombre se interroga acerca de su destino biológico. Esta autoconciencia de sí y la noción de futuro le permiten al ser humano hacer proyectos a la larga, y tener esperanza. Por otra parte, significa tener miedo por poseer conciencia de sus límites, de su finitud. Como ha dicho Arsuaga¹¹: “*La capacidad mental superior era un regalo envenenado*”. Aunque fascinante, la aventura humana se torna dramática al tener que enfrentarse inevitablemente con el enigma del mal.

En la tarea de hacerse a sí mismo, el ser humano se revela como inconcluso y siempre por terminar. Frente a cada verdad alcanzada se dibujan nuevos interrogantes. Al intentar ser mejor, se da cuenta de sus incoherencias morales. Es un ser desajustado y por ello, insatisfecho. A esto llama Ricoeur¹² la “*in coincidencia*”, que tiene por fundamento la desproporción entre la finitud de nuestro ser y el infinito de felicidad al que aspiramos. Riesgo¹³ sostiene lo siguiente:

“La causa de este estado de no plenitud, de esa situación de exilio, de desproporción intrínseca entre lo que es y lo que desea ser, que caracterizan al ser humano, ¿no será la presencia oculta y convocante de Dios mismo? ¿Esa insaciabilidad humana no tendrá como causa oculta la presencia de lo absoluto en lo más profundo de su ser, que le convoca y le llama a través de todos los proyectos y mediaciones que asume?”

Esta desproporción del ser humano da origen a una actitud trascendente, que es la esencia de la actitud religiosa. A su vez, esta actitud se expresa mediante diversas formas: la actitud teológica cristiana, la sumisión total del fiel islamista, la realización de la identidad con lo absoluto del brahmanismo, la entrega existencial a corrientes

¹¹ ARSUAGA, J. L., *El collar del neandertal*, Temas de hoy, Madrid 1999, 301-302.

¹² RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982, 25.

¹³ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., “El enigma de la condición humana: un diálogo entre a razón y la fe”, *La Ciudad de Dios*, CCXV, Real Monasterio de El Escorial 2002, 98.

personalistas hinduistas, la extinción del sujeto (*nirvana*) que representa la liberación budista, etc.. En resumen, la comunión o coincidencia con este Ser, que está más allá de sí mismo y que lo permite ser, es para el hombre religioso la condición de su salvación.

En la vida de los individuos aparecen situaciones y experiencias atípicas en las que el orden y sentido de lo cotidiano suelen desaparecer. Emerge ahí la amenaza del caos originada en la contraposición entre nuestros deseos y la realidad de la experiencia. *"El mal es esa experiencia que parece sin sentido y rechazable, aunque alcancemos una explicación científica de la misma"*¹⁴. Cabe al universo simbólico religioso afrontar esta experiencia en la búsqueda de interpretaciones, que nos ayuden a asumir el mal con un mínimo de coherencia. Las teodiceas religiosas tienen como objetivo un cosmos sagrado con el intento de mantener al individuo en un mundo con sentido al explicar las desdichas, catástrofes, muertes... Berger¹⁵ afirma que la religión legitima situaciones marginales en términos de una realidad sacra. Sin ello, le resulta muy difícil al individuo continuar existiendo cuando experimenta situaciones límites. En síntesis, el universo simbólico de la religión proporciona sentido a la vida y nos remite a una instancia sagrada que nos trasciende.

*"Así como la economía enfoca el problema de la escasez, podemos decir que la religión enfoca el problema del mal: sin mal no hay religión"*¹⁶. Nos enseña la religión, aun con sus diferencias, cuáles son los problemas humanos fundamentales. Verdaderas o no, las creencias religiosas intentan responder a las preguntas que el hombre se hace más temprano o más tarde. Independientemente de la existencia de Dios, hay quien opina que la religión continuará existiendo pues responde a necesidades humanas.

Según Durkheim, *"una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que, unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia, a todos los que se*

¹⁴ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M, o. c., 1997, 35.

¹⁵ Cf. BERGER, P. L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971, 118.

¹⁶ PARSONS, T., *Sociología de la religión y de la moral*, Piados, Buenos Aires 1968, 94.

adhieren a ella"¹⁷. La definición durkheimiana apunta dos elementos básicos de la religión: 1) la creencia en lo sagrado; 2) el aspecto social de esta creencia, que propicia el vivir solidario en una colectividad. Se podría decir que lo sagrado compartido por un grupo es vivido subjetivamente por cada actor social. Lo que distingue esta experiencia de otra cualquiera es la percepción de vivir algo que trasciende a la vida misma del individuo.

A partir de lo que hemos abordado anteriormente, nos interesa plantear algunas consideraciones sobre cómo puede ser definido lo sagrado. Durkheim buscaba el origen de la religión en la distinción entre lo profano y lo sagrado. O'Dea¹⁸ sostiene que la experiencia religiosa es una respuesta a eventos experimentados como sagrados. Lo sagrado, tal como lo vive el hombre religioso, es superior en poder y en dignidad a lo profano. Esta distinción está en el origen de las formulaciones teológicas, que dicen cómo el mundo visible se relaciona con lo sagrado. La creencia en la existencia de lo sagrado se sostiene mediante prácticas rituales que mantienen vivo el sentimiento religioso. Los ritos también permiten que el individuo se adhiera a ciertas normas de conducta, que renuevan el sentido de pertenencia a un grupo. Por ello la religión posee una función integradora y de cohesión social.

Esta visión de lo sagrado es muy genérica para abarcar un fenómeno tan diverso. El abordaje fenomenológico puede enriquecer al sociológico. La fenomenología busca una interpretación más globalizante, capaz de desvelar el carácter específico de lo religioso a partir de sus manifestaciones históricas de múltiples facetas. Esta comprensión más amplia exige una hermenéutica del hecho humano religioso. Para que se pueda comprender la intención de los sujetos involucrados, la intuición deberá reemplazar la observación y la deducción lógica. Esta metodología elimina los elementos espurios, y resalta los elementos genuinos de las manifestaciones religiosas.

Hay fenomenólogos, como Juan Martín Velasco, que entienden lo sagrado como el ámbito de la realidad en la que se inscriben todos los hechos religiosos

¹⁷ DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1985, 93.

¹⁸ Cf. O'DEA, T., *Sociologia da religião*, Pioneira, São Paulo 1969.

singulares; o como la matriz de la cual proceden las manifestaciones religiosas con sus intenciones y fines propios. Lo sagrado abarca las mediaciones materiales y subjetivas de las actitudes religiosas. Comprende actos y objetos religiosos: *"Lo sagrado como orden de realidad implica no sólo una peculiar referencia del hombre a lo real, sino también un 'clima', una 'atmósfera' de significación y de valor"*¹⁹. El ámbito de lo sagrado supone una ruptura con la vida cotidiana. Esta ruptura de nivel, necesaria para que se experimente lo sagrado, se expresa por disposiciones interiores y por acciones exteriores que dan acceso a lo sobrenatural, tal como lo cree vivir el hombre religioso

Rudolf Otto²⁰ hace el intento de justificar la religión a partir de la vivencia religiosa, entendiéndola como una predisposición interior para experimentar lo numinoso, que es descrito como lo santo, temible y fascinante. Esta vivencia religiosa se constituiría en una condición de posibilidad y lugar donde lo santo se manifiesta. La teoría de Otto centra la reflexión en la posibilidad de aprehender la esencia de la religión a través de los sentimientos y no de la razón. Yendo más allá de Kant, que había declarado que los límites de su filosofía crítica abrían el camino a la fe, Otto tiene en cuenta la existencia del sentimiento entre el saber y la fe. Por el estudio de este sentimiento, busca aprender la esencia de la religión. El sentimiento religioso fundado en la noción de lo sagrado a priori no puede hacer referencia a la experiencia. Lo numinoso implica la categoría de lo sagrado, que alude a un sentimiento específico que nos remite a la condición de sentirnos criaturas. La experiencia de lo sagrado puede ser entendida como un sentimiento de asombro, terrible e irracional ante un poder superior. Tal experiencia no puede reducirse a esquemas racionales, o expresarse en un lenguaje discursivo.

Lo sagrado se define por esta trascendencia que se capta por un sentimiento específico de carácter no racional²¹. Este sentimiento se expresa en el temor, en la entrega de sí mismo, y en la admiración. Los fenomenólogos lo conciben como implicando también una disposición originaria del espíritu. En suma, el desarrollo

¹⁹ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., o.c., 1997, 55.

²⁰ Cf. OTTO, R., *Lo Santo*, Alianza, Madrid, 1980.

²¹ Lo sagrado es lo numinoso percibido como trascendencia absoluta, lo santo es lo sagrado aprendido en cuanto valor.

religioso de la humanidad se apoya en un complejo juego de elementos irracionales y racionales. Estas experiencias y manifestaciones que atestiguan esta ruptura de nivel tienen lugar en el ámbito de lo sagrado. Lo que determina el establecimiento de este ámbito es el misterio. *"El misterio es lo que tienen en común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa"*²². El misterio es santidad augusta que deja al hombre consciente de sus pecados. Al mismo tiempo que lo sume en el temor, y por ser sublime, el misterio también lo deja maravillado.

El Misterio de lo sagrado designa todo lo que venera el hombre, y deja de manifiesto la conciencia de que el ser humano es finito. Demanda una respuesta que se concreta en los cultos. En éstos se manifiestan actitudes de sumisión, reconocimiento, referencia y temor ante ese Misterio. Lo sagrado remite a algo último y secreto, de índole divina o sobrenatural. El origen del término encierra una noción de separación, de trascendencia. Esta separación de lo sagrado lo contrapone a lo profano. Lo sagrado da origen a objetos y a un espacio / tiempo distinto de lo profano. Para Otto, lo sagrado sería una *"categoría compuesta"* por un aspecto racional y otro metarracional. Lo numinoso se institucionalizaría en el devenir histórico. El terror que inspira lo sagrado se transforma en devoción y comportamiento moral.

“Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro. (...) Invitamos además a que en el examen y análisis de esos momentos y estados espirituales de grave y devota emoción, se atienda sobre todo, no a su parte común con estados parejos de elevación moral, suscitados por la contemplación de un acto bueno, sino precisamente a lo que en su contenido sentimental hay de privativo y peculiar. A fuer de cristianos, encontramos primero ciertos sentimientos que, menos intensos, se nos presentan en otras esferas: sentimientos de gratitud, de confianza, de amor, de seguridad, de rendida sumisión, de resignación. Pero ni ninguno ni todos juntos expresan íntegramente el momento religioso; quedan todavía sin expresar los rasgos propios de la emoción religiosa, la solemnidad de esta emoción singular, que sólo se presenta en el terreno religioso.”²³

²² MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1982, 112.

²³ OTTO, R., o. c., 1980, 17.

Pero lo significativo de la actualidad es que lo sagrado prolifera desordenadamente en un escenario internacional, marcado por sociedades cada vez más complejas y multiculturales. ¿Cómo asegurar, pues, una auténtica comunicación entre culturas diversificadas, de cara a alumbrar una comprensión recíproca, y una ética que renuncie a la lógica de la imposición, y pueda de ese modo garantizar la supervivencia de mundos culturales diversos?

El sentimiento de impotencia ante el destino ha creado la necesidad de (re)construcción de identidades religiosas en las que los individuos puedan situarse en el mundo. Esas identidades han de relacionarse con otras en el mundo globalizado. A partir de lo que hemos dicho, se pueden plantear diversas cuestiones: ¿Cómo explicar / comprender la trama proporcionada por lo sagrado en la sociedad actual? ¿Se podría afirmar la existencia de un proceso de "reencantamiento" en la sociedad actual del conocimiento científico y de la tecnología? ¿Cómo son preservadas y construidas las identidades religiosas particulares en un mundo marcado por la globalización y racionalización? ¿Existirán invariantes religiosos que puedan permitir el diálogo en ese mundo de la multiculturalidad? En el caso de que los haya, ¿serían estos invariantes suficientes para asegurar el diálogo intercultural? ¿De qué forma la religiosidad podría contribuir a la construcción de un proyecto para la humanidad que superase la racionalidad fragmentaria?

Partiendo de esas cuestiones, y de otras más, se dividirá este trabajo en tres partes. La primera discute lo sagrado y la preservación de identidades religiosas en la sociedad del saber y de la técnica. La segunda analiza la necesidad del desarrollo de una filosofía intercultural y la fomentación del diálogo interreligioso en un mundo marcado por la multiculturalidad. Por fin, la tercera parte defiende los aportes de “la feria mística brasileña”, con su tendencia sincrética, para construcción de un proyecto humano que supere la racionalidad fragmentaria y facilite el diálogo interreligioso.

PARTE 1 - LO SAGRADO EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN Y DE LA TECNOLOGÍA

1. ASPECTOS METODOLÓGICOS

La religión es actualmente objeto de muchos estudios. Las más variadas disciplinas - con sus respectivas metodologías - buscan estudiar el tema. El riesgo de perder de vista la unidad y la especificidad del objeto de investigación es grande. Difícilmente un único investigador será capaz de orientarse en todos esos campos disciplinares con igual dominio. Y al mismo tiempo es importante no olvidar el sentido de globalidad.

¿Explicar o comprender la religiosidad? Este problema epistemológico surge para la ciencia de la religión a comienzos del siglo XX. El método de la explicación — válido para los fenómenos naturales y utilizado por iluministas y, posteriormente, por positivistas — se contrapuso al modelo de la comprensión empleado por las ciencias del espíritu. El *modelo de explicación* entiende la religiosidad como manifestación antropológica e histórica sometida a métodos de investigación empírica. La religiosidad es distinta del objeto de la fe, que sería inaccesible a la investigación científica. La religión posee una estructura propia, que podría ser estudiada por el investigador. Esa operación sería realizada por un intérprete imparcial, objetivo y fiable.

El *modelo comprensivo*, a su vez, se propone a captar la experiencia germinal que está en la base de las producciones espirituales, avanzando más allá de la reconstrucción histórica. Aplicado al fenómeno religioso-mágico, este modelo se ha traducido en una corriente fenomenológica de la religión. Estaría la religión dotada de autonomía absoluta, y la experiencia religiosa sería la fuente de las religiones positivas. En esta circunstancia, el intérprete no tendría una postura de observador neutro, ya que buscaría revivir la experiencia en la que se revela el fenómeno religioso.

La contraposición descrita en los párrafos anteriores parece estar en vías de superación en el debate actual sobre el fenómeno. La ciencia está flexibilizándose, y abriéndose a un pluralismo metodológico. Las premisas de las ciencias de la naturaleza y del espíritu se invaden mutuamente. Como había intuido Weber²⁴, la oposición entre explicación y comprensión va siendo reemplazada por un modelo de integración. Este modelo, por un lado, acepta un pluralismo metodológico y, por otro, tiene en cuenta los aspectos subjetivos de la investigación.

Desde el punto de vista histórico, no hay unidad en el fenómeno religioso. Posee él tal multiplicidad que cualquier intento de buscar esa unidad le sería imposible a la ciencia. La multiplicidad del objeto exige la pluralidad metodológica. Un estudio puramente positivo del hecho religioso podría comprometer la riqueza de un hecho vivo y concreto. En todas las religiones hay personas que viven a su modo la fe. Es necesario establecer las intenciones de los sujetos involucrados en el acto religioso. Éste es un problema típicamente hermenéutico.

La superación de la dicotomía entre comprensión y explicación exige que se matice el postulado de una autonomía absoluta del fenómeno religioso. La investigación deberá asumir esta tarea, y una tercera vía será necesaria.

La historia de las religiones revela cambios y permanencias. Al lado de la faceta histórica, hay otra que puede ser considerada no-histórica. Hay ciertos rituales y estructuras simbólicas de comportamientos que se autoorientan. Weber afirma que las religiones demuestran poseer una lógica propia, adaptable a los contextos. El fenómeno religioso posee autodirección, generada desde dentro, sin que ello signifique estar inmune a las influencias externas. Ésta es la cuestión de fondo sobre la cual debe ser planteado el problema de la autonomía relativa de la religión y del pluralismo metodológico.

²⁴ Las obras de Weber utilizadas en esta tesis fueron: WEBER, M., *Ensaio de Sociologia*, Guanabara, Rio de Janeiro 1982. WEBER, M., *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Pioneira, São Paulo 1967. WEBER, M., *Historia económica general*, FCE, México 1956. WEBER, M., *A Psicologia Social das religiões mundiais*, en: MILLS, W., GERTH, H. H., *Ensaio de Sociologia*, Guanabara, Rio de Janeiro 1979.

La pluralidad metodológica es fundamental para que se capten aspectos diversos de este fenómeno de facetas múltiples, que es lo sagrado en la sociedad del conocimiento y de las tecnologías. Conocer el entrelazamiento entre religiosidad y sus contextos históricos-sociales es fundamental durante el proceso. Por otro lado, la utilización de una metodología hermenéutica garantizará una visión más profunda del asunto. El análisis posterior descifrá y reconstruirá toda la trama. Comprensión aliada a la explicación es la propuesta metodológica orientadora de esta tesis.

2. MODELO EXPLICATIVO: LO SAGRADO EN LA SOCIEDAD ACTUAL

La oposición entre lo sagrado y lo profano está en el epicentro del problema religioso. Aprender lo sagrado racionalmente es el objetivo del modelo explicativo del fenómeno religioso. Se parte de la premisa de que los fenómenos religiosos son relativos a lo sagrado. Lo sagrado emana de una fuente que parece esquivar los conceptos científicos, y se manifiesta en medios históricos y sociales diversos, posibles objeto de análisis.

Según Durkheim²⁵, una religión es un conjunto de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas. Esas creencias y prácticas reúnen en una misma comunidad, la “Iglesia”, a todos los que a ella se adhieren. No son ilusiones o neurosis. La fuerza religiosa es un sentimiento inspirado en sus miembros por la colectividad, y se objetiva en algo considerado sagrado. Pero se debe tomar el cuidado de evitar reducir lo sagrado a un fenómeno meramente social, “invalidando” o eliminando lo específico e irreducible del objeto de estudio. Es necesario buscar explicaciones sobre el porqué de la sensibilidad humana respecto a esta fuente. Y también, si la sensibilidad por lo sagrado es intrínseca al ser humano, o está condicionada por la historia, y por ello, puede desaparecer.

²⁵ Cf. DURKHEIM, E., o. c, 1985, 98.

Esta parte del trabajo se inicia con un análisis weberiano - basado en la corriente iluminista - que sustenta una racionalización progresiva de la humanidad, un "desencanto del mundo". La sensibilidad humana por lo sagrado, en esta perspectiva, estaría en vías de desaparición. Los análisis siguientes ponen en jaque esta hipótesis por la comprobación de la persistencia y diversidad religiosas en la sociedad contemporánea. ¿Serán los actuales fenómenos religiosos marginales o permanentes? ¿Cómo la Sociología y la Filosofía explican ese retorno de lo religioso? ¿Qué función tiene la religión en este mundo de cambios? ¿Estará el mundo en proceso de "reencantamiento"?, y ¿habrá una imposibilidad total de desaparición de lo sagrado?

2.1 El proyecto protestante y la racionalidad contemporánea

Los pensadores iluministas - en su mayoría - creían que las religiones no eran más que creencias irracionales, y por eso podrían desaparecer. La ciencia y el racionalismo provocarían un proceso de secularización. En la época moderna, este término designaba procesos de laicización, fenómeno histórico verificable. Indicaba el cambio de un clérigo al estado laico, o la pérdida de un territorio por parte del poder eclesial. Del campo político-jurídico, el término se trasladó al filosófico-ideológico en el siglo XIX, pasando a significar una acción política que pretendía reducir la influencia de la Iglesia en la vida social. Debido a las ambigüedades que suscita el término, se intentará evitar connotaciones ideológicas, siguiendo el ejemplo de Weber²⁶, que prefiere el término *entzauberung* (desencanto del mundo) para explicar el proceso de racionalización del mundo.

El proceso de desarrollo del capitalismo, desde el comienzo, había sido un proceso de racionalización que fomentó formas racionales de organización de la vida económica, política, jurídica, educacional, etc... Un proceso continuado de burocratización que buscaba, entre otras cosas, el aumento de la productividad y del lucro. El desarrollo científico-tecnológico se reveló como condición y producto de ese proceso más amplio de racionalización. *"Lo que el capitalismo ha creado, en definitiva, ha sido la empresa duradera y racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el*

²⁶ Cf. WEBER, M., o. c., 1956, 298.

derecho racional; a todo eso habría que añadir la ideología racional, la racionalización de la vida, la ética racional en la economía”²⁷. Este patrón burocrático racional legal salta de Europa a los Estados Unidos y se extiende, de forma contradictoria, al resto del mundo, incluso en los países socialistas. A medida que se expande, la burocracia transforma paulatinamente las formas de dominación tradicional y carismática, que van siendo reemplazadas por la dominación racional legal.

Lo que parecía exclusivo del proyecto protestante – europeo y norteamericano – se revela compatible con el resto del mundo. La empresa, el mercado, la planificación, las técnicas de producción y control, los lucros, todo articulado mediante la racionalidad capitalista. Todas las tribus, naciones y nacionalidades del mundo han sido involucradas por el proceso de organización de la producción y de la vida social del capitalismo.

Interesa destacar el contrapunto religión-capitalismo estudiado por Weber²⁸. Esta relación no es abstracta, se desarrolla en medio de las relaciones que constituyen la sociedad. Weber considera la religión una dimensión privilegiada de la cultura, su elemento nuclear. El estilo de vida involucrado en la religión corresponde a las dimensiones esenciales de la cultura. Por medio de la religión se pueden vislumbrar los proyectos humanos. Weber se interrogaba hasta qué punto las concepciones religiosas han influenciado el comportamiento económico de las diferentes sociedades. En el intento de responder a esa cuestión buscaba demostrar que: 1) La conducta de los hombres sólo puede comprenderse dentro de la concepción general que esos hombres tienen de la existencia. La interpretación de los dogmas religiosos se constituye en parte integrante de la visión de mundo, y los dogmas son fundamentales para la comprensión de la acción de los individuos y grupos. Los proyectos amoldan las acciones. 2) Las concepciones religiosas se constituyen en uno de los determinantes de la conducta económica y, por lo tanto, en una de las causas de la transformación social. La hipótesis de Weber es que el proyecto del ascetismo calvinista había favorecido la formación del capitalismo. Con relación a las características de la visión religiosa calvinista que habían favorecido al capitalismo, Weber destaca:

²⁷ WEBER, M., o. c., 1956, 298.

²⁸ Cf. WEBER, M., o. c., 1982, 347-370.

- 1) El calvinismo excluía al misticismo y era antiritualista. De ese modo favoreció el desarrollo de la investigación científica.
- 2) La predestinación provoca angustia ya que la salvación es incierta. El calvinista tiene propensión a buscar en el éxito económico muestras de la elección divina.
- 3) La teología calvinista favorece el individualismo. Cada uno está solo ante Dios. El trabajo racional y constante pasa a ser visto como un mandamiento divino.
- 4) La ética calvinista invita al creyente a adoptar una actitud ascética.

El capitalismo podría ser visto inicialmente como una singularidad europea, influenciada por el proyecto protestante. Posteriormente, la civilización capitalista occidental mundializa su racionalidad, y elimina la posibilidad de cualquier otro sistema. Ese proyecto había posibilitado la formación de tecnoestructuras que expresan la racionalidad instrumental predominante en el capitalismo.

“El sistema económico capitalista, con su calculabilidad, llevó el control burocrático a su máximo desarrollo. Max Weber ha observado que cuanto más deshumanizada se vuelve la burocracia, mejor desarrolla las características valoradas por el capitalismo. Sus técnicas se vuelven más refinadas, cuanto más eliminan de las ocupaciones oficiales al amor, al odio y a todos aquellos elementos puramente personales, irracionales y emocionales que desafían al cálculo”²⁹.

El pensamiento de Weber, en efecto, tiene como base el concepto de racionalidad. Es él la matriz de su teoría de la Historia. Es una Historia universal, construida desde la singularidad de Occidente.

“En el estudio de cualquier problema de la historia universal, un hijo de la moderna civilización europea siempre estará sujeto al interrogante respecto a qué factores se puede atribuir el hecho de que en la civilización occidental, y solamente en ella, haber aparecido fenómenos culturales dotados (como queremos creer) de un desarrollo universal en su valor y significado”³⁰.

En ese universo predomina el principio de cantidad; una paradoja, si recordamos el principio de calidad presente en el ascetismo protestante del capitalismo

²⁹ JACOBY, H., *The bureaucratization of the world*, University of California, Berkeley 1976, 148-149.

³⁰ WEBER, M., o. c., 1967, 1.

inicial. A lo largo de la Historia, el proyecto ascético protestante parece ceder lugar al hedonismo consumista. Las nuevas relaciones sociales y las fuerzas de mercado exigen una secularización de los ideales fundadores del capitalismo. Una reestructuración del proyecto inicial que se consolidará con la Ilustración.

Weber sustentaba que el punto de partida de la historia religiosa de la humanidad es el mundo poblado de lo sagrado. Su punto de llegada, hoy día, es el desencantamiento del mundo. El mundo capitalista está hecho de materia destinada a ser utilizada, transformada, consumida. Un mundo sin carisma: "*En este mundo material, desilusionado, la religión tiene que retirarse hacia la intimidad de la conciencia, o escapar hacia al más allá de un Dios trascendente y un destino individual tras la existencia terrena*"³¹. Ese proceso de racionalización irreversible, Weber lo plantea como resultado de procesos contradictorios, sometidos al estancamiento y declinación.

2.2 La crítica a la irreversibilidad de la secularización

Aunque Weber vislumbre momentos de declinación y estancamiento en el proceso de secularización, no abandona la idea central de su obra: el capitalismo estaría afianzando, de forma irreversible, un mundo racionalizado y sin magia. Bell³² no está de acuerdo con esa posición y afirma que el término secularización contiene una mezcla de procesos distintos: el cambio en las instituciones y en las creencias. Según este autor, sería correcto afirmar que la religión ha perdido buena parte de su autoridad institucional en la actualidad, una vez que ella ya no puede imponer, sin más, limitaciones a la vida privada. Sin embargo, la modernidad ha permitido diversos caminos a las religiones. Éstas se han multiplicado y se renuevan constantemente. Nuevos cultos y nuevas creencias constituyen una de las características de estos tiempos. El hombre sigue buscando respuestas y significados para cuestiones existenciales, como la muerte, la tragedia, el sufrimiento, que están más allá de lo mundano.

³¹ ARON, R., *As etapas do pensamento sociológico*, Martins Fontes, São Paulo 1999, 487.

³² Cf. BELL, D., "Reflexiones al final de una era", en *Revista Claves de la razón práctica*, Diciembre (1996), 2-12.

Bell³³ resalta además la existencia de dos grandes eras axiales. En los milenios que antecedieron a Cristo, surgió la primera que fue la sed de sentido espiritual y religioso del hombre que crea ideales y promesas permanentes. La segunda era tuvo inicio en los últimos dos siglos, y fue marcada por un sustrato tecnológico capaz de crear bienes y servicios. La tecnología con sus poderes no ha podido, sin embargo, sustituir a los dioses.

El futuro incierto del hombre continúa angustiándole. La crisis de las religiones tradicionales, aliada a la de la ciencia y a la de la tecnología, han dejado al hombre con nostalgia de lo absoluto. Una alternativa a la angustia, que el hombre occidental ha buscado en los últimos años, en lo que Steiner denomina "*los cultos de la insensatez, las histerias organizadas, el oscurantismo*"³⁴. Él considera que esa alternativa representa la ausencia de madurez trágica, que no consigue "*mantener la calma*"³⁵ ante el reto de la existencia.

Pese a la ironía crítica de Steiner, esos cultos son innegables en el mundo contemporáneo y están especialmente presentes en la producción literaria. Vivimos en un mundo invadido de magia: creencia en OVNIS, estudios de fenómenos telepáticos, grafología, quiromancia, juegos de tarot, fenómenos mediáticos, percepción extra sensorial, voces del Espíritu Santo... Se ha erigido sobre esos temas una pretensión pseudocientífica para explicar fenómenos misteriosos. El hombre postmoderno está envuelto en una red de fuerzas sobrenaturales. Steiner afirma que tales movimientos explotan los miedos y las miserias humanas.

Además de los fenómenos sobrenaturales y de las pruebas "científicas" de su existencia, el "orientalismo" es otra esfera que domina el mundo occidental. Se idealizan valores extraños a la tradición occidental: una teosofía del eterno retorno toma el lugar de una teodicea del progreso histórico; el trance del *médium* en lugar del razonamiento lógico. Una crítica a los propios valores históricos de Occidente.

³³ *Ibidem*, 1996, 2-12.

³⁴ STEINER, G., *Nostalgia del absoluto*, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid 2001, 87.

³⁵ *Ibidem*, 2001, 87.

Esas corrientes "mágicas" son síntomas de contemporaneidad. ¿Cuáles son sus causas? Steiner busca el origen de esos movimientos en la crisis de confianza de la cultura occidental del siglo XX, lo que habría provocado un ataque de nervios generalizado. Un fracaso originado en la crisis de la religión organizada y en los equívocos de las predicciones racionalistas. Las incertidumbres contemporáneas parecen hacer que el hombre mire hacia "allá de la Tierra". Una confianza desesperada en una solución que venga desde fuera. El retorno de la religiosidad parece ser un intento de rellenar un vacío. Por detrás de lo "sobrenatural", está la nostalgia de lo absoluto, el hambre de lo trascendente. Esas "teologías post religiosas" son alternativas que el hombre occidental ha encontrado para saciar la sed de lo absoluto. Por considerarlo no más que ensueños, Steiner corre el riesgo de dejar llevarse por el prejuicio.

Martelli³⁶ afirma que el concepto de secularización cambia en conformidad con la valoración que se dé a la religión, y a la irreversibilidad del proceso. Apunta una tipología que parte de los usos corrientes del concepto: 1) secularización como liberación de la alienación religiosa; 2) como descristianización de la sociedad; 3) como purificación de la fe cristiana, para conciliarla con la modernidad. Todos esos tipos tienen como supuesto la existencia de un proceso histórico unilineal e irreversible de la modernidad, que acarrea la declinación de la religión. Martelli pone en tela de juicio ese "mito moderno"³⁷, y apunta la posibilidad de la reversibilidad de la secularización como un cuarto tipo. La contemporaneidad estaría asistiendo a un "retorno de lo sagrado".

Esos movimientos religiosos pueden ser entendidos como fenómenos marginales que tenderían a desaparecer con la modernización y la racionalización. Mirando por este prisma, ellos serían considerados una reacción a la modernidad. Wilson³⁸ sigue esta línea de pensamiento, sustentando la tesis de que el despertar de lo sagrado no desafía a la secularización, y es una forma marginal en sectores limitados del

³⁶ Cf. MARTELLI, S., *A religião na sociedade pós-moderna*, Paulinas, São Paulo 1995, 275-278.

³⁷ *Ibidem*, 1995, 278.

³⁸ Cf. WILSON, B.R., *The social impact of new religious movements*, Rose of Sharon P., New York 1981, 79ss.

sistema social. Pero, ¿cómo explicar el hecho de que esos movimientos hayan surgido incluso en las sociedades avanzadas de Occidente?

Wilson hace una distinción entre los movimientos de carácter mesiánico típicos del Tercer Mundo, como reacción al imperialismo, y los nuevos movimientos religiosos en las sociedades avanzadas. El mesianismo posee una ética social que, a causa de su llamamiento emocional, la interioriza el creyente. Esa ética favorece el avance del racionalismo y sería benéfica al orden económico³⁹. Los movimientos religiosos de la sociedad occidental desarrollada, por otro lado, encaran la salvación como fruto de un conocimiento secreto, místico, que libera las potencialidades del yo. Esos movimientos mezclan tradición y modernidad, y fascinan por su exotismo. Son formas de adaptación a la sociedad secularizada, que ofrecen a los sujetos más seguridad que las Iglesias tradicionales. En suma, el despertar religioso del Tercer o Primer Mundo no se contraponen al proceso de secularización. En el Primer Mundo representa una adaptación de la religión a la sociedad moderna, en el Tercero favorece la racionalización. En posición contraria, hay diversos autores que sustentan la tesis del despertar religioso como desafío a la secularización. Entre ellos:

- 1) Westley⁴⁰ subraya las funciones integradoras de la religión en una perspectiva durkheimiana.
- 2) Bellah⁴¹ sustenta que esos movimientos rellenan los espacios abiertos por la crisis de la religión civil de los Estados Unidos.
- 3) Starck-Baindridge⁴² apunta hacia las necesidades no satisfechas, tras la crisis de las religiones tradicionales, que habrían sido atendidas por las sectas.
- 4) Filorano⁴³ propone un proceso pendular entre sacralización y desacralización como característica intrínseca de la historia de las religiones.

³⁹ Este proceso sería semejante al papel desempeñado por el ascetismo protestante en el desarrollo del capitalismo, estudiado por Weber.

⁴⁰ Cf. WESTLEY, F., *The complex forms of new religious life. A durkehimian view of new movements*, Scholar P., Chico (Cal.) 1983, 27-28.

⁴¹ Cf. BELLAH, R. N.; GLOCK, C. Y., *The new religious consciousness*, California U. P., Berkeley 1976, 339ss.

⁴² Cf. STARCK, R., BAINDRIDGE, W. S., *The future of religion*, California U. P., Berkeley 1985, 1ss.

⁴³ Cf. FILORAMO, G, Nuovi movimenti religiosi e secolarizzazione: *Rassengna italiana di Sociologia* XXXIII (1988) 1, 130ss.

Este trabajo asume la idea de que la concepción unilineal y progresiva de la secularización, como consecuencia de la racionalización omniabarcadora en el mundo occidental, hoy día está superada. El despertar religioso de las sociedades contemporáneas - incluso las del Primer Mundo - ha falseado esa teoría. Algunas tesis, como por ejemplo la de Wilson, tropiezan en su perspectiva unilineal y en el evolucionismo, cuando analizan el proceso de la secularización. Formas profanas y sacras entran en conflicto y conviven en el mundo contemporáneo. Suelen entrar en conflicto y también convivir formas religiosas tradicionales con movimientos de carácter más exotérico. El punto de vista weberiano parece sucumbir ante los hechos históricos.

2.3 Explicando la religiosidad contemporánea

Partiendo del principio de que el "renacer" religioso es constatación empírica de la contemporaneidad, la sociología ha producido una serie de trabajos que intentan explicar ese hecho social. Beckford⁴⁴, por ejemplo, estudia los movimientos religiosos de forma interconectada a las mudanzas sociales bajo una perspectiva macro sociológica. Sustenta que la religiosidad prolifera en períodos de cambios acelerados. En la búsqueda de ese nexo, señala el papel que desempeñan los nuevos medios de comunicación para dar visibilidad a los movimientos religiosos, y analiza los cambios demográficos, sociales y culturales de la postguerra, que han contribuido a la constitución de un tipo de audiencia dispuesta a hacerse adepta, y propiciadora del crecimiento de movimientos religiosos en EEUU y Europa. Sin embargo, no consigue Beckford satisfacer las expectativas sobre el nexo entre los cambios sociales y los movimientos religiosos en las sociedades postindustriales, porque no ha establecido adecuadamente la relación entre el plan macro y el micro sociológico. Quizás eso solamente sea posible en el campo de la intuición. Factores macro sociológicos, por sí solos, son insuficientes para explicar las mudanzas en una sociedad tan diferenciada.

⁴⁴ Cf. BECKFORD, J. A. (dir.), *Nuevi forme del sacro. Movimenti religiosi e movimenti sociali*, Il Mulino, Bologna 1990, 23-31.

A partir de una lectura micro sociológica, Baechler⁴⁵ sustenta que la religiosidad puede ser concebida como respuesta a determinadas necesidades subjetivas del ser humano; algunas de naturaleza material, otras de aspecto cognitivo y por último las consideradas afectivas. Las de naturaleza material se relacionan a las incertidumbres de los proyectos humanos. Las de naturaleza cognitiva tienen relación con el hecho de que el ser humano siempre se interroga por qué las cosas son como aparentan serlo, y con la búsqueda de la identidad en un mundo de intensa flexibilidad. Finalmente, la necesidad afectiva que no presenta relación con la ciencia, ya que no hay respuestas racionales para ella: el hombre experimenta un tipo de mal que es ontológico. Ese mal existencial se diferencia de la necesidad material, que significa perder "algo", o de la cognitiva, que quiere comprender "alguna cosa". El agobio, el miedo y la inseguridad no se apaciguan por la reflexión racional. El hombre continúa buscando respuestas y significados para cuestiones existenciales que están más allá de lo mundano. Por otra parte, la religiosidad-misticismo puede originarse de la búsqueda del ser humano que se abre hacia lo desconocido. Este fundamento positivo del fenómeno religioso es definido por Baechler como un impulso que *"impele al ser humano a superar su condición humana para abrirse a algo, inmanente, o trascendente, que le supera al mismo tiempo que lo engloba"*⁴⁶.

Esas explicaciones del "reencantamiento" contemporáneo pueden ser complementadas mediante una reflexión filosófica sobre el actual "estado de espíritu" del hombre que parece hoy señor de sí mismo, de su futuro. La crisis de los valores humanos se asocia al hecho de que tenemos más tiempo para interrogar acerca del sentido de la vida. ¿Cuál es la raíz de esta crisis? La Taille⁴⁷ va a buscarla en el fracaso de la parte "no científica" de la filosofía occidental. La ciencia, siempre pragmática y utilitaria, ha logrado una verdadera revolución tecnológica. La filosofía, a su vez, se había encauzado por ideales políticos que acabaron por fracasar total o parcialmente. Y así su papel fundamental de dar al hombre la lucidez para comprender el momento actual no fue capaz de cumplirlo.

⁴⁵ Cf. BAECHLER, J., "Religião", en: BOUDON, R., (dir.). *Tratado de Sociologia*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro 1996, 449-487.

⁴⁶ *Ibidem*, 1996, 452.

⁴⁷ Cf. LA TAILLE, Y., *Limites: três dimensões educacionais*, Ática, São Paulo 2000, 11-20.

En su libro "Nostalgia del absoluto", Steiner⁴⁸ va más allá. Afirma que los sistemas religiosos formales de la sociedad occidental entraron en crisis en los últimos dos siglos. Los orígenes de esta crisis pueden situarse en el desarrollo del racionalismo científico del Renacimiento, en el secularismo de la Ilustración o, aún, en la tecnología moderna, oriunda de la Revolución Industrial. Por estas y otras razones, los sistemas religiosos acabaran por perder el control sobre la sensibilidad y existencia humanas. Ese agotamiento de las religiones tradicionales ha dejado un inmenso vacío, que ha sido campo para nuevas energías y realidades sustitutas. La historia política y filosófica de occidente de los últimos 150 años podría ser entendida como una serie de intentos de superación del vacío que la Teología había dejado. La "muerte de Dios", vista como descomposición de una doctrina cristiana globalizadora, dejó en desorden las percepciones de justicia social, de sentido de la vida, de las relaciones mente y cuerpo, y de la conducta moral. Por todo lo que fue dicho, podemos inferir que el mundo pasaba por un proceso de búsqueda de respuestas mediante nuevos conceptos. En este contexto, los siglos XIX y XX asisten al nacimiento de las "teologías sustitutas" o mitologías.

Steiner busca en la Filosofía política de Marx, en el Psicoanálisis de Freud y en la Antropología de Levy-Strauss características de esa Teología sustituta. Marx anuncia la redención; Freud, el regreso a casa con la muerte; Levy-Strauss, el apocalipsis provocado por los hombres. Se puede decir que el pensamiento de los autores en cuestión son como mitologías racionales, que partían de la metáfora del pecado original (la propiedad, el parricidio, la ruptura del hombre con la naturaleza, respectivamente). En realidad, como ha pensado Steiner, esas teorías son intentos fallidos de dar respuesta universal a la crisis de sentido que afecta al hombre moderno. Las promesas marxistas sobre el futuro de la condición humana se han mostrado ilusorias, y sus vaticinios no se han cumplido. Peor, donde el marxismo logró el poder con promesas de liberación, desembocó en terror burocrático. El Psicoanálisis ha retrocedido y no ha logrado eliminar las "ilusiones infantiles" de la religión tradicional, que es hoy un movimiento dividido en decenas de "Iglesias". La Antropología de Levy-Strauss nos condena a la extinción, lo que todavía no ha ocurrido.

⁴⁸ Cf. STEINER, G., o. c., 2001, 21-22.

Lo que Steiner intenta probar es que las teorías, que se dicen científicas,

“Reflejan directamente las condiciones establecidas por la decadencia de la religión y por una nostalgia del Absoluto profundamente arraigada. Esa nostalgia, tan profunda, yo creo, en la mayor parte de nosotros, fue directamente provocada por la decadencia del hombre y la sociedad occidental, por la decadencia de la antigua y magnífica arquitectura de la certeza religiosa”⁴⁹.

El hambre de mitos, de explicaciones totales, estaría en el origen de la búsqueda de profecías que resultasen seguras. Las sobredichas ya habían fracasado.

La ciencia, en especial, no ha saciado la sed de lo absoluto. Hoy se percibe que el progreso humano y la ciencia no son sinónimos. En verdad, siempre han existido voces disonantes respecto al poder absoluto de la ciencia: 1) la tradición mística a menudo insistió en la búsqueda de la verdad más allá del alcance racional; 2) la Iglesia siempre ha sustentado que la verdad le pertenecía⁵⁰; 3) la Escuela de Frankfurt ha argumentado que la objetividad de la ley científica no era neutral, porque expresaba la visión de mundo y los ideales de la clase dominante. La búsqueda desinteresada de la verdad – sujeta a la falsificación, a la prueba experimental, al imperativo de la lógica – nunca ha sido un acontecimiento universal. Estas tres fuerzas en contra de la verdad dicha "científica" - mística, religiosa y político-dialéctica - parecen reunidas en el "*pastoralismo anárquico de los movimientos contraculturales de la actualidad*"⁵¹, en la sublevación contra la ciencia.

Otra perspectiva de análisis de la crisis moral por la que pasa la sociedad contemporánea sería la marxista. Esta corriente de pensamiento sustenta que en la actual sociedad somos lo que en realidad tenemos, no simplemente lo que demostramos ser. Marx llamaba la atención sobre el hecho de que, en el mundo capitalista, valores antes inalienables — amor, opinión, conciencia, ciencia, virtud — pasaron a ser vistos como

⁴⁹ *Ibidem*, 2001, 21-22.

⁵⁰ La contienda de la Iglesia contra Galileo fue una lucha contra la fragmentación, contra la inestabilidad imprevisible de una mente en eterna búsqueda que amenazaba el orden y la felicidad humana.

⁵¹ STEINER, G., o. c., 2001, 120.

permuta. Las relaciones se han mercantilizado. Todas las relaciones sociales pasan a ser vistas como permuta, perdiendo su carácter de cooperación.

Tal vez sea el “eterno presente” uno de los principales causantes de la crisis de nuestros tiempos. Hobsbawn ha afirmado en la *Era de los Extremos*:

“La destrucción del pasado — mejor dicho, de los mecanismos sociales que vinculan nuestra experiencia personal a las generaciones pasadas — es uno de los fenómenos más característicos y lóbregos del final del siglo XX. Casi todos los jóvenes crecen hoy en una especie de presente continuado, sin cualquier relación orgánica con el pasado público de la época en que viven”⁵².

La revolución tecnológica actual se origina y se difunde en un período histórico de reestructuración global del capitalismo, para el que ha sido una herramienta básica. Se vive en una sociedad capitalista, de la información y del conocimiento. Sin embargo, se puede percibir que la búsqueda de la identidad, en especial la religiosa, sigue siendo tan poderosa como la transformación económica y tecnológica.

La condena de Galileo por la Iglesia, a comienzos de los tiempos modernos, no ocurrió exclusivamente a causa de la teoría del heliocentrismo. Él sustituyó el dogma por el experimento, dejando al hombre sin un norte. Lo paradójico es que el hombre actual parece abandonar la ciencia para buscar evidencias en el campo de la fe.

Permanece la cuestión: ¿Cuál es el futuro de la religión en una época de secularización? Para Acquaviva y Guizzardi⁵³, la crisis de la religión puede ser entendida como algo irreversible. La secularización era consecuencia de la racionalización, que representaba el triunfo de la racionalidad instrumental en Occidente. La desaparición de lo sagrado es, por lo tanto, un fenómeno que no puede ser detenido. Pero ya para Greeley⁵⁴, la secularización significa la búsqueda de una religión

⁵² HOBBSAWN, E., *A era dos extremos; o breve século XX*, Cia. das Letras, São Paulo 1995, 13.

⁵³ Cf. ACQUAVIVA, S. S., “Religione e irreligione nell’età postindustriale”, en: ACQUAVIVA, S. S.; GUIZZARDI, G., *Religione e irreligione*, AVE, Roma 1971, 9-23.

⁵⁴ Cf. GREELEY, A. M., *L’uomo non-secolare. La persistenza della religione*, Quereniana, Brescia 1975, 19-21.

más purificada en la sociedad secular; este autor niega que la necesidad de lo sagrado hubiera dejado de existir. Constataciones y desmentidos históricos han negado la hipótesis de que la modernidad generaba una decadencia irreversible de la religión. El concepto mismo de secularización parecía estar en crisis.

Las creencias religiosas son respuestas a las dudas y a los problemas humanos. Todas han sido válidas para servir como orientación a los individuos en algún momento de sus vidas. También son dignas de interés, pues aprendemos con ellas acerca de quiénes somos. La religiosidad, en su sentido más amplio, no camufla las preguntas últimas del hombre relativas a la muerte, al significado de la vida, etc... Al revés, ella propone soluciones y alternativas que, en términos generales, quieren garantizar la dignidad del hombre. La modernidad intenta escamotear esas cuestiones con sus cambios acelerados. La sociedad del bienestar y del consumo transforma el mundo espiritual en tabú. No tenemos tiempo para las preguntas últimas. La superficialidad de la vida nos impide interrogarnos sobre nuestro propio destino e identidad.

Es en ese contexto que el universo de la religión está adquiriendo una función ordenadora. La Filosofía no ha dado respuestas satisfactorias al problema del mal; la sociedad del tener todavía menos. El ser humano busca una identidad, un sentido, un motivo y una manera para vivir la vida. El hombre se siente inconcluso, un ser insatisfecho e inseguro que intenta lograr un proyecto de superación. La conciencia de esa inadecuación es la experiencia del mal. En la búsqueda de la religiosidad, se interroga por el sentido de la vida, de la historia, y la validez de las éticas absolutas.

El universo simbólico de la religión se enfrenta al mal. Remite a lo místico, a lo trascendente, en su intento de mantener al individuo y a la comunidad en un mundo con sentido. Ante esa experiencia del mal, la religión ha producido sus teodiceas.

La creencia religiosa ha estado presente en las sociedades modernas, pese a todo el desarrollo científico y racional. La religiosidad es recurso construido socialmente en la búsqueda de algún modo de entendimiento del mundo que nos rodea. Apelando a procesos mentales e intuitivos, la religión intenta: 1) entender la conexión entre las

cosas; 2) dar sentido a la vida; 3) suministrar identidad a los individuos. Ella propone respuestas a las cuestiones consideradas “inútiles” por la modernidad, pero que traen cierta dosis de angustia al hombre. *"Somos huéspedes en un universo vastísimo e incomprensiblemente poderoso cuyas relaciones no fueron cortadas a nuestro tamaño o a la medida de nuestras necesidades"*⁵⁵. El futuro incierto del hombre crea la nostalgia de lo absoluto.

La expectativa de los sociólogos del siglo XIX de que la religiosidad desaparecería debido a la racionalización del mundo no se concretó. La ciencia positiva intentó expulsar lo sagrado del mundo al hacerlo utilizable. A los científicos les faltó dar sentido al universo. Ese intento frustrado de la ciencia llevó a la humanidad a una crisis espiritual y también de identidad. La concepción religiosa del mundo confería significado a los seres, a los acontecimientos, al destino individual. La ciencia, a su vez, no ha encontrado jamás sustitutos a su altura. La sociedad moderna ha asistido a un “reencantamiento”, que se manifiesta de formas extremadamente variadas.

“Hay, por tanto, una contradicción fundamental entre el saber positivo, demostrado pero inacabado, y el saber nacido de las religiones, que no puede ser probado pero da respuestas a las cuestiones esenciales. (...) Cada uno debe elegir su Dios o su demonio”⁵⁶.

2.4 La imposibilidad de la desaparición de lo sagrado

Se ha trabajado hasta ahora con la premisa de un proceso de secularización, seguido por un "retorno de lo sagrado". El punto de partida ha sido la tesis de la racionalización del mundo que Weber propuso, seguida de la crítica sobre la irreversibilidad de ese proceso. La religiosidad en el mundo contemporáneo no parece ser un fenómeno contingente. Han sido propuestas algunas explicaciones para el fenómeno.

La premisa inicial – el "retorno a lo sagrado" podría ser falaz. ¿Habría desaparecido lo sagrado para reaparecer después? O ¿se podría afirmar la imposibilidad

⁵⁵ STEINER, G., o. c., 2001, 132.

⁵⁶ ARON, R., o. c., 1999, 491.

radical de su desaparición en sociedades humanas? Durkheim declara que lo sagrado no desaparece con la secularización. Las instituciones religiosas pueden declinar, pero permanece la necesidad de lo sagrado. Los vínculos, los valores y normas sociales que mantienen unida la sociedad dependen de lo sagrado. El autor analizó sociedades premodernas que legitimaban sus valores por la religión, asegurando la estabilidad del sistema. La función de la religión sería garantizar el orden y la integración social de los individuos. La actuación creativa se relega a segundo plano, dándose prioridad a la adecuación del individuo al todo social. ¿Será válido el análisis durkheimiano de la permanencia de lo sagrado en las sociedades modernas en las que el cambio es paradigma, o serviría solamente para los sistemas estables?

La obra funcionalista de Parsons⁵⁷ se esfuerza para suplir el hueco dejado por Durkheim en el análisis de la religión en las sociedades contemporáneas. Mantiene este autor la preocupación durkheimiana sobre el orden y la estabilidad del sistema. La religión tendría el papel de integración social y aseguraría significados de vida, aminorando la discrepancia entre expectativas y realidad. Ese aporte de la religión es insustituible porque ella se funda en la capacidad humana de trascender la realidad cotidiana. El ser humano tendría la necesidad de algo supramundano.

Parsons está de acuerdo con Weber acerca de la paradoja que se dio en el proceso de racionalización del mundo: el espíritu del capitalismo abandonó su inspiración religiosa original. Eso no significa, para Parsons, la desaparición de la religión o incluso su declinación. Lo que había pasado sería una redefinición de las relaciones entre religión y sociedad. La religión había abandonado la esfera pública y se había restringido a la esfera personal y privada. En ese ámbito, la religión continuaría asegurando el equilibrio emotivo del individuo, orientándolo de modo concorde con los valores de la sociedad. Parsons rechaza la idea de la decadencia religiosa y señala la

⁵⁷ Las obras de Parsons utilizadas en esta tesis fueron: PARSONS, T., "Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity", en: GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P. (dirs.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge MA 1975, 53-83. PARSONS, T., "Redenz, non credenza e miscredenza", en: CAPORALE, R.; GRUMELLI, A., *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, Il Mulino, Bologna 1972, 287-345. PARSONS, T., *Sociología de la religión y de la moral*, Piados, Buenos Aires 1968.

aparición de la religión bajo nuevas formas: el ecumenismo, la santificación del amor humano, el énfasis en la comunidad. Los valores del cristianismo habían sido incorporados a las instituciones modernas: una nueva religión de amor secular en escala planetaria. Ese optimismo se basa en la raíz de la escuela funcionalista que no cree en la desaparición de la religión, sino en su adaptación.

En la vía abierta por Parsons, O'Dea⁵⁸ profundiza el tema de la religión como necesidad humana de trascender lo cotidiano. La religión se vuelve necesaria a causa de la limitación de la existencia humana. Este autor apunta los siguientes aspectos relativos a los límites presentes en la vida de los hombres: 1) las incertidumbres de las condiciones de vida; 2) las dificultades para dominar el ambiente en el que se vive; 3) la inseguridad debido a la escasez de recursos necesarios a la supervivencia: contingencia, impotencia y penuria.

“El funcionalismo identifica el papel de la religión con la asistencia suministrada a los hombres en su adaptación a las tres realidades brutales de la contingencia, impotencia y penuria (y en consecuencia de la frustración y privación)... En esa formulación, la religión es el mecanismo más importante de adaptación a los elementos aleatorios y frustratorios de la existencia”⁵⁹.

Tras identificar la necesidad permanente de la religión, O'Dea distingue la contribución de esa necesidad en tres niveles: 1) mantenimiento del sistema en el nivel institucional; 2) formación de un significado para vivirse la vida; 3) adaptación emotiva del individuo al ambiente. Él determina las seis funciones básicas de la religión y, superando a Parsons, apunta sus elementos disfuncionales. Su pensamiento puede ser sintetizado de la siguiente manera:

Funciones y disfunciones de la religión según O'Dea

Funciones de la religión	Disfunciones de la religión
1) adaptación emotiva del individuo suministrando consolación a las frustraciones.	1) la consolación puede inhibir la protesta social que permitiría mejorías sociales.

⁵⁸ Cf. O'DEA, T., o. c., 1969, 15ss.

⁵⁹ O'DEA, T., o. c., 1969, 15.

2) la función sacerdotal suministraría a través de los ritos seguridad individual y estabilidad.	2) la sacralización de ideas y conductas podría inhibir el progreso.
3) legitimación de normas y valores garantizando el control social y la integración del individuo al grupo.	3) la sacralización de normas y valores podría servir para mantener privilegios en el campo económico y social.
4) fuente de cambio social ya que suministra modelos de valor para sopesar críticamente las normas sociales insuficientes.	4) la "función profética" podría impedir cualquier compromiso con el orden existente favoreciendo el extremismo.
5) estabilización de la identidad.	5) creación de divisiones internas en la sociedad engendrando conflictos religiosos.
6) maduración individual.	6) la maduración puede bloquearse por una dependencia de las instituciones religiosas.

Los tres autores citados sustentan la imposibilidad radical de la desaparición de la religión en las sociedades humanas. O'Dea llega a afirmar que la religión es una necesidad humana de trascender lo cotidiano. Esa idea nos conduce a otro paradigma en el intento de entender la religiosidad en el mundo contemporáneo: el modelo comprensivo. Factores externos generadores de la religión serían reemplazados por algo intrínseco al ser humano. La explicación debe complementarse con el análisis hermenéutico.

2.5 ¿Son antagónicos pensamiento iluminista y fe religiosa?

La revolución copernicana, a comienzos de los tiempos modernos, va a modificar de forma radical la manera de pensar en Dios. El hombre moderno ya no acepta más el acceso inmediato de lo real, y pasa a ver la realidad a través de la mediación de la subjetividad. Se desarrollan métodos de investigación que se apoyan en la razón y en la investigación científica. El hombre abandona la hipótesis de la causa primera, buscando las regularidades de la naturaleza que puedan permitir su dominio. La cuestión sobre Dios pasa a ser enfocada, no desde el cosmos, como entre los griegos⁶⁰, sino desde la mediación del hombre y de sus relaciones con el mundo, es decir, desde la subjetividad.

⁶⁰ La filosofía griega pensaba la totalidad de lo real como cosmos. En este contexto, lo divino ha sido pensado por Anaximandro como fundante originario, por Parménides como ser inmutable, por Heráclito como ordenador del mundo, por Anaxágoras como principio del movimiento.

Los principios de la autonomía racional y de la investigación científica fueron propuestos, en el siglo XVII, por Galileo, Descartes y Espinoza. La fe en la razón transformó el universo en un sistema matemático. A partir del siglo XVIII, en especial, el hombre va tomando conciencia de su libertad, y el pensamiento se vuelve consciente y crítico acerca de sí mismo. El iluminismo ha representado un proceso de emancipación donde el hombre se libera del dominio de la autoridad y de la tradición. En el campo político, se reconocen a todos los hombres como iguales. El viejo orden jerárquico y patriarcal entra en una honda crisis con la democratización. En el campo del conocimiento, la ciencia moderna conduce al hombre hacia una conducta racional ante la realidad. Esta secularización tendía a despojar a la humanidad de la presencia divina. La fe se volvía sospechosa por representar el orden antiguo. El Occidente asiste a la ruptura entre el mundo judaico-cristiano y el profano. La razón crítica y la subjetividad pasan a buscar la verdad de la religión. Con el progreso de la ciencia, caen por tierra las concepciones religiosas mitificadas. Crece en este momento la tensión entre subjetividad crítica y las instituciones religiosas tradicionales. Los valores tradicionales e instituciones del siglo XVIII se vieron ampliamente influenciados por tales conflictos.

La generalización del pensamiento iluminista en su relación con la religión, sin embargo, puede ser peligrosa. Zilles⁶¹, por ejemplo, divide el pensamiento iluminista en tres posiciones unilaterales respecto a la religión: 1) la religión como falsa conciencia o mera ideología que podría ser suprimida: la ciencia desenmascararía la enajenación religiosa y lograría la transformación de la conciencia humana. Marx, Freud, Feuerbach y otros confiaban en demasía en la ciencia, en el progreso y en la razón. La desaparición de la religión, sin embargo, se convirtió en una ilusión. Incluso hoy, se percibe la búsqueda de fundamentos para la fe y creencia en Dios. 2) los esfuerzos apologéticos para justificar la religión en el mundo técnico-científico: por diferentes estrategias, se intentaba mostrar la profunda compatibilidad entre razón y religión. 3) la descripción empírica y el análisis de las diversas concepciones e instituciones religiosas: Durkheim, Lévy-Bruhl y otros buscaban estudiar la religión de manera empírica e interpretaban el

⁶¹ Cf. ZILLES, U., *Filosofia da religião*, Paulus, São Paulo 1991, 11-17.

mundo, generalmente, como resultado de la secularización. Se contentaban con afirmaciones formales sobre el proceso de la religión.

Por el mismo camino en la búsqueda de un concepto más amplio del Iluminismo que abarcara sus diferencias, Gay plantea entenderlo como una

“coalición suelta, informal, totalmente desordenada, de críticos culturales, escépticos religiosos y reformadores políticos que defendían un programa político cosmopolita y humanitario, que reivindicaban la ampliación de la libertad a todos los niveles, para que la humanidad pudiera proseguir en su perfeccionamiento a través de la razón”⁶².

En Inglaterra y Francia, de manera general, el Iluminismo fue radical en sus opiniones políticas, marcadamente secular y con énfasis en las ciencias naturales. Voltaire representaba la era de la razón sin fe religiosa. Bacon y Condorcet confiaban ciegamente en la razón. Hobbes transformó el racionalismo en materialismo mecanicista. La revolución francesa, por fin, personificó la diosa razón en una encantadora mujer desnuda.

A medida que progresaba la razón, la fe parecía llegar a su ocaso. Cielo e infierno se transformaron en cuentos de hadas y los viejos dogmas declinaban. La fe, sin embargo, estaba arraigada en los corazones de los europeos, pues, ella no iba a sucumbir a la razón tan fácilmente. ¿Sería la razón infalible? En Alemania, particularmente, el Iluminismo conservó el interés en las implicaciones religiosas de la metafísica clásica. Le tocó a Kant, especialmente, hacer la crítica de la razón.

El camino a esa crítica había sido abierto por Locke, Berkeley y Hume que también habían llegado a resultados contrarios a la razón. Locke había afirmado que todos los conocimientos vienen por los sentidos, y, por tanto, sólo se pueden conocer las cosas materiales. Berkeley criticaba el materialismo, al afirmar que la materia misma no existe, sino como una modalidad de la mente. Decía que la única realidad que conocemos es la mente. Hume fue más allá: la mente no pasaba de un conglomerado de memorias, sensaciones y sentimientos. No existiría un alma detrás de la mente. Además

⁶² GAY, P., *The enlightenment: an interpretation*, Random House, New York 1966, 3.

de discutir la esencia de la religión, Hume también se opuso a la ciencia que debería limitarse a las matemáticas y al experimento directo, y no fiarse en deducciones basadas en leyes.

Las críticas a la razón hacían concluir que ésta no se constituye en un test definitivo. Rousseau, una de las pocas voces que combate vehementemente el materialismo y el ateísmo, sustentaba que, en las grandes crisis de la vida, no siempre es la razón el mejor guía. A veces, el instinto y el sentimiento deben tener prioridad sobre la razón teórica. ¿Cómo salvar a la religión de la razón y a la ciencia del escepticismo? Kant⁶³ concibe el conocimiento originado en la razón pura de forma distinta de aquél que nos llega a través de los canales deformadores de los sentidos. Existiría un conocimiento a priori que haría posible la verdad y la ciencia absolutas. A nuestra mente le tocaría coordinar las sensaciones y percepciones, transformándolas en conocimiento, ubicadas por las categorías de espacio, tiempo y causalidad.

La gran paradoja percibida por Kant fue que las generalizaciones de la lógica y de la ciencia estaban limitadas al campo de la experiencia real, y eran relativas a la experiencia humana de vida. Por ello, concluye la imposibilidad de la metafísica como conocimiento científico. Cualquier intento de la ciencia por comprender las cosas en sí se vuelve imposible, pues la comprensión no puede sobrepasar el límite de la sensibilidad. Preguntas que tienen relación, por ejemplo, con la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y otras, para las que no tenemos material sensorial para contestarlas, son a menudo compelidas por la razón. Puntos de vista opuestos parecerán siempre probables en cuestiones de esa naturaleza que llevan la ciencia, de cierto modo, a perderse en antinomias: dilemas insolubles nacidos en el intento de sobrepasar a la experiencia. Kant limitaba la ciencia a un mundo de superficie y apariencia. Sin embargo, existen otras vías para los objetos de la metafísica como, por ejemplo, la conciencia moral, además del conocimiento científico. Las premisas para la acción moral del hombre son la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, y el libre albedrío,

⁶³ Las obras de Kant utilizadas en esta tesis fueron: KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 1977. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid 1994. KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid 1994. KANT, I., *A religião dentro dos limites da simples razão*, Abril, São Paulo 1990.

postulados prácticos no probados y necesarios a la humanidad. En otros términos, se puede afirmar que parece haber algo fuera del mundo de los objetos por conocer, fuera de la red de condiciones que el acto del conocimiento impone a toda materia.

Respecto a la religión, tema que interesa más directamente a este trabajo, Kant concluye que ella no puede ser probada por la razón teórica. Eso es decir que los objetos de la fe no pueden ser demostrados por la razón, por eso, la religión debe basarse en la moral, no en la ciencia. Esta base moral no se deriva de las dudosas experiencias sensoriales, sino del yo interior a través de la intuición y percepción directa. El fundamento de la religión tiene que poseer un imperativo moral absoluto, categórico. Estos principios son universales y necesarios, y si no existieran, sería imposible la vida social.

La humanidad debe ser calificada como un fin, jamás como medio. Éste es uno de los imperativos kantianos fundamentales para crear una comunidad ideal de seres racionales. Hay que poner el deber por encima de la belleza, la moral por encima de la felicidad. Este orden absoluto del deber prueba la libertad de nuestra voluntad. De igual modo, postulamos nuestra inmortalidad. ¿Cómo sobreviviría el sentido de lo correcto si los desequilibrios de esta vida no fuesen corregidos a la postre? Este razonamiento nos lleva, finalmente, a Dios. Si el sentido del deber implica la creencia en recompensas futuras, debe haber una causa para este efecto que puede tener relación con la idea de que Dios es visto, normalmente, como verdad que se admite sin pruebas y que es necesaria para ulteriores razonamientos. Rousseau tenía razón al afirmar que por encima de la lógica está el corazón.

La explicación de la aparición del universo y su continuidad, que ha provocado en muchos científicos sentimiento de asombro y veneración, es para Riesgo⁶⁴ casi una imposibilidad matemática. El pensamiento iluminista, como hemos visto, dejó espacio, a pesar de todo, para que el creer en Dios fuera razonable. La creencia en Dios como explicación del origen y significado para el mundo no se falsea o se demuestra, por tanto, no es científica. No es posible negarla o afirmarla a partir de datos empíricos e

⁶⁴ Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., o. c., 2002, 98.

históricos. La incapacidad de la ciencia de responder a cuestiones metafísicas abre espacio a la creencia en Dios. Trias⁶⁵ llega a afirmar que lo que está más allá del ámbito de nuestra existencia, sólo puede ser pensado a partir del concepto de misterio. La experiencia religiosa se da cuenta de esta vinculación entre el hombre y el misterio. Partiendo de este supuesto, le toca a la religión hoy reconstruir su margen de racionalidad.

Estas consideraciones acerca de la relación entre pensamiento iluminista y la experiencia religiosa ponen de manifiesto los límites de los modelos explicativos para entenderse al fenómeno religioso propuesto en este capítulo. Los capítulos siguientes discuten el modelo comprensivo en el intento de evitar reduccionismos en el análisis del fenómeno religioso.

3. MODELO COMPENSIVO: FENOMENOLOGÍA DE LA COMPRENSIÓN

El modelo explicativo plantea la cuestión de lo sagrado como una experiencia vivida interiormente, que posee una dimensión social que puede analizarse. Lo importante es constatar la existencia de personas que viven la experiencia religiosa. Se busca responder a cuestiones como: ¿en qué condiciones ocurre esto? ¿Cuáles son sus causas y consecuencias? ¿Existe relación entre las condiciones sociales y la forma de manifestación religiosa? Las explicaciones hasta el momento esbozadas para la religiosidad en la sociedad del saber dejan escapar una comprensión más profunda del fenómeno religioso.

Creado por Saussaye en su *Manual de historia de las religiones*, la expresión fenomenología de la religión significaba el intento de buscar los aspectos permanentes de la religión, a pesar de la multiplicidad de sus formas. Se buscaba ordenar y clasificar las religiones registrando sus analogías. El método de Saussaye se basaba en dos supuestos: 1) en el pensamiento iluminista, que afirmaba que la naturaleza tenía una

⁶⁵ Cf. TRIAS, E., *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 1997.

unidad que se expresaba de formas diferenciadas; 2) en el positivismo, que buscaba el origen de la religión por medio del establecimiento de su orden evolutivo.

La reacción al positivismo evolucionista, en las primeras décadas del siglo XX, dará lugar a una fenomenología de la religión de carácter auténtico. Husserl⁶⁶ y Dilthey⁶⁷ han hecho posible que la fenomenología de la religión tuviera una orientación hermenéutica:

- 1) El "giro fenomenológico", operado por Husserl, proponía que el investigador suspendiese el juicio (*epoché*) para investigar la realidad y usara la intuición. La experiencia humana pasaría a ser vista como algo extremadamente rico, que no podría ser estudiado por métodos reductores. Se opera en ese momento un cambio de base en la epistemología: el objeto ya no es más la naturaleza, sino la interpretación de las producciones humanas. El método explicativo (*erklären*) es reemplazado por el comprensivo (*verstehen*). Ese cambio era necesario, pues el nuevo objeto – el espíritu humano y sus producciones – lo exigía.
- 2) Dilthey, por otro lado, afirmaba no ser posible la transferencia de los métodos de las ciencias de la naturaleza al mundo humano. La vida humana poseía una totalidad, una estructura original. Ella era regida por factores internos que podrían ser experimentados, pero no definidos.

Los fenomenólogos de la religión afirman que esta última es una constante en todas las épocas de la humanidad. El hombre sería naturalmente religioso, ya que el yo interior necesita relacionarse con la realidad trascendente. ¿Cómo se había originado esa experiencia religiosa? La fenomenología parte de la afirmación de Rudolf Otto de que la religión es la experiencia de lo sagrado, y no sus expresiones racionales. De hecho,

⁶⁶ Las obras de Husserl utilizadas en esta tesis fueron: HUSSERL, E. G., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México-Buenos Aires 1949. HUSSERL, E. G., *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid 1979.

⁶⁷ Las obras de Dilthey utilizadas en esta tesis fueron: DILTHEY, W., *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, FCE, México 1978. DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, Madrid 1980. DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid 1974.

ocurre la experiencia de una cierta realidad que se manifiesta en la experiencia del creyente. A partir de ahí, suceden la mitificación y la ritualización. La experiencia religiosa en el sentido objetivo, empleado por Otto, se contrapone a los análisis que la ven como ilusión o formas de manifestación de la clase dominante.

Siguiendo a Husserl, la fenomenología se propone ir hasta las cosas. Un fenómeno es lo que se muestra a alguien, un "*objeto que se refiere a un sujeto y un sujeto relativo a un objeto*"⁶⁸. La experiencia religiosa consiste, por tanto, en probar la experiencia de lo sagrado. Las diferencias históricas de esas experiencias no excluyen la posibilidad de buscar permanencias del fenómeno. Leeuw afirmaba que en toda religión podrían destacarse dos aspectos básicos de lo sagrado: que tiene poder para dar salvación, y que está separado de lo profano. Un poder extraño que se inserta en la vida del individuo y lo lleva desde el espanto hacia la fe.

3.1 La perspectiva psicológica - Rudolf Otto

El análisis fenomenológico con metodología hermenéutica es creación de Otto. En su obra *Lo Santo*, el autor parte del principio de que lo trascendente supera la racionalidad y los preceptos morales. Lo divino sólo puede percibirse como realidad sagrada por los sentimientos; es por ellos, y no por la razón, que Otto advierte la posibilidad de aprehender la esencia de la religión. Siguiendo los pasos de Kant, que afirmaba la imposibilidad de la razón científica para abrir caminos a la fe, Otto considera la existencia del sentimiento entre la razón y la fe. Los místicos describen esa experiencia de lo sagrado como algo fascinante y terrible.

La presencia de algo distinto del yo, Otto lo llamaba lo *Numinoso*⁶⁹.

“El sentimiento de criatura es más bien un momento concomitante, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y éste, precisamente, es el que llamo lo numinoso”⁷⁰.

⁶⁸ VAN DER LEEUW, G., *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1970, 30.

⁶⁹ Según Otto, el término Dios ya había sido cooptado por las religiones monoteístas.

⁷⁰ OTTO, R., o. c., 1980, 17.

Lo numinoso es "*mysterium*", percibido por la experiencia, no por la razón; "*tremendum*", suscita sentimientos de temor en el creyente; "*fascinorum*", es un impulso poderoso para el bien.

Esa energía rebosante que invade al fiel le hace sentirse como si fuera polvo y ceniza⁷¹. Ese "sentimiento de criaturalidad" lo lleva al éxtasis.

"Es fácil percatarse de que esta expresión no nos proporciona un conocimiento conceptual del indefinible sentimiento. (...) Pero lo indecible es justamente cuál sea (esa) prepotencia determinada; sólo puede tenerse una idea de ella por el tono y contenido peculiar del sentimiento de reacción que hemos de experimentar en nuestro interior"⁷².

La razón humana no puede captar lo numinoso con profundidad, pero desde esas características sentidas, puede derivar los aspectos morales de la justicia divina y desarrollar conceptos como amor, misericordia, piedad... Lo sagrado sería, entonces, una "*categoría compuesta*" de un aspecto racional y otro metarracional. Lo numinoso, entendido como aspecto metarracional, sería institucionalizado en el devenir histórico. El terror que inspira lo sagrado se transforma en devoción y conducta moral.

Esa concepción niega la teoría evolucionista que afirmaba la inferioridad de determinadas formas religiosas antiguas como la magia, el culto a los muertos, etc... Otto busca analizar las religiones históricas como diferentes niveles de expresión de lo numinoso. En realidad, las diversidades culturales facilitan modalidades diversificadas de racionalización de lo numinoso, lo que llevaría al origen de las diferencias entre las religiones. Lo numinoso, sin embargo, permanece de otra forma, pues no se agota en la historia y tampoco en la semántica.

⁷¹ Así es como Abrahán (Génesis 18, 27) habla a Dios sobre la suerte de los sodomitas, cuando afirma: "*Me atrevo a hablarte yo, que soy polvo y ceniza*".

⁷² OTTO, R., o. c., 1980, 21.

Otto también aborda la cuestión de una revelación posterior y de carácter exterior, que ocurre tras la experiencia religiosa íntima. La divinización sería esa capacidad de conocer lo sagrado de forma genuina en su fenomenología, superando las barreras histórico-teológicas. Una acogida de lo sobrenatural, mediante la fusión de lo racional y de lo metarracional, que se da en determinados símbolos y mitos religiosos. Esas manifestaciones religiosas impregnan el espacio y el tiempo cotidianos haciendo revivir la experiencia original. La obra de Eliade profundiza esa cuestión.

3.2 La perspectiva histórica - Mircea Eliade

Eliade⁷³ ha buscado interpretar los símbolos y mitos en sus diversas manifestaciones antropológicas, mediante el estudio de la historia y de la fenomenología de los hechos religiosos. Creía que lo sagrado se manifestaba en las cosas cotidianas y a través de ellas. El hombre utiliza los mitos y símbolos religiosos para renovarse y percibir lo eterno. El que experimenta ese soplo religioso entrevé toda la naturaleza como una sacralidad cósmica. Lo sagrado posee, por lo tanto, un carácter de totalidad.

Superando la visión positivista que enfocaba la experiencia de lo sagrado como un período en la historia de la conciencia⁷⁴, Eliade sustenta que esa experiencia es un elemento de la estructura de la conciencia, pues el hombre es *homo religiosus*. Cada época engendra sus mitos, asegurando la supervivencia de lo sagrado. Eso es más fuerte que recordar mitos ancestrales. Eliade sustentaba que este hecho puede evidenciarse en el carácter mítico de la sociedad contemporánea, aparentemente secularizada. En su visión, la sociedad actual es víctima de religiones inauténticas, que se expresan, por ejemplo, en las ideologías⁷⁵. Todavía subsisten en la actualidad lugares sagrados del universo privado: “*el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud*”⁷⁶. Una

⁷³ Las obras de Eliade utilizadas en esta tesis fueron: ELÍADE, M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1969. ELÍADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1973.

⁷⁴ Referencia a la ley de los tres estados de Augusto Comte (teológico, metafísico y positivo).

⁷⁵ Steiner, como ya vimos, trabaja en esta misma línea en su libro “*Nostalgia del Absoluto*”.

⁷⁶ ELÍADE, M., o. c., 1973, 25.

especie de revelación de otra realidad, distinta de la experimentada por el hombre secularizado. Las características esenciales de lo sagrado son, por ende, conservadas. Lo sagrado es fuente de la realidad absoluta para el hombre religioso e irrumpe en lo cotidiano (*hierofanía*), reordenando el tiempo y el espacio.

“El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de *hierofanía*, (...) Se trata siempre del mismo acto misterioso: La manifestación de algo "completamente diferente", de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano". (...)”⁷⁷.

Fiestas religiosas, rituales de nacimiento, pasaje y muerte, templos, cementerios (...) son instrumentos para "proteger" a los fieles de su propio tiempo y satisfacer la aspiración del hombre por lo sagrado. Es decir, los símbolos y ritos religiosos actualizan constantemente la experiencia de lo sagrado, actuando sobre el tiempo y espacio.

“Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, "fuerte", significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. (...) ciñámonos a comparar las dos experiencias en cuestión: la del espacio sagrado y la del espacio profano. Recuérdense las implicaciones de la primera: la revelación de un espacio sagrado permite obtener "un fijo", orientarse en la homogeneidad caótica, "fundar el Mundo" y vivir realmente. Por el contrario, la experiencia profana mantiene la homogeneidad y, por consiguiente, la relatividad del espacio. (...) Como el espacio, el Tiempo no es, para el hombre religioso, homogéneo ni continuo. Existen los intervalos de Tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe, por otra parte, el Tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. Entre estas dos clases de Tiempo hay, bien entendido, una solución de continuidad; pero, por medio de ritos, el hombre religioso puede "pasar" sin peligro de la duración temporal ordinaria al Tiempo sagrado”⁷⁸.

Las obras de Otto y Eliade son intentos de analizar la religión a partir de su esencia, lo sagrado, que forma parte de la estructura de la conciencia humana. El cosmos desacralizado – el mundo profano en su totalidad – es descubrimiento reciente

⁷⁷ ELÍADE, M., o. c., 1973, 18-19.

⁷⁸ ELÍADE, M., o. c., 1973, 25-26.

del espíritu humano. Ambos autores intentan contraponer a esa realidad, otra posibilidad que permanece. Otto desde una perspectiva psicológica, Eliade centrándose en la fenomenología del hecho religioso que emerge históricamente.

3.3 La perspectiva filosófica - Van der Leeuw

Van de Leeuw⁷⁹ recolecta, en todas las religiones del mundo, testimonios relativos a las experiencias religiosas. Teniendo como referencia una perspectiva fenomenológica de la religión orientada hermenéuticamente, rechaza los abordajes evolucionistas y descriptivos. Son cinco los principales puntos de su obra: el objeto de la religión, el sujeto, la relación entre los dos, el mundo y las figuras. Filorano e Prandi⁸⁰ apuntan como principales características de Van der Leeuw:

- 1) La visión eidética: retomando a Husserl, consiste en la utilización consciente del método fenomenológico, en especial de la *epoché* que, a su vez, presenta relación con la suspensión de cualquier juicio subjetivo sobre el objeto, lo que facilita la contemplación de la esencia de los fenómenos religiosos estudiados.
- 2) El componente psicológico: en la misma línea de Otto, la religión es concebida como experiencia vivida; luego, se debe estar atento a las diversas formas de vida que brotan de las distintas culturas. La experiencia religiosa posee una centralidad. Por otra parte, influenciado por la psicología de la "forma", Van der Leeuw intenta analizar las diversas religiones en función de determinadas "figuras de conjunto", o sea, la manera original como ellas dieron respuestas a las cuestiones existenciales.
- 3) La posición hermenéutica: se supera la matriz evolucionista que usaba el método explicativo. El método característico de la fenomenología de la religión es la comprensión. Retomando a Dilthey, Van der Leeuw funda la fenomenología religiosa comprensiva. La experiencia religiosa debe ser abordada, desde el presupuesto de cierta complicidad, en el plano afectivo, entre investigador y objeto.

⁷⁹ Cf. VAN DER LEEUW, G., o. c., 1970.

⁸⁰ Cf. FILORAMO, G.; PRANDI, C., *As ciências das religiões*, Paulus, São Paulo 1999, 31-36.

El objeto se transfiere para el sujeto y éste para el objeto con la finalidad de revivirlo. La comprensión contiene dos operaciones distintas: la estático-fenomenológica (análisis del objeto en sus elementos separados) y la genético-estructural (búsqueda de las conexiones estructurales entre esos elementos experimentados como unidades vivas). Seguidos esos pasos, será posible evidenciar, mediante cada unidad experimental, el tipo ideal que el fenomenólogo debe constatar, si quiere captar la esencia de la religión. Esa esencia desvelada debe ser atestiguada.

- 4) Referencia a la teología cristiana: la tarea de la fenomenología de la religión es mostrar como el hombre puede captar la verdad por medio de la experiencia religiosa. La influencia recibida del cristianismo permite a Van der Leeuw sustentar la tesis de que la evolución religiosa de la humanidad tiende hacia su realización sobrenatural en la revelación cristiana.

Esas características parten de supuestos fenomenológicos, invocados por el autor. El fenómeno no es objeto, tampoco algo puramente subjetivo: es él producto del encuentro sujeto-objeto. La fenomenología se da cuando alguien empieza a hablar de algo que se muestra. Ese fenómeno pasa por tres etapas: en la primera, está oculto; en la segunda, se manifiesta progresivamente; por fin, se hace transparente. Esas etapas corresponden a las del método fenomenológico: la experiencia vivida, su comprensión, su testimonio. Así como ha pensado Otto, de eso resulta un cuadro completo que presupone una autonomía absoluta de la religión.

4. EL PARADIGMA HERMENÉUTICO

Rorty⁸¹ hace distinción entre epistemología y hermenéutica, al afirmar que la primera nos sirve cuando entendemos lo que está sucediendo y queremos codificar lo que sabemos. Mientras que a la hermenéutica se la utiliza cuando no estamos seguros

⁸¹ Cf. BUSTAMANTE, J., *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?*, Gaya, Madrid 1993, 12.

del significado del objeto de estudio y procuramos interpretarlo: explicitar o manifestar el sentido de algo que puede ser objeto de explicaciones no coincidentes. Esa falta de significación única, aliada a la referencia a un sujeto que actúa, convierte el acto de interpretar en algo fundamental. El proceso lo hace alguien - el intérprete - que introduce su subjetividad. El reto de la hermenéutica es buscar un conocimiento válido a las ciencias del espíritu que va más allá de los fundamentos de una ciencia hipotético-deductiva. El estudio del fenómeno religioso en la actual sociedad del conocimiento exige tal metodología, siguiendo la senda abierta por la fenomenología de la religión conforme a lo que ha sido analizado en el capítulo anterior.

¿Qué es la hermenéutica y cuál podría ser su aporte al objeto en cuestión? La mitología griega nos servirá de punto de partida para entender el principio de la hermenéutica. Para eso, es necesario rescatar la figura mitológica y simbólica de Hermes, que representaba al mensajero de los dioses. Mensajero es aquél que facilita la unión entre dos lugares, personas distantes, culturas diferenciadas. Hermes hacía posible la comunicación de los hombres entre sí y con los dioses. La palabra hermenéutica se deriva del griego *hermeneuo* y significa interpretar, traducir. En suma, demostrar explícitamente alguna cosa.

El verbo interpretar expresa una acción y se refiere a un objeto de esta acción. La diversidad de métodos hermenéuticos, deriva, precisamente, del hecho de que las interpretaciones son motivadas por objetos distintos. Como consecuencia, hay que analizar cada una de las hermenéuticas para, a partir de ahí, sacar la deducción del concepto que responda a los intereses de esta tesis. Cada filosofía hermenéutica, atribuye una significación precisa al término interpretar. Por eso, se vuelve necesario destacar el contexto semántico relativo al verbo interpretar, desde el cual se inscribe la hermenéutica contemporánea: interpretar es manifestar el sentido de "algo" por mediación de alguien que introduce su subjetividad. Este "algo", por una parte, no tiene significación unívoca, y por otra, necesita un sujeto para decirse, haciéndose imposible una objetividad absoluta.

En el acto de interpretar, obra e intérprete ora están vinculados, ora separados. Esta alteridad convierte este acto en una sucesión progresiva de momentos, no es una operación singular. Las hermenéuticas contemporáneas recurren a cada uno de estos momentos, con énfasis y atención diferenciados. Según Manuel Maceiras⁸², aunque sean simultáneos, los momentos pueden ser separados metodológicamente de la siguiente manera:

- 1) Discurso enunciativo: el enunciado, que tiene significación y también la produce, es elaborado. El acto de interpretar supone aceptar un discurso que inscribe en sí mismo el sujeto del decir, lo que ha sido dicho y el circuito de la información;
- 2) Interpretación: éste es el momento propiamente explicativo en el que ocurre la dilucidación o aclaración del sentido;
- 3) Apropiación: a partir de la mediación subjetiva del intérprete ocurre la apropiación del significado. Ningún intérprete puede permanecer neutral al proceso de producción de significación de lo interpretado;
- 4) Aplicación: la interpretación siempre viene enmarcada por un determinado horizonte del intérprete que puede modificarse a partir de la significación interpretada. Las hermenéuticas se empeñan por conducir la significación a la contemporaneidad, a partir de este último momento.

En el ámbito religioso, especialmente en la teología cristiana, la hermenéutica ha sido utilizada en la traducción y el comentario de las escrituras religiosas, la exégesis bíblica. El "libro" era para el creyente la certeza, pero la obra escrita estaba lejos de su experiencia, lo que configura una distancia temporal⁸³ que afecta el mensaje procedente de la cultura. A la hermenéutica le cabe cubrir esta distancia temporal y de sentido, poniéndose al servicio de la comprensión.

⁸² Curso impartido en Belo Horizonte a los doctorandos en Filosofía, Tecnología y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid en convenio con la PUC-MG. La siguiente obra de Manuel Maceiras servirá de referencia para este capítulo: Cf. MACEIRAS, M., *La metamorfosis del lenguaje*, Síntesis, Madrid 2002.

⁸³ Después de Husserl, hay una tendencia en reformular el sentido de la creencia a partir de la fenomenología de la experiencia; pero eso no elimina la configuración de la fe a partir de la relación con el texto sagrado. Los dos procesos son complementarios.

Inicialmente, esa hermenéutica fue fundamentalmente una exégesis, ya que ella se daba bajo el imperativo dogmático católico o luterano y se restringía al discurso enunciativo del "libro". Se caracterizaba, entonces, por la articulación de los dos primeros momentos descritos anteriormente. Esta vuelta al "libro" acarrea variados problemas que tenían su origen en las razones o supuestos que llevaban al intérprete a la lectura o, aún, por el hecho de no estar la obra dotada de un sentido evidente. De forma sintética, son éstos los problemas que restringieron el método exegético-hermenéutico.

4.1 La interpretación histórica y textual - Schleiermacher

Será Schleiermacher quien introducirá una preocupación por principios de interpretación con pretensiones de validez universales. Él distingue interpretación y exégesis y propone una metodología apta para alcanzar la comprensión. Schleiermacher adopta las designaciones kantianas formales del objeto (espacio, tiempo y causalidad); pero éstas no aparecen sólo en la conciencia subjetiva. La realidad se presenta al sujeto por medio de las designaciones, condicionándole. Las experiencias de la vida pasan a ser, desde entonces, algo a ser interpretado por el sujeto.

Por ser más teólogo que filósofo, Schleiermacher vincula Dios y mundo de forma indisociable. La religión sería el sentimiento de dependencia con relación a Dios, que se manifiesta en las distintas religiones. En su análisis sobre el cristianismo le interesa más la presencia histórica y real de Dios, manifestada en Cristo. Señala, entonces, como problemático el alejamiento temporal entre el hecho bíblico y el creyente del siglo XIX. La confianza en los textos sagrados haría la unión entre ambos. La seguridad religiosa estaría subordinada a esta crítica histórica que debería revalidar la verdad y su mensaje. Mediante procedimientos filológicos, el autor vendrá a proponer que el intérprete vuelva a los textos, con el intento de rehacer su sentido original, el mundo primario de donde se originaron. Esta interpretación histórica y textual debe ser capaz de asumir el sentido original del texto y su doctrina.

Schleiermacher procura una mediación entre teología y filosofía, o sea, entre entendimiento y razón, que ejerza una instancia crítica sobre los textos, revalidando la

verdad. Esta hermenéutica busca regularse por los principios de las demás ciencias. Para alcanzar su objetivo, se remonta al autor y a las condiciones originales de su creación, reconstruyendo el proceso creador para lograr la compenetración. Para que sea eso posible, todo intérprete debe tener una conciencia crítica de las condiciones originales de una obra, conciencia ésta mayor que la que el autor pueda haber tenido. El acto de interpretar, según Schleiermacher, tiene varios momentos:

- 1) Siguiendo métodos comparativos, lingüísticos e históricos, el intérprete se ubicará ante la obra y las condiciones originarias de su producción. El discurso es puesto en el contexto de los caracteres dominantes de una cultura. En este momento, se le ve al autor como un efecto del contexto, o sea, se concede primacía a la cultura respecto a la individualidad.
- 2) Se considera la creatividad singular y la genialidad individual. Este momento psicológico atiende a la subjetividad dejando en plano secundario el texto. En vez de ser interpretada a partir de la totalidad de la cultura, la obra individual se la analiza por la vida y personalidad del autor.
- 3) El tercer momento es propiamente hermenéutico. Desde las dos primeras instancias, se hace posible una compenetración entre autor e intérprete. Esta compenetración es sinónima de "imitación" del proceso de creación del autor por parte del intérprete. A través de esta compenetración, el acto originario con todas sus condiciones es restablecido.
- 4) El último momento es el de la aplicación y tiene finalidad teológica. La interpretación debe concluirse con la confirmación de la certeza de la fe por medio del proceso practicado sobre los textos históricos.

Hay críticos, como Gadamer⁸⁴, que reducen a Schleiermacher a un representante de una corriente hermenéutica romántica de la subjetividad. Centran sus críticas en la distinción que se hizo entre un momento metódico y otro psicológico, pues comprender es un acto que engloba tanto las condiciones originarias del texto como las de la persona

⁸⁴ Cf. GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, 237.

individual de su autor. Se critica también el hecho de minimizar la importancia del texto, al entender la comprensión como acto de congenialidad con el autor.

Maceiras⁸⁵ contesta en parte estas críticas, al afirmar que la hermenéutica actual debe a Schleiermacher mucho más que su romántico psicologismo. La hermenéutica tiene por misión, afirma Maceiras, describir la relación entre lenguaje y pensamiento, actuando en casos concretos en los que ocurra un malentendido a causa de la distancia temporal. A la hermenéutica le toca aclarar la relación entre lenguaje de una época y su uso por un autor. Schleiermacher abre camino a la hermenéutica posterior en la medida que su propósito último es la validación de la certeza por la textualidad.

Desde Schleiermacher, la hermenéutica pasó a indicar en la filosofía el sentido metodológico de la interpretación. Mientras Schleiermacher orientaba el acto de interpretar a través de una vuelta a los textos, Dilthey se concentrará en la "conciencia histórica". Heidegger concibe la hermenéutica como la constitución misma de la interpretación fenomenológica, y la ontología como una hermenéutica existencial. Siguiendo la senda de Heidegger, Gadamer transforma la hermenéutica en el núcleo ontológico del entendimiento humano. Por fin, Ricoeur plantea un método de interpretación del lenguaje para que se haga posible la comprensión ontológica del yo.

4.2 Las vivencias - Dilthey

La filosofía de Dilthey está centrada en la Historia como el campo propio de la manifestación de la vida, del espíritu. El hombre viene a ser y a conocerse en la Historia, o sea, en sus tradiciones y vivencias. Para Dilthey, *"El conjunto de las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social es englobado en esta obra bajo el nombre de ciencias del espíritu" [...]*⁸⁶. Esas ciencias tienen que basarse en el análisis hermenéutico, no en los métodos de las ciencias de la naturaleza. El concepto fundamental de su teoría es "conciencia histórica". Conciencia implica subjetividad, histórica hace referencia a una realidad temporal mundana. El individuo se comprende

⁸⁵ Cf. MACEIRAS, M., o. c., 2002, 69-74.

⁸⁶ DILTHEY, W., o. c., 1980, 39-40.

por la Historia y ésta sólo sería inteligible si está fundamentada en la psicología, vida espiritual y biológica del individuo. Los positivistas se habían perdido en los hechos de la conciencia. Lo que importa aquí, no es el conocimiento en sí, sino la realidad histórica, la historicidad. Según esa conciencia, los sistemas científicos, filosóficos, y religiosos guardan conexiones con la vida social.

El elemento que establece la unión entre conciencia e historia es la vivencia. Ella es un acto de conciencia vinculada a la experiencia de algo, es una certeza inmediata en la que no es posible distinguir acto y contenido. Por fin, ella es la piedra angular sobre la cual se funda la ciencia del espíritu. Las vivencias son actos de vivir con sentido. Ellas no son homogéneas, no son meras sucesiones temporales, teniendo en cuenta que el pasado está presente en las vivencias presentes, y tampoco son reflexivas, ya que sabemos todos de nuestras vivencias. A partir de esa convicción, Dilthey considera el acto de interpretar como el hecho de comprender las vivencias mismas por medio de una vinculación subjetividad / historicidad. Puesto que las vivencias no son experiencias subjetivamente autónomas, Dilthey mediatiza el concepto por un proceso reflexivo que sigue estos momentos:

- 1) La vivencia posee unidad con la vida, no es una experiencia aislada. Luego, la vida espiritual no está constituida de actos de conciencia aislados, que surgen a partir de estímulos externos. La experiencia se da como un complejo estructural de relaciones. Desde el punto de vista hermenéutico, elevar la vida a una unidad de referencia exige que la interpretación sea de inicio autognosis, autoconocimiento. Sólo de esta manera, se puede sacar a la luz, de modo inmediato y completo, el objeto histórico. No es por mero azar que la psicología es la ciencia que sirve de fundamento a todas las ciencias del espíritu. No se trata de una psicología explicativa basada en los hechos presentes a la experiencia. Dilthey pretendía fundar una psicología descriptiva y analítica, puesto que no descompone la realidad en elementos, sino que intenta captarla en su totalidad estructural, lo que le permitía efectuar una comprensión del hombre como realidad histórica sin reducirse a un subjetivismo autosignificante. La atención que se da a los nexos psicológicos y al carácter estructural de la vida psíquica sirve de contrapeso a un supuesto psicologismo, del cual se le podría acusar a Dilthey. Se guardaría, así, la riqueza de

las interconexiones de las múltiples vivencias humanas, y no sólo la introspección psíquica. La opción por la objetividad histórica significa que el hombre es ser histórico que sólo se le puede comprender con el recurso de expresiones históricas de la vida. Es la interpretación histórica, no la introspección psíquica, la que permite comprender la vida por ella misma.

“Las ideas del mundo no son productos del pensamiento. No surgen de la mera voluntad del conocer. La comprensión de la realidad es un momento importante en su formación, pero sólo uno de ellos. Brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a la conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la actividad volitiva es el lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones de la vida”⁸⁷.

La opción por esa objetividad significa que sin el recurso de las expresiones históricas de la vida, el hombre se vuelve incomprensible. Esto significa también que todas las ciencias, incluso las del espíritu, son históricas, lo que impide que sean fundadas en principios anteriores a la experiencia vivida.

- 2) Los textos y las obras de arte son vistos como objetivaciones históricas de otras vidas, lo que supone alcanzar la comprensión de sus autores. Dilthey da un paso hermenéutico hacia delante cuando no se limita al sentido autónomo de las objetivaciones históricas. El problema es hallar un punto de enlace entre el intérprete subjetivo y el texto, detrás del cual hay otro sujeto. Este punto de enlace debe poseer carácter experimental para que haya validez intersubjetiva. Dilthey recurre a la VIDA – realidad participada intersubjetivamente – para alcanzar el nexo de la comprensión entre intérprete y subjetividad, que se oculta detrás de un texto o de una obra. No se trata de una vida específica, objetivada en la Historia. Cada vida individual no es más que una analogía de la naturaleza humana universal. Esta universalización, casi romántica, hace posible una "objetividad" de método que reintegra el pensamiento abstracto, científico, a la naturaleza humana. Así, por la interpretación de la experiencia vivida, del análisis de los documentos escritos y de

⁸⁷ DILTHEY, W., o. c., 1974, 49.

la historia, Dilthey cree que es posible conocer la vida como ella se manifiesta en cada autor, en cada época. El ser humano puede entonces comprenderse a sí mismo.

- 3) No se puede comprender cada autor sin su época, y las épocas, a la vez, son consecuencias de la creatividad de sus genios creativos. La comprensión se ejerce desde este círculo hermenéutico, que es la relación entre las expresiones y las objetivaciones de la VIDA. El intérprete tiene que introducirse en ese círculo formado por el autor y el contexto histórico original de las expresiones que pretende comprender, y reconstruir las condiciones originales, inscribiendo en ellas manifestaciones de su propia vida. La reconstrucción planteada por Dilthey no es sólo intención, sino integración de lo que viene posteriormente al original.

La contribución de Dilthey es fundamental, pues, afirma que a las ciencias del espíritu les toca comprender el sentido; al paso que a la ciencia de la naturaleza cabe la misión de explicar las causas. La hermenéutica debe comprender el espíritu de la época o del autor que pretende interpretar. Eso exige dejar llevarse por lo distante, en un proceso de revivencia en el que el pasado se adueña del intérprete⁸⁸. Dilthey no ha conseguido, sin embargo, superar las aporías del historicismo. La temporalidad con su carácter intransferible y su singularidad han quedado sin sentido en su obra. Al mismo tiempo, seguía prisionero del positivismo, que pretendía una visión objetiva del conocimiento. Dilthey se preguntaba cómo sería posible construir un saber objetivamente válido para el hombre, y también cómo se podría superar la antinomia entre conciencia histórica y validez universal de la ciencia. Nunca ha renunciado a la universalidad del conocimiento. Sustenta, incluso, ser la conciencia histórica compatible con la ciencia de la naturaleza. La hermenéutica posterior asumirá la finitud de la vida humana y, por ende, del conocimiento humano. El saber absoluto se verá como utopía, pues el hombre no puede elevarse por encima de la vida humana.

⁸⁸ Gadamer criticará el psicologismo de Dilthey e introducirá el concepto de fusión de horizontes, que se analizará más adelante.

4.3 El giro fenomenológico - de Husserl a Heidegger

La crítica al psicologismo de Schleiermacher y Dilthey, la hizo inicialmente Husserl, que se interrogaba: ¿Cómo nuestra vivencia es vivida? ¿Cómo aparece ella en nuestra conciencia? La respuesta, Husserl la buscó en la tradición kantiana de la subjetividad. La justificación para ello es que todo saber posible debe situarse en el sujeto, lo que pone en duda lo trascendente. Para llevar a cabo esta tarea, la Filosofía tiene que prescindir de los datos empíricos del conocimiento práctico, encontrando acceso a la evidencia plena a partir de una aprehensión de la idealidad trascendente. Surge, así, el método fenomenológico. Su designio era suministrar un conocimiento que fundamentara de modo esencial toda la particularización de la realidad. Se trata, en principio, de escapar de la dicotomía, operada por las doctrinas psicológicas, entre sujeto y objeto. La fenomenología es el método de la conciencia de algo, no del inconsciente. Es ella un método centrado en la conciencia comprendida desde sus dos polos: 1) la conciencia es un movimiento hacia un objeto y determina una cierta intencionalidad, denominada por Husserl como *noesis*; 2) el objeto es aprehendido y está en relación con la conciencia llamado *noema*.

“La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido (...) Entendemos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de 'ser conciencia de algo'. (...) una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un deseo, de un objeto deseado, etc. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc.”⁸⁹.

No hay el yo y el mundo. La conciencia es un yo que se hace y se comprende cuando se relaciona con el mundo, con el otro. La vivencia es la forma por la que el yo reanuda la conciencia de mundo. *"También se llaman intencionales a estas vivencias de la conciencia, no significando en tal caso la palabra intencionalidad sino esa*

⁸⁹ HUSSERL, E. G., o. c., 1949, 198-199.

*propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia de algo*⁹⁰. La investigación fenomenológica, por tanto, tiene por objetivo primordial el retorno a lo vivido, por medio del cual se produce el sentido.

Las tesis que se refieren a la intencionalidad, el minucioso análisis de la significación, el reconocimiento del yo por las vivencias son algunos de los temas husserlianos que van a influir en las hermenéuticas posteriores, más directamente, en Heidegger. Este, sin embargo, va a discutir la filosofía de la subjetividad y a mantenerse fuera de la esfera de lo psíquico. *"...la idea de la intencionalidad como correlación inseparable vivencia-objeto y la 'superación' de la región psíquica, resultado ambos del abandono de la posición básica de las investigaciones lógicas, marca justamente el núcleo de la concepción heideggeriana de la fenomenología"*⁹¹.

La opción heideggeriana es instalarse en el seno de lo mundano que, para Husserl, siempre ha sido objeto de incertidumbre. La hermenéutica tomará, a partir de Heidegger, un nuevo rumbo. Mientras la filosofía de Husserl concede privilegio al sujeto y a la conciencia, la fenomenología de Heidegger es la hermenéutica del "ser en el mundo".

La comprensión adecuada de la obra de Heidegger⁹² exige escrutar el sentido de la destrucción ontológica promovida por él. Heidegger pretende demostrar la necesidad de pensar el problema del ser bajo un fundamento distinto del que la filosofía occidental había sustentado hasta entonces. La diferencia ontológica significa que el ser no es un ente, luego no se puede pensar del mismo modo que pensamos los entes.

“¿Qué pasa con el saber? ¿Se lo puede ver? Vemos el ente: vemos esta tiza. Pero, ¿vemos el ser como los colores, la luz y la oscuridad? ¿O acaso oímos, olemos, gustamos o tocamos el ser? ¿En qué reside y en qué consiste el ser? (...) cuando queremos aprehender el ser, siempre ocurre como si cayésemos en el vacío. El ser por el que aquí preguntamos casi es tanto como la nada, mientras que queríamos

⁹⁰ HUSSERL, E. G., o. c., 1979, 77.

⁹¹ RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la filosofía*, Tecnos, Madrid 1997, 49.

⁹² Las obras de Heidegger utilizadas en esta tesis fueron: HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires 1972. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México 1974.

resistimos y precavernos contra la gravosa exigencia de tener que decir que todo lo que es, no es. (...) la palabra 'ser' es, en fin, vacía. No pensamos con ella en nada que fuera efectivo, captable, real. Su significación es la de un vapor irreal”⁹³.

La Filosofía occidental siempre había pensado el ser como si fuera un ente posible; por eso se caracterizó la Filosofía por ser una ciencia (*lógica*) que investigaba el ser (*onto*), determinándole como si fuera una causa primera. El proyecto de Heidegger nace con la obra *Ser y tiempo*. En ella plantea situar la cuestión del ser en el horizonte de interpretación del tiempo, abandonando el punto de vista psicológico. Heidegger elabora una ontología fenomenológica, mediante una analítica existencial de nuestro modo de ser en el mundo, mostrando como el tiempo es el horizonte posible de toda nuestra comprensión de ser. El yo no puede ser separado del mundo, es él realidad mundana (*dasein*) sin privilegios sobre los demás.

“La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del 'ser ahí', la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna. (...) La dilucidación del primer concepto de la fenomenología indica cómo lo esencial de ésta no reside en ser real como 'dirección' filosófica. Más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad”⁹⁴.

Por medio del análisis del ser en el mundo, su hermenéutica pretende plantear la cuestión del ser a partir de su desarrollo en el tiempo. Heidegger estaba renunciando a la tradición de la metafísica occidental que veía al ser como algo dado y el tiempo como actualidad desde el cual se define el pasado y el futuro. El ser del *dasein* debe buscarse en la existencia. En esta existencia se proyecta la apertura del ser, cuyo horizonte está radicado en la temporalidad. La hermenéutica es por lo tanto un análisis del ser en el mundo pues es allí que el ser se proyecta.

El hombre como ser en el mundo se vincula al núcleo ontológico que se sustenta. Sin embargo, Heidegger mira al hombre como ente especial, ya que se interroga por su

⁹³ HEIDEGGER, M., o. c., 1972, 71-72.

⁹⁴ HEIDEGGER, M., o. c., 1974, 49.

situación en el mundo, si incluso él mismo tiene fundamento sobre el hombre distinto de él. Como los demás entes, el hombre es la manifestación de un ser del que no se puede hablar y también una interpretación del ser en el mundo y sus potencialidades. A través del ente, yo interpreto a mi ser y al otro. No hay caminos directos o únicos en ese entendimiento. La verdad de mi ser es concebida como una búsqueda, un desvelamiento, un proyecto de vida. Las ciencias del espíritu sólo pueden alcanzar el modo de cómo conducir al ser en el mundo, pero son incapaces de explicitar el fondo ontológico sobre el cual se hace el hombre.

Heidegger rompe con el concepto de verdad como justificación de la validez, es decir, adecuación entre sujeto y objeto, para afianzarla como descubrimiento, algo deducido de la precomprensión anterior a los juicios. La verdad es momentánea ante la concordancia entre sujeto y objeto, y los horizontes, que son posibles de cambio, se abren en dos aspectos: historicidad y temporalidad, respectivamente. Historicidad es la manera como la existencia humana se hace a sí misma en conformidad con la temporalidad. El pasado se convierte en posibilidad, pues lo retomamos constantemente para proyectar el futuro.

Heidegger promueve una radicalización ontológica de la hermenéutica al criticar la fenomenología de Husserl. Éste creía que podíamos ser espectadores de las vivencias. Para Heidegger, hay en esa posición una ilusión fenomenológica fundamental: la vida no está ante sí misma como objeto, luego, no puede ser pensada por ella misma. El saber que tengo de mí mismo no es objetivable, ya que la reflexión altera las vivencias. Una ciencia originaria de la vida no debe ser objetivante, lo que engendra la necesidad de una metodología que piense la vida sobre ella misma.

Partiendo del principio de que no existe una posición imparcial para mirar la vida, Heidegger se interroga sobre cómo la vida humana es, incluso antes de situarnos ante ella. A la hermenéutica le toca comprender el saber prerreflexivo, dado que la razón objetiva no puede comprender la vida, y la validez absoluta del conocimiento ya no importa. La hermenéutica fenomenológica debe, entonces, hablar de los fenómenos sin juicios previos, dejar que las cosas se muestren en sí mismas.

El proyecto de la existencia es comprender cómo la vida se vive a sí misma en su inmediatez, en su cotidianidad, en sus posibilidades. Comprender es sinónimo de proyecto. Proyecto significa anticiparse hasta más adelante, reanudando lo que somos, una especie de eterno retorno. Estamos ante una temporalidad circular que revoca la historicidad secuencial, ya que es una repetición distinta. Ser en el mundo es actuar en el mundo. Aunque no hagamos proyectos explícitamente, somos proyectos de nosotros mismos. La situación hermenéutica consiste en la existencia de una comprensión previa que anticipa los sentidos y permite la interpretación. Ésta es su característica esencial: insistir en que la comprensión es anterior al significado. La naturaleza prerreflexiva de la comprensión es inevitable, pues pertenece al propio ser que somos. Ella hace explícito lo que está implícito. La comprensión ya está presente en las premisas, en la precomprensión. Lo decisivo es entrar en el círculo hermenéutico, pues ahí se manifiesta el *dasein*. En él se oculta el conocimiento originario, lo que de hecho somos. En la hermenéutica, el círculo permanece abierto, expresando la estructura existencial del previo peculiar del *dasein*.

Mi proyecto vuelve posible la interpretación y ésta, a su vez, refleja en el enunciado. El acto de interpretar es, por lo tanto, anterior al enunciado, una experiencia antepredicativa del mundo, una relación inmediata del *dasein* con el mundo. La comprensión de algo es previa al enunciado, es condición de la interpretación. Se da una subversión de los procedimientos ya que primero se comprende, después se interpreta. La comprensión es circular: la interpretación hace explícito lo que ya es comprendido. De ahí se concluye que la interpretación nunca es una aprehensión directa sin supuestos ya que ella se funda en la precomprensión.

Al plantear la problemática hermenéutica de esta forma, Heidegger desplaza la cuestión del nivel epistemológico al ontológico. Pero la interpretación no puede restringirse a la ontología del ser en el mundo prescrita por Heidegger. Gadamer y Ricoeur van a proponer un camino de regreso del fundamento a lo fundado para percatarse del ente que es el *dasein*. El modo de ser del *dasein* es la historicidad, lo que exige no desvincular la interpretación de las objetivaciones. Gadamer caminará a través

de la experiencia de las obras de arte y de pertenencia a la historia. Ricoeur buscará la interpretación en el ámbito de la objetivación del sentido en la textualidad.

Antes de pasar al análisis de las hermenéuticas posteriores, caben algunos comentarios sobre la cuestión del lenguaje en Heidegger que serán útiles a esta tesis. De lo que ha sido dicho, se infiere que el problema de la interpretación no se relaciona con el del lenguaje, visto que este último se funda en el comprender previo. Dicho de otra forma, la esfera lingüística tiene carácter derivado. Por ello, Heidegger no orienta su teoría fenomenológica hacia el sentido de la interpretación del lenguaje. Antes que hablar, él propone la actitud de oír, o sea, la interpretación debe ser capaz de recibir la palabra para explicitar la comprensión.

Heidegger advierte sobre la imposibilidad del nexo lenguaje-subjetividad: el lenguaje, al actuar empíricamente nombrando entes y expresando juicios, determina un alejamiento más del sentido del fundamento del discurso. El lenguaje es también un camino sin éxito para la aprehensión del sujeto hablante. De ahí resulta que la hermenéutica heideggeriana niega acceso a la subjetividad por el lenguaje discursivo o cotidiano. Sin embargo, al lenguaje se le puede oír a través de las obras de arte, en particular, de la poesía. Ésta no reclama interpretación, sino una actitud de serenidad que vuelve significativo el discurso. El lenguaje del poeta revela el ser que en él habita, es también como la casa del ser en la que reside toda interpretación posible. Por ese lenguaje es posible traer a la presencia el ser del ente. Esto no quiere decir que el ser se manifieste plenamente por medio de la poesía.

El lenguaje poético es una manifestación que acerca, pero no comunica el sentido completo del ser, y esto porque la esencia del fundamento no aparece fenomenológicamente. El ser, en realidad, no puede ser formulado lingüísticamente, lo que lleva a Heidegger a no construir ninguna hermenéutica del lenguaje o de los signos. Lo que importa es la escucha atenta del lenguaje. Para Heidegger, la verdad es siempre desvelamiento del ente, lo que lleva a una actitud de permitirnos ser enseñados por las cosas. Pero, ¿qué lenguajes debemos oír? Y también, ¿qué cuidados debemos tomar para que la escucha no sufra distorsiones? Eso Heidegger no nos lo dice.

4.4 La fusión de horizonte - Gadamer

Gadamer, bajo fuerte influencia de Heidegger y Dilthey, transformará la hermenéutica en el núcleo ontológico del conocimiento humano. Del primero hereda la idea de anterioridad de la experiencia a cualquier teoría de los enunciados, la preestructura de la comprensión. Eso le lleva a la rehabilitación de la tradición y de los juicios previos. Es también influencia de Heidegger, creer en el lenguaje poético como lugar donde se expresa la co-pertenencia, ser-hombre. De Dilthey, aprehende la necesidad de comprender el presente sin desvincularlo del pasado. Le tocaría a la filosofía buscar el sentido de la verdad en sus varias manifestaciones. El yo es resultante de la Historia y de las tradiciones.

“En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera auto evidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”⁹⁵.

Estos supuestos permiten a Gadamer vincular "verdad y método". La experiencia de la verdad es método, y éste no se diferencia de la experiencia de la verdad. Ellos son idénticos. Comprender no nos remite a una determinada metodología, sino a la capacidad de rehacer en la vivencia el sentido de lo que se quiere comprender. Gadamer reanuda la cuestión planteada por Dilthey de crear una fundamentación a las ciencias del espíritu; pero, para eso, discute la primacía del método. No hay metodología que pueda imponerse a la experiencia humana.

“Dilthey no fue capaz de superar las ataduras que lo fijaban a la teoría del conocimiento tradicional. Su punto de partida, la interiorización de las vivencias, no podía tender el puente hacia las realidades históricas, porque las grandes realidades históricas, sociedad y estado, son siempre en realidad determinantes previos de toda vivencia. La autorreflexión y la autobiografía - los puntos de partida de Dilthey - no son hechos primarios y no bastan como base para el problema hermenéutico porque

⁹⁵ GADAMER, H. G., o. c., 1977, 344.

han sido reprivatizados por la historia. (...) La lente de la subjetividad es un espejo deformante”⁹⁶.

Gadamer defiende la hermenéutica como alternativa al modelo científico, nacido en tiempos modernos, que tenía la pretensión de ser el campo único del conocimiento y de la verdad. La hermenéutica es el modo propiamente humano de relacionarse en el mundo. Su eficiencia puede ser atestiguada por medio de una investigación de experiencias irreductibles a la tipificación metodológica, tales como el Arte, la Filosofía, y la Historia. Esas ramas del conocimiento no pueden ser traducidas por la ciencia estética, por la sistematización histórico-crítica y por la historiografía, respectivamente. Ésa es la legítima tarea de la investigación hermenéutica.

“Su objetivo es rastrear la experiencia de la verdad, que trasciende el ámbito de control de la metodología científica, allí donde se encuentre, e indagar su legitimación. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica”⁹⁷.

Le toca a la interpretación clarificar esta experiencia de pertenencia. En la búsqueda por ser más explícito y realista que Heidegger, Gadamer se encamina hacia la interpretación de las varias regiones donde se produce la pertenencia: la estética, la historia y el lenguaje. En este contexto, el sujeto pertenece al objeto antes de cualquier investigación, sin que haya cualquier distinción entre ellos. No es posible separar sujeto y objeto como lo hace la ciencia moderna. Al contrario de las ciencias de la naturaleza que los apartan, al colocar un método entre el objeto y su comprensión, le toca a la hermenéutica rehacer el camino a través de estos saberes con el objetivo de mostrar que la comprensión se deriva de la experiencia del objeto y no de la distancia.

Gadamer rehabilita la tradición, los prejuicios y la autoridad, debido al hecho de conceder primacía a la preestructura de la comprensión. La tradición nos precede como ámbito del sentido, en los prejuicios todo conocimiento está situado

⁹⁶ *Ibidem*, 1977, 344.

⁹⁷ *Ibidem*, 1977, 23-24.

epistemológicamente, y la autoridad es versión científica del prejuicio. La opción de Gadamer por la estructura de precedencia implica elegir una comprensión situada y finita que es incapaz de asimilarse al saber absoluto. Siguiendo la obra de Maceiras⁹⁸, se hará la descripción de lo que Gadamer entiende por interpretar en los tres campos, en los que es perceptible la experiencia de la pertenencia y el carácter derivado de la experiencia: la estética, la historia y el lenguaje.

1) La estética: Gadamer vincula la experiencia estética al ámbito de la vivencia evitando, así como Kant, la subordinación a la actividad del entendimiento. La vivencia es marcada por una *"inmediatez que se sustrae a todo intento de referirse a su significado. Lo vivido es siempre vivido por uno mismo, y forma parte de su significado el que pertenezca a la unidad de este 'uno mismo' y manifiesta así una referencia inconfundible al todo de esta vida una"*⁹⁹. La vivencia es una experiencia unificadora entre obra e intérprete que se ven involucrados como en un juego. Este juego a que se refiere Gadamer es el modo de ser propio de la obra de arte, que modifica a quien la experimenta. *"El jugador experimenta el juego como una realidad que le supera"*¹⁰⁰. La esencia de la experiencia artística es esta captación por la obra. La calidad de una obra se muestra en su capacidad de ser vivenciada por su fuerza representativa.

Al vincular la interpretación de la obra de arte a la vivencia de su fuerza representativa, Gadamer suscita interrogantes sobre la naturaleza misma de la obra de arte, sobre las condiciones en el intérprete para que la recepción sea percibida, y sobre la temporalidad. Respecto a la primera cuestión, el artista es creador y la obra su creación. El artista es aquél que, de forma original, intuye las potencialidades de las cosas. Él capta, con su ingenio creativo, algunos de los infinitos modos a través de los cuales la esencia de la realidad puede ser representada. Desde esta conjugación es posible calificar de arte una obra. Con relación a las condiciones de la recepción, Gadamer afirma que las mediaciones estéticas, que son objetos de la conciencia estética, no son determinantes a la experiencia de la obra de arte. Esta experiencia debe abrigar una unidad de forma y fondo. Pero Maceiras añade que esto sólo es posible si el

⁹⁸ Cf. MACEIRAS, M., o. c., 2002, 94-105.

⁹⁹ GADAMER, H. G., o. c., 1977, 112.

¹⁰⁰ *Ibidem*, o. c., 1977, 153.

intérprete es espiritual y culturalmente capacitado para acercarse a la obra. Por fin, la temporalidad es parte de la comprensión misma de la obra. Sólo se produce la comprensión en el caso de que suceda una apropiación actualizada de la obra por medio de la experimentación.

2) La historia: En el ámbito de la experiencia histórica es donde podemos entender con más nitidez lo que Gadamer entiende por interpretar. También aquí, como en la experiencia estética, recurre a la vivencia, pero ahora ampliada la experiencia de la tradición, de la que ningún intérprete está apartado. Esta sumisión al tiempo histórico debe hacernos conscientes de que la tradición nos previene con su carga de sentido. Estamos todos atados a la historia, y nuestra vivencia es afectada por ella. La extracción de sentido de una época a través de sus textos, obras y monumentos no es algo dado y acabado en determinado momento. Su sentido y valor deben ser entendidos como proceso. Un proceso que no se rompe, en el que nuevas facetas van surgiendo con relación a su comprensión. Lejos de ser un proceso alienante, la distancia temporal es una relación flexible que genera alteridad y facilita la captación de significados. Gadamer introduce aquí el concepto de horizonte en el proceso de producción del significado.

La distancia temporal va a tener una doble función hermenéutica: la primera es permitir la detección de las circunstancias que impiden que una interpretación confunda lo circunstancial con lo histórico. La segunda función es la producción de sentido, en la medida que es la mediación que hace aparecer lo que es significativo en el origen y permite abandonar los aspectos secundarios. La alteridad derivada de la distancia no debe, entonces, ser eliminada, sino interpretada como productiva.

Se concluye que la interpretación no está exenta de la eficiencia de la tradición, de su condición histórica. Lo que acaba con la idea de una ciencia exenta de supuestos. Gadamer, partiendo de la idea de que no se pueden eliminar estos supuestos, propone establecer una instancia crítica que acepte su inevitabilidad y sea capaz de distinguir los verdaderos y falsos prejuicios.

3) El lenguaje: Para Gadamer, el lenguaje es una de las manifestaciones más genuinas del ser humano. No es una mera expresión artificial de la idea, sino algo que posee una capacidad que configura el propio entendimiento y estructura la conciencia. El lenguaje tiene un carácter constituyente y de apertura al mundo, lo que unifica los seres humanos. El carácter esencialmente lingüístico de la experiencia humana se manifiesta por medio de la comunicación lingüística. Es por esta comunicación, en la conversación y en el diálogo, que se manifiesta el carácter mediado de la comprensión, porque el conocimiento de nosotros mismos pasa por el reconocimiento de las consecuencias de pertenencia a una tradición.

Interpretar es hacer explícito ese diálogo que formamos con la tradición a la que pertenecemos. Un encuentro que reconoce la alteridad del intérprete y de lo interpretado. La obra desarrolla su sentido peculiar, manera específica de ver el mundo. Un horizonte configurado por el contexto de su propio mundo y de sus significaciones. En ambos casos ocurre una "despsicologización" del concepto de horizonte. La regla de interpretación será la fusión de horizontes de mundo (el horizonte del yo con el horizonte del origen) y su confrontación. No se trata de una transferencia que va de la obra al intérprete y viceversa, sino de la confrontación de sentidos, de los ámbitos. Interpretar supone respetar la alteridad de la obra y del intérprete, y la posibilidad de formar un nuevo horizonte. Esa problematización de horizontes permite el avance de la forma de interpretar el mundo y proyectar el futuro.

Como síntesis de lo que hasta aquí se ha dicho, se puede afirmar que la hermenéutica gadameriana entiende la pertenencia en términos de tradición: mensajes culturales dejados en nosotros, acontecimientos permanentes que nos incorporan a la Historia. La vinculación a la tradición - pertenencia - crea la noción de historia efectual: estamos bajo la influencia de la Historia y no podemos oponernos a ella. Gadamer concibe el círculo hermenéutico a partir de la rehabilitación de los juicios previos. Así, como Heidegger, considera la interpretación desde la estructura de la precomprensión, que son los juicios previos arraigados en la tradición. La comprensión de un texto se halla determinada por el movimiento anticipante de la precomprensión. La comprensión

no es vista como algo subjetivo, sino como un suceso que se produce en el sujeto. Un dejarse penetrar por la extrañeza a sí mismo, poniendo fin a lo distante.

“El círculo no es, pues de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos mientras comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos”¹⁰¹.

La dificultad del proceso de comprensión se encuentra, según Gadamer, en el hecho de distinguir los juicios previos que posibilitan la comprensión, de aquellos que la distorsionan. El autor no propone una respuesta adecuada para este problema. Un ser histórico no puede adueñarse totalmente de su historia, por estar insertado en ella. La situación hermenéutica se define a partir de la noción de horizonte, de posibilidades del objeto. El horizonte demarca los límites y permite aquilatar el lugar de cada cosa. La labor hermenéutica consiste en buscar el horizonte correcto. Sin embargo, ésa no es una tarea tan sencilla, pues, ¿cómo podemos prescindir de nuestro horizonte para ir al encuentro de otro?

Mientras Schleiermacher sustenta la necesidad de asimilar la misma vivencia que inspiraba al autor del texto, Gadamer defiende que la interpretación supone una fusión de horizontes. Según la teoría gadameriana, la hermenéutica sería un juego de extrañeza y familiaridad de horizontes. No se puede decir cómo las cosas han sucedido, ya que el horizonte pasado no es fijo, y tampoco finito. El pasado nos afecta y viceversa. El horizonte presente está en constante formación, cuando se contrapone a otro.

¹⁰¹ *Ibidem*, o. c., 1977, 363.

Se produce en el lenguaje la fusión de horizontes. *"El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma"*¹⁰². Es a través de ella que el mundo se vuelve visible, ya que lo distante y lo próximo se hacen presentes, colmándole de contenido. La comprensión de un texto no se ve como la reconstrucción de su génesis. El intérprete no está ante un objeto fijo. En la resurrección de sentido del texto, ya están implicadas las ideas del propio intérprete. Es siempre determinante, lo que no implica que el intérprete va a imponer su punto de vista. En realidad, él pone en marcha un juego que le ayudará a apropiarse de la verdad del texto. A eso llama Gadamer fusión de horizontes.

Gadamer enuncia el principio de interpretación, pero nos deja sin un guía. En su estela, Ricoeur propone un método que pueda guiar el acto de interpretar. Dará primacía a la objetividad de los textos, abriendo espacio hacia la interpretación regulada por el sentido y exenta de los prejuicios psicologizantes.

4.5 Hermenéutica de la sospecha y de la escucha - Ricoeur

En el campo específicamente Hermenéutico, la obra de Paul Ricoeur¹⁰³ intenta identificar el ser del yo, yendo mas allá de los límites de un yo entendido sólo como sujeto del conocimiento. El yo que Ricoeur quiere comprender tampoco se reduce al *dasein* que se desarrolla en una historicidad impersonal, o a una conciencia afectada por la historicidad a la cual pertenece. Es un yo vivo, que obra, que siente y que está abierto a otras muchas experiencias. Este yo se reconoce como subjetividad y libre voluntad y, a la vez, posee cuerpo, carácter, inconsciente y sentimientos.

Husserl había abierto el camino hacia la comprensión del yo como ser en el mundo, y Heidegger había defendido que el punto de partida es el *dasein*, en el que era esencial la pertenencia al mundo. Esta hermenéutica anterior tiene un sentido ontológico

¹⁰² *Ibidem*, o. c., 1977, 466.

¹⁰³ Las obras de Ricoeur utilizadas en esta tesis fueron: RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969. RICOEUR, P., *Finitud e culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982. RICOEUR, P., *Hermenéutica y psicoanálisis*, Aurora, Buenos Aires 1975. RICOEUR, P., *O si-mesmo como um outro*, Papirus, Campinas 1991. RICOEUR, P., *Temps et récit*, Siglo XXI, México 1995, 3 tomos.

y la interpretación se reduce a la explicitación de las posibilidades del *dasein*. Aunque estas hermenéuticas hayan representado un paso fundamental al afirmar la existencia de un ser que precede a la subjetividad y lo vincula al mundo, les falta aún pasar por las formas concretas por las que el ser se realiza. Ricoeur propone el método de interpretación del lenguaje para hacer posible la comprensión ontológica del yo, yendo más allá de Gadamer, que tan sólo lo había sugerido como actitud de conciencia.

Ricoeur percibe que sólo se puede hablar de las objetivaciones del yo: sus actos, objetos y obras. Éstas deben ser interpretadas, lo que exige una hermenéutica desveladora. Durante el proceso, el yo está mediatizado por símbolos. En el intento de dotar a la hermenéutica de un método específico de interpretación, uno de los ejes centrales de su obra ha sido la comprensión de la función del símbolo.

“El símbolo da que pensar: esta sentencia que me encanta dice dos cosas; el símbolo da; no soy quien le pone el sentido, es él quien lo da; pero aquello que da es un dar que pensar, dar un qué pensar. A partir de esta donación o posición, la sentencia sugiere, a la vez, que todo está ya dicho en enigmas y que es preciso volver a comenzar y recomenzar en la dimensión del pensar. Aquello que yo quisiera sorprender y comprender es esta articulación del pensamiento que se da a sí mismo al reino de los símbolos y del pensamiento que se pone y piensa¹⁰⁴.

Paul Ricoeur aborda temas como la cuestión de la voluntad, la subjetividad y el lenguaje, a partir de su enunciación simbólica. El símbolo manifiesta, además de su sentido primero, otro sentido aprehendido a través y a partir de aquél. Todo símbolo muestra, a quien quiere interpretarlo, una dimensión que necesita ser desvelada. La comprensión del lenguaje simbólico conduce a una pluralidad de interpretaciones entremediada de conflictos. La permanencia de esta dimensión de conflictos promueve una trama hermenéutica, a partir de la cual sólo un símbolo puede manifestarse en su riqueza significante.

Ricoeur intenta deducir a partir de los diferentes tipos de "textos" una dimensión crítica. No le interesa ir a los orígenes de los mismos o a sus autores, sino ir al "texto" en sí, pues éste tiene su propio horizonte. ¿Qué efectos de sentido pueden ser deducidos

¹⁰⁴ RICOEUR, P., o. c., 1982, 284.

tomando el texto en su sentido amplio? Los múltiples textos, por medio de su lenguaje simbólico, dan sentido al ser en el mundo, permitiendo que el yo se vaya haciendo a través de los ellos. La identidad del yo es dependiente de la interpretación de estos símbolos porque la función simbólica es condición de posibilidad del yo. No hay, sin embargo, sólo una hermenéutica para interpretación de los signos.

Ricoeur llama a eso el conflicto de interpretaciones: por una parte, la interpretación puede entenderse como manifestación de la sospecha; por otra, como restauración plena del sentido. Una de las formas de la hermenéutica se inspira en los tres grandes protagonistas de la sospecha, "*los que arrancan las máscaras*"¹⁰⁵: Marx, Nietzsche y Freud. Ellos han levantado un nuevo problema que es fundamental: el de la mentira de la conciencia y el de la conciencia como mentira. Los maestros de la sospecha desvelan un significado oculto, bien sea la falsa conciencia, los falsos valores o las pulsiones inconscientes. Junto con esta forma hermenéutica, sin embargo, se debe realizar una hermenéutica de la escucha capaz de captar plenamente el sentido. Una filosofía reflexiva debe buscar la complementariedad de interpretaciones antitéticas, aceptando los resultados de los distintos métodos que intentan desvelar los símbolos.

Los símbolos poseen una doble significación ya que ocultan más que lo que muestran. Éste es el motivo que lleva a Ricoeur a buscar esta doble lectura que parte de la hermenéutica de la sospecha y de la escucha. Elabora él su teoría por medio de un diálogo con distintas estrategias – estructuralismo, personalismo, lingüística, semiótica – destacando, de entre ellas, los maestros de la sospecha que han señalado el carácter oculto de la realidad. Por fin, funde estas estrategias con distintas hermenéuticas que intentan revelar directamente el sentido.

Estas dos lecturas son legítimas, complementarias, y consideran la conciencia punto de llegada de interpretación. La primera, al permitir una ontología del sujeto, considera la conciencia a través de la confrontación con las ilusiones. La segunda, al hacer que la conciencia adquiriera su sentido por la progresión dialéctica en cada etapa, se explica por la anterior. Esto se relaciona con la necesidad de una comprensión previa

¹⁰⁵ RICOEUR, P., o. c., 1975, 5.

a toda comprensión – el problema del círculo hermenéutico – que Ricoeur trata como una manifestación del círculo de la creencia: creer para comprender, comprender para creer¹⁰⁶.

“Esta confluencia de la creencia con la crítica nos proporciona consiguientemente la segunda interpretación del epígrafe que estamos analizando: El símbolo da que pensar. Esa confluencia consiste en esa conexión circular entre el creer y el comprender. [...] Dado su carácter de pionera de la modernidad, la crítica ha de realizar forzosamente su misión desmitologizadora. Esta es una conquista irreversible de la veracidad, de la honradez intelectual y, por lo mismo, de la objetividad. Pero precisamente al acelerar el movimiento de desmitologización, la hermenéutica moderna nos revela la dimensión del símbolo en su calidad de signo originario de lo sagrado; de esa manera contribuye a reavivar la filosofía al contacto con los símbolos; es, pues, una de las maneras de rejuvenecerla. Esta paradoja, en virtud de la cual la desmitologización se convierte también en una forma de repostar el pensamiento en el depósito de los símbolos, no es más que un corolario de lo que llamé antes el círculo formado en la hermenéutica por el creer y el comprender”¹⁰⁷.

La meditación sobre los símbolos parte del lenguaje y del sentido que está ahí. La primera tarea para este meditar no es empezar, sino recordar por medio de la palabra. La modernidad ha contribuido para que los símbolos fueran olvidados: olvido de las *hierofanías*, de los signos de lo sagrado, pérdida del hombre mismo como perteneciente a lo sagrado. El hombre ha dominado la naturaleza por medio de la técnica y sació sus necesidades. La herencia de este proceso es el olvido. El reconocimiento del olvido mueve a Ricoeur hacia la restauración integral. Justo en esta época en que el lenguaje es más preciso, más técnico, él quiere recargarlo recobrando su plenitud. La modernidad ha vaciado el lenguaje, pero nos ha dejado la posibilidad de rellenarlo de nuevo.

En síntesis, toda la hermenéutica de Ricoeur pasa por la búsqueda de un método para la comprensión del yo, a través de los símbolos. Ricoeur parte de la ausencia de métodos específicos en Heidegger y Gadamer para la comprensión ontológica. La hermenéutica de Heidegger "baja" al fundamento, pero no traza un camino de retorno

¹⁰⁶ Heidegger trata esta cuestión a partir del estudio de la precomprensión y Gadamer de los juicios previos.

¹⁰⁷ RICOEUR, P., o. c., 1982, 706-707.

que sea capaz de validar epistemológicamente la comprensión ontológica. Gadamer, del mismo modo, tampoco define métodos para discernir los malos y buenos prejuicios.

En la búsqueda del método adecuado, Ricoeur entenderá la interpretación como acto dirigido al sentido, lingüísticamente objetivado en el texto. Antes de la apropiación por el intérprete, el sentido procede de una interpretación del texto sobre sí mismo. Es en el texto mismo que se supera la disyuntiva entre distancia alienante y pertenencia. A partir de ahí, Ricoeur formula su teoría integrante del paradigma hermenéutico con otros paradigmas de la significación. Su pretensión con esta integración es no permitir que la hermenéutica sea acusada de mero subjetivismo o relativismo. Así, la hermenéutica podría mantener su pretensión de universalidad y aproximarse, lo más posible, a la comprensión ontológica.

4.6 Breve síntesis: el paradigma hermenéutico

Por tener sus raíces en la fundamentación de las ciencias del espíritu y en la ontología fenomenológica, la hermenéutica influye sobre buena parte del pensamiento contemporáneo. Vattimo¹⁰⁸ sostiene la hipótesis de que la hermenéutica ocupa hoy el lugar del estructuralismo y del marxismo, que tuvieron su apogeo en los años setenta y sesenta, respectivamente. Ella sería hoy una verdadera filosofía de referencia.

Temas como la inevitabilidad del círculo hermenéutico, la neutralidad de las teorías que son remitidas a los horizontes históricos que las gestaron, la presencia de los juicios previos en las formulaciones científicas y éticas, la crítica a la idea de objetividad, son ideas que están presentes en nuestra tesis, que procura comprender lo sagrado en la sociedad del saber (conocimiento y técnica), y trazar caminos hacia el diálogo interreligioso. Hasta ahora, este capítulo se ha ceñido a un nivel expositivo acerca del paradigma hermenéutico. Antes de señalar las contribuciones específicas de este paradigma a la presente tesis y aplicarlas, en este apartado se ha pretendido hacer una síntesis de aquellas aportaciones que han sido fundamentales para la filosofía contemporánea.

¹⁰⁸ Cf. RODRÍGUEZ, R., *Introducción*, en: VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1991, 9-32.

Los hermeneutas remiten toda comprensión a un nivel anterior a la teoría. Es teórica la posición que el hombre adopta ante la vida, y esta última es anterior a cualquier toma de posición. En ese nivel preteórico (historia en Dilthey, ontología en Heidegger, pertenencia en Gadamer) es donde se hallan las claves para la comprensión del nivel epistemológico. *"Sólo este reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión"*¹⁰⁹.

El nivel preteórico no es reflexivo, pues no hay distinción entre sujeto y objeto. No hay cómo tratar ese ámbito con formas objetivas de científicidad. Aunque la ciencia se funde en el mundo de la vida, no hay cómo objetivar este mundo. La cuestión de la validez absoluta del conocimiento no tiene sentido, ya que la vida no puede ser pensada por las categorías científicas.

El pensamiento hermenéutico rompe con el concepto aristotélico de verdad y propone el de desvelamiento. Para Aristóteles, la realidad de los enunciados está en función del campo de los objetos en un proceso de adecuación. Para los hermeneutas, ese tipo de verdad no expresa la pertenencia al mundo. El desvelamiento significaría que la verdad está por detrás de los enunciados, pues el ser en el mundo no es objetivable.

No le interesa a la hermenéutica contemporánea, por lo menos hasta Paul Ricoeur, fundar la validez o universalidad científica, ya que busca un mundo anterior. Los saberes de la vida preteórica son relativos a ellos mismos y limitados, por lo que no son válidos universalmente. Ese nivel posee una limitación constitutiva: la finitud radical del saber histórico. La hermenéutica se limita a reconocer los límites de ese saber, el cual tiene su comprensión condicionada por los juicios previos que son proyectados por la vida histórica. No se consigue extraer una metodología crítica para evaluar qué juicios son válidos y cuáles distorsionan la realidad. El viaje de vuelta al preteórico hacia el saber no se realiza. En este sentido el pensamiento hermenéutico

¹⁰⁹ GADAMER, H. G., o. c., 1977, 337.

tiene poco que ofrecer a las ciencias de la naturaleza. Él se aplica a los saberes del autoconocimiento, los que actúan en el campo prerreflexivo.

La obra de Paul Ricoeur pondrá en jaque esta limitación constitutiva del paradigma hermenéutico. Con el intento de trazar un camino de retorno capaz de validar epistemológicamente la comprensión ontológica, busca un método para la comprensión del yo a través de los símbolos. En esta labor, Ricoeur abre camino para pensar el pluralismo metodológico al defenderlo como alternativa. Es éste el norte orientador de la presente tesis, ya que todo discurso filosófico que apunta a la coherencia comporta principios, unos derivados y otros primitivos o fundadores.

En suma, la ontología hermenéutica pretende abarcar las condiciones preteóricas de toda teoría. Con esta pretensión, plantea problemas vinculados a la verdad, la forma de prueba de su argumento y las exigencias de validez, que no pueden ser dejados de lado. Sin embargo, el pensamiento hermenéutico estaba atado a una gran contradicción al buscar la estructura interpretativa de la existencia humana: no conseguía liberarse de la metafísica, lo que le hacía incapaz de percatar las consecuencias de la historicidad ontológica que sustentaba. El problema que se planteaba era, pues, ¿cómo argumentar la validez de la hermenéutica si ella no podía presentarse como el descubrimiento de la auténtica estructura de la existencia histórica humana?

Para responder a esta cuestión, la hermenéutica tendría como primera función renunciar a la posición metafísica, insertándose en el interior de la realidad histórica teorizada, por medio de un conflicto de interpretaciones, como defendía Ricoeur. En este sentido, la hermenéutica puede ser presentada como una interpretación más persuasiva de una época determinada. La única forma de racionalidad que la hermenéutica podría aspirar sería mantenerse sometida a la historia de la época de la cual procede, haciendo inteligible al estado de cosas en aquel momento. Se interpretará, así, el sentido de un conjunto de acontecimientos reduciendo el relativismo, lo que lleva la hermenéutica a tomar el puesto de preferencia con relación a otras filosofías alternativas.

4.7 Las autobiografías y lo sagrado en la sociedad del saber

En el caso de la experiencia religiosa, que es lo que interesa especialmente en esta tesis, la comprensión es claramente anterior al significado. Esa naturaleza prerreflexiva de la experiencia religiosa es inevitable, ya que pertenece al ser mismo que somos. Es necesario hacer explícito lo que está implícito. La comprensión está presente en las premisas de la precomprensión. Lo decisivo es entrar en el círculo hermenéutico en el que se expresa el *dasein*, ya que estamos ante una interpretación circular. Al intérprete le toca, entonces, penetrar en este círculo.

“Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar. (...) Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial estructura del previo peculiar al ser ahí mismo”¹¹⁰.

Para los hermeneutas, la verdad es un abrirse originario de un campo de sentido, y no la verdad entendida como adecuación de las teorías a determinadas situaciones objetivas. Al intentar realizar la verdad como apertura y sus enlaces con cada época, la hermenéutica cuestiona la verdad lógica de la ciencia. Vattimo¹¹¹ cree que la forma más coherente con esta idea – verdad en cuanto desvelamiento – es la racionalidad narrativa-interpretativa. Sería una de las formas para penetrar en el círculo hermenéutico.

En su trilogía *Temps et récit*¹¹², Ricoeur confirma que es en el ámbito narrativo donde se prefigura la comprensión del tiempo realmente humano y la identidad ontológica del sujeto. Éste aparece ahí como sí mismo (*ipseidad*). Para responder a la cuestión de "quién es" una persona, hay que pasar por la comprensión de la heterogeneidad de los acontecimientos y tiempos de su vida de forma entrelazada. A través de las narraciones, las tramas pueden conferir unidad a lo diverso y hacer que allí se configure el sí mismo, unificado en una sucesión de arrebatos temporales.

¹¹⁰ HEIDEGGER, M., o. c., 1974, 170-171.

¹¹¹ Cf. RODRÍGUEZ, R., en: VATTIMO, G., o. c., 1991, 9-32 .

¹¹² Cf. RICOEUR, P., o. c., 1995, 3t., 442-447.

A lo sagrado en la sociedad del saber sólo se le puede comprender a partir de los sujetos que lo viven. Las narrativas autobiográficas son una de las vías de entrada al nivel preteórico. Dilthey afirmaba que una determinada época histórica debe ser comprendida a partir de sus autores, y éstos no pueden ser comprendidos sin su época. Cabe al intérprete introducirse en ese círculo formado por el creyente, en su experiencia religiosa y su tiempo. Le corresponde reconstruir las condiciones originales, inscribiendo en ellas manifestaciones de su propia vida.

Dilthey encaraba las autobiografías como una forma suprema de comprensión, el momento en el que la interioridad se mostraba explícitamente como objeto. La comprensión sería la manifestación de esta interioridad, que sacaría el objeto histórico a la luz de manera inmediata y completa. La memoria selecciona valores, significados y finalidades. El texto de una vida no es una interpretación arbitraria, ya que posee conexiones de sentido. Si aceptamos la premisa de que todo conocimiento es precedido de algo, la autobiografía hace explícito lo que ya se sabe. La autobiografía sería, entonces, la raíz de toda comprensión histórica.

En esta tesis se sustenta que el motivo que condujo una vida por determinado camino puede ser penetrado por la comprensión a través de las autobiografías. Hay una intimidad particular en este modo de comprender, pues quien comprende el curso de la vida es idéntico al que lo ha producido, y ahora trata de expresarlo. En los recuerdos, el sujeto destaca los momentos significantes abandonando a los demás en el olvido. El sujeto mismo soluciona los problemas de captación y expresión de la conexión histórica. Presente y pasado se mantienen juntos por su significado común, formando una unidad en las concepciones de vivencia. De estas vivencias, los recuerdos conservan las que tienen una dignidad particular y fueron apartadas del infinito sucedido.

La conexión histórica se ha constituido en la propia vida, a partir del desplazamiento constante entre pasado y presente. La exposición histórica, sin embargo, no es una copia del curso real de la vida de tantos años atrás. En verdad, es una forma de comprender que expresa lo que la vida individual sabe acerca de su conexión. Por la autobiografía se llega a la raíz de la aprehensión histórica: es ella la expresión literaria

de la autognosis del hombre respecto al curso de su vida, haciendo posible crear una segunda vida desde las sombras del pasado. Los recursos del pasado aprehenden los nexos en el decurso de la vida, dándoles significado y permitiendo la comprensión de la vida como un todo.

Heidegger y Gadamer, en oposición a Dilthey, afirmaban que la vida no está ante sí misma como objeto. El saber que tengo de mí mismo no es objetivable, ya que la reflexión altera las vivencias. Aunque haya límites imputados a la autobiografía, ésta todavía sigue siendo una metodología válida para desvelar el mundo prerreflexivo de la experiencia religiosa, abriendo una brecha para entrar en el círculo hermenéutico. Heidegger propone una excepción con su consideración sobre el lenguaje poético, afirmando que éste sería la casa del ser, y donde reside toda comprensión posible. Del mismo modo, en la narrativa autobiográfica, el yo se configura a sí mismo, interpretando la historia de su vida. Una vez que la razón objetiva no puede comprender la vida, quizás podamos acercarnos a ella por medio de las autobiografías. Serían ellas, por lo tanto, uno de los caminos para el entendimiento de su sentido.

“Weber demuestra que hay una racionalidad en las religiones y en las sociedades, en las existencias vividas y pensadas, que no es una racionalidad científica, pero que no deja de ser una actividad del espíritu, una deducción semirracional, semipsicológica, a partir de principios... una humanidad que planteó, y sigue planteando, el problema fundamental acerca del sentido de la existencia, es decir, una cuestión que no implica respuesta lógicamente imperativa, pero acarrea muchas respuestas significativas, igualmente válidas a partir de premisas aleatorias”¹¹³.

El punto de partida de esta tesis es un problema teórico bien definido: el crecimiento de la religiosidad en una sociedad racional y tecnológica. Esa aparente paradoja hay que comprenderla mediante una perspectiva hermenéutica. El espíritu de una época debe ser conocido por medio de las tradiciones, producciones y vivencias de sus protagonistas. El intérprete reconstruirá esas experiencias mediante un diálogo entre su horizonte y el del creyente. Como propuso Gadamer, la regla de interpretación pasa por la fusión de horizontes.

¹¹³ ARON, R., o. c., 1999, 487.

“La referencia del texto no se puede comparar, según esto, con un punto de vista fijo, inamovible y obstinado, que sólo planteara al que intenta comprenderlo la cuestión única de cómo ha podido el otro llegar a una opinión tan absurda. (...) Pero esto quiere decir que en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete. El horizonte de éste resulta de este modo siempre determinante, pero tampoco él puede entenderse a su vez como un punto de vista propio que se mantiene o impone, sino más bien como una opinión y posibilidad que uno pone en juego y que ayudará a apropiarse de verdad lo que dice el texto. Más arriba hemos descrito esto como fusión de horizontes. Ahora podemos reconocer en ello la forma de realización de la conversación, en la que un tema accede a su expresión no en calidad de cosa mía o de mi autor sino de la cosa común a ambos”¹¹⁴.

Se puede intentar desvelar las vivencias a partir de las autobiografías de los que viven la experiencia religiosa. Según Balan¹¹⁵, hay dos usos básicos para las historias de vida: 1) producir documentos que sirven como registros para el futuro o como ejemplificación de una teoría; 2) captar informaciones relevantes para determinados problemas teóricos que confluyen en la relación entre tiempo biográfico y tiempo histórico-social. Esta investigación propone un tercer uso: penetrar en el círculo hermenéutico con el intento de comprender cómo la experiencia religiosa ha sido vivida y cómo el creyente atribuye sentido a la relación entre su experiencia y la sociedad del saber. Volvamos a Heidegger: la autorreflexión altera las vivencias, dado que la vida no es objetivable. Por otra parte, las personas que viven la experiencia de lo sagrado pueden producir narrativas autobiográficas, lo que aumenta la posibilidad de desvelamiento. En verdad, no hay cabida para interrogarse acerca de la verdad de estos relatos, pues no estamos hablando de adecuación. Los relatos muestran una pertenencia al destino del ser, que sólo es posible comprender a partir del concepto de apertura.

Una investigación que se base en autobiografías debe abrir un camino para que los entrevistados sean libres al narrar sus experiencias. Según Becker¹¹⁶, la comprensión del porqué alguien se comporta de determinada manera sólo es posible si sabemos

¹¹⁴ GADAMER, H. G., o. c., 1977, 466.

¹¹⁵ Cf. BALAN, J., “El uso de historias vitales en encuestas y su análisis mediante computadores”, en: BALAN, J. (dir.), *Las historias de vida en la ciencias sociales. Teoría y técnica*, Ediciones Nueva Visión Saic, Buenos Aires 1974.

¹¹⁶ Cf. BECKER, H., “Historias de vida en Sociología”, en: BALAN, J. (dir.), *Las historias de vida en las ciencias sociales. Teoría y técnica*, Ediciones Nueva Visión Saic, Buenos Aires 1974.

cómo este alguien ha visto las cosas, como las sintió, como pensó que habría de luchar, qué alternativas creía tener delante de sí. El punto de partida hacia la comprensión del "ser" en la sociedad contemporánea es el sujeto y su diálogo con el intérprete en una fusión de horizontes.

La racionalidad hermenéutica es constituida por la narración de hechos que van más allá de una mera descripción de los mismos, ya que su objetivo es interpretar una época a la que estamos destinados. La interpretación no fantasea el mundo, interpreta un sentido que precede a un acontecimiento y busca su lógica. Esta forma de pensar no invalida toda idea de adecuación, al contrario, lleva la necesidad de pensar acerca de la articulación de ambas formas de verdad: adecuación y desvelamiento. Si por una parte ninguna interpretación puede huir del paradigma hermenéutico, por otra, no puede quedarse ajena a otras formas que han atendido a los procesos de significación.

Objetivando la comprensión de esos procesos, retomamos algunas cuestiones: ¿Cómo el mundo actual del saber se concilia con la experiencia de lo sagrado? ¿Cómo identidades religiosas se constituyen y se preservan en un mundo globalizado y racional? ¿En esas experiencias hay invariantes que puedan permitir el diálogo? ¿De qué manera la experiencia religiosa puede contribuir a la construcción de un nuevo proyecto para la humanidad? No hay un canon que permita responder a estas cuestiones planteadas al inicio de este trabajo. Esto exige una metodología hermenéutica aliada al modelo explicativo. El pluralismo metodológico puede establecer una relación de sentido entre la experiencia religiosa y determinados modos de pensar, actuar y proyectar el mundo actual. El apartado siguiente tratará del estudio realizado acerca de la comunidad judaica de Belo Horizonte (Brasil). Él es un intento práctico-histórico de conciliar las metodologías descritas. Se intenta responder a la cuestión de cómo identidades religiosas son construidas y demuestran persistencia en una sociedad aparentemente secularizada. Sociología, Historia, Antropología y Hermenéutica interaccionan en la búsqueda de respuestas a través de las vidas que han formado esta comunidad.

5. LA RELIGIÓN COMO FACTOR DE CONSTRUCCIÓN Y PRESERVACIÓN DE LA IDENTIDAD: LOS JUDÍOS

“Hay un pueblo esparcido y diseminado por entre los pueblos en todas las provincias de su reino, y sus leyes divergen de todos los demás¹¹⁷ .

“La asimilación es un proceso de interpretación y fusión de culturas, tradiciones, sentimientos, modos de vida, en un tipo cultural común, algo que nuestro instinto de conservación no nos permite hacer si no queremos perder la herencia espiritual de milenios”¹¹⁸ .

La globalización actual provoca una homogeneización violenta, aliada a un proceso de deshumanización. La resistencia a esa tendencia se manifiesta por medio de movimientos que reivindican su identidad. La presencia de lo sagrado en el mundo contemporáneo, ejemplifica esa reacción. En ese contexto, la investigación plantea una nueva cuestión: ¿Cómo identidades religiosas particulares se preservan en el mundo contemporáneo marcado por la globalización y por la racionalización?

El intento de responder a esa cuestión nos lleva a reelaborar la pregunta propuesta en la introducción de esta tesis: ¿Qué suele ser más importante con relación al factor religioso en el proceso de construcción de las identidades individuales, y sobretodo de las colectivas? ¿Su explicación o la comprensión de los hechos? El modelo de explicación entiende la religiosidad como manifestación antropológica, histórica y sociológica sometida a métodos de investigación empírica. El modelo comprensivo, a su vez, se propone captar la experiencia germinal que está en la base de las producciones espirituales, avanzando más allá de la reconstrucción histórica. Aplicado al fenómeno religioso-mágico, este modelo se ha traducido en una corriente fenomenológica de la religión. La contraposición, como ya se ha afirmado, va siendo superada por el "politeísmo" metodológico. Se sustituye la oposición entre explicación y comprensión por el modelo de integración.

¹¹⁷ Ester 3,8.

¹¹⁸ MELAMED, M. M., *A lei de Moisés*, Sêfer, São Paulo 2001, 463.

La pluralidad metodológica es fundamental para que se capte aspectos diversos de ese fenómeno que es el hecho religioso en su relación con la construcción de las identidades. El estudio sociológico-histórico-antropológico debe tener en cuenta las intenciones de los sujetos involucrados utilizando una metodología hermenéutica que evite los reduccionismos. En este apartado, comprensión y explicación se conjugan para comprobar la premisa de que el factor religioso fue fundamental para la construcción de las identidades, tomando como referencia la historia de los judíos, en especial aquellos que formaron la comunidad de Belo Horizonte (Brasil).

La religiosidad como fuente alternativa de identidad y significado para la vida es recurrente en la historia de la humanidad. La historia del pueblo judío es ejemplo cabal de esa aserción. Guiados por los profetas, ellos lograron mantenerse como identidad étnica particular en sociedades diversas a lo largo de su historia de exilio. El exilio babilónico es la primera experiencia en gran escala de lo que sucedería en otros momentos distintos de su historia. La asimilación fue parte importante en éste y en otros momentos, pero la preservación de la identidad fue asegurada por el elemento religioso. El exilio babilónico forjó la base de un "judaísmo portátil". Donde quiera que los judíos estuvieran, conservarían su identidad, adaptándose a cada cultura y región. Durante el exilio babilónico, tres profetas fueron los responsables por la preservación y fundamentación del judaísmo. Jeremías predicaba al pueblo la idea de que el sufrimiento de aquellos días era instrumento de punición divina debido a la infidelidad al "pacto". Sin embargo, él vislumbraba un futuro consolador en el que Dios haría un nuevo pacto con su pueblo castigado y purificado. La idea de "castigo merecido" acompañó al pueblo judío en distintos momentos de su historia. Los reveses de la vida eran identificados como "pruebas". Las profecías de Ezequiel, a su vez, representaban una consolación. Decía Ezequiel que cada individuo es recompensado o penalizado de acuerdo con su propia conducta. El judío fiel debería intensificar la práctica de los ritos religiosos para atenuar sus culpas. El tercer profeta, es el llamado el "segundo Isaías", cuyo nombre no es conocido, y el redactor de la Biblia adjuntó sus profecías a los 39 capítulos del primer Isaías. Su contribución más importante es la ratificación del monoteísmo absoluto: Dios es el único creador y gobernante del mundo e Israel es el pueblo elegido para promover la aceptación de la Ley de Dios por todos los pueblos.

Una fe absoluta en Dios, la creencia en el castigo y el futuro perdón divino unieron a los judíos en su primer exilio, manteniendo su identidad mientras vivieron en Babilonia. Medio siglo después de la expulsión de Palestina, ocurre el retorno. El Imperio Persa termina por sojuzgar al Babilónico, y Ciro permite el regreso de los judíos a la "Tierra Prometida". Pero, como se sabe, el regreso se dio sólo para una parte del pueblo. Desde entonces, el exilio pasó a formar parte integrante de la vida judaica. En el siglo I de la Era Cristiana, los romanos les imponen una segunda diáspora, bastante más compleja, ya que ha tardado prácticamente 2000 largos años de la historia judaica. Independientemente del lugar adonde fueran, se mantenía la identidad étnica y se la reconstruía, aunque hubiera durante la peregrinación la asimilación de la cultura local por parte de muchos judíos. La historia judaica en el segundo exilio es una historia regional, conforme al lugar donde se establecían. Las comunidades poseían características propias, con ritos, costumbres, ideologías, lengua, casi siempre diferenciadas. Todo eso se explica por el proceso de adaptación del "judaísmo portátil" a las condiciones locales.

El estudio histórico comprensivo de la etnia judaica puede ser paradigmático al análisis de la religión como fuerza que permite la (re)construcción de identidades y significados en pleno siglo XXI. La historia de la comunidad judaica en Belo Horizonte contribuirá a la dilucidación de esa cuestión. Surgida a comienzos del siglo XX, sintetiza las variadas formas de judaísmo que predominaban hasta entonces: "extranjeros" que buscaban sobrevivir y adaptarse al nuevo mundo, manteniendo su identidad, en medio a una sociedad diferenciada y plural. En ese proceso, ¿qué papel tiene la religión? Un siglo después, las generaciones nacidas en Brasil ya no son extranjeras, aunque mantienen su identidad, incluso viviendo en una sociedad siempre más compleja y tecnificada. En los dos períodos están presentes la necesidad de adaptación a la nueva realidad y la ansiosa búsqueda de dar significado a la vida. En ese proceso de adaptación a la sociedad circundante, la acción social de los judíos se movió alrededor de su identidad primaria – la religiosa.

Ésta es una historia de supervivencia, peleas y realizaciones de un pueblo y su religión. Proceso dialéctico de preservación del pasado y adaptación al presente. Una colectividad que construye su identidad por intermedio de la memoria y de la conciencia histórica. En la actual sociedad del saber y de la técnica, amenazada por el fantasma de la deshumanización, tal vez podamos vislumbrar los caminos que la religión puede ofrecer, desde el análisis histórico-comprensivo de ese grupo étnico.

5.1 Una perspectiva sociológica y antropológica

Pinsky¹¹⁹ trata la cuestión del mantenimiento de la etnicidad de los judíos como un caso *sui generis*: el grupo judaico no presenta muchas de las características nacionales que identifican a un pueblo: no viven en el mismo territorio, no integran la misma economía, no hay lazos de intereses comunes y conflictivos que forman una realidad nacional, no hablan la misma lengua, poseen una diversidad cultural inmensa debido a las muchas comunidades difundidas por el mundo. Por fin, se puede decir que ni siquiera a la religión se la puede considerar la misma, ya que se ha vuelto cada vez más extenso el número de judíos que la ha abandonado en estos últimos doscientos años.

Al examinar las condiciones históricas vividas por los judíos a lo largo de veinte siglos de dispersión, en condiciones casi siempre hostiles, Pinsky intenta desmitificar el "milagro" de la persistencia. El judío persiste no por las innumerables persecuciones que se le han impuesto, sino, precisamente, a causa de ellas. La identidad judaica se forma, según Pinsky, desde factores externos.

Yendo por otro camino, Jane Zveibil¹²⁰ afirma que se puede advertir una tal fluidez en las comunidades judaicas, que no se les permite una delimitación de manera precisa. Es decir, si tomáramos sólo los denominadores raza, rasgo cultural o precedencia nacional, no hallaríamos un grupo étnico judaico. Propone Jane dos dimensiones que se hallan y se relacionan en la formación de la identidad étnica: 1) el judío como producto de su pasado histórico, que posee determinaciones propias y

¹¹⁹ Cf. PINSKY, J., *Origens do nacionalismo judaico*, Hucitec, São Paulo 1978.

¹²⁰ Cf. ZVEIBIL, J., *Identidade étnica judaica*, USP, São Paulo 1991. (Dissertação, mestrado em Sociologia, inédito).

comunes; 2) el modo particular por el que el judío se manifiesta como grupo étnico, en comunidades más o menos aisladas, en contextos nacionales distintos.

Se sustenta aquí que el grupo étnico no depende sólo de la naturaleza de características propias, raciales, culturales, nacionales, sino de la situación de interacción social en la que las características diferenciales, como alimentación, lengua y vestuario, son utilizadas para la definición del grupo. Las peculiaridades étnicas son construidas por la situación misma de interacción, y tienden a perpetuarse para luego constituirse en expresiones simbólicas de la identidad del grupo.

Pinsky y Zveibil levantan dos hipótesis distintas: la primera, propuesta por Pinsky, niega la existencia de una identidad judaica en sí, y afirma haber sido ella formada y preservada desde la persecución sufrida por los judíos. La segunda, planteada por Zveibil, declara que es en la situación de interacción social con la sociedad más amplia donde se forma la identidad étnica judaica. Lo paradójico en estas posiciones es que la persecución a los judíos o la interacción social sólo son posibles si, a priori, hay elementos específicos del grupo.

El aporte de ambos es fundamental para la comprensión de la preservación de la identidad judaica como fruto de la relación – hostil o no – con el mundo más amplio. Pero, ¿será que el judío sólo existe debido al antisemitismo o a causa de la situación de interacción social? ¿Pueden ser encontradas características nacionales y culturales que sean propias del pueblo judío? ¿La heterogeneidad de las comunidades judaicas convierte la identidad en algo realmente inviable?

A partir de la Tora, (Pentateuco), es posible comprobar ciertos elementos básicos que distinguen a los judíos:

- 1) Tenían una conciencia étnica: rechazaban el matrimonio con los no judíos y se autodenominaban Casa de Israel o Tribu de Israel.
- 2) Habían desarrollado una religión monoteísta, simbolizada en la Biblia por cuatro figuras básicas: Abrahán, Isaac, Jacob y Moisés.

- 3) Se constituían, en el ámbito social, en una congregación que existía y se desarrollaba como resultado de una vida común.
- 4) Mantenían respeto al elemento territorial, sosteniendo la idea de que el pueblo de Israel tiene relación con la "Tierra prometida".
- 5) Asumían un aspecto importante con relación al factor lingüístico: el hebreo no era una lengua muerta y, además, no era la única lengua de los judíos.
- 6) Manifestaban, en el campo político, la unidad judaica en el vivo interés por el destino de la Tierra de Israel, y en la ayuda a los que vivían en otros países, cuando eran aquellos perseguidos.

En la religión judaica están presentes los elementos que constituyen la etnicidad del pueblo judío, sea bajo la perspectiva sociológica, o por el camino antropológico. Parsons¹²¹ afirmaría que el grupo judaico posee una identidad distintiva, en la que juegan sus propios sentimientos respecto a aquellos que no son miembros del grupo. Posee componentes tales como: tradición cultural, adherencia voluntaria de los miembros, solidaridad, transgeneracionalidad, y endogamia. La cultura común, en particular la religión, es la característica más importante, aunque sea marcada por rupturas de continuidad a menudo relacionadas con un pasado indefinido.

Bajo la perspectiva antropológica, también Barth¹²² consideraría al grupo judaico como identidad étnica, debido a la organización social interna representada por las comunidades, cuyo origen en la religión era esencialmente gregario. La teoría de Barth surge a partir de la comprobación empírica de que determinadas sociedades, aunque aparentemente condenadas, subsistían. Discute el concepto de grupo étnico como unidad poseedora de cultura, para concebirlo como tipo organizacional. La existencia de un grupo étnico pasa a ser comprendida en términos de organización social interna, que expresa una identidad diferencial en el seno de la sociedad en su conjunto, y también de los demás grupos que la componen. La identidad étnica establece los límites y refuerza la solidaridad del grupo. En ese proceso, los judíos son identificados por los demás, clasificándose a sí mismos y a los otros.

¹²¹ Cf. Parsons, T., o. c., 1975, 53-83.

¹²² Cf. BARTH, F., *Ethnic groups boundaries: the social organization of culture difference*, Little Brown & co., Boston 1969.

Las discusiones antropológica y sociológica del concepto de identidad étnica no son mutuamente excluyentes. Parsons enfatiza el componente de cultura común; ésta sería transgeneracional y acabaría por engendrar solidaridad entre los miembros, que, a la vez, se adhieren voluntariamente al grupo. Barth pone en segundo plano la cuestión cultural para abordar la etnicidad en términos de organización social interna, que refuerza la solidaridad de los miembros. Ambos, sin embargo, están de acuerdo en lo fundamental: hay identidades particulares que subsisten en sociedades plurales, sea por el componente cultural, sea por el organizacional. Los judíos han persistido a lo largo de la historia por poseer los dos componentes generados por las características de la propia religión. Son estas características las que van a guiarles en el trato con grupos diferentes durante su historia de exilio.

5.2 Una perspectiva histórica: el secularismo judaico

Tras la expulsión impuesta por los romanos, casi todas las poblaciones judaicas de Europa fueron "enclaustradas" debido a la intolerancia religiosa. El mundo cambiaba, y los judíos, en su mayoría, seguían con sus mentes atadas, sin las transformaciones de mentalidad, que sucedían en la sociedad circundante. En verdad, el judío sufría un doble aislamiento: 1) el físico, determinado por los muros del gueto; 2) el cultural, comprobado por el hecho de que el mundo judío dentro del gueto, paradójicamente, era extremadamente dinámico y presentaba intensa vida cultural alrededor de los talmudistas (racionalistas), que se constituían en la estructura rabínica dominante; y los cabalistas (místicos), que se esforzaban por traer más de prisa al Mesías, con la intención de salvar a la humanidad. Había, por fin, el dinámico movimiento hasídico, que halló el camino de la alegría de vivir, a pesar de los tiempos amargos. El pensamiento religioso dominaba la vida judaica. Cada movimiento religioso se esforzaba para lograr mayor apoyo en el interior de las comunidades. Ellos representaban aspectos distintos del judaísmo de la diáspora, no obstante las contiendas. El gueto judaico no era un lugar triste, semimuerto, en realidad, brotaba allí con lozanía una rica vida cultural, en una situación material pobre.

El Iluminismo va a transformar significativamente esa realidad: el siglo XVIII proclama al individuo como unidad indivisible y con derechos inalienables. Hasta el Siglo de las Luces, todos los conflictos internos que afectaban al hombre común habían sido solucionados según la fe religiosa. El cambio significativo llevado a cabo en el siglo XVIII fue la percepción de que el hombre, no Dios, moldeaba a la sociedad. Las perspectivas que se perfilaban ante el hombre contemporáneo eran ilimitadas. El hombre ya no era el ser pasivo ante los designios de Dios; él se sentía incitado a cambiar. Esto, por una parte, proporcionó al judío nuevas perspectivas; por otra, le trajo problemas. Había que terminar con la posición de inferioridad que el pueblo judío tenía en las sociedades occidentales. Las comunidades judaicas ya no vivían solamente en el gueto, pues ahora necesitaban relacionarse con otro mundo.

Como afirmaba J. Guinsburg¹²³, ya no se trataba, como en la Edad Media, de sólo conciliar el pensamiento tradicional rabínico con el pensamiento filosófico de los círculos no judíos. Una nueva tarea se les presentaba a las comunidades judaicas de Europa y a los judíos individualmente: era necesario enfrentar un mundo totalmente cambiado, que exigía nuevos modos de comprensión. El judío tenía que hacerse ciudadano y mantener relaciones de igualdad con otras culturas. En síntesis, la pregunta básica era: ¿cómo el judío podía hacerse ciudadano y de esa forma entablar relaciones de igualdad con los demás? Las respuestas a esta cuestión eran diversas y agobiaban al pensamiento judaico a partir de la *Haskalá*, es decir, del Iluminismo judaico.

Los derechos proclamados por el Iluminismo sólo tenían sentido para el hombre de una comunidad: los hombres necesitaban un lugar en el mundo que diera significado a sus opiniones y actos. La mayor parte de los judíos europeos se sentía apátrida. Eran seres humanos que vivían en dos mundos. Por no lograr vivir en ninguno de los dos en paz, terminaban sin lugar.

¹²³ Cf. GUINSBURG, J, *O judeu e a modernidade*, Perspectiva, São Paulo 1970, 11-25.

Analizando el caso de los judíos alemanes del siglo XVIII, Hannah Arendt¹²⁴ señala dos opciones: 1) permanecer como *parias*; 2) aceptar el papel de *parvenu*, adaptando las características de inhumanidad, codicia, insolencia, servilismo rastrero, y espíritu determinado para vencer, si quisieran ser "alguien". Elegir una alternativa intermedia significaba "simultáneamente" el remordimiento del *paria* por no haberse hecho *Parvenu*, y el sentido de culpa del *Parvenu* por haber traicionado a su pueblo. El judío vivía un papel ambiguo: no podía repudiar la sociedad mayor, ni olvidar la vinculación con aquellos pueblos que por ella eran repudiados. Vivía, entonces, en dos mundos.

La leyenda del *Dibuk*, generada dentro de la tradición popular judaica, es paradigmática en el análisis de esta situación. El *Dibuk* es alma errante, en pena, condenada a vagar entre el cielo y la tierra, a causa de sus faltas. Este ser mitológico encarna en criaturas vivas, discutiendo el destino que a él le fue reservado, buscando nuevos caminos. El *Dibuk* representa lo nuevo y lo viejo, la negación y la afirmación. Él es el testigo del pasado como judío errante, y la nueva fuerza que se establecía en el siglo XIX como judío emancipado. El oscurantismo y misticismo rabínico por un lado, la Ilustración y adaptación a la nueva cultura por otro.

Esta dualidad judaica, a partir de la emancipación, se puede percibir en la filosofía de la existencia de Arendt. Ella contrapone la idea del universo como un todo inteligible a la del individuo abandonado, solitario, que solamente puede tener certeza de su existencia. El "ser del mundo", según la autora, era "ser en el mundo", y su tarea más desafiante era "mantenerse en el mundo". Sin embargo, ¿cómo los judíos podrían mantenerse en el mundo más amplio, que trascendía los límites del gueto? Era necesario hacerse ciudadanos. La situación era extremadamente difícil: hasta el Renacimiento todos eran cristianos, mahometanos o judíos, antes de que fueran hombres. Si el Renacimiento empezó a cuestionar esta realidad, ella sólo se alteró definitivamente con los derechos inalienables que el Iluminismo "concedía". La necesidad que tenían los judíos de luchar

¹²⁴ Las obras de Arendt utilizadas en esta tesis fueron: ARENDT, H., *Homens em tempos sombrios*, Companhia das Letras, São Paulo 1987. ARENDT, H., *O anti-semitismo, instrumento de poder*, Documentário, Rio de Janeiro 1975.

para "mantenerse en el mundo" es el origen de las corrientes seculares judaicas, descritas por Guinsburg¹²⁵ en su obra *El judío y la modernidad*.

La primera respuesta a la cuestión de cómo los judíos y los otros pueblos podrían cohabitar en el mismo mundo la dio Moisés Mendhelson, cuando afirmaba que sólo la plena integración de los judíos a la sociedad occidental solucionaría este problema. Proponía a los judíos que sujetaran sus costumbres a la constitución del país donde vivían; pero, deberían permanecer fieles a la religión de sus padres. Mendhelson equiparaba el judaísmo a una mera determinación religiosa. Esa tentativa de integración total, con el mantenimiento de la religión como único eslabón con la herencia judaica, parece haber sido predestinada al fracaso. Kafka¹²⁶ demuestra que esas tentativas asimilacionistas resultaban en un salto indeciso, que no permitía el hallazgo de un nuevo suelo.

Otro medio a través del cual el secularismo judaico buscaba una solución a la vida en dos mundos era conseguir un Estado separado para los judíos. El retorno a la "Tierra de Israel" era un sueño, manifestado diariamente en las plegarias judaicas. El sionismo político de Theodor Herzl luchaba por la soberanía en un trozo de tierra que los judíos pudieran gobernar. Era la búsqueda de un lugar en el mundo.

Se podría situar a Herzl dentro de una corriente nacionalista, en la que surgen dos posiciones: Simon Dubnov afirmaba que, teniendo en cuenta su condición de dispersión, la nacionalidad judaica no podía aspirar a un aislamiento territorial o político, sino solamente a una autonomía social y cultural. Dubnov buscaba la síntesis entre el asimilacionismo y el aislacionismo. Esa subcorriente se autodenominó autonomista. Una tercera posición nacionalista era encabezada por Ahad Haam. Así como Herzl, Haam deseaba un Estado judío en el futuro. Al contrario del sionismo político que creía que todos los problemas de los judíos serían solucionados con la creación del Estado, Ahad Haam buscaba en ese Estado un refugio seguro para el judaísmo, con énfasis en el aspecto cultural que unía al pueblo.

¹²⁵ Cf. GUINSBURG, J., o. c., 11-25.

¹²⁶ Cf. GICOVATE, Moisés, *Kafka*, FIESP, São Paulo 1974.

Además de las corrientes sobredichas, la asimilacionista y la nacionalista, los judíos fueron ampliamente influenciados por las ideas socialistas. Respecto al problema enfrentado por los judíos, la corriente se dividió en tres posiciones: 1) asimilacionista: con la revolución y el advenimiento de la sociedad sin clases, y que implicaba, automáticamente, la equiparación de todas las naciones, razas, etc. Esa línea de pensamiento tenía como gran exponente a Karl Marx¹²⁷, que consideraba la cultura y la religión judaicas clericales y burguesas. Con la revolución proletaria, ellas estarían destinadas a la desaparición. Con ello, incitaba a los judíos a suprimir su "esencia". 2) la autonomista: buscaba mantener las especificidades de la nación judaica dentro del movimiento revolucionario. 3) sionistas-socialistas: intentaba mostrar el vínculo del judaísmo con el pensamiento social y la "Tierra de Israel".

Los movimientos seculares pretendían un lugar en el mundo para los judíos. A efectos de este trabajo, es fundamental la percepción de que las ideologías seculares que pregonaban la total integración de los judíos a la comunidad circundante se mostraban utópicas. Las demás, que buscaban mantener la identidad judaica, tenían por matriz a la religión, lo que permite la afirmación de un falso secularismo judaico.

El final del siglo XIX asiste al recrudecimiento del antisemitismo en Europa. Las ideologías seculares judaicas se enfrentaron con hostilidad, lo que impedía que los judíos se resguardaran de manera cohesiva contra la hostilidad antisemita. La mejor alternativa era la emigración. La principal característica del judío emancipado, que elige salir de Europa, es la dificultad de adaptarse. Él ya no pertenece ni al *shtetl* (aldeas judaicas), ni totalmente al mundo contemporáneo. Los personajes de Kafka nos ofrecen una luz para entender a esos judíos que emigran de Europa en búsqueda de otros lugares, llevando con ellos su condición de hombres "más o menos" secularizados. No hay en los personajes de Kafka ambientación temporal o local. Su geografía es incierta y su mundo es sin nacionalidad, sin historia. Según Shaked¹²⁸, Kafka ha creado el hombre sin historia, el hombre que vive fuera de su tiempo y espacio, obligado a

¹²⁷ Cf. MARX, K., *A propos de la cuestión juive*, Aubier Montaigne, Paris, 1971.

¹²⁸ Cf. SHAKED, G., *Sombras de identidad*, Perspectiva, São Paulo 1988, 7-42.

sentirse en casa en todo lugar, pero sin sentirse seguro en ninguno de ellos. Esta dimensión fuera de la Historia es semejante a la conciencia colectiva de los judíos de la Diáspora. Kafka retrata casi siempre la figura del *Ahasverus*, nombre aplicado, en la leyenda cristiana, al judío errante. El supuesto judío asimilado, sionista o socialista, nunca ha sido aceptado en la sociedad europea. Desarraigados de la seguridad de los rituales religiosos y del espacio del *shtetl*, esos judíos seguían formando un grupo propio, con determinada identidad religiosa, siempre en búsqueda de un "puerto seguro". Necesitaban echar raíces en otro lugar.

5.3 Yendo más allá del modelo explicativo

En los apartados anteriores se ha analizado la identidad judaica bajo la perspectiva histórica, sociológica y antropológica, es decir, un abordaje explicativo. En éste, se pretende enfatizar la cuestión de la identidad relacionada a la vida religiosa, bajo la perspectiva hermenéutica. Qué “¿sentido *las religiones dan a la vida de sus adeptos?*”¹²⁹. En el caso de la fijación de identidades por medio del factor religioso, la comprensión es claramente anterior al significado. Al intérprete le toca, entonces, explicitar lo que está implícito, penetrando en el círculo hermenéutico en el que se expresa el *dasein*.

Las narrativas autobiográficas presentan, seguramente, un camino favorable para la entrada del intérprete en el círculo hermenéutico, formado también por el creyente, en su experiencia religiosa y su tiempo. El intérprete y el creyente, en esta circunstancia, van reconstruyendo las condiciones originales en sus narrativas y, al mismo tiempo, inscribiendo en ellas manifestaciones de su propia vida, en una fusión circular de horizontes. En este nivel preteórico, cabe al intérprete buscar respuestas sobre la existencia de una persona.

Las entrevistas con los judíos que formaron la comunidad judaica de Belo Horizonte han facilitado la comprensión de la preservación de la identidad judaica, y su relación con la religión. Son estas entrevistas relaciones intersubjetivas mediante las que

¹²⁹ SMITH, H., *The religions of man*, Harper & Row, Nova York 1958, IX.

el entrevistador adquiere conciencia de su subjetividad, ante la imposibilidad de aprehender la del otro, y del ajuste de estas percepciones, nace la racionalidad. En este proceso, el entrevistador necesita suspender sus juicios (*epoché*), escuchar al otro de manera respetuosa y con empatía, si quiere comprenderlo, y de este modo aprehender su esencia a través de la intuición.

El camino fenomenológico no se preocupa por el desarrollo cronológico o por teorías más generalizadoras. De estos aspectos se encargan la Historia, la Sociología y la Antropología. La fenomenología se interesa más por lo que dicen de profundo las entrevistas, a partir de la percepción que los interlocutores tienen de su historia y creencia. Al concederles la palabra, oímos personas concretas que han tenido sus conciencias afectadas directamente por su historia y religión. Es en este contexto que se introduce el problema hermenéutico en el método fenomenológico, con el objetivo de hallar un sentido, una verdad con relación a la existencia.

Gadamer¹³⁰ defendía que la comprensión era un juego de preguntas y respuestas que deberían corregirse mutuamente para evitarse distorsiones. Ricoeur¹³¹ señala la tarea de la hermenéutica como un doble movimiento de explicación de las proposiciones y significaciones, y comprensión del todo a través de un acto de síntesis. Es el problema del círculo hermenéutico: tras una primera visión espontánea, nos sumergimos en el análisis, para, posteriormente, apropiarnos de nuevo del sentido, a través de una crítica restauradora y no reduccionista.

La hermenéutica concibe la cuestión de la identidad y su relación con la religión como una interpretación de la existencia humana, como arte de comprensión, y no como ciencia. Esto porque ella remite toda comprensión a un nivel preteórico no reflexivo, en el cual no hay distinción entre sujeto y objeto. Inicialmente, los hermeneutas se limitaban a reconocer los límites de ese saber sin conseguir extraer una metodología crítica para evaluar qué juicios son válidos y cuáles distorsionan la realidad. Siguiendo la trayectoria de Ricoeur, esta tesis pretende cuestionar esta limitación constitutiva del

¹³⁰ Cf. GADAMER, H. G., o. c., 1977, 344-360.

¹³¹ Cf. RICOEUR, P., o. c., 1969, 283-329.

paradigma hermenéutico a través del pluralismo metodológico. Es pues, necesario, liberarnos de una posición metafísica e insertarnos en la realidad histórica por un conflicto de interpretaciones. Las explicaciones parciales esbozadas anteriormente por la Historia, Antropología y Sociología son, entonces, confrontadas con la hermenéutica.

En otros términos, la hermenéutica no puede prescindir de otras formas que han atendido a los procesos de significación. El pluralismo metodológico, planteado en esta tesis, alía el modelo explicativo y la metodología hermenéutica para responder a la cuestión de cómo identidades religiosas son construidas y demuestran persistencia en una sociedad aparentemente secularizada.

5.4 Comprendiendo el peso del pasado

5.4.1 Elementos religiosos

Marcos Somberg¹³² vivió su adolescencia en Vostoviest, un pueblo polaco donde casi todos los habitantes eran judíos, la lengua hablada el *íidiche*, y el comercio la actividad básica. En el suburbio de ese *shtetl*, vivían otras culturas no judaicas, que trabajaban en una fábrica del zar ruso, mientras que a los judíos les prohibían trabajar allí.

Las tradiciones se seguían: las fiestas eran celebradas en las calles y en el *shill* (sinagoga), las vestimentas eran típicas, las instituciones de beneficencia tenían un importante papel. La familia era típicamente patriarcal y religiosa: el padre era el profesor de Talmud (ley oral), y la madre cuidaba la casa. Marcos compartía la pequeña casa de dos habitaciones con los padres y tres hermanos, y en cuyas instalaciones funcionaba la escuela.

Chana Katz también nació en un pequeño pueblo llamado Narol, en el que "*al menos la mitad de la población*" era israelí en el comienzo del siglo. Su padre, extremadamente religioso, era *soifer* (trascibía la Tora), e intentó de todas las maneras

¹³² Todas las entrevistas que han sido utilizadas en este estudio de caso fueron realizadas por el *Instituto Israelita Mineiro*, en el período de 1988 a 1990 y están a la disposición en sus archivos. Los entrevistados son judíos que han participado en la formación de la comunidad judaica de Belo Horizonte.

impedir que ella estudiara. Acerca de la vida religiosa de los judíos polacos, Chana recuerda que *"en la comunidad, había rabino, shochet... Bueno, en Polonia no podía faltar, porque lo principal de la religión son estas cosas"*.

Liuba Goifman, que también vivió toda esa época, llega a afirmar que *"todos eran religiosos allá, no había otra cosa"*. De las pocas imágenes que lleva consigo de la niñez, Liuba dice que el padre *"se despertaba temprano, ponía talit (filacterias) y rezaba"*.

En el mundo islámico, la situación guardaba ciertas semejanzas con la de Europa Oriental. Probablemente, la distancia entre los judíos y los turcos o árabes no era tan rígida, pero sin duda había algún tipo de aislamiento entre ellos. Nacido en Constantinopla, Mauricio Coronho afirma que en Turquía no había guetos judíos. Se vivía bien con tal que algún judío no pretendiera hacer algo "fuera de lo común". El número de sinagogas en Constantinopla, cerca de ciento cinco templos a comienzos del siglo, comprueba la importancia del elemento religioso: *"...en cada barrio donde se ubicaban algunas familias judías... se edificaba una sinagoga"*.

Esos testimonios atestiguan que la comunidad judaica, donde fuera que se estableciera, poseía un mecanismo de agregación bien definido, engendrado por el factor religioso. El ritual judaico es esencialmente gregario, dado que cualquier culto sólo puede realizarse con la presencia de por lo menos diez hombres mayores de trece años. Además, los fundamentos de la religión contribuían al establecimiento de ciertas normas formadoras y mantenedoras de las comunidades.

La norma de reciprocidad, por ejemplo, era un mecanismo iniciador y generador de estabilidad. Había entre los judíos la interiorización de esa norma de retribución, sin la cual no habría confianza, ni siquiera relaciones sociales. La Tora está en el origen de ese sentimiento entre los judíos, y entre ellos y Dios: ella es entendida como un contrato de matrimonio entre Dios e Israel, que definía las obligaciones de reciprocidad de los "esposos". Esa norma, sin embargo, tiene sus excepciones: no se la aplica a los

incapacitados de retribuir. Gouldner¹³³ sugiere que existen, entonces, otras orientaciones normativas en los códigos morales. En el código moral judaico, hay una norma fundamental: "la norma de la beneficencia", es decir, dar algo por nada. Las instituciones comunitarias judaicas, en su mayor parte, siempre hacen hincapié en el componente de beneficencia. Las comunidades crearon una serie de instituciones que contribuían para atenuar los rigores del exilio: la caja de ayuda mutua, los préstamos, la de financiación de escuelas, etc...

El origen de esta norma está en el propio contenido de la religión judaica: Dios es suministrador de toda la riqueza, y, si Él la distribuye de manera más generosa a algunos es, según la tradición judaica, para darles la posibilidad de redistribuirla. El acto de hacer justicia, redistribuyendo las ganancias, se denomina *tzedaká*. La beneficencia se encuentra, entonces, en un nivel superior a la *tzedaká*. La ley judaica establece modalidades concretas de beneficencia como: visitar a los enfermos, acompañar a los difuntos, ofrecer dinero gratuitamente, mantener estudiantes, etc...

Según el judaísmo, por otra parte, lo ideal es dar, pero no para mantener, sino para contribuir a la independencia. Si las inferencias sobredichas son correctas, podemos concluir que la religión judaica se constituyó en el mecanismo iniciador de la comunidad, e incluso, forjaba las bases de nuevas formas de intercambio.

5.4.2 Antisemitismo y secularismo

A pesar de aislados en sus vidas pacatas, los judíos no estaban solos en los países que habitaban. La distancia que les separaba del mundo mayor, el no judaico, no les impedía relacionarse con él. Aunque eran relaciones casi siempre conflictivas, como recuerda Marcos:

“Voy a decir la verdad: yo estudiaba en una escuela polaca y tenía que atravesar el barrio. Me daba miedo. Tenía que correr para que no me apedreasen (...) Durante la primera guerra faltaban patatas, eso y aquello. Y entonces necesitaba estar toda la noche en la cola (...) Llegaba la policía polaca y arrancaba a los judíos que estaban adelante y ponía a los polacos. Y nosotros nos quedábamos por último. Cuando nos tocaba comprar, ya no había nada más”.

¹³³ Cf. GOULDNER, A. W., *La crisis de la Sociología occidental*, Amorrortu, Buenos Aires 1970.

La relativa tranquilidad de la vida judaica en Constantinopla no impide a Mauricio de recordar la diferencia entre judíos y turcos:

“No había mucha intimidad, mucho... mucho cariño. No había malos tratos, no intentaban hacer *pogroms*, cualquier cosa que sea. Pero no era tan bueno el lugar donde vivían los judíos (...) Las leyes no hacían diferencia (...) Pero había (...) distinciones. Si aparecía un problema cualquier, ¿sabes? ¡Ah, es judío!”.

En Palestina, parece no haber dudas acerca del aislamiento en el que vivían los dos grupos. Suzane Golgher nació en el pueblo de Safed, en Palestina, en aquella época ocupada por los turcos. Ella apunta los problemas que existían entre judíos y árabes después de la Primera Guerra Mundial:

“Alrededor había un montón de árabes. Un montón. Tanto es así que intentaron hacer un *pogrom* contra nosotros (...). Bastaba encontrar un judío fuera de la ciudad, solo, que ellos disparaban y le mataban. Sin la mínima ceremonia. Era cosa sagrada hacer *pogrom* contra los judíos (...) No había Estado de Israel, no había nada, pero matar judíos, ¡ah! Era su deporte favorito”.

Paralelamente a las relaciones conflictivas con los no judíos, empezaban a soplar nuevos vientos en las comunidades judaicas europeas del siglo XIX y comienzos del XX. Era el secularismo, que llegaba sacudiendo el mundo establecido por la religión y la tradición. Chana Katz recuerda con exactitud los momentos de la predicación sionista y la oposición de los líderes religiosos que no podían imaginar el Estado de Israel sin la venida del Mesías:

“Bueno, allí todo el mundo era religioso. La ciudad... era muy religiosa. Pero los hijos ya han visto otra cosa que está llegando (movimiento sionista). Pero los padres no entendían a sus hijos aún (...) Entonces llegó allí uno de Israel, fue al *shill* para hablar sobre *eretz* (tierra). Israel decía que tenían que mandar los hijos para Israel. ¿Qué hicieron los religiosos? Cogieron huevos podridos y se los tiraron”.

Marcos Somberg recuerda como la tradición de su comunidad era agitada por las ideas socialistas. La aversión de los religiosos a esa corriente queda evidente en su testimonio:

“Me atrevo a decir que en aquella ciudad casi todos eran religiosos. Había algunos que eran ateos (...) Ellos pertenecían al partido socialista... Ellos no creían en Dios”.

Era la juventud que luchaba para romper con la tradición. Sin embargo, esa ruptura nunca sucedía de forma completa. Liuba habla de la presencia en su tierra de un centro cultural de izquierda (la juventud comunista) y, a pesar de la oposición de los padres que eran religiosos, los jóvenes lo frecuentaban: “*La juventud, en aquel tiempo, ya no obedecía a sus padres*”. ¿Cuál era la reacción de su padre religioso? Liuba contesta: “*Yo ya no hacía lo que quería él, ¿qué podía él hacer? ¿No permitir que entrara yo en casa?*” Liuba tenía razón: si los padres rechazaban totalmente a los hijos, estos caerían en manos de otros.

La dicotomía tradición X secularización era sentida también en Palestina, ocupada por turcos o ingleses. Suzane señala la diferencia entre los habitantes judíos de la colonia agraria Beth Rabiter y los de la colonia de Safed: “*son todos gente religiosa que estudia día y noche y nada producen*”. Su resentimiento respecto a los tradicionalistas está en la misma proporción de la idealización de los colonos de Beth Rabiter, un *kibutz* de inspiración socialista: “*a estos les gustaba arar la tierra, sembrar, producir... sólo había personas que les gustaba trabajar, trabajar mismo*”. El punto crucial del testimonio de Suzane es cuando dice que el hecho de no ser religiosa la comunidad agraria, no implicaba el abandono o rompimiento total con la tradición. “*Allí había una sinagoga; se celebraban las fiestas...*”

Liuba y Suzane han buscado su destino en la ideología comunista. Chana desafió la tradición paterna al estudiar hebreo y con su adhesión al movimiento sionista. Las nuevas generaciones tenían la tendencia, en su mayoría, a alejarse de los padres que preservaban los valores tradicionales del judaísmo. Para los jóvenes, la secularización significaba una ruptura. Buscaban entender el mundo para vivir en él conforme a los nuevos vientos que les influenciaban. Por otra parte, muchos descendientes de religiosos preservaban su condición de judíos. A lo mejor no se daban cuenta esos jóvenes que el rompimiento con la religión posiblemente no fuera tan profundo. Ellos no divisaban los fundamentos religiosos de las ideologías seculares.

5.5 El comunismo y el sionismo: falsa secularización

La secularización acaecida en las comunidades judaicas, a lo largo del siglo XIX y primera mitad del XX, fue determinada por elementos de naturaleza religiosa. Este trabajo sustenta la tesis de que una racionalización ética de la religión había predominado en lo que se relaciona con las opciones por el comunismo o por el sionismo. El movimiento sionista tiene clara relación con la creencia: fin del exilio y retorno a la "Tierra Prometida". Pero es más difícil afirmar la relación entre la ética judaica y el "espíritu del comunismo". Las ideas socialistas de los judíos tuvieron su origen en la tradición bíblica de pensar el futuro en términos sociales. Esos hombres y mujeres estaban imbuidos de los mandamientos de la Tora, y de un sistema de creencia mesiánica que habían guiado su elección ideológica.

La imagen del judío en los primeros decenios del siglo XX estaba estrechamente unida al ideal comunista. El discurso fascista y el clerical identificaban las peligrosas ideas de los judíos bolcheviques. Pero lo paradójico es que el judío era también acusado de unirse al capitalismo internacional. Una explicación a esa contradicción puede ser dada por el dicho popular, según el cual *"judío rico es siempre capitalista; judío pobre, siempre revolucionario"*.

En verdad, la afinidad judaica con la ideología socialista en la era contemporánea ha asumido carácter marcadamente desproporcionado, si se compara con otros grupos étnicos. Una buena parte de las comunidades judaicas se adhirió a las ideas y movimientos "progresistas". La proletarización de la población judaica, a partir del siglo XIX, contribuyó sobremanera a que los judíos fueran empujados hacia las ideologías radicales. Esas condiciones, sin embargo, son insuficientes para explicar el significado del socialismo presente en casi la totalidad de las comunidades judaicas a comienzos del siglo XX.

Los judíos llevaban por delante normas bíblicas de justicia social, derivadas del pensamiento profético. El anuncio y la promesa de carácter religioso habían sido interpretados por esa generación, adecuando las revelaciones a las necesidades de las comunidades que se secularizaban. La religión judaica producía diversos impulsos

prácticos de acción y opción ideológicas, algunos de esos impulsos eran considerados contradictorios. Una de esas reinterpretaciones les había aproximado al socialismo; la otra, al sionismo. Esta tesis parte de una premisa fundamental: el contenido de la anunciación y promesa de una religión determina la ética religiosa. Ésta, a su vez, es fundamental en las acciones de las generaciones siguientes, que la reinterpretan a la luz de las nuevas realidades.

La ley escrita y la oral – Tora y Talmud, respectivamente – almacenan miles de años de la sabiduría judaica y son símbolos del intelecto. Pero el corazón está en los profetas. Los sentimientos y la aspiración a una sociedad justa, liberada del hambre, de la guerra y de la opresión, edificaron la ética religiosa judaica. Weber¹³⁴ señala la existencia de dos tipos de profecía: la ejemplar y la emisaria. La primera asociaba la salvación a una vida contemplativa y apático-estática. La segunda dirigía sus exigencias éticas al mundo en nombre de Dios. El profeta era el instrumento y el portavoz de una determinada acción que Dios quería. La profecía emisaria crea un concepto especial de Dios: supramundano, personal, airado, misericordioso, exigente, punitivo. La profecía judaica pertenece a este segundo grupo. Los primeros profetas judíos, del mismo modo que en las demás religiones antiguas, presentaban profundas semejanzas con el *shaman*, practicante de magia. Eran videntes "profesionales" que recibían "regalos" por sus profecías. Ellos predominaron hasta el siglo XIII a.C.: Samuel, Natán, Eliseo, Elías. En este trabajo, nos referiremos a los profetas de un período posterior, que en ambiente judaico son llamados auténticos. El profeta auténtico era movido socialmente: su voz era un grito en búsqueda de justicia, de verdad y de dignidad humana.

Amós, Isaías, Micah, Oseas, Jeremías, Ezequiel y los demás seguían la voz de Dios adonde les llamara, cualquiera que fuera el sacrificio que les exigiera. No hacían concesiones y buscaban la verdad tal como la concebían. No hacían magia o milagros. Eran férreos opositores de los monarcas hebreos y de los corruptos. Creían en el monoteísmo ético de Moisés y criticaban al formalismo del culto. Tuvieron coraje de no cerrar los ojos a la explotación que una gran parte del pueblo sufría por el abandono de la tradición mosaica de distribución equitativa de la tierra. El grito de los profetas es en

¹³⁴ Cf. WEBER, M., o. c., 1982, 309-347.

defensa de esos desprovistos, doblemente expoliados por los enemigos externos e internos. Clamaban por el restablecimiento del pacto de Moisés que abarcaba prácticas democráticas y éticas. Weber¹³⁵ afirma que la anunciación y promesa de la religión se dirigían a las masas que necesitaban salvación. Los oprimidos necesitaban un profeta, los estamentos dominantes, no. Religiones de redención, anunciadas proféticamente, proliferaban en los estamentos sociales menos favorecidos. El profeta revelaba el factor responsable por el sufrimiento. Los profetas judíos, casi siempre, nombraron las violaciones de los mandamientos como causa del sufrimiento del pueblo.

El mesianismo es el rasgo esencial del judaísmo y, en particular, de ese pensamiento profético. El redentor vendría de la casa de David y salvaría a Israel de la esclavitud al "extranjero", restaurando la edad de oro. Por estar viviendo en un presente de opresión, se crea el mito del Día del Señor, es decir, la victoria definitiva al final de la Historia. El Salvador aseguraría el "retorno de la buena suerte al mundo". El destino nacional decadente de Israel – desde los monarcas al exilio – desarrolló la noción de un cambio escatológico para mejor. Cuanto peor el presente, más radicalmente utópico era el futuro imaginado. Los profetas fueron radicales en sus perspectivas: el futuro no sería mejor, sino totalmente distinto; no algo dentro de la Historia, sino fuera de ella. La asociación entre mesianismo judaico y estructura escatológica del marxismo se hace evidente en ese punto.

El elemento catastrófico fue la esencia del mesianismo judaico. La Salvación venía acompañada por dolores de parto de la era mesiánica. El aspecto catastrófico se abultó de tal manera que, en momentos posteriores de la historia judaica, los sufrimientos eran considerados preanuncio de redención. La concepción racional del mundo estaba encerrada, en germen, en el mito del redentor. Una teodicea racional del infortunio fue, por lo tanto, evolución de esa concepción de mundo. Esa visión racional ha dado al sufrimiento un valor positivo.

La proyección judaica del Mesías poseía objetivos sociales y compromisos morales. El *Mashiach* era un redentor humano, elegido por Dios para Israel, y, por

¹³⁵ *Ibidem*, 1982, 309-347.

extensión, para toda la humanidad. Los profetas creían en la idea de que la venida del Mesías sería el umbral de una era perfecta – El Reino de Dios en la Tierra. El Mensajero de Dios haría realidad la era de la justicia. Los judíos ideaban un reino mesiánico con toda su existencia de sufrimiento reformada: hambre y opresión extintos, y el triunfo de los valores morales.

Tras el período de los profetas clásicos, la historia judaica tomó camino hacia un destino de exilio, de dispersión y, en la mayor parte de las veces, de desprecio por los otros pueblos. Durante todo ese período, la personalidad colectiva estaba imbuida de creencias y esperanzas mesiánicas. Las experiencias de opresión sufridas no les quitaron la esperanza; al contrario, reforzaron la idea mesiánica. Esta idea, actualizada según patrones ideológicos de cada época, fue un punto fijo de referencia en los movimientos sociales judaicos. El comunismo, aunque no fuera movimiento mesiánico en su esencia, tenía matices mesiánicos. Los comunistas, ciertamente, no esperaban al hijo de David "montado en un asno", pero luchaban por una sociedad justa tal como los profetas y la Tora propugnaban.

5.6 Estudio de caso: la comunidad judaica de Belo Horizonte

5.6.1 Emigración e inicio de una comunidad

La emancipación política de los judíos en el Occidente tuvo una consecuencia trágica en el siglo XIX: el recrudecimiento del antisemitismo, entonces revestido de ropaje cientificista. Los mitos medievales no estaban totalmente desechados, en particular, el del asesinato ritual. La marca intelectual del siglo, sin embargo, son las teorías raciales. Estaba naciendo el antisemitismo moderno. Los éxitos económicos, políticos e intelectuales de los judíos son notorios en Europa en el siglo XIX. A causa de esos éxitos surgen nuevos mitos y contraseñas desfavorables a los judíos. El mito más importante era el de que los judíos tramaban para dominar el mundo. Los protocolos de los sabios de Sión atribuían cada revolución, cada guerra, a un complot judaico. Las manifestaciones antijudaicas crecían violentamente en los últimos veinte años del siglo. Los ejemplos clásicos de ese antisemitismo son el caso Dreyfus y el de

los *pogroms* rusos. La ola antisemita era creciente, alcanzando el auge en el período nazi.

“Entonces, me senté allí en el consultorio... había una chica, que también era *ídiche*, y una pareja (...) Me dijo la chica: Chana, tienes que salir de aquí, porque no va a ser buena cosa. Mira, coge la revista... Alemania está buscando a Einstein... Das 2.000 marcos... Vivo o muerto (...) Entonces le dije a mi padre: mira, papá, yo también me marchó con Malvina y con la cuñada a Brasil. Mi padre no me quiso permitir (...) Pero le dije: no, papá, yo me marchó; quiero salirme de aquí. (Chana Katz)”.

En esa misma época, la *Haskalá* rompe las relaciones de reciprocidad en el interior de las comunidades judaicas. Afloran conflictos políticos-ideológicos que pueden haber contribuido a que las nuevas generaciones buscasen otros rumbos, abandonando al tradicionalismo del *shtetl*.

“Él quería convencerme a ser comunista y yo a que él se hiciera sionista (...) El comunista decía que cuando haya socialismo en el mundo, no habrá diferencias entre judío y no judío, o sea, todo el mundo va a ser feliz e igual (...) Karl Marx apuntó la receta, ¿verdad? Que todo el mundo va a ser igual (...) Y yo le decía que no, que no... Porque todo el mundo tiene su tierra, todos tiene su gobierno, todo el mundo tiene su vida, pero el judío está disperso por el mundo y si hay antisemitismo aquí, lo habrá allá. Siempre hay enemigos (...) Tenemos que vivir nuestra vida de pueblo libre, independiente, con su tierra. (Isaack Golgher)”.

En la búsqueda por liberarse, sea por la vía sionista, comunista o bien por la asimilacionista, el judío sentía el peso del ambiente europeo. El antisemitismo, las dificultades económicas, y el desarrollo interno de las comunidades acabaron por interaccionar, compeliendo a los judíos a buscar un "puerto seguro". "Hacer la América" pasa a poblar el imaginario colectivo de esos judíos.

Los judíos que vinieron a Brasil en el comienzo del siglo traían en el bagaje los recuerdos del antisemitismo, y las contiendas ideológicas que corroían sus comunidades. Los Estados Unidos les cerraron las puertas y empezaron a fijar cuotas de inmigrantes. La Palestina, bajo mando turco o británico, no ofrecía a los inmigrantes, ni tampoco a los que allí vivían, buenas condiciones. Como dijo María Luisa Tucci

Carneiro¹³⁶, Brasil descolló como país receptivo, un nuevo Canaán. Belo Horizonte ha sido una de las ciudades que les recibió.

Hasta 1910, el único judío con presencia comprobada en esta ciudad es Arthur Haas. Las primeras familias que aquí se afincaron, lo hicieron a comienzos de la década de 1910. El servicio religioso, centro de cualquier comunidad judaica en la Diáspora, surge antes de la *União Israelita*. A pesar del pequeño número de judíos, tenemos ya en 1922, dos sinagogas como mínimo (una en la Avenida del Comercio y otra en la Avenida Paraná). El sentimiento religioso, sin duda, fue una de las normas iniciadoras de la comunidad. Ese grupo era extremadamente heterogéneo, empezando por la diferencia entre *asquenazíes* y *sefardíes*. Esa división por cierto no es completa y excluye, por ejemplo, a "los judíos orientales". Pero, para efectos de esta investigación, es suficiente. La división de los judíos en dos "categorías" data del período medieval, y la hicieron arbitrariamente. Los judíos de España, Portugal y Provenza eran designados sefardíes; los que vivían en Alemania y Europa Oriental se les llamaban asquenazíes. Cada uno de los grupos representaba una corriente cultural específica vinculada a la cuestión geográfica y a la lengua de uso diario, por ejemplo, los *asquenazíes* hablaban una lengua judío-germánica, el *íidiche*; los *sefardíes*, un idioma próximo al español, el ladino. Con el tiempo pasaron a distinguirse aún más en lo que se refiere al *nusach* (texto y orden del servicio religioso) y al *minchag* (costumbres y ceremonias religiosas). El *minchag* de ambos grupos diverge en el ritual, en el ceremonial, en la pronunciación del hebreo y en las canciones.

La palabra *sefardí* deriva del término bíblico Sefarad, nombre de un país no identificado, donde se habían establecido los judíos después de ser expulsados de Jerusalén. Los eruditos judíos medievales creían que Sefarad fuera el antiguo nombre de Portugal y España. Tras la expulsión de España, en 1492, sus descendientes pasaron a denominarse *sefardíes*. La denominación *asquenazí*, a la vez, es también de origen bíblico, y consta en la lista de los nietos de Noé. Los demógrafos rabínicos

¹³⁶ Cf. CARNEIRO, M. L. T., *O anti-semitismo na Era Vargas (1930-45)*, Brasiliense, São Paulo 1988, 485-498.

determinaron, por motivos desconocidos, que Alemania había sido el lugar donde se habían instalado el Asquenazí bíblico y su descendencia.

Ambas ramificaciones tienen inspiración religiosa y cultural en las leyes de la Tora y también en las rabínicas, en los mismos valores éticos y en las tradiciones judaicas, aunque sean evidentes las diferencias debido a las influencias ambientales y culturales diversas. ¿Hasta qué punto estas diferencias separan a los grupos? En verdad, *sefardíes* y *asquenazíes* vivieron casi completamente aislados en sus comunidades religiosas y sociales. Durante cinco siglos, hasta el período nazi, muy raramente se unían en matrimonio dos personas de los dos grupos. América tuvo un prominente papel en la aproximación de ellos. Es un equívoco pensar que sería imposible la integración. La identidad, la herencia y el destino histórico comunes habían dejado profundas huellas en ambos grupos. A pesar de la distancia que los separaba, había algo que también los unía, ya que eran vistos como extranjeros por las comunidades no judaicas a su alrededor. A lo largo del período moderno, la mayor parte de las ramificaciones del pueblo judío conservó su condición medieval en la forma de colectividades autónomas, que vivían en conformidad con sus propias leyes y costumbres. Las poblaciones judaicas de Polonia y Lituania (extensión de los *asquenazíes* alemanes), y las de Turquía Otomana (influenciadas por los *sefardíes*) formaban un segmento distinto en la sociedad cristiana y en la islámica. Por ello, ambas ramificaciones del judaísmo pueden ser estudiadas de forma semejante, en lo que se refiere a la vida "en dos mundos", al "peso del pasado en el presente" y a la homogeneidad religiosa.

En Belo Horizonte, *asquenazíes* y *sefardíes* se agruparon de forma no institucional en la década de 1910. El eslabón entre ellos eran las festividades religiosas. Desde la fundación de la *União Israelita* de Belo Horizonte, en 1922, la comunidad pasa a tener un aspecto institucional. Se elige la directiva, se forman los liderazgos, que se hacen representantes de la comunidad con relación al medio circundante. En las décadas de los años 20 y 30, el número de *asquenazíes* empieza a superar el de *sefardíes* en Belo Horizonte. Eso explica que el modelo institucional establecido en esta ciudad se asemeja a los modelos de las instituciones judaicas de Europa Oriental. Ese modelo es profundamente arraigado en la conciencia de esos

inmigrantes, que trasplantan las instituciones de sus países de origen, adaptándolas a Brasil.

Normas derivadas de la religión fueron esenciales para la estabilidad de los primeros años. Sin embargo, la vida judaica en Belo Horizonte estaba siendo encauzada por su memoria histórica: pasado de rupturas constantes en las relaciones de reciprocidad con los no judíos, y las disputas ideológicas entre los propios judíos en búsqueda de la mejor forma de acomodación a los dos mundos. Las diferencias ideológicas no se manifestaron en la fase inicial de formación de la comunidad, permaneciendo de forma latente. Ante la necesidad de preservación de la identidad, la organización comunitaria judaica hizo que ellos se volviesen iguales, y la heterogeneidad quedase en un plano secundario.

5.6.2 Religión y preservación de una identidad

Los inmigrantes judíos de Belo Horizonte tienen la tendencia a aproximarse inicialmente hacia la práctica religiosa. Por lo menos se identifican como judíos y quieren rezar. Posteriormente, la nueva vida en la ciudad va a agudizar el sentido de auto preservación étnica, conduciéndoles a la repetición de formas organizacionales conocidas y exitosas. Ese camino de organización social tiene una explicación básica: la imposibilidad de integración en la comunidad más amplia, debido a su especificidad religiosa. A pesar de las diferencias¹³⁷, se agrupan, a causa de las dificultades de adaptación con que se enfrentan. Como inmigrantes, necesitaban acomodarse a la nueva realidad.

La conciencia colectiva de esos inmigrantes acarrió la creación de una Institución que les representara, y que tuviera mecanismos de autocontrol y defensa. Abílio Barreto, en una de las escasas referencias encontradas en el *Arquivo Público Mineiro* sobre la comunidad judaica, escribe:

¹³⁷ Estas diferencias podrían ser respecto al origen (*serfardí* o *asquenazi*), a la línea religiosa (ortodoxos, conservadores, tradicionalistas o liberales) o a la ideología secular (conservadores, comunistas, sionistas, liberales).

“La *União Israelita* fue fundada el 22 de Agosto de 1922 y agrupa toda la colonia de los hijos de Israel, cuida de los intereses de todos ellos y del culto, de su instrucción y se les beneficia de otras formas (...) La *União Israelita* ayuda a huérfanos, viudas y necesitados en general (...)”¹³⁸.

La *União Israelita* tuvo un importante papel en el mantenimiento de la identidad judaica. En el comienzo, tenía carácter religioso que se diversificaría con el pasar de los años. Las reuniones de la dirección demostraban las preocupaciones básicas de los judíos, y siempre discutían acerca de la creación de otras instituciones. En las primeras reuniones, se manifestaron cuatro preocupaciones básicas, que serían útiles a la congregación de los israelíes, y al mantenimiento de su identidad, por medio de la sinagoga, la biblioteca, la *Escola Israelita* y el cementerio.

Hay que destacar los siguientes registros:

- 1) Alquiler de una Tora durante un año y su adquisición definitiva en el año de 1923, como primera realización de la UIBH;
- 2) Aporte financiero a los socios de la UIBH en dificultades, en los años 1924, 1926, 1927 y 1928;
- 3) Viaje del Sr. Alberto Avritzer a Rio de Janeiro para adquisición de obras en *íidiche*, y creación de la Biblioteca de la UIBH, en 1925;
- 4) Debate acerca de la fundación del cementerio y de la *Escola Israelita* (actas de los años 1928, 1930 y 1931).

La estructura asociativa llevada a cabo en Belo Horizonte se asemeja a la de las pequeñas ciudades judaicas de Europa Oriental. No nos parece importante aquí, remontarse a los orígenes de esa estructura, sino mostrar algunos de sus aspectos comunitarios y asociativos.

La vida de las comunidades judaicas siempre ha estado relacionada a fundamentos religiosos. Por ser el judaísmo una religión colectivista – el servicio

¹³⁸ BARRETO, A., *Belo Horizonte, memória histórica e descritiva – História média*, Rex, Belo Horizonte 1936, página incierta. Archivos del *Instituto Histórico Israelita Mineiro*.

religioso, como ya hemos indicado, no se inicia sin la presencia de por lo menos diez hombres (*mínian*) – no podría dejar de haber una agregación. Desde lo religioso ya aparece, pues, la necesidad de organización de los cultos, de los cuales se derivan algunas profesiones e instituciones: el rabino, el encargado de la circuncisión (*mohel*), el encargado del ritual de sacrificio de animales (*shochet*), la sociedad del cementerio, las sociedades de beneficencia, etc.. Estos elementos son la matriz de las diferentes formas de vida judaica.

La centralidad de la sinagoga en la vida judaica puede ser atestiguada por varios testimonios, como recuerda Suzane: “*donde había una unión de judíos, la primera cosa que se hacía era la sinagoga, porque siempre hay un núcleo de gente religiosa que quiere rezar*”. Además de la sinagoga existente en la *União Israelita*, otras surgían en las residencias de los judíos. Especialmente en el período de fiestas tradicionales como *Pessach*, *Yom Kipur*, *Sucot*, etc...La tradición ya estaba tan arraigada que ellos no podrían vivir sin ella. Los entrevistados hablan de las diversas sinagogas en Belo Horizonte en los años 20 y 30:

“Por ocasión del *Yom Kipur*, mi padre les ofrecía el salón de la tienda para que pudieran rezar allí mismo”. (Rosa Persiano).

“En la calle Espíritu Santo, 224, se rezaba durante todo el año. Pero la mayoría rezaba en la *União Israelita*. (...) o en la otra sinagoga ubicada en la Avenida Santos Dumont. (...) Sólo había diez personas que iban a rezar allí y solamente los sábados (...) Antes de la *União Israelita*, los días sagrados la gente se juntaba en más o menos diez a veinte personas e iban a rezar”. (Marcos Somberg).

“Había cuatro sinagogas, es decir, sinagogas improvisadas (...) Por la fiesta de *Rosh Hashaná* y *Yom Kipur*, David Persiano invitaba a la gente a que fuera a su tienda. Arriba había un salón. Por entonces ya existía la sinagoga de Marcos Somberg. Había también otra... en la Avenida del Comercio. Los sionistas tenían una asociación en la Avenida Paraná donde rezaban”. (Mauricio Coronho).

En 1927, la policía de Belo Horizonte dificultó el funcionamiento de una sinagoga en la víspera del "Día del Perdón" (*Yom Kipur*). La explicación para eso es que, a lo mejor, el rito judaico había sido confundido con los rituales de *Macumba*,

prohibidos en la época, lo que provocó la inmediata reacción del periódico *Diario da Manhã*, que se puso a favor de la comunidad israelí. El artículo escrito por Augusto de Lima Júnior¹³⁹ habla de la religiosidad de los judíos de esa ciudad, en una de sus fiestas más tradicionales:

“Perseguidos y subyugados, vencidos por la fuerza de las armas, a hierro y fuego, han conservado los hebreos la misma fortaleza de raza, a través de los siglos, por los lazos religiosos que los unen y les estrechan en amplio abrazo fraternal en todo el mundo.

En la vertiginosidad de la moderna actuación civilizadora, ellos han sabido acompañar al progreso, sin abdicar de su ortodoxia étnica, resurgiendo de los escombros de otrora, pujanza de su actividad de hoy. (...)

Según el Mosaico, reconocen a Yahvé como único Dios y buscan todos sus principios religiosos en el Viejo Testamento, realizando oraciones propiciatorias desde las 8 horas de la mañana.

En el discurso de todas las horas, los israelíes andan solamente a pie, siéndoles vedados cualesquier vehículos, tranvía, coche, etc., y se abstienen del tabaco, bebidas y diversiones.

Por la noche, todas las casas comerciales de propiedad israelí cerraban sus puertas, poniendo un aviso: cerrado por motivo de fiesta. Y, congregados, alejándose de negocios y divertimientos, elevan plegarias rogatorias de perdón a Dios por los pecados practicados durante el año.

Cuando asistimos a la reunión, la sala estaba repleta de hombres y mujeres, que en altas voces impetraban el Cielo.

Algunos llevaban sobre los hombros mantos blancos y negros, símbolo de los casados”.

En otro artículo del *Diario da Manhã*¹⁴⁰:

“En la colonia israelí, hoy es día de *Simhat Tora*, o mejor, el día consagrado a la comunión de todos los creyentes en la alegría de la Biblia.

No es como el *Yom Kipur*, el día de la penitencia, colmado de abstinencias y de ayunos, en la súplica de perdones y de los cilicios del

¹³⁹ LIMA JÚNIOR, A., *Diário da manhã* (06-10-1927) con página incierta. Archivos del Instituto Histórico Israelita Mineiro.

¹⁴⁰ LIMA JÚNIOR, A., *Diário da Manhã* (20-10-1927) con página incierta. Archivos del Instituto Histórico Israelita Mineiro.

espíritu y de la materia. La fecha es, pues, la de exaltación del libro magno, donde se concentran toda la historia y los principales preclaros de la raza martirizada, pero sobreviviente de todas las persecuciones.

Es la apoteosis del Monte Sinaí, donde Moisés, el guía del pueblo hebreo, entre nubes, oyó la voz de Yahvé, que le entregó la ley básica, el Decálogo, sobreviviente a lo largo de los siglos, como fundamento de todas las legislaciones.

Así, es un momento de alegría, de gozo entre los israelíes, que lo celebran con festivas reuniones en la sinagoga”.

El mismo Augusto de Lima se da cuenta de que las prácticas religiosas aquí establecidas van más allá de los límites de las festividades. En el mismo artículo, él afirma que *"sus costumbres siguen las antiguas prácticas hebraicas destacándose el día de la Pascua, el día del sábado, privándose de las viandas impuras, de entre las cuales es condenada la carne de cerdo"*. Algunos años más tarde, recordando los episodios descritos en el *Diario da Manhã*, Augusto de Lima¹⁴¹ dirá:

“Aquellos hombres de fisonomía triste y de trajes modestos, que allí se reunían para honrar el nombre de Dios, habían venido de tierras lejanas, hurgados por persecuciones de lejanas causas históricas, que yo mal conocía entonces, pero que me hacían conocer lo suficiente para no hallar en ellas una justificativa, ante mis sentimientos cristianos”.

Debido a la mediación del periodista se evitó una "vejación policial", y los judíos pudieron mantener su tradición en la sinagoga.

Las tradiciones religiosas no eran mantenidas sólo en la sinagoga. La casa judaica es siempre recordada como polo mantenedor de la tradición y el vínculo con un pasado no muy distante. Especialmente el *Shabat*.

“Mira, mi madre era religiosa... (...) Tenía un brasero que servía para conservar la comida caliente el sábado; pues en este día ella ni siquiera encendía la luz. (...) Dejaba la comida ya hecha desde el viernes. Ponía las velas. Hacíamos el *Shabat*, y ella preservaba rigurosamente todo lo que manda nuestra religión (...) A las cuatro horas de la tarde, los viernes, uno tenía que terminar el trabajo de casa, ducharse y poner los trajes de sábado, toda la gente tenía que estar lista para recibir el

¹⁴¹ LIMA JÚNIOR, A., *Diário da Manhã* (1930) con día, mes y páginas inciertos. Archivos del Instituto Histórico Israelita Mineiro.

sábado. La gente cenaba muy contenta y era algo muy agradable”. (Luci Rozombaum).

“En casa de mi madre, se hacía *Pessach, Sucot*, y todo”. (Suzane Golgher).

En Belo Horizonte hasta la década de los 50, no había rabino o *mohel*, cuando hacía falta, venía de Río de Janeiro. “*Yo lo traía de Río de Janeiro. Me quedaba con el hombre y él venía a realizar algún rito religioso especial*”. (Marcos Somberg). A pesar de los escasos recursos de la comunidad, había un *shochet*. Respecto a la educación judaica, ésta era impartida en los hogares hasta 1929, cuando fue creada la *Escola Israelita*. Sin embargo, los niños eran educados como judíos y cumplían todos los ritos religiosos, desde la circuncisión al *Bar Mitzvá* (mayoría religiosa).

Poco a poco, la comunidad iba desarrollándose, y erigiendo las instituciones de carácter cultural, religioso, educativo, y de auxilio mutuo. Simultáneamente a esto, empezaba a agitarse la vida social de los judíos, que tenía como polo central la *União Israelita*. La llegada de nuevos inmigrantes incrementaba la vida judaica. Las reuniones festivo-religiosas eran fundamentales para esos judíos de vida material tan pobre. Eran momentos de relajamiento y, principalmente, de encuentros con iguales. Las dificultades de adaptación a Brasil hicieron que las divergencias quedaran latentes durante ese período. A pesar de los momentos de tregua, las diferencias nunca dejaron de existir. Al comienzo, había diferencias religiosas entre los *sefardíes* y los *asquenazíes*, y, posteriormente, los vientos de la secularización engendraron las divergencias entre sionistas y progresistas.

5.6.3 Sionistas x progresistas

“*Allí están los rojos*”. (Mauricio Coronho).

La pequeña comunidad judaica no tenía importancia fundamental en la vida de Belo Horizonte. La mayor parte de sus miembros vivía del pequeño comercio. Vendían a plazos, de puerta a puerta, telas y otras mercancías. A pesar de eso, era una comunidad

extremadamente activa, cultural y políticamente. En los años 20, por ser pequeña la comunidad, las tendencias divergentes hallaron una forma pacífica de convivencia. *Asquenazíes* y *sefardíes* fundaron la *União Israelita*, la *Escola Israelita*, e incluso rezaban juntos.

Al final de los años 20 y comienzos de los 30, esta situación empieza a cambiar. A ello contribuyó de manera acentuada para exacerbar las contiendas en el interior de la comunidad, el crecimiento de la inmigración judaica, procedente de Europa Oriental. La mayoría de esos nuevos inmigrantes sufría los influjos del pensamiento socialista.

“Los progresistas hemos traído las peleas... Ellos vivían en paz aquí (...) Hemos traído no solamente el movimiento cultural, sino también las peleas. A tal punto llegó que hasta fuimos a rezar en otra sinagoga, en la Avenida Olegario Maciel”. (Isaack Golgher).

“No había comunistas, pero después llegó una persona que empezó la organización de ese movimiento en la década de los 30”. (Marcos Somberg).

Las diferencias ideológicas empezaron a manifestarse, generando escisiones en la comunidad. Lo más peculiar de esa historia es que el modelo mismo elegido por los inmigrantes fue la causa del final del estado de latencia de los conflictos. La participación de los individuos en la comunidad era de forma directa, creando la posibilidad de libre manifestación de ideas y voluntades. Esto creó en la pequeña colectividad judaica una propensión al conflicto, dado que el consenso raramente era alcanzado. Esos conflictos podían ser de orden personal, religioso e ideológico. En la época en que la comunidad era poco numerosa, se podían controlar las divergencias. La secularización y el aumento del número de personas en la comunidad, en la década de treinta, provocaron la exacerbación de las divergencias y, en particular, del conflicto entre comunistas y sionistas.

Los individuos que formaron la comunidad israelí en Belo Horizonte ocupaban, en menor o mayor grado, posiciones políticas relacionadas a los movimientos secularistas judaicos de Europa Oriental en el siglo XIX. Esos movimientos, que hemos

analizado anteriormente, no significaban una real secularización, sino una adaptación de valores religiosos a los nuevos tiempos.

La división ideológica de la comunidad, al contrario de lo que se podría pensar, no la debilitó. Las instituciones existentes pasaron a tener más fuerza, otras se crearon después, y la vida cultural ganó alma. En las manifestaciones culturales realizadas en los años 30, muchos que eran "del otro lado" se hacían presentes. Sin embargo, ningún grupo hacía concesión política al otro.

Ambos grupos – sionistas y progresistas – se consolidaban poco a poco. Para los sionistas, el judío no debía entremeterse en asuntos locales y, menos aún, en la política; su deber era trabajar y luchar por la patria judía, Israel. La posición progresista era al revés: consideraban a los sionistas reaccionarios, antirrevolucionarios. El movimiento progresista tenía que ser apoyado aquí mismo, en la tierra donde vivían. En lo cultural, ambos movimientos propendían a la dispensa del *yídiche* (a excepción de los *sefardíes*); pero los sionistas buscaban privilegiar el hebreo como lengua nacional. A pesar de las diferencias, todos acudían a las sinagogas en los festejos religiosos.

La división de la comunidad en "asociaciones" distintas, para sionistas y progresistas, sólo ocurrió de manera definitiva después de la 2ª Guerra Mundial. Pero, ya en los años 30, los testimonios, escritos o transmitidos oralmente, confirman rupturas periódicas en la comunidad. Era como un preanuncio de lo que sucedería después de la guerra.

“Cuando los sionistas no estaban aguantando ya a los progresistas y éstos tampoco soportaban a los sionistas, esto durante treinta y cinco años más o menos, entonces se desmembraron. Había el núcleo sionista y los progresistas alquilaron un salón en la calle Bahía, casi en la esquina con Afonso Pena”. (Suzane Golgher).

En los años 30, las disputas comunitarias se intensificaron. La eclosión de la 2ª Guerra Mundial, sin embargo, impuso la unión de la comunidad. La escisión fue evitada temporalmente a causa del enemigo común, el integralismo brasileño, hijo del nazi-fascismo europeo. Una serie de eventos culturales con contenido político pasaron a ser

promovidos por los grupos en conjunto. Esta unificación no fue totalmente tranquila, especialmente para los progresistas. En los primeros años de la Guerra, Rusia y Alemania habían firmado un pacto de no-agresión, que dividió hondamente las opiniones del mismo grupo. La unión de los progresistas entre ellos mismos y con los sionistas se consolidó sólo cuando Rusia y Alemania deflagraron la guerra.

Terminada la amenaza externa, con el final de la guerra, se hizo inevitable la escisión. Se formaron dos comunidades, que, a pesar de las crisis internas periódicas, han persistido hasta hoy. Es evidente el cambio progresivo de la mentalidad de los jóvenes sionistas y progresistas en las décadas de 40 y 50.

Con la creación del Estado de Israel en 1948, tras la aprobación por la ONU del plan de partición de Palestina entre árabes y judíos, los progresistas renunciaron al antisionismo, por otra parte, muchos jóvenes sionistas se decían de izquierda. Defendían ellos la tesis de Israel como país socialista debido a la experiencia de los *kibutzim* (comunidades agrarias socialistas). Las ideologías seculares del siglo XIX permanecían con fuerza después de la 2ª Guerra Mundial.

El testimonio de Helena Shwartzman ilustra el origen de las divergencias entre sionistas y progresistas. Ella dice que *"venían brasileños comunistas para hablar, nosotros estábamos allá dentro (de la União Israelita); y ésa es la causa por la que empezó la contienda entre sionistas y progresistas."* En el periódico *Correio Mineiro* del 6 de Abril de 1933¹⁴², se halla la prueba documental que fundamenta el testimonio de Helena. La comunidad israelí de Belo Horizonte promovió un *meeting* de protesta contra la campaña antisemítica en Alemania. Sionistas y progresistas, codo a codo, propusieron un boicot económico a la Alemania nazi.

“Conforme a lo anunciado, se realizó ayer, a las 20h, en la sede de la *União Israelita*, el *meeting* de protesta de la colonia judaica de esta Capital contra la campaña antisemítica en Alemania, secundando el movimiento de todos los judíos en el mundo (...)”

¹⁴² *Correio Mineiro* (06-04-1933) con autor y página incierta. Archivos del *Instituto Histórico Israelita Mineiro*.

Se puede imaginar, aún hoy, el malestar de los sionistas al oír el discurso proferido por el no judío y comunista Olavo Bilac en el *meeting*.

“Habla posteriormente el Dr. Olavo Bilac Pinto, que atacó violentamente al gobierno de Hitler. Dice que los atentados racistas no hieren solamente a los judíos, sino también al mundo por entero, que desde la Revolución Francesa no puede recibir de ningún gobierno coacción o persecución. Después de decir que no hay razón que justifique las persecuciones jesuíticas en Alemania, habla que las corrientes políticas toman hoy rumbos distintos y antagónicos: por una parte el socialismo, régimen de equidad y libertad; por otra el fascismo, antiliberal y draconiano; se refería a la necesidad de que los hombres libres se congreguen y reaccionen contra la violencia y tiranía. Menciona los grandes nombres de judíos en la ciencia, en el arte y en la sociología. Habla de Karl Marx, cuya doctrina - dice - es victoriosa en el mundo, porque el mundo camina indiscutiblemente hacia el socialismo (...) Y concluye: Protesto, porque el caso no es vuestro, es de todos nosotros, hombres libres, de la humanidad de todo el mundo (...)”.

¿Quiénes eran, por fin, esos progresistas que tanto alborotaron la vida cultural de la comunidad judaica de Belo Horizonte en los años 30 y 40? El entrevistado Isaack Golgher sustenta la interesante tesis para la tendencia "izquierdista" en el medio judaico, procedente de Europa Oriental:

“Cuando yo tenía trece años (mayoría religiosa), los judíos, además de luchar para sobrevivir, aún tenían que luchar por el pueblo judío (...) El ambiente era éste: había *pogroms*, matanzas, persecuciones... No era sólo alimentación (...) El Judío era comunista contra el zarismo debido al antisemitismo... Él estaba entre los socialistas, era social-revolucionario, anarquista. En todo cuanto era partido revolucionario, el judío estaba en el medio”.

Esta influencia revolucionaria, que significaba la lucha por la propia supervivencia, llegó a Brasil juntamente con el escaso bagaje material de los inmigrantes. En los años 30, tenían que disimular su preferencia ideológica, debido a la situación política del País. Preferían autodenominarse progresistas. *"Socialistas no, eran progresistas... Ellos tenían miedo de que se les llamaran comunistas, entonces se nombraron progresistas"*. (Marcos Somberg). Esa tendencia ideológica no significaba,

necesariamente, la afiliación al Partido Comunista. La mayoría de los inmigrantes era sólo simpatizante de los ideales revolucionarios y, muchas veces, trabajaba por la causa.

“Bueno, generalmente éramos simpatizantes, ¿sabe? Es decir, nosotros no estábamos en el Partido Comunista (...) Entonces, teníamos fuertes simpatías, principalmente después de la 2ª Guerra. Rusia era para nosotros el ideal ¿verdad? (...) Defendíamos la Rusia de todos los modos”. (Suzane Golgher).

“Sólo veíamos no judíos, esos que se decían comunistas, porque en verdad nunca han sido del partido, pero yo sí les hacía algunos trabajos (...) para ayudar a los camaradas. Nuestros camaradas (...)”. (Helena Shwartzman).

La militancia de los judíos progresistas en las actividades de los comunistas brasileños estaba en el origen de la división de la comunidad. No sólo la comunidad se dividió ideológicamente, sino también las familias estaban sufriendo las consecuencias de las disputas. La historia de Helena es sintomática en ese sentido. *"Yo me acuerdo que mi hermano era muy sionista. Yo no. Él me adoctrinaba, pero yo no estaba de acuerdo con nada de lo que me decía, porque yo misma tenía mi grupillo"*. El "grupillo" al cual se refiere Helena estaba formado por la nueva generación, con buena parte de ella influenciada por la doctrina socialista; no todos los jóvenes, pero los más actuantes en las actividades culturales de la comunidad.

“Toda la juventud era de los progresistas (...) Me acuerdo que rehusaba ir a formar parte de los sionistas. No había juventud (...) uno quería quedarse con los amigos, ¿cierto? Y hacíamos muchas cosas buenas: coral, lecturas (...) Me acuerdo que los sionistas, porque ya trabajaba en teatro, me pedían cosas. Ellos decían que eran conterráneos de mi madre y por ello, le decían: mira, tu niña está allá, déjala venir con nosotros porque estamos necesitando gente para actuar en los grupos (grupos de teatro que los sionistas habían traído de fuera) (...) Y me recuerdo que me negaba a ir a tomar parte con los sionistas, porque no había gente joven”. (Helena Shwartzman).

Los sionistas, minoritarios después de la 2ª Guerra Mundial, tuvieron que dejar la *União Israelita* en manos de los progresistas. Hoy día, una buena parte de los progresistas se ha apartado de los ideales de juventud. Suzane Golgher llega a admirarse al recordar el apoyo sin restricciones que en aquellos tiempos se daba a la Unión

Soviética: “*Ahora, mirando hacia atrás, ¿no es así?, es que uno se da cuenta cómo es que... ¡mi Dios! ¡Ciegos, sordos, mudos!*”.

La reestructuración de las creencias y de los ideales ha sido, para progresistas y sionistas, un largo proceso, ya que han tenido que evaluar sus posiciones respecto a la URSS y al Estado de Israel. En los años 50 y 60, la *União Israelita* (en manos de los progresistas) y la *Associação Israelita Brasileira* (inicialmente *Círculo Israelita* de los sionistas) vivieron casi como comunidades aisladas. Hoy día, aún existen las dos asociaciones, pero son tan sólo una "sombra", si las comparamos con las dos estructuras vivas de aquellos tiempos.

6. Primeras conclusiones

6.1 Lo sagrado en la sociedad del saber

A partir de la Ilustración, se creía que el destino estaba en manos del hombre. Éste era visto como creador de las ciencias y dominador del universo. El proceso de secularización ha sido consecuencia de esa transformación, y ha significado la pérdida de protagonismo y control de las instituciones religiosas. El optimismo ilustrado preveía una sociedad más justa, de hombres más felices y, por lo general, sin necesidad de referentes religiosos.

El ideal ilustrado no tuvo todo el éxito deseado, porque acabó imperando el hombre económico y su sed de riqueza. El sueño de la racionalización integral de toda la sociedad fue sometido a la unilateralidad de la racionalidad económica. La ausencia de respuestas a las cuestiones últimas se traduce, sin embargo y paradójicamente, en la actual sociedad del saber, en una búsqueda de lo sobrenatural. Esta sociedad deshumanizada produce una paradójica reacción: un "reencantamiento", una vivencia de lo trascendente.

Ya que la religión tradicional no satisface y la racionalidad moderna no da sentido a la vida, el individuo procura sustitutos funcionales en el ocultismo, en la magia, en la astrología... Angustiado y deseando una seguridad que no tiene, el hombre busca conocer el futuro por medio de las artes de adivinanzas. Otros movimientos como los ecológicos, los pacifistas, los nacionalistas, etc., también pueden ser analizados en esta perspectiva. *"En el fondo se trata de la búsqueda de valores para procurar saciar la sed de identidad, de orientación y de salvación de unos ciudadanos perdidos en la vorágine de la sociedad compulsiva y anónima"*¹⁴³.

¹⁴³ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., o. c., 1997, 291.

Está superada hoy la concepción unilineal y progresiva de la secularización a causa de una racionalización omniabarcadora en el mundo occidental. El "despertar religioso" de las sociedades contemporáneas ha suplantado esta teoría. La contemporaneidad asiste a un "retorno a lo sagrado y a lo "mágico". Formas seculares y sacras se alternan en el mundo contemporáneo, al mismo tiempo que formas religiosas tradicionales se alternan con movimientos de carácter más esotérico.

Se ha analizado inicialmente la trama ocasionada por lo sagrado en la sociedad del saber contemporáneo. Teorías recientes admiten que la tendencia de nuestros tiempos es la construcción de la acción social y de políticas alrededor de las identidades primarias, en una búsqueda interesada por el significado y la espiritualidad. La búsqueda de la identidad religiosa se convierte hoy en una de las principales fuentes alternativas de significado. Para que el hombre pueda situarse en el mundo, se hace apremiante la necesidad de reconstrucción de otra identidad, de otro proyecto. En esa búsqueda, la religión se ha convertido en una de las mayores fuerzas de seguridad personal y movilización colectiva. El universo de la religión posee una función ordenadora fundamental para la humanidad.

El análisis weberiano acerca de la secularización es discutido, ya que en la modernidad, las religiones se renuevan y se multiplican. El hombre sigue buscando respuestas para cuestiones existenciales que están más allá de lo mundano. Steiner conjetura que la magia en la sociedad contemporánea tiene origen en la crisis de confianza de la cultura occidental. La vuelta de lo sagrado es un intento de rellenar un vacío. Una especie de generalización del misterio ha acaecido en este proceso, ya que lo sagrado parece venderse como medicina en la farmacia de la esquina. El clima postmoderno parece haber afectado a ese renacer religioso que viene teñido de subjetivismo y atomización. Las Iglesias tradicionales retroceden mientras otras religiones avanzan. La religiosidad actual no se orienta hacia las iglesias sino hacia el individuo. En ese contexto de mercantilismo religioso, cada individuo crea su religión privada.

El ser humano anda en búsqueda de su identidad, de un sentido, de un motivo y una manera de vivir la vida. En la búsqueda de la religiosidad, se interroga sobre el sentido de la vida, de la historia. La ciencia positiva ha intentado expulsar lo sagrado de la sociedad, y como resultado ha dejado el mundo utilizable, pero sin sentido. Ese "reencantamiento" deja en el aire la pregunta: ¿será que la humanidad, algún día, asistirá a un real "desencantamiento"?

Los modelos explicativos de la religiosidad en el mundo contemporáneo trabajan con la premisa de un proceso de secularización, seguido por un "retorno a lo sagrado". Pero, podemos estar ante una falacia. ¿Se había ocultado lo sagrado para que pudiera reaparecer después? ¿Se puede aceptar realmente la imposibilidad radical de esa desaparición en las sociedades humanas? Durkheim y Parsons defienden la idea de la imposibilidad radical de la desaparición de la religión. O'Dea llega a afirmar que la religión es una necesidad intrínsecamente humana de trascender lo cotidiano. En esa perspectiva, la religiosidad del mundo contemporáneo se puede comprender como algo inherente al ser humano, y no generada por factores externos.

La experiencia religiosa tiene una naturaleza prerreflexiva; es ineludible, pues pertenece al ser mismo que somos. La religión se define para el individuo como una relación de su yo interior con la realidad trascendente. Los fenomenólogos de la religión sustentan que ella es una constante en todas las épocas de la humanidad. El hombre posee una naturaleza religiosa que exige experimentar lo sagrado, lo numinoso. A partir de las características de lo vivido en esta experiencia, se originan los aspectos morales de la justicia divina y se desarrollan conceptos como amor, misericordia, piedad...

Este trabajo asume la idea de que la resacralización contemporánea no es un fenómeno marginal que está renaciendo, ya que la necesidad de lo sagrado nunca ha dejado de existir. La tesis durkeimniana de que no hay sociedad sin religión es aquí reafirmada. La religión no desaparece, en realidad, se transforma. Pudiera entenderse la religión en la sociedad del saber como alternativa a una engreída y exaltada racionalidad moderna que no da sentido a la vida. Quizás ello ayude a colocar a cada cosa en su sitio: la razón instrumental, la moral y la religión.

Se ha elegido en esta tesis una metodología plural, con el intento de comprender lo sagrado en la sociedad del saber, y cómo identidades religiosas se construyen y se preservan. Por una parte, se ha tenido en cuenta explicaciones históricas, sociológicas y antropológicas para alcanzar estas cuestiones. Por otra, debido a la insuficiencia de los modelos explicativos, se ha asumido el mundo prerreflexivo de la experiencia religiosa desde una perspectiva hermenéutica-comprensiva.

El estudio realizado referente a la comunidad judaica de Belo Horizonte ha sido un intento histórico-práctico de conciliar ambas metodologías. En el campo específico de la hermenéutica, se ha rehabilitado la autobiografía como metodología válida para penetrar en el círculo hermenéutico. Hemos intentado, entonces, acercarnos a la verdad por medio de las vivencias de sus protagonistas, buscando comprender el espíritu de una época, ya que los modelos explicativos se muestran insuficientes para la comprensión de la preservación de la identidad religiosa.

6.2 La preservación de la identidad religiosa en la sociedad del saber

Teniendo en cuenta que se ha partido de la hipótesis de que la religiosidad es endémica en la vida humana, la historia de los judíos ha sido utilizada como un ejemplo para responder a la cuestión de cómo identidades religiosas se han preservado en la actual sociedad del saber y de la racionalidad. El modo cómo los judíos han logrado mantener su identidad étnica-religiosa en sociedades diferenciadas y plurales ha merecido especial atención durante esta investigación. La idea central aquí expuesta es la comprobación de que la preservación de esa identidad ha sido afianzada por el proyecto religioso.

El estudio de caso que se ha realizado sobre la comunidad judaica de Belo Horizonte ha sido esencial en el intento de comprobación de esta tesis, ya que esa pequeña comunidad es como una síntesis de los varios tipos de judaísmo que predominaban a comienzos del siglo XX. Los judíos que aquí se establecieron eran una

minoría étnica viviendo en un país "hostil"; eran, en realidad, comunidades que habían inmigrado a causa de la discriminación en sus países de origen, o sea, "extranjeros" que procuraban sobrevivir y adaptarse al nuevo mundo, pero manteniendo su identidad.

Se ha procurado demostrar que en ese proceso de adaptación a la nueva sociedad, han construido su acción social entorno de su identidad primaria – la identidad religiosa. El proceso de secularización que afectó a la comunidad, particularmente a través de las ideologías comunista y sionista, tenía un arraigado vínculo con los valores religiosos. La búsqueda del significado de la vida y de la espiritualidad siempre ha estado presente en el proceso de adaptación a la nueva realidad.

El antisemitismo y las formas de organización comunitaria no se constituyen en base suficiente para explicar la preservación de la etnicidad judaica. Estos análisis dejan de señalar los elementos distintivos del pueblo, que se hallan en la Biblia judaica y que aseguran su preservación: la conciencia étnica (endogamia aliada a la autodenominación Casa de Israel), la religión monoteísta, la formación de congregaciones a partir de un deseo común, y el elemento territorial (la Tierra Prometida). La Biblia judaica ordena una serie de actividades ritualistas, que han contribuido a mantener y reafirmar los sentimientos e ideas colectivas, que constituyen la unidad y personalidad del pueblo judío. Esas representaciones colectivas, originadas en la religión, son la fuente de la persistencia del judaísmo.

La realidad del pueblo judío fue transformada en el siglo XIX, cuando el Liberalismo proclamó al individuo como unidad indivisible y con derechos inalienables. ¿Cómo podría el judío hacerse ciudadano y entablar relaciones de igualdad con los demás? Las soluciones para este problema oscilaban entre aislacionismo, integración social, socialismo, sionismo y sus variantes. Esos movimientos buscaban un lugar para los judíos en el mundo secular, pero no podían dejar de apoyarse en el milenarismo religioso.

La principal característica del judío emancipado, que elige marcharse de Europa, es la dificultad que encierra su adaptación. Él ya no pertenece a la "ciudadela judaica", ni totalmente al mundo contemporáneo. El judío asimilado, sionista, socialista o autonomista, nunca ha sido aceptado en la sociedad europea. Desarraigados de la seguridad de los rituales religiosos y espacio físico donde vivían, esos judíos anhelaban un "puerto seguro". Uno de esos lugares ha sido Belo Horizonte.

El servicio religioso en esta ciudad, surge antes de la primera institución formal, la *União Israelita*. La religión ha sido la norma iniciadora de la comunidad, por ser ella esencialmente gregaria, y porque las tradiciones estaban arraigadas en la conciencia colectiva de los inmigrantes. Los fundamentos mismos de la religión van a exigir el establecimiento de normas de reciprocidad y beneficencia. Estas normas son derivadas de la Tora, que define una serie de obligaciones entre el pueblo y Dios.

La presencia del elemento religioso en los primeros tiempos de la comunidad es atestiguada por los testimonios de los que la formaron: los ritos de transición – circuncisión, mayoría de edad religiosa, matrimonio y muerte –, las fiestas celebradas en casa y en las sinagogas, las vestes típicas del culto, las instituciones de beneficencia, la comida *kasher*, el rabino, el profesor de Talmud... La religión les daba un sentido y orientación en la nueva vida; aún más, ella aseguraba la unión. La escasez material que vivían y las dificultades de adaptación eran compensadas por la unión de esos judíos en los inicios de la formación de la comunidad.

Con el crecimiento de la colectividad judaica a partir de los años 30, la situación empieza a cambiar. Las ideologías seculares que sacudieron el mundo religioso en el siglo anterior llegan a Belo Horizonte. La dicotomía tradición x secularización es sentida por todas partes. Por otro lado, las corrientes seculares se enfrentan con hostilidad.

Este trabajo ha defendido la hipótesis de que el sionismo y el comunismo no significaron ruptura con la religión, sino adaptación de valores religiosos a los nuevos tiempos, o sea, una "falsa" secularización determinada por la racionalización ética de la

religión. Los hombres y mujeres que creían que estaban rompiendo con la tradición, tenían inculcados los mandamientos de la Tora y su sistema de creencia mesiánica, que habían guiado su elección ideológica. Los fundamentos religiosos de las ideologías seculares no fueron percatados por los que vivieron la historia. Solamente hoy, al trasluz del alejamiento temporal, es posible percatarse de esos fundamentos. Prueba de ello, es que los descendientes de religiosos preservan su condición de judíos. El elemento religioso ha sido, y sigue siendo, el factor esencial en el mantenimiento de la identidad judaica.

6.3 El paso siguiente: multiculturalidad y diálogo interreligioso

Ya que han sido discutidos los asuntos relativos a lo sagrado en la sociedad del saber y la preservación de identidades religiosas, se vuelve necesario dar un paso hacia adelante. La diversidad religiosa del mundo actual exige el abordaje de las relaciones interreligiosas y de las formas de contribución que las religiones podrían proporcionar a la superación de la racionalidad fragmentaria, heredada del pensamiento iluminista. Importante destacar, una vez más, que también los próximos capítulos de esta tesis tendrán por guía el pluralismo metodológico. Se buscará, por medio de la conciliación de métodos explicativos y comprensivos, un nuevo proyecto para la humanidad.

¿Existen invariantes religiosas que puedan facilitar el diálogo en un mundo marcado por la multiculturalidad? Antropólogos y sociólogos, al romper con la tradición etnocéntrica, ya habían reconocido la legitimidad que poseen las diversas culturas. Esos estudiosos han intentado analizarlas en sus especificidades, pero han dejado de interrogarse sobre el hecho de que las culturas son tradiciones vivas en un constante proceso de interacción. En las sociedades multiculturales de hoy, las culturas sufren un proceso de modelación a partir de la interacción con las demás. Una filosofía intercultural exige algo más que admitir una pluralidad de culturas, pues, debe reconocer la en las varias centralidad del diálogo en el proceso. Este proceso dialogal presupone diversas culturas. Cada tradición cultural debe ser analizada en sí, y aceptar

la existencia de otras manifestaciones culturales igualmente legítimas. Cada cultura posee vida propia, pero son interdependientes.

Cuando dos culturas se encuentran, ellas son libres para elegir la convivencia o el conflicto. Esta libertad intersubjetiva permite la supervivencia o no de la comunidad, y la libertad sólo se mantendrá si una cultura reconoce a la otra.

¿Cómo ser libre sin eliminar al otro? Para que eso suceda, es fundamental un proceso de comprensión mutua. El diálogo sólo será posible si se pueden hallar invariantes en las diferentes identidades. En todas las creencias religiosas, es posible hallar puntos de consenso, sin renunciar a las diferencias. Esas invariantes culturales se las pueden convertir en transculturales, dependiendo de las relaciones que mantengamos con los demás. Este encuentro es fundamental para que se proyecte el futuro.

La nueva sociedad del saber posee un poderoso instrumental tecnológico y organizativo que se puede usar para el "bien o para el mal", en conformidad con los proyectos humanos. Las fuerzas desatadas no pueden andar sueltas, el hombre tiene que asumir la responsabilidad por su destino. El poder de las tecnologías ha transformado la nueva sociedad en una sociedad global. El hombre se ve forzado a tener en cuenta todas las culturas, los distintos proyectos, todas las religiones. Una sociedad global tendrá que aprender a excluir la agresión y la explotación. En otros términos: *"tendría que postularse que todo el mundo pueda intervenir democráticamente en la decisión y creación del destino colectivo"*¹⁴⁴. El diálogo democrático, que asegura al ciudadano el derecho de intervenir en su destino, es la única forma de exorcizar la violencia.

Corbí advierte sobre la necesidad de exclusión de los proyectos estáticos que bloquean las transformaciones en los conocimientos, como también aquellos que excluyen otros proyectos y, por fin, los proyectos que se basan en la explotación. El autor sostiene que deben ser estimulados proyectos que engendren dinamismo, colaboración, comunicación, y que construyan una conciencia de globalidad, asegurando la pluralidad y la diversidad. Sugiere también que, si nos atenemos a las

¹⁴⁴ CORBÍ, M., o. c., 1992, 329.

doctrinas de los fundadores de las grandes religiones, nos daremos cuenta de que el camino propuesto es un proceso que engendra dinamismo, flexibilidad y creatividad.

La religión se ha vuelto algo estático y autoritario debido a los moldes culturales, también estáticos y autoritarios, en los que ha sido históricamente vertida. Si esta premisa es correcta, la religión puede tener un papel creador importante en la sociedad dinámica actual. Si escuchamos las antiguas tradiciones religiosas, que nos hablan de un proceso de refinamiento de nuestras facultades, ellas pueden conducirnos a un nuevo acceso cognitivo y axiológico. Un proceso que no termina en sumisión o en creencia ciega, sino en respeto, interés y amor por todo lo que hay. Esta dimensión puede convertirse en criterio y guía para los hombres que están abocados a decidir el destino del planeta y de la especie.

La nueva religiosidad es difícil de clasificarse, y, como consecuencia de eso, han sido denominados “religión” muchos comportamientos simbólicos que no merecen ese título. El actual crecimiento de lo sagrado parece invitar a cada uno para que invente su propia religión, produciendo, de esa forma, una serie de cosmovisiones sagradas. Según Riesgo, el actual “reencantamiento” carece de profundidad y contenido. Falta la “*ruptura de nivel*”,¹⁴⁵ aspecto generador de una experiencia gratuita del misterio, a través del cual el fenómeno religioso se manifiesta. La ausencia de esa experiencia ha generado una crisis en el mundo simbólico, que ha caracterizado la historia de la humanidad.

Esa constatación, aunque sea verdadera, no elimina el problema relativo a la idea de que lo sagrado es presencia ineludible en la actual sociedad del saber. ¿Qué religiones tendrán futuro en la sociedad postmoderna? ¿Cuáles podrían contribuir a proyectar el futuro? Riesgo señala las religiones que legitiman la autonomía personal y la solidaridad entre los pueblos, convocando al hombre a una tarea histórica, responsable y creativa, como proyecto de salvación. La auténtica religión debe reivindicar lo específicamente religioso, y ayudar a superar la razón instrumental de la Ilustración, buscando una razón integral que desvele todas las dimensiones de la

¹⁴⁵ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. F., o. c., 1997, 55.

realidad. Esa religión deberá ser capaz de mantener una tensión dialéctica entre inmanencia y trascendencia, entre control de la naturaleza y misterio.

Cada manifestación religiosa es una respuesta a las incertidumbres humanas. Todas han sido válidas por servir como orientación a los individuos en algún momento de la vida. Brasil es un país que ha asistido a una proliferación de religiones. Es muy fuerte la presencia del sincretismo, y hay relativa armonía religiosa. La experiencia religiosa de este país evidencia la cuestión del diálogo interreligioso al indicar caminos a la construcción de un proyecto humano que supere la actual racionalidad fragmentaria.

PARTE II – RELIGIÓN Y ÉTICA PLANETARIA

7. PLURALISMO Y DIÁLOGO

7.1 La necesidad del diálogo interreligioso

La Carta de la Tierra¹⁴⁶, aprobada por la UNESCO en 2000, destaca el momento crítico por el cual pasa la historia de la humanidad. La interdependencia en el planeta explicita sus fragilidades. El reto que encierra la diversidad de culturas y formas de vida, hace quizás más necesario que nunca asumir que somos un todo con destino común y que, por lo tanto, tenemos que responsabilizarnos unos por los otros. Hay que formar una alianza global y forjar soluciones para salvar la tierra y la propia humanidad.

Somos ciudadanos de naciones y religiones distintas en un mundo donde lo global y lo local están interconectados. Nuestra existencia es un misterio que debe ser reverenciado para, desde este sentimiento, reforzar la solidaridad humana. Urge un “nuevo recomienzo” de la humanidad que esté basado en un modo de vida sustentable, y en el reconocimiento del mantenimiento de la diversidad cultural. Es precisamente en el diálogo entre las distintas culturas, que seguramente implicará tensiones de valores y elecciones difíciles, que podemos hallar un camino hacia una nueva ética planetaria que armonice diversidad y unidad, libertad y bien común. Y en este diálogo intercultural, en un mundo marcadamente plural, el diálogo interreligioso adquiere una importancia fundamental en la construcción de esta nueva ética planetaria.

El siglo XX presenció la supervivencia de las religiones en su embate con el secularismo, como ha sido discutido en la primera parte de esta tesis. En el siglo XXI, el gran desafío de las religiones es el pluralismo. Modelos aislacionistas o universalistas no sirven para abordar y asumir esta nueva realidad plural. El aislacionismo ignora otras representaciones en virtud de un aislamiento cultural o geográfico y es claramente

¹⁴⁶ Cf. “CARTA DA TERRA”, en: BOFF, L., *Ética y moral: a busca dos fundamentos*, Vozes, Petrópolis 2003, 109-123.

incapaz de aportar respuestas en la actual aldea global. El modelo universalista, a la vez, es una actitud que parte de la convicción de la existencia de una norma religiosa única y válida para todos, y concibe la diversidad religiosa como un accidente histórico. La persistencia de la diversidad religiosa en la aldea global, aliada a la crisis de valores monolíticos, desmiente tal modelo.

La alternativa a los modelos aislacionistas y universalistas sería un modelo pluralista. En éste, se tiene la diversidad como un dato permanente y el diálogo interreligioso como lugar de interpelación recíproca. En este encuentro ocurre una influencia recíproca entre las tradiciones religiosas, e incluso, cambio de actitudes entre los fieles. El pluralismo transforma el diálogo interreligioso en una necesidad: *“El diálogo interreligioso constituye un desafío crucial del que depende en gran medida, la naturaleza y credibilidad de la fe y del testimonio de los creyentes de todas las convicciones en este final del siglo XX”*¹⁴⁷.

El diálogo interreligioso se halla en la confluencia entre el diálogo como medio de comunicación y las diferentes formas de encuentro religioso. Es necesario, por lo tanto, distinguir el diálogo interreligioso de otras formas de relaciones interreligiosas anteriores al diálogo: 1) la coexistencia sin interferencia; 2) la confrontación de universos religiosos; 3) los procesos de conversión de una religión a otra; 4) la enculturación o integración de elementos religiosos, provenientes de otro contexto, en una tradición; 5) la simbiosis de universos religiosos. El diálogo interreligioso presupone la coexistencia, excluye la simbiosis que lo hace innecesario, y procura superar la confrontación, pues respeta la diferencia, y está abierto a conversiones y a la enculturación, sin estrategia oportunista. Es, pues, un intercambio de palabras y escucha recíproco entre creyentes de diferentes religiones, que se mantienen en grado de igualdad¹⁴⁸.

A pesar de sus especificidades, el diálogo interreligioso no logra liberarse totalmente de los peligros de la relativización de los mensajes religiosos y de cierta

¹⁴⁷ Cf. BASSET, Jean-Claude, *El diálogo interreligioso – oportunidad para la fe o decadencia de la misma*, Desclée de Bouver, Bilbao 1999, 391.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, o. c., 1999, 29-32 y 391-395.

tendencia sincrética, que busca la simbiosis de las diferencias¹⁴⁹. Importante destacar que lo que distingue el modelo sincretista del pluralista es la tensión entre identidad y alteridad, presente en el paradigma pluralista y negado por el sincretista. Este último privilegia la similitud, la unidad, mientras que el diálogo reconoce al otro en su diferencia en relación de reciprocidad. En otras palabras, en el modelo pluralista ocurre interpelación, en el sincretista, interpenetración.

En la búsqueda por la conciliación entre las partes involucradas, el diálogo interreligioso elige prioritariamente los puntos de convergencia y no las diferencias, pero sin negarlas. Son pocos los defensores del diálogo partidarios de sistemas eclécticos. Pero no se puede olvidar que todas las tradiciones religiosas poseen un carácter sincrético, pues han integrado elementos que le son extraños.

Otro reto del diálogo es el peligro de transformarse en algo inconclusivo. El embate de conciencias es condición para el autoconocimiento, pero hay que ir en busca de las interconexiones entre las ideas. La horizontalidad del diálogo debe, pues, ser reemplazada por la perspectiva vertical y ascendente que plantea las ideas como causas intemporales para los objetos del mundo sensible. Escapando a la corrosión del tiempo, estas ideas, a las que se refería Platón, serían eternas, reales y siempre idénticas a sí mismas, lo que las hace merecedoras del título de divinas. En la alegoría de la caverna, Platón describió esta ascensión del conocimiento que permitió al hombre, acostumbrado a las sombras, mirar el mundo real. El intelecto sería uno de los medios de alcanzar estas realidades invisibles e incorpóreas que el alma había olvidado por estar aprisionada en la cárcel del cuerpo. Otro camino concebido fueron las emociones y los sentimientos. Éstos podrían comandar la subida por la atracción que la belleza de los cuerpos ejercía sobre los sentidos, remitiendo, por fin, a la contemplación de lo bello en sí. Intelecto y emoción, inteligencia y amor, que ya se conjugaban en los diálogos platónicos, también deben estar presentes en el diálogo interreligioso.

¹⁴⁹ En el sincretismo, las relaciones interreligiosas son lugares de permuta y de interpretación de elementos religiosos originados de distintas fuentes. Basset (Cf. BASSET, Jean-Claude o. c. 1999, 40) advierte que el término sincretismo no puede ser visto de forma siempre despectiva, ya que recubre diversos tipos de interacciones entre corrientes religiosas. Los aspectos positivos que puede aportar al diálogo interreligioso serán discutidos en la parte III de esta tesis.

A pesar de los riesgos expuestos, el modelo pluralista es el que mejor sirve al diálogo interreligioso en la medida que “*plantea la legitimidad de la diversidad y la igualdad de los creyentes*”¹⁵⁰. El modelo pluralista no se centra en ninguna religión específica, ya que cada una, a su manera, refleja la luminosidad de Dios. No hay una única religión que sola pueda dar cuenta integralmente de lo trascendente, lo que nos invita a reflexionar acerca de la singularidad de nuestras propias verdades religiosas sin que, con ello, excluyamos otras verdades.

7.2 El diálogo en el mundo

El diálogo está omnipresente en la sociedad actual, en la que la comunicación audiovisual es preponderante. Esta omnipresencia se puede explicar, en parte, por la crisis de valores de la sociedad postmoderna. Todo se ha transformado en tema de discusión, en busca de la verdad. Por otra parte, el diálogo es una forma de desarraigar los individuos de su soledad fundamental.

A principio todo diálogo es positivo por ser un medio de evitar la violencia. Por él, somos obligados a oír las contestaciones de nuestros adversarios sin recurrir a la fuerza física. Tal vez por ello, filosofar sea, al menos a partir de Platón, sinónimo de dialogar. Como afirmaría Buber, la realización del yo sólo se da en contacto con el tú, lo que transforma toda vida verdadera en encuentros¹⁵¹. También Heidegger nos recuerda que: “*El ser-ahí es esencialmente y en sí mismo ser-con-otro*”¹⁵². El diálogo, más que comunicación verbal, es un dato fundamental del pensamiento y de la existencia humana. Por él, las relaciones con los demás y con el mundo son renovadas y dejan de ser establecidas las verdades previamente, pasando a situarse en el encuentro entre los seres humanos.

¹⁵⁰ BASSET, Jean-Claude, o. c., 1999, 41.

¹⁵¹ Cf. BUBER, M., *Yo y Tu*, Caparrós, Madrid 1995, 85.

¹⁵² HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México 1974, 120.

Basset¹⁵³ identifica cinco elementos fundamentales para que ocurra el diálogo: 1) encuentro de personas y no sólo confrontación de ideas o sistemas; 2) intercambio verbal de palabras a través de un lenguaje común; 3) reconocimiento recíproco de todos los interlocutores; 4) respeto a la alteridad y rechazo a los intentos de asimilación del otro; 5) obligatoriedad de aceptar la posibilidad de cambios.

El modelo pluralista, anteriormente descrito, reúne las condiciones fundamentales para el diálogo: la apuesta en el encuentro, la reciprocidad y la alteridad. Estas condiciones están ausentes en el aislacionismo, en el universalismo y en el asimilacionismo. El pluralismo es una respuesta posible para armonizar la aldea global. Al respetar la alteridad, aprendemos con el otro en la plenitud de su dignidad, respetamos sus derechos, y reconocemos sus diferencias. Advienen los conflictos cuando no se tiene en cuenta la alteridad, y decidimos colonizar al otro. Protagonizar relaciones de alteridad es cambiar la relación sujeto-objeto por una relación sujeto-sujeto. El otro se vuelve tan sagrado y dotado de dignidad y derechos como yo. Basset propone, en síntesis, una definición funcional de la palabra diálogo a fin de que podamos tener un uso unívoco de la misma: *“intercambio de palabras y escucha recíproca que compromete a dos o varias personas, diferentes e iguales a la vez”*¹⁵⁴.

Yendo mas allá de esta definición funcional, se debe añadir los cuidados que Frei Betto¹⁵⁵ cree que debemos tener con las palabras que componen el diálogo. Afirma que el mundo actual es una época que vive de la palabra, y ésta nos invita a la reciprocidad. Pero, una vez proferida, nunca será recuperada. Las palabras pueden herir tal cual flechas envenenadas cuando el ser humano hace de ella agresión e injuria. En ese caso, sólo se sanan las heridas por medio de un corazón compasivo. El diálogo en nuestra civilización debe superar el temor del silencio, la carencia de poesía y de palabras sabias. En la poesía habla el inconsciente; las palabras sabias expresan lo más hondo de sí mismo, y el silencio desvela el sentido último de las cosas, al permitir que oigamos, según el hombre religioso, la palabra de Dios a través de la contemplación.

¹⁵³ Cf. BASSET, Jean-Claude, o. c., 1999, 25-30.

¹⁵⁴ *Ibidem*, o. c., 1999, 28.

¹⁵⁵ Cf. BETTO, Frei, *Gosto de uva: escritos selecionados*, Garamond, Rio de Janeiro 2003, 20.

7.3 El pluralismo religioso, las verdaderas religiones y el diálogo

La temática del pluralismo religioso reaparece en un universo en el que la muerte de Dios había sido proclamada. Marx, en la estela de Voltaire, afirmaba que la religión era el “opio del pueblo”, por lo que debía ser combatida. Si se extinguiera la miseria y la opresión, las religiones dejarían de existir. Freud veía la religión como fruto de la culpa, del miedo, de la conciencia infantil. Una neurosis obsesiva de la humanidad que desaparecería combatiendo sus causas. Nietzsche proclamó la muerte de Dios como una necesidad para que el hombre pudiera desarrollar su libertad y sus deseos. Los maestros de la sospecha¹⁵⁶ parecen que en este sentido no acertaron, y Dios sigue “mostrándose vivo”, ya que es una posibilidad a la que se abren muchas personas de todos los estamentos sociales. En el intento de responder a las interpelaciones que Dios les hace, las personas recurren caminos variados, y van más allá de las religiones instituidas. Éstas no parecen satisfactorias del todo para muchas personas, y de ahí resulta el pluralismo religioso.

Pluralismo religioso ha habido siempre, pero la postmodernidad, marcada por el individualismo narcisista y la pérdida de la referencia institucional, tiene como diferencia la facilidad con que nuevas expresiones religiosas aparecen, y cuestionan todas las tradiciones religiosas, que se pretenden universales. Este pluralismo religioso ha provocado reflexión y cambios teológicos, a medida que amplía la concepción de Dios, poniendo en peligro las “únicas formas de verdades religiosas”. Y se revela, también, como una alternativa a la racionalidad moderna. El pluralismo posibilita al ser humano alternativas distintas para experimentar el sentido último.

La modernidad significó el progresivo desarrollo de la racionalidad científico-técnica y la emancipación del ser humano ante la autoridad tradicional medieval. En verdad, hubo la liberación del eje teocéntrico orientado por la Iglesia medieval, que fue reemplazado por las amarras de la razón técnico-científica. La emancipación humana, orientada por la racionalidad, dio como fruto la secularización. En paralelo, sucedió el

¹⁵⁶ Cf. RICOEUR, P., *Hermenéutica y psicoanálisis*, Aurora, Buenos Aires 1975, 5.

fin del monopolio de las instituciones religiosas tradicionales, y la instauración del pluralismo religioso.

Las crisis de las instituciones religiosas tradicionales y la incapacidad de la racionalidad moderna para llevar al individuo a superar situaciones límites (miedo, muerte, violencia) están en el origen del pluralismo religioso contemporáneo. En esta competencia religiosa, cada religión se afana por enganchar a los individuos, ofreciéndoles una estructura de plausibilidad que les facilite salir de la crisis de significado en que se encuentran. Aquí está la paradoja de la modernidad: la proclamada muerte de Dios ha sido cuestionada por la crisis existencial del presente. El resultado es una búsqueda espiritual de paz y seguridad. Las crisis de la religión institucional ha provocado una expansión subjetiva de la experiencia trascendente, una privatización de la religión. Debido a la pluralidad de existencias, esta experiencia es forzosamente plural. “Dios ha resistido” porque el ser humano posee una apertura e insatisfacción que le son inherentes. Esta necesidad religiosa se expresa hoy en los movimientos religiosos -muchos de los cuales carecen de profundidad y seriedad - que participan de forma competitiva en el mercado religioso postmoderno.

Así, pues, la postmodernidad nos desafía a distinguir las “verdaderas” religiones de las “falsas”. Las verdaderas son las que tienen una carga humanizadora al enfatizar la sacralidad de todos los seres vivientes. A partir de ellas es posible forjar concepciones éticas acerca de la dignidad, la libertad, la paz y también de la experiencia espiritual. Estas religiones nos llevan a reencontrar nuestra vida interior, liberándonos de “la esclavitud del tener”. Uno de los desafíos del presente es transformar estas religiones en elementos de rescate de la alteridad democrática. Esto sólo es posible si se tiene en cuenta la generosidad, que ayuda a percibir al otro como otro y su diferencia respecto a mí mismo. De lo contrario, caeremos en el colonialismo. El elemento fundamental de este proceso, el amor al prójimo, es alimentado por las verdaderas religiones. Ellas poseen un instrumental necesario para el diálogo. Apoyado en el amor, el diálogo es el camino más corto hacia la comunicación humana, y posibilita entender al otro, con su experiencia de vida, y su interioridad.

“Rabí Iochanan preguntó un día a sus discípulos: ¿cuál es el bien que se debe buscar? Rabí Eliécer contestó que era la buena mirada; Rabí Josué dijo que era el amigo sincero; Rabí José dijo que era el buen vecino. Rabí Simeón dijo que era la predicción; Rabí Eleazar, dijo que era el buen corazón. Prefiero, dijo Rabí Iochanan, la opinión de Eleazar, hijo de Arach, pues en sus palabras están contenidas todas las nuestras”¹⁵⁷.

En muchas ocasiones, la modernidad transforma al individuo, en un ser aislado de su contexto social, ya que no se identifica con los intereses de su comunidad. La “bandera ética” de la humanidad es el individualismo, y cabe al Estado liberal asegurar “mis” derechos e intereses. La postmodernidad va más allá y centra la existencia en el apetito del deseo y huye, por completo, de la solidaridad. Se asiste al deterioro del tiempo, lo que hace imposible la cimentación de valores. Por disociar tiempo e historia, el occidente postmoderno está perdiendo la capacidad de proyectar. Jesús, Marx y Freud han trabajado el tiempo como historia. En Jesús, el tiempo histórico es constitución del Reino de Dios. En Marx, los modos de producción son rescatados a través de la historia. Freud, a su vez, recuperó el pasado individual como forma de comprender a las personas. La postmodernidad, al seguir por un derrotero contrario, nos ha dejado sin anclaje para los valores¹⁵⁸.

El proyecto de la sociedad consumista actual se basa en bienes finitos, materiales. Se perenniza el presente, con que nos hace correr el riesgo de entrar en un vacío, de perder el sentido. Los bienes éticos son infinitos y se fundan en el amor y la paz. Estos bienes no poseen valor de mercado. ¿Qué contraponer al modelo de sociedad postmoderna?

Nuestro ser incompleto nos permite soñar y proyectar un mundo mejor, que perfeccione nuestro espíritu y conciencia, y no se deje llevar por el consumismo del presente. El enfoque religioso, al revés, no concibe al individuo como abstracción. El “yo” existiría gracias al “nosotros”. Somos seres en relación recíproca que, por una parte, tenemos derechos y sueños personales, y por otra, poseemos derechos sociales y colectivos. Queda al ser humano el reto de articular subjetividad e intersubjetividad,

¹⁵⁷ ÉTICA DOS PAIS, 2:9, en: ALANATI, L., *Sidur – a fonte das bênçãos*, Sografe, Belo Horizonte 2003, 66.

¹⁵⁸ Cf. BETTO, Fraile, o. c., 2003, 177.

autonomía y solidaridad. En otras palabras, le toca el desafío de encontrar su unidad más plena en un encuentro con el otro a través del diálogo. A esto se llama amor¹⁵⁹.

7.4 Relaciones Interculturales e Interreligiosas

El diálogo intercultural, particularmente en su modalidad interreligiosa, supone la existencia de una filosofía intercultural que sirva de norte orientador. Tal filosofía nace de la intercomunicación y es, en esencia, interdiscursiva. Sin embargo, aún falta a esta filosofía cierto fundamento teórico elaborado, para lo cual, según Fornet-Betancourt, es necesario determinar “*espíritu pionero*”¹⁶⁰. Al mismo tiempo ella es una “*verdadera prioridad histórica*”¹⁶¹, debido a la creciente integración planetaria que nos hace tomar conciencia de la pluralidad cultural. Desde el punto de vista de la religión, esta filosofía tiene que aceptar las experiencias religiosas de toda la humanidad, no pudiendo estar dominada por ninguna tradición religiosa específica, y tiene que emerger de una actitud hermenéutica de intercambio y no de absolutización de lo particular. Ella produciría el enriquecimiento mutuo y continuado, y nos convertiría en “*agentes-pacientes*”¹⁶² del proceso interreligioso.

Las relaciones interreligiosas forman parte de un contexto más amplio que son las relaciones interculturales. Éstas tratan de cualidades que cualquier persona o cultura puedan obtener a partir de la relación envolvente con el otro en la vida concreta. La interculturalidad no es sólo un tema teórico, sino una experiencia de dejar afectarse, tocarse, impresionarse por el otro. Hay que cultivar este saber práctico de manera reflexiva, a fin de que la interculturalidad se vuelva una cualidad activa en nuestras culturas. Éstas no surgen de la nada, sino que van creciendo en condiciones contextuales determinadas, procurando relaciones desde el inicio con la naturaleza, con los dioses y demás pueblos, por lo que son procesos de frontera:

¹⁵⁹ Cf. *Ibidem*, 2003, 274.

¹⁶⁰ FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao 2001, 27.

¹⁶¹ *Ibidem*, 2001, 28.

¹⁶² *Ibidem*, 2001, 28.

- 1) El origen de la cultura es un comercio que genera las relaciones del yo con el otro, y esto favorece el crecimiento de las mismas.
- 2) Dentro de la propia comunidad existe el conflicto entre los grupos que defienden sus intereses particulares para definir el rumbo que la cultura del grupo debe seguir. Además, la cultura que llamamos nuestra, puede convivir con varias tradiciones culturales distintas – e incluso divergentes – en el seno de un mismo ámbito cultural. De ahí que no podemos afirmar que la cultura que decimos nuestra sea monodireccional.
- 3) El discurso de la unidad cultural - nacional es una ideología que encubre la realidad en que viven los condenados a la marginalidad debido a sus diferencias culturales. Hay, pues, más reducción que unidad.

En suma, la interculturalidad tiene una dimensión que se manifiesta intraculturalmente, y ya está presente en la cultura que heredamos como propia. Esta visión histórica de lo propio nos lleva a advertir que nuestra cultura no es una isla apartada, pues existe un puente con todo lo que nos parece ajeno.

Concretamente, el diálogo interreligioso es una modalidad de este diálogo intercultural que puede ayudarnos al descubrimiento de puntos de consenso entre varias culturas. Tal diálogo supone un círculo hermenéutico entre las diversas religiones, donde cada religión influenciará y será influenciada por las demás. De esta experiencia ecuménica de aprendizaje mutuo, que no renuncia a las diferencias, resultará una unión basada en referentes éticos mínimos para el funcionamiento de las democracias. Como afirma Küng¹⁶³, las diferencias étnico-religiosas pueden justificar o inspirar conflictos; sin embargo, pueden también pacificarlos. El diálogo interreligioso, por lo tanto, tiene un papel de particular importancia en la búsqueda de determinadas invariantes religiosos, fundamentales a la construcción de una ética planetaria.

Antes de profundizar el tema central de este apartado – la contribución del diálogo interreligioso, en cuanto modalidad del diálogo intercultural que auxilia en el

¹⁶³Cf. KÜNG, H., *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta, Madrid 1999, 153-154.

descubrimiento de puntos de consenso entre las diversas religiones, que posibilitan una ética planetaria (capítulo 10) – es necesario la discusión de dos asuntos fundamentales que le sirven de base: la filosofía intercultural como alternativa a la discusión de los desafíos del pluralismo lanzado por la internacionalización (capítulo 8), y la necesidad de romper con el paradigma fisicista, que penetra la cuestión ética y su relación con la religión (capítulo 9).

8. ETNOCENTRISMO, RELATIVISMO CULTURAL E INTERCULTURALIDAD

8.1 Identidades culturales en las sociedades complejas

Cultura es todo aquello que nos sitúa en la realidad de nuestro entorno. Hacemos cultura para sobrevivir con nuestros iguales y con los demás. La cultura es el conjunto entrelazado de maneras de pensar, sentir y actuar, más o menos formalizadas que, al ser aprendidas, compartidas, y transmitidas a los descendientes por una pluralidad de personas, sirven, simultáneamente de manera objetiva y simbólica, para organizar a esas personas en una colectividad particular y distinta.

Sus principales características son:

- 1) La inclusión de conocimientos, ideas, pensamientos y reglas que rigen las acciones. Así, se dirige a toda actividad humana, sea cognitiva o afectiva.
- 2) Más o menos formalizadas: más formalizadas en las leyes, ceremonias, tecnología; menos formalizadas en las artes, en las reglas de buena educación,...
- 3) La cultura es siempre el reparto de maneras de pensar, sentir y actuar, por lo que posee siempre carácter colectivo. Aunque se individualice, la cultura es, esencialmente, social.
- 4) La noción de cultura no se aplica solamente a la sociedad global: es posible también hablar de cultura regional, local, nacional, rural, urbana, de clase social, etc...
- 5) La cultura no es heredada genéticamente, sino aprendida. Es, por lo tanto, compartida por una pluralidad de personas.

Sociedades complejas se caracterizan por el pluralismo cultural. La profundización en la discusión del concepto de identidad¹⁶⁴ debe ser el punto de partida para el análisis de la fijación de identidades étnicas en una sociedad globalizada y plural. La identidad étnica ha sido interpretada, genéricamente, como poseedora de una base biológica, a menudo analizada en términos de distinciones raciales.

Parsons¹⁶⁵, al analizar la cuestión de la etnia desde la concepción de Nación-Estado, refuta tal visión al afirmar que las Naciones-Estados tradicionales poseen tal variedad, que puede vérselas como extremadamente diferenciadas racial y étnicamente. Entonces, propone el siguiente concepto de identidad étnica, que podría ser enmarcado en una perspectiva sociológica: es el grupo de miembros que posee, respecto a sus propios sentimientos y a los de aquellos que no son miembros, una identidad distintiva originada en algún tipo de sentido propio de su historia.

Parsons define el grupo étnico como difuso, distinto sociológicamente de las colectividades, con funciones específicas. Lo importante del miembro del grupo, es lo que él mismo es y lo que él hace. La cultura común es, probablemente, la más importante característica de un grupo étnico. Pero es una cultura que tiene rupturas de continuidad, muchas veces relativa a un pasado indefinido. Participan del grupo étnico miembros de ambos sexos y de todas las edades, y la etnicidad está siempre vinculada, en algún aspecto, a los antepasados. Es un tipo de grupo transgeneracional y, tradicionalmente, los grupos étnicos son excluyentes mutuamente por el predominio de la endogamia. El reclutamiento de personas para el grupo étnico no es exclusivamente por el nacimiento, pues hay el componente de la adhesión voluntaria: naturalizaciones, conversiones, etc. Por fin, Parsons aproxima los conceptos de comunidad societal e identidad étnica: ambas son colectividades definidas difusamente, que tienen la solidaridad como mayor punto de referencia.

¹⁶⁴ Esta discusión ha sido iniciada preliminarmente en la primera parte de esta tesis que trató de la religión como factor de preservación y construcción de la identidad judaica.

¹⁶⁵ Cf. PARSONS, T., "Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity", en: GLAZER, N.; MOYHIHAN, D. P. (dirs.). *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge MA 1975, 53-83.

Desde el punto de vista sociológico, según Parsons, posee, sintéticamente, dos aspectos primarios: 1) una tradición cultural mantenida por una población de miembros; 2) algo semejante a un contrato social, es decir, un componente de status del miembro que es esencialmente voluntario. El grupo étnico es un equilibrio entre la tradición y este contrato.

En el mundo contemporáneo, las naciones son cada vez menos homogéneas étnicamente. En realidad, son multiétnicas. Los grupos étnicos que componen la sociedad moderna parecen poseer por lo menos dos componentes básicos: la solidaridad y la tradición transgeneracional. La solidaridad es una propiedad del sistema, una especie de motivación o disposición de los miembros a la lealtad. La tradición transgeneracional engloba tres elementos primarios: 1) la lengua responsable de la continuidad de la tradición cultural; 2) la historia cultural, es decir, sucesos pasados con significación contemporánea; 3) la continuidad temporal de la tradición, que incluye también referencia al futuro.

Parsons acaba proponiendo el concepto de asociación fiduciaria: asociaciones en las que los miembros reciben una herencia y son obligados a transmitirla para el mantenimiento y desarrollo de la tradición. Existen cuatro subtipos de asociaciones fiduciarias: asociación de parentesco, la comunidad societal, las asociaciones religiosas y las asociaciones cultural-educacionales. Los grupos étnicos son una parte de la categoría de asociaciones fiduciarias, particularmente en virtud del elemento de continuidad de la tradición. Pero ellos no se integran en ninguno de los cuatro subtipos. Parsons se inclina a considerarlos una fusión de comunidad y parentesco, ya que una no puede ser diferenciada del otro cuando se trata de etnicidad.

Una segunda manera de analizar la cuestión conceptual de la identidad étnica puede ser hecha bajo la perspectiva antropológica. La delimitación de los fenómenos y de la teoría de la identidad en ese campo se inicia en Europa tras la Segunda Guerra Mundial. Es posible diferenciar tres momentos en el proceso que llevará a cabo su consolidación.

El primer momento se vincula a las teorías estructuralistas de Claude Lévi-Strauss¹⁶⁶, que defiende la existencia de elementos estables en las sociedades humanas, que permiten al etnólogo clasificarlas y ordenarlas en oposición a otras sociedades. Esos elementos constituirían dimensiones irreductibles de las sociedades humanas. Los “universales-irreductibles” poseen significación propia y forman parte de la comunicación humana; cada cultura, sin embargo, elegirá los elementos que se volverán comunicables. Hay en Lévi-Strauss un residuo particularista que hace que cada sociedad sea única. Él planteó hipótesis que, más tarde, fueron utilizadas por la ciencia para formular una teoría general de la identidad. En síntesis, las sociedades son portadoras de dimensiones únicas e irreductibles, responsables de la configuración de sus estructuras. Éstas son las dimensiones que facilitan la reproducción de las sociedades humanas.

El segundo momento se caracteriza por el debate entre los estructuralistas y los adeptos de la teoría de la aculturación. Estos últimos tenían por cierto la desaparición de las sociedades particulares ante el desarrollo de una sociedad de mayores dimensiones. La constatación de la persistencia de minorías étnicas en la década de los sesenta, sin embargo, hizo declinar la teoría de la aculturación. La antropología de la mudanza de los años cincuenta pierde terreno frente a la antropología de la permanencia. Explicar la permanencia de las minorías étnicas será la razón básica para la formulación de una teoría general de la identidad.

El tercer momento es el de afianzamiento de la teoría general de la identidad. Esa teoría emerge a partir de la constatación empírica de que determinadas sociedades, aparentemente condenadas, subsistían. ¿Qué ocurrió para que esas sociedades particulares persistieran, aunque se relacionaban en condiciones de desigualdad? Las hipótesis universales de Lévi-Strauss se encuentran, en ese momento, con las explicaciones socio-políticas y subjetivas de la etnicidad. Barth¹⁶⁷, en su *Ethnic Groups And Boundaries*, conceptúa el grupo étnico como organizaciones sociales en las que las personas se incluyen o son incluídas. Critica el concepto de grupo étnico como unidad

¹⁶⁶ Las obras de Lévi-Strauss utilizadas en esta tesis han sido: LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estrutural*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1976, 193-265. LÉVI-STRAUSS, C., *As estruturas elementares do parentesco*, Vozes, Petrópolis 1982, 19-107.

¹⁶⁷ Cf. BARTH, Frederick, *Ethnic groups boundaries: the social organization of culture difference*, Little Brown & co., Boston 1969, 10-13.

que posee cultura, para concebirlo como un tipo organizacional. La existencia de un grupo étnico pasa a ser percibida en términos de organización social, que expresa una identidad diferencial ante la sociedad en su conjunto y demás grupos que la componen. Los miembros del grupo utilizan la identidad étnica para establecer límites respecto a los demás, y, a la vez, refuerzan la solidaridad interna. En este proceso son identificados por los demás y pueden clasificar a estos y a sí mismos. Grupo étnico pasa a ser definido, a partir de ahí, como: 1) proceso de integración del grupo con la sociedad más amplia y con los demás grupos que la componen; 2) organización interna del grupo; 3) un sistema de representación que preside la organización interna y la interacción externa.

Teniendo en cuenta estos planteamientos, la discusión antropológica y la sociológica del concepto de identidad étnica no se excluyen mutuamente. Mientras Parsons enfatiza el componente de cultura común, Barth la deja en segundo plano para abordar la etnicidad como organización social, que refuerza la solidaridad de los miembros. Sin embargo, ambos están de acuerdo en lo fundamental: existen identidades particulares que subsisten en sociedades pluralistas, ya sea por el componente cultural, ya sea por el organizacional.

8.2 De la visión etnocéntrica al relativismo cultural

La sociología y la antropología tuvieron su desarrollo inicial estimulado por el darwinismo social o evolucionismo. Se creía que las “sociedades primitivas” eran supervivencias de un pasado remoto, verdaderos fósiles vivos, que serían reemplazadas por estadios más avanzados de vida. A partir de esta concepción, se buscaban las leyes generales de la evolución social. El ambiente histórico que justifica y explica tal manera de pensar es el de la industrialización europea, seguida por el imperialismo del siglo XIX.

Esta concepción dio origen al etnocentrismo, que se basaba en el hecho de considerar al grupo el centro de todo, es decir, como criterio de evaluación. Los europeos del siglo XIX creían que su civilización estaba en un estadio superior, y se

sentían obligados a llevarla a las regiones más remotas del hemisferio sur. Los primeros sociólogos y antropólogos buscaron los aspectos más importantes que pudieran evidenciar el contraste de las sociedades “primitivas” con las “complejas”. Estos estudios se basaban en el método comparativo de Durkheim¹⁶⁸. La diferencia entre las especies no era de esencia sino de grado, es decir, en las sociedades “primitivas”, encontraríamos características de las sociedades “complejas”.

Las crisis internas de la sociedad europea, sin embargo, engendraron un desencanto entre los intelectuales europeos. En este contexto, el funcionalismo abrirá las puertas al relativismo cultural, que tenía como postulado básico la idea de que cada sociedad es diferente de otra, en el tiempo y en el espacio, y no podría ser explicada por cualquier ley general. Los funcionalistas defendían que cada sociedad debería ser analizada en sí misma, como un todo integrado de relaciones y costumbres. La visión que defendía la existencia de “sociedades primitivas” es reemplazada por la búsqueda de la función que desempeñaban las formas de organización. Sólo el conocimiento profundo de una sociedad podría explicar la permanencia de rasgos culturales. El entendimiento de los aspectos sociales sólo sería posible si se tenía en cuenta la totalidad de aspectos que responden a los problemas enfrentados por los hombres. Los aspectos arcaicos de una sociedad, ya no se les consideran fósiles vivos, sino que se ven como formas actuales de un proceso de integración y redefinición de patrones culturales.

El relativismo cultural fue un paso fundamental de cara al establecimiento de los conceptos de preservación de identidades particulares, y de respeto mutuo en las interacciones culturales. Estos conceptos sintetizan la lucha entre el derecho a la diferencia y el derecho a la igualdad, o sea, entre las identidades étnicas y las globales. Se reconoció el derecho a la preservación de la propia identidad en coexistencia con el mestizaje universal. La globalización totalizadora o la eliminación violenta de una de las culturas debería ser combatida. Esto debería suceder dentro de un estado multicultural, que preservara el pluralismo cultural respetuoso del bien particular y del bien común. El relativismo cultural, sin embargo, se ha mostrado insuficiente para

¹⁶⁸ Cf. DURKHEIM, E., *As regras do método sociológico*, Nacional, São Paulo 1995, 77-110.

solucionar los nuevos desafíos planteados por el proceso contemporáneo de internacionalización. De ahí que se hizo necesario ir más lejos en la búsqueda de una filosofía intercultural.

8.3 Desafíos del proceso de internacionalización

El nuevo escenario internacional se destaca por la creciente internacionalización, la necesidad de integración y la complejidad de nuestras sociedades. De ahí resulta una serie de incertidumbres con relación a los caminos a seguir. Vivimos en una época de anomia. Este concepto, durkheimiano en su origen¹⁶⁹, fue usado para caracterizar la crisis moral por la que pasaba la sociedad industrial europea en el siglo XIX. La transición de la solidaridad mecánica (basada en la tradición y/o afectividad) a la solidaridad orgánica (basada en la racionalidad) había acaecido tan rápidamente que los fundamentos del orden social se perdieron. Durkheim creía que el nuevo modo de producción lograría solucionar este problema, puesto que la división de trabajo que de ahí resultaba, contribuiría a que los hombres se hicieran interdependientes. Sólo así se restablecería el orden. Marx, siguiendo la ruta opuesta, defendía la tesis de que la división del trabajo engendraría alineación:

“El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa a la valorización del mundo de las cosas”¹⁷⁰.

Ambos análisis, seguramente, no sirven de modelo a la nueva revolución industrial de la segunda mitad del siglo XX y al consecuente proceso de internacionalización. Sin embargo, el fenómeno de la anomia, típico de épocas de cambios acelerados, permanece y se agrava ya que la nueva condición humana está marcada por la multiculturalidad. No es que esto sea novedad en la historia de la humanidad, más bien es una constante histórica. Lo novedoso es la toma de conciencia de la importancia de este fenómeno. Esto nos obliga a interrogarnos acerca del

¹⁶⁹ Cf. DURKHEIM, E., *O suicídio*, Martins Fontes, São Paulo 2000, 311-312.

¹⁷⁰ MARX, K., *Manuscritos: Economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1986, 105.

desarrollo de la dinámica social marcada por relaciones interculturales. Hace falta la construcción de una ética de convivencia entre estas diferentes culturas. Una nueva ética que renuncie a la lógica de la imposición para asegurar la supervivencia de mundos culturales distintos. Lo que se plantea es cómo asegurar una auténtica comunicación humana, un diálogo entre culturas diferenciadas.

“La civilización técnico-científico ha confrontado todos los pueblos, naciones, culturas con sus tradiciones propias, de carácter moral, cultural y con sus respectivas especificidades. Por primera vez en la historia de la humanidad, los hombres están ante la tarea práctica de asumir la responsabilidad solidaria por las consecuencias de sus acciones, siguiendo parámetros de una dimensión planetaria”¹⁷¹.

Ya hemos indicado que el sueño ilustrado de una sociedad emancipada se basó en una triple racionalidad: la economía de libre mercado, la teoría contractualista a través de la participación democrática, y la vida moral basada en la razón práctica y el utilitarismo. Acabó en gran parte malográndose, debido a la hegemonía de la razón instrumental, que se puso al servicio de la lógica del capital. El progreso pasó a identificarse sobretudo con la productividad.

El Estado de bienestar social, en el siglo XX, ayudó a la supervivencia del proyecto ilustrado, al corregir algunas de sus distorsiones. La rearticulación del proyecto liberal, aliada al fracaso del socialismo real, ha permitido el fenómeno de la globalización económica. Las fronteras de mercado y producción, capital y tecnología, van volviéndose cada vez menos importantes. El libre mercado es bastante eficaz en su labor de ordenar la economía, pero provoca, en cambio, distorsiones al proporcionar la acumulación de la plusvalía en manos de una minoría propietaria. Esta concentración de poder económico es el gran enemigo de la democracia. ¿Cómo conciliar democracia en la economía con la racionalidad del mercado?

Se sabe, por el momento, que hegemonía económica sin control político no ha sido capaz de evitar el caos de las turbulencias monetarias. Tampoco ha sido capaz de evitar ni la agudización de las desigualdades sociales internacionales, ni la de los

¹⁷¹ APPEL, K. O., en: ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P., *Filosofando – introdução à história da Filosofia*, Moderna, São Paulo 1993, 283.

Estados- Nacionales. La competitividad planetaria convive con la desintegración social en el ámbito mundial. Hoy, las zonas excluidas empiezan a reclamar sus derechos de participación en las prebendas del progreso. Esto hace por lo menos cuestionable la tesis de Fukuyama¹⁷² del fin de la historia.

Otro efecto preocupante de la globalización económica es la uniformización de reglas y comportamientos sociales. La implantación de la lógica tecnológica y del mercado se ha combinado con la uniformidad del consumo de una cultura trivializada. Sin embargo, ella no logra saciar las necesidades más profundas de sentido que tiene el ser humano. Estas necesidades humanas sólo parecen poder encontrar respuestas, si es que las hay, en relaciones personales y comunitarias.

El resultado de este proceso de ruptura entre funcionalidad y sentido de la vida, mercado y comunidad, es una crisis de identidad, que, quizás, sea la mayor patología social de la modernidad. Pero, la gran paradoja es que el mundo globalizado ha producido una reacción que se traduce en la búsqueda de la diferencia, de la identidad. Es el renacimiento del movimiento comunitario y local que busca la identidad en oposición al global.

El proceso de internacionalización que ocurre en la modernidad será analizado en este contexto. Según Rouanet¹⁷³, la modernidad puede ser pensada desde dos aspectos: el de la racionalización de las estructuras y el de la emancipación de los individuos, es decir, la eficacia y la autonomía, respectivamente. El primer aspecto corresponde a procesos cumulativos de racionalización, que se visualizan en la eficacia política, económica y cultural. El segundo, transforma la modernidad en una vía de emancipación.

¹⁷² Cf. FUKUYAMA, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta Barcelona 1992. Fukuyama defiende que el sistema podrá perfeccionarse hacia la superación de las disfunciones, pero sin cambios estructurales.

¹⁷³ Cf. ROUANET, S. P., “A América Latina entre a globalização e a universalização”: *Revista Tempo Brasileiro*, 122 (1995) 59-72.

	EFICACIA	AUTONOMÍA
MODERNIDAD ECONÓMICA	- Técnicas racionales de gestión e incorporación de la ciencia del proceso productivo.	- Capacidad de alcanzar por el trabajo los bienes y servicios necesarios al bienestar y que excluye la explotación.
MODERNIDAD POLÍTICA	- Estado centralizado, con administración burocrática racional, que, monopolizando la violencia, mantiene un ejército y está también dotado de un sistema tributario eficaz.	- Ejercicio pleno de la ciudadanía en una vigencia integral de la democracia y los derechos humanos.
MODERNIDAD CULTURAL	- Desacralización de la visión de mundo.	- Libre uso de la razón y del acceso a los bienes culturales.
CONSECUENCIAS	- Búsqueda incesante de la eficacia, lucro y funcionalidad. La caída de las barreras, que son obstáculos a la eficacia, engendrando lo que Rouanet llamó la globalización de la economía.	- Proclama la existencia de derechos universales y difusión mundial de los mismos, para asegurar la autonomía de todos los seres humanos. El alcance planetario de este proyecto es llamado por Rouanet de universalización .

Universalización y globalización, como procesos inherentes a la internacionalización contemporánea, están de tal forma interrelacionados, que cualquier intento de separación es fallido. Sin embargo, la globalización obedece a la dinámica del mercado y acaba por ignorar las diferencias culturales y nacionales. Por otra parte, la universalización es normativa, supone el debate y el entendimiento, y es compatible con la preservación de las diferencias. Rouanet sustenta la tesis de que las disfunciones de la globalización pueden ser combatidas por medio de la perspectiva universalista. La universalización propiciaría el diálogo entre personas de culturas distintas, actuando como contrapeso del autoritarismo de la eficacia de la globalización mercadotécnica. Si la globalización empuja la humanidad hacia la anulación de identidades, en cambio, la universalización asegura la manutención de estas identidades al transformarlas dialécticamente. *“Habría, por lo tanto, una ampliación de la identidad, manteniéndose todavía un proceso de construcción, a través del venir-a-ser del encuentro interpersonal y cultural”*¹⁷⁴.

¹⁷⁴PANASIEWICZ, R., “Internacionalização, identidade, e diálogo inter-religioso”: *Horizonte - revista do núcleo de estudos de teologia* 2 (1997) ,57.

8.4 Filosofía Intercultural: avanzando más allá del relativismo cultural

El contacto con otras culturas, promovido de forma intensa por la internacionalización actual, levanta una serie de cuestiones, puesto que nos encontramos con múltiples horizontes, distintos de los nuestros. En la aproximación, nuestras concepciones del mundo son puestas en duda, y el suelo bajo nuestros pies parece moverse, al mismo tiempo que se abren perspectivas para que intentemos crear un mundo más solidario y humano. Cualquier proyecto que pensemos trazar en la actual sociedad, irreversiblemente multicultural, tendrá que pasar por la percepción de las transformaciones que la aproximación entre las diferentes culturas ha proporcionado. Sociedades multiculturales llevan, necesariamente, a las dinámicas interculturales.

Esta aproximación ha engendrado, frecuentemente, contradicciones y conflictos. Se hace necesario, entonces, una nueva dinámica promotora de mayor inclusión y participación de las culturas involucradas. Esta nueva dinámica debe ser capaz de hacer la transición del multiculturalismo hacia la interculturalidad. En otras palabras, no basta el reconocimiento, respeto y tolerancia con el otro que propone el multiculturalismo. Se debe dar un paso adelante para que se alcance la interculturalidad: cada cultura debe poder contribuir con sus particularidades a la construcción de esta sociedad globalizada, en un diálogo continuado:

“La interculturalidad, en el sentido social, se orienta por los procesos que fundamentan el reconocimiento del derecho a la diversidad cultural y a la lucha contra las formas de discriminación y desigualdad social. Con el fin de promover relaciones dialógicas e igualitarias entre personas y grupos que pertenecen a distintos universos culturales”¹⁷⁵.

Las organizaciones jurídico-políticas pueden crear condiciones para que estas interrelaciones se den en condiciones de igualdad, pero no hay “recetas hechas” o caminos preestablecidos para programarlas o solucionar los problemas. “*Ese camino no existe, pues sólo se hace o va apareciendo al andar*”¹⁷⁶. Se construye a partir de un

¹⁷⁵ PALANCA, D. V., “La cultura: consideraciones para el encuentro intercultural”, en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano. (dir.), *El discurso intercultural – Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 126.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 2002, 126.

nuevo “*instrumental hermenéutico-epistemológico que nos ayude a lograr reaprender a pensar, y vivir en clave intercultural*”¹⁷⁷. En síntesis, la interculturalidad es un proceso permanente e inacabado.

Este contacto intercultural puede revestirse de las formas etnocéntrica, relativista o intercultural. En el primer caso, caímos en la incompreensión y falta de respeto. En el segundo, las consecuencias pueden implicar indiferencia por el otro, engendrando separatismo extremo y ausencia de sentido crítico contra las violaciones a los derechos, lo que conllevaría incumplimiento del deber de respeto máximo a todas las culturas. La alternativa intercultural, al revés, se fundamenta en el encuentro y en el diálogo entre iguales, sin olvidar las inevitables diferencias.

Palanca¹⁷⁸ afirma que las relaciones interculturales pueden generar cinco opciones: 1) el mantenimiento de una cultura hegemónica; 2) el reconocimiento de una sociedad multicultural; 3) el fomento de la solidaridad y reciprocidad entre culturas; 4) la denuncia y lucha contra la injusticia provocada por la asimetría cultural; 5) el avance hacia un proyecto interdisciplinario e intercultural de cara a la lucha contra todas las formas de discriminación. Proyectos iluminados por las tres últimas opciones pueden ser considerados interculturales y libertadores, desde el momento en que sean fruto de una opción deliberada de las partes involucradas, y vistos como construcción permanente.

Antropólogos y sociólogos, al romper con la tradición etnocéntrica, han reconocido la legitimidad que las diferentes culturas poseen. Desde entonces, pasaron a analizarlas en sus especificidades. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, el paradigma relativista dejó sin cuestionar que

“el factor organizador de la vida humana era fundamentalmente la racionalidad-mito, que por cierto la realidad se ha encargado de desmentir (...) fue exaltado un modelo o prototipo de racionalidad, que

¹⁷⁷ *Ibidem*, 2002, 127.

¹⁷⁸ Cf. *Ibidem*, 2002, 140-141.

supuestamente y, sin mayores objeciones, había alcanzado su plena madurez humana”¹⁷⁹.

No se ha tenido en cuenta que las culturas son tradiciones vivas que pasan por un proceso de interacción. En las actuales sociedades multiculturales, las culturas van siendo modeladas a partir de la interacción y, muchas veces, del conflicto con las demás. Una filosofía intercultural exige que se admita que los seres humanos están inmersos en una determinada cultura y que hay una pluralidad de las mismas, igual que hicieron los relativistas culturales. Pero, insistimos, hace falta ir más lejos: el proyecto intercultural debe reconocer la centralidad del diálogo en este proceso. El paradigma de racionalidad “fuera de la historia”, que estaba en el origen de los análisis de la amplia y difusa experiencia humana, debe ser superado y reemplazado por una racionalidad intercultural. Acerca de la racionalidad intercultural hay que destacar que:

- 1) Se fundamenta en un modelo dialógico que supone diferentes tipos de racionalidades en las varias culturas. Aunque cada cultura posee vida propia, son ellas interdependientes.
- 2) Es una racionalidad histórico-contextual que no tiene la pretensión de universalidad ilimitada, una vez que la verdad no puede ser transplantada a otros tiempos y lugares. Ella está situada históricamente y condicionada por los conflictos y acuerdos interculturales, lo que hace que nunca se vea la realidad como acabada.
- 3) Supone el ser humano siempre en relación con el otro, de forma intersubjetiva, haciéndose, pues, necesario abrir caminos hacia la comunicación, ya que su gran problema es la conciencia de la existencia y legitimidad del otro.
- 4) Asume ser una racionalidad particularmente comprometida con la denuncia a la globalización unificadora y al monoculturismo. Cualquier universo cultural puede luchar por su existencia.
- 5) Por ser histórica y dialógica acaba por convertirse en una racionalidad hermenéutica, pues entiende la vida como creación e interpretación permanentes.

¹⁷⁹ PALANCA, D. V., *Cultura, multiculturalidad, interculturalismo. Hacia una racionalidad intercultural*, PS, Madrid 1999, 341.

8.5 El paradigma intercultural

Arnaiz¹⁸⁰ concibe la cultura como la casa construida por el hombre para llevar adelante su vida, que implica la interminable conversación entre naturaleza y libertad, característica de la condición humana. Pero actualmente es una “casa” que no podemos construir sin el diálogo con los demás intentos, que buscan también hacer habitable el mundo. Ahora bien, el discurso intercultural no puede ser reducido a una lectura económica o política. La interculturalidad es un lugar filosófico que necesita un tema y un método.

8.5.1 El tema de la interculturalidad

En un mundo caracterizado por tensiones en las relaciones entre culturas, se hace apremiante legitimar un determinado orden social y político que asegure la convivencia mutua. La interculturalidad es el espacio moral que antecede la convivencia política y permite que ésta sea llevada en condiciones de dignidad, respeto y solidaridad¹⁸¹. En otros términos, la interculturalidad es el lugar filosófico privilegiado que pretende alcanzar los nuevos modos de ser y de estar en la realidad actual.

Ningún grupo tiene la exclusividad del espacio moral en el que se da el discurso intercultural, dado que este espacio es comunitario y pertenece a todos los participantes. Es un espacio humanizado en que las personas procedentes de todas las culturas pueden llevar adelante su propia manera de ser en compañía de los demás. Arnaiz propone que la interculturalidad sea concebida como espacio moral de referencia, descubierto por la razón misma, donde hombres y mujeres pueden compartir un espacio comunitario, humano y humanizador.

Arnaiz analiza la interculturalidad como espacio moral, teniendo por referencia la figura cultural del extranjero. El inmigrante procedente de otra cultura encarna una

¹⁸⁰ CF. GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano., “La interculturalidad como categoría moral”, en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano. (dir.), *El discurso intercultural – Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 67-92.

¹⁸¹ La interculturalidad, en cuanto espacio moral, sustenta el multiculturalismo. Este último se ocupa del espacio político de convivencia entre culturas, buscando un modelo de convivencia basado en la tolerancia al pluralismo.

amenaza a la identidad constituida. El inmigrante, al contrario del turista, llega para quedarse y suscita una tensión cultural. La presencia del extranjero – constante en nuestras ciudades multiculturales – genera una reflexión acerca de determinada manera de entender nuestra identidad. La historia de los inmigrantes judíos afincados en Belo Horizonte, descrita en el capítulo 5 de esta tesis, es un ejemplo ilustrativo bien explícito al respecto.

Aquí, no se debe entender “extranjero” en el sentido usual del término – aquel ser errante que no se afincan en ningún lugar. Nos adueñamos del concepto de Shutz¹⁸², que ve al extranjero como todo individuo adulto que se acerca y es aceptado – al menos tolerado - de forma permanente por otro grupo. Utilizando las relaciones espaciales de Simmel¹⁸³, el extranjero, en su forma sociológica, representaría la síntesis de dos propiedades: él está al mismo tiempo vinculado y destacado de todo punto dado en el espacio. Es un ser que se fija en determinado grupo espacial, pero su posición en él es fundamentalmente afectada por el hecho de no pertenecer inicialmente al grupo.

Para que se pueda comprender mejor la situación espacial del extranjero, hay que imaginar la anterior situación de aislamiento cuando aún vivía él en su grupo / país de origen. El análisis de Shutz¹⁸⁴, acerca del conocimiento de un hombre que obra y piensa sólo dentro de su grupo, supone falta de homogeneidad: él es incoherente, parcialmente claro y no consistente:

- 1) Incoherente, porque son los intereses individuales – mutables conforme cada situación – que determinan la selección de los objetos.
- 2) Parcialmente claro, porque, en lo cotidiano, los hombres se interesan sólo por informaciones acerca de las posibilidades y riesgos que ofrece la situación vivida.
- 3) No consistente, porque el pensamiento se dispersa por distintos niveles de relevancia, y el hombre no está preparado para las modificaciones que tiene que hacer en estos pasajes de nivel.

¹⁸² Cf. TEIXEIRA, C. C. (dir.), *Em busca da experiência mundana e seus significados: Georg Simmel, Alfred Shutz e a Antropologia*, Relume Dumará, Brasília 2000, 1-21.

¹⁸³ *Ibidem*, 2000, 1-21.

¹⁸⁴ *Ibidem*, 2000, 1-21.

El sistema de conocimiento, antes descrito, aparece al miembro del grupo, de forma paradójica, coherente, clara y consistente, posibilitando a cualquiera entender y ser entendido. Es como si fuera una receta para interpretar el mundo social y alcanzar los objetivos perseguidos, con un mínimo de resultados indeseables. Shutz llama a este fenómeno “pensando como de costumbre”. Esta concepción relativamente natural del mundo se mantendrá mientras nuestros compañeros y nosotros aceptemos los conocimientos transmitidos por la sociedad sin discusión.

La aproximación del extranjero al nuevo grupo es, necesariamente, problemática: el extranjero intenta interpretar el nuevo modelo cultural con su “pensar como de costumbre”, pero eso no resultará bien porque la aproximación que hace no es la de un observador desinteresado. Se requiere, entonces, otro tipo de conocimiento para la interpretación y dominio de ese nuevo mundo, ya que lo que antes estaba lejos, ahora se acerca. En síntesis, el “pensar como de costumbre” no ofrece interacción entre ellos por la simple razón de no haber sido formado a partir del “diálogo” entre las partes. Una fórmula de transformación de los modelos culturales del extranjero y el del grupo aproximado necesita ser establecida; es decir, deben ser construidas relaciones de reciprocidad, ya que el modelo cultural del grupo no garantiza al extranjero posibilidad objetiva de éxito en la relación.

Según Gouldner¹⁸⁵, la norma de reciprocidad exige que: 1) las personas deben ayudar a quienes les han ayudado; 2) las personas a quienes ayudamos deben también ayudarnos; 3) las personas no deben perjudicar a quien les ha ayudado. De hecho, la norma general de reciprocidad recuerda las obligaciones con base en la conducta pasada de los demás. Dicho de otra forma, si quieres que te ayuden los demás, debes tú también ayudarles. Es como si las motivaciones egoístas quedaran al servicio de la estabilidad del sistema social.

¹⁸⁵ Cf. GOULDNER, A., “The Norm of Reciprocity: a preliminary statement”: *American Sociological Review*, 25 (1960) 169-175.

Parsons¹⁸⁶ también defendía la idea de que los sistemas sociales alcanzarían la estabilidad a medida que alter y ego satisficieran el uno al otro. Establecida esta relación de satisfacción mutua, el sistema se autoperpetuaría. ¿Y si no existiera esta norma específica de reciprocidad que obliga a las personas a conceder beneficios a los que les habían dado algo? Se crearía, entonces, una situación potencialmente destructiva del sistema.

El necesario establecimiento de la norma de reciprocidad entre el extranjero y el nuevo grupo ocurre lentamente. Las soluciones acaecidas en la aproximación son comprobadas poco a poco para ver si se producen los resultados deseados. El extranjero tiene que definirse en la nueva situación e interrogarse acerca del porqué de las cosas. El origen del sentimiento del extranjero por vivir en dos mundos es lo siguiente: el establecimiento de la reciprocidad con el grupo aproximado que lo convierte en un ser oscilante entre intimidad y distancia, desconfiado de todo asunto que parece sencillo a los que creen en las recetas de convivencia. Al aproximarse al modelo cultural del otro grupo, el extranjero entra “en un campo de batalla” donde todo debe ser investigado antes de” avanzar sus soldados”.

En ese campo de batalla, lo paradójico es que son exactamente los factores de repulsión y distancia los que van a crear una forma de unión fundamentada en la interacción. Granovetter¹⁸⁷, en el artículo intitulado “*The Strength of the Weak Ties*”, defiende que la integración de los grupos en la sociedad depende de lazos débiles y no de lazos fuertes¹⁸⁸. Y ello porque individuos con pocos lazos débiles son privados de informaciones de partes lejanas del sistema social, y están limitados a noticias provinciales y puntos de vista de grupos cerrados. Individuos o grupos con pocos lazos serían incapaces de movilizarse efectivamente para acciones colectivas. Los lazos débiles entre los extranjeros y el grupo aproximado se les podría definir como libertad,

¹⁸⁶ Cf. PARSONS, T., o. c., 1975, 53-83.

¹⁸⁷ Cf. GRANOVETTER, M. S., “The strength of weak ties”: *American Journal of Sociology* 78 (1973) 1360-1380.

¹⁸⁸ Los lazos débiles de Granovetter deben ser entendidos de forma bien amplia: la no existencia de intereses comunes y conflictivos entre los grupos o individuos, la no integración en la misma economía, la religión distinta, la lengua diferente, etc. El entendimiento de los lazos fuertes, a su vez, obedece al razonamiento inverso.

dado que ellos no son limitados por lazos que perjudiquen su percepción, su entendimiento, su acceso a datos.

En realidad, al romper su aislamiento, el extranjero se vuelve un miembro del nuevo grupo. Él está próximo y distante al mismo tiempo de este mundo desconocido. Sin embargo, la conciencia humana busca siempre lo que es absolutamente común durante este proceso. De ahí que, para el grupo de aproximación, el “extranjero” no es percibido como individuo, sino como extranjero de cierto tipo. El proceso de acomodación social del extranjero al grupo es lento, sujeto a rupturas e inconclusivo. Por cierto, si este proceso se concluyera, ya no más se lo notaría como un tipo distinto de los demás. En realidad, ya no sería un extranjero.

En suma, el extranjero puede ser visto como metáfora de una experiencia antropológica en la que el hombre se ve en un mundo incontrolable. Es el extrañamiento de alguien que vive en una situación que le precede. En su condición de extranjero, se relaciona con lo que él mismo no es. Esta relación nunca es natural y tampoco le puede dejar indiferente. ¿Por qué sucede esto? Y ¿qué sentido tiene? Arnaiz¹⁸⁹ acude a dos categorías para lograr el sentido que adquiere la subjetividad a la luz del impacto de esta experiencia: la relación cara a cara y la categoría de responsabilidad como principio de individuación.

Este autor, en síntesis, entiende que la subjetividad es clave de relación con el otro. La radical asimetría, que produce la relación cara a cara entre el yo y el otro, permite la definición de la interculturalidad como espacio moral. O sea, la interculturalidad representa un espacio moral en el que ningún individuo o cultura pueden hacerse por sí mismo. Arnaiz, sustenta que el hombre es un “ser con”, o sea, alguien que depende de la relación con el otro. Tenemos que pasar por los demás para decirnos y hacernos. El significado de un espacio moral en el que la interculturalidad actúe, debe ser libre para que cada persona o cultura pueda llevar su vida con sentido. Los criterios morales intersubjetivos que dan sentido a un espacio moral concebido como interculturalidad son la ausencia de indiferencia y la actitud de responsabilidad. O

¹⁸⁹ Cf. GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano, o. c., 2002, 67-92.

sea, el sujeto debe ponerse en el lugar del otro hasta el final, y tiene la obligación de responder a la tensión representada por la relación intercultural.

La historia de la filosofía ha sido, en gran parte, el intento y fracaso de reducir lo diferente a nosotros mismos. La alteridad ética propuesta por Arnaiz, al contrario, es construida a partir del encuentro con los demás. Un espacio moral como el propuesto es trascendente, o sea, un espacio lleno de otros y que, al mismo tiempo, organiza las relaciones. La apertura significativa que supone el encuentro con los demás genera una disposición para ser de determinada manera y obedecer al imperativo ético del respeto.

La trascendencia visualiza un lugar de solidaridad originaria en el que todos puedan reconocerse en términos de dignidad y respeto. Ella es la garantía requerida para que el espacio moral de la interculturalidad tenga significación. Este trascender exige una alteridad ética que tiene como supuesto la crítica radical del pensamiento occidental, que piensa el ser a partir de un modelo autónomo. El hombre es siempre un extranjero para sí mismo pues necesita de los demás para reconocerse. Aceptar la crítica al autonomismo implica negar el etnocentrismo y el imperialismo, que desconocen lo diferente e intentan destruirlo. Una cultura nace para que sea ejercida por medio de la relación con el otro, y un diálogo nacido del autonomismo no pasa de un monólogo que se hace inmoral.

Al tratar el tema de la interculturalidad a partir de concepto antropológico de cultura, Arnaiz pone de manifiesto que la interculturalidad es una cuestión moral en un mundo globalizado que no deja a nadie indiferente. Bajo este punto de vista, es la superación de una lectura meramente económica de la globalización y una alternativa a cualquier tipo de etnocentrismo. Para que todas las culturas puedan llevar su vida de manera digna, ella, la interculturalidad, debe ser preservada y defendida hasta el final.

8.5.2 La cuestión del método

¿Cuál sería el mejor *método* de acceso a este tipo de saber? Panikkar¹⁹⁰ afirma la necesidad del diálogo intercultural como referencia para un tema que exige el respeto y solidaridad entre culturas. El conocimiento del hombre está relacionado, al menos parcialmente, por el espacio y por el tiempo. Somos seres limitados. El filósofo busca trascender los límites, lo que ofrece un campo común al diálogo intercultural. La trascendencia es el reino de la libertad. Al expresarnos, participamos en nuestra cultura y tropezamos en las fronteras horizontales, con la cultura del otro.

La historia del pensamiento humano revela una doble tendencia: 1) centrífuga: disposición para la conquista con palabras claves como civilizar, convencer, misión; 2) centrípeta: inclinación a la imitación y asimilación con palabras claves como progreso, modernización, desarrollo. Al superar el monólogo, la filosofía ya es intercultural porque todo hombre es fuente de conocimiento y el otro no tiene porqué ser igual a sí mismo.

La interculturalidad a que Panikkar se refiere es algo superior a un simple diálogo intracultural con el vecino. El diálogo con el vecino es dialéctico, pues supone un horizonte cultural común que permite el acuerdo. El diálogo intercultural tiene lugar con el extranjero, por lo tanto, éste es un diálogo de carácter dialogal. Son dos sujetos que se escuchan para intentar entender lo que la otra persona dice y, sobre todo, lo que quiere ella decir. El diálogo con el vecino es horizontal, con el extranjero es vertical.

El método que propone Panikkar también distingue la interculturalidad de la transdisciplinariedad: la filosofía intercultural representa la incursión en la vida del extranjero. Cada cultura es una galaxia que otorga valor concreto a lo que denominamos

¹⁹⁰ Cf. PANIKKAR, R., “La interpelación intercultural”, en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano (dir.), o. c., 2002, 21-66.

bien, verdad, belleza, realidad. En esta relación entre culturas, se pueden concebir tres posiciones distintas:

- 1) Absolutismo cultural: hay una verdad, una realidad, un absoluto, que nos dan la norma y criterio para evaluar todas las culturas. Debemos respetar las vivencias culturales de los demás, nos dice esta primera posición; pero tenemos el derecho y el deber de evaluar estas manifestaciones con criterios supraculturales. Estos criterios están en manos de los que están abiertos a este valor absoluto. En este sentido, no hay diálogo posible en plan de igualdad.
- 2) Relativismo cultural: hay una verdad metafísica que asume formas distintas en culturas diversas. La interculturalidad está subordinada a un criterio supracultural abstracto de carácter formal, en posesión de los filósofos que discutirán las interpretaciones y aplicaciones concretas.
- 3) Relatividad cultural: puede haber un absoluto que trasciende nuestros conceptos e ideas acerca de él. ¿Estamos, entonces, destinados al silencio total? No. La interculturalidad requiere la apertura al otro, pues a solas no podemos decidir cuáles son las preguntas fundamentales. La interculturalidad está sujeta al criterio del diálogo intercultural, que se encuentra en manos del mismo diálogo, y cuyos intérpretes son los sujetos del diálogo.

“Hay una vía media entre el absolutismo cultural y el relativismo cultural. Es la relatividad cultural. La filosofía intercultural intenta seguir este camino medio. Su método es el diálogo como apertura al otro”¹⁹¹.

Esto nos lleva a la constatación de que lo esencial de la interculturalidad es el diálogo. El hombre es un ser dialogal. Este diálogo no es posible a través de conceptos como ha insistido la cultura dominante occidental. El pensamiento simbólico tiene una importancia capital en este diálogo, pues no es meramente objetivo ni subjetivo. Es esencialmente dialogal y puede ser concebido como nexo entre las diferentes culturas del mundo.

¹⁹¹ *Ibidem*, 2002, 34.

El método adecuado a la filosofía intercultural es el diálogo dialogal, en el que las reglas se establecen en el propio diálogo. Las reglas no son unilaterales ni a priori, este diálogo es radicalmente distinto del dialéctico, ya que no busca convencer al otro. Él presupone una intención trascendente más allá de los intereses particulares de los participantes. Un anhelo de armonía y concordia que supera a la pura razón y no se limita a los formalismos abstractos de validez general. El diálogo dialogal proviene del diálogo de culturas concretas que entran en contacto. En este diálogo, hay distintos universos lingüísticos y cada lenguaje expresa una concepción de mundo. El diálogo dialogal establece, de mutuo acuerdo, la agenda y el escenario donde él tendrá lugar.

¿Cómo van a comunicarse si no pueden asumir a priori un lenguaje común? En el terreno de la razón pura, sin amor, el problema se hace insoluble. “*Un diálogo real tiene que ser humano, y el hombre es algo más que razón*”¹⁹². El diálogo se hace imposible si la subjetividad es excluida. Por otra parte, la pura subjetividad también inviabiliza el diálogo al eliminar el *logos* y refugiarse en un sentimiento intransferible.

Para ser intercultural, el lenguaje tiene que cruzar la frontera de su propia cultura. ¿Cómo encontrar de mutuo acuerdo este lenguaje? De esta problemática emergen dos cuestiones. En primer lugar, para que haya un diálogo equilibrado, se hace necesario que cada participante haya aprendido el lenguaje del otro. La hermenéutica cultural abre la puerta para entender al otro, pero aún es ella monocultural. La interculturalidad no es una cuestión de traducción sino de comunicación. Hablar otro lenguaje no es simplemente traducirlo al mismo idioma. En segundo lugar, el punto de partida debe ser la suma de lo agregado por la comunicación a través de los sentidos, del intelecto y del “tercer ojo”. El tercer ojo comprende el silencio que surge de las palabras cuando son auténticas, pues las palabras son más que signos y conceptos.

El lenguaje revela un mundo. Existe la incompatibilidad en las diferentes visiones de mundo y la imposibilidad de juzgarlas de manera imparcial. De ahí surge el pluralismo. La relatividad cultural defendida es una relación de distintos contextos culturales en que toda afirmación sugiere un sentido. La naturaleza humana forma una

¹⁹² *Ibidem*, 2002, 34.

red única y la realidad constituye un todo interdependiente que se halla descrita en una variedad de expresiones. El punto de partida es un encuentro existencial con intento verdadero de diálogo. Este punto no es previamente preparado por la razón humana. Surge de la pureza de corazón, presente en la mayoría de las tradiciones humanas. Para que eso suceda, es necesario conocer la propia tradición y la cultura del otro. En resumen, el punto de partida consiste en establecer, en conjunto, nuestras conductas.

Hay mucho por aprender de las religiones establecidas, de la ciencia y de la filosofía contemporánea. La filosofía intercultural es una actitud que Panikkar ha denominado *imparativa*. Ésta está dispuesta a aprender (*impare*) de lo que las culturas nos ofrecen. La dificultad que enfrenta esta filosofía consiste en la no existencia de una metacultura, desde la cuál sea posible interpretar las demás. Toda interpretación es nuestra interpretación.

La comunión en el *mythos* es lo que permite la comunicación intercultural, pues posibilita comprender lo que dijo el otro, aun cuando no comprendemos su mundo conceptual. La conciencia simbólica es la que nos abre al mito, no los conceptos. No basta penetrar en el *logos* de la otra cultura, se requiere participar de su *mythos*. La comunión en el *mythos* no es lo mismo que un acuerdo en el *logos*. La comprensión de otra cultura nunca ocurre de manera completa, pues sus mitos fundamentales pueden no ser compatibles con los nuestros. *Mythos* y *logos*, en realidad, deben estar unidos en el diálogo intercultural.

La interpelación intercultural cuestiona los mitos dominantes, nuestras convicciones más hondas y puede introducirnos en una relatividad libertadora, si tenemos el tercer ojo abierto a la realidad mística que nos hace superar los absolutismos. La actitud intercultural es un riesgo que conlleva la aceptación de la condición de vulnerabilidad del hombre. Es una actitud subversiva y, a la vez, enriquecedora. No aceptar este riesgo significa caer en un choque de civilizaciones sin vencedores. Para que la cultura de guerra se vuelva una cultura de paz, necesitamos alterar nuestros mitos y no sólo nuestras ideas. Las ideas son fácilmente alteradas, los mitos no. Estos

perduran por siglos. Hoy, el mito de la paz adquiere una importancia universal, aunque haya diferencias de opiniones respecto a su naturaleza y modos de alcanzarla.

La certeza no puede ser la finalidad de la filosofía intercultural, pues esto terminaría degenerándola en una obsesión por la seguridad. La confianza, a la inversa, brota al darnos cuenta de que debemos apoyarnos en algo que no sea nosotros mismos. Aunque estemos seguros de que el otro esté equivocado, lo máximo que nos cabe hacer es intentar convencerle y esperar que reconozca su error. La preocupación por la certeza no es el camino hacia la paz, sino el reconocimiento de algo superior al hombre.

Tenemos que confiar en algo, pero, ¿qué sería esto? Y, ¿dónde lo podríamos encontrar? Dios sería una primera respuesta. En la mayor parte de las culturas, lo divino es símbolo de una realidad superior al hombre y, por lo tanto, no pertenece a ninguna cultura. Lo más natural fue que el hombre depositara su confianza en un Dios antropomórfico, pero este Dios a menudo decepcionaba y no correspondía a sus expectativas. De ahí que ocurriera una despersonalización de Dios, y su conversión en el absoluto, en el vacío. Pero estos nombres no parecen ser receptores adecuados de la confianza humana. Otra respuesta sería la naturaleza humana. Ésta podría ser el valor supracultural que nos permitiría juzgar a todas las culturas, en virtud de su mayor o menor aproximación a la naturaleza. Pero los propios filósofos se dieron cuenta de que esta naturaleza era interpretada de diferentes maneras en las distintas culturas. Además, lo que hace humano al hombre es su cultura. La naturaleza humana tampoco sirve como criterio supracultural al encuentro entre culturas.

En realidad, no puede haber ningún criterio supracultural, una vez que se ha negado cualquier realidad “sobrenatural”. No hay valores aculturales que sirvan como criterios universales y neutrales a las relaciones humanas. Ni Dios, ni la naturaleza, despiertan la confianza en el hombre occidental moderno. No podemos salir del *mythos*. El pensamiento occidental hizo el intento de entronizar a la razón por encima de todas las culturas. A la razón le sucedió algo similar a lo que había pasado con Dios y con la naturaleza humana: cada uno defiende su propia razón. Al fiarse de la razón pura y perder su confianza en Dios, el occidente pasa a no confiar en ningún “otro” y ve al

prójimo como a un extranjero. La desconfianza respecto al “otro” conduce a una pérdida de confianza en nosotros mismos, porque la desconfianza es contagiosa. Sin confianza en otras culturas, la interculturalidad degenera en estrategia y dominación. La interculturalidad es un antídoto, ella requiere fecundación mutua.

¿Qué criterio podemos aplicar al encuentro intercultural? El reconocimiento de la función del mito, lo que supone fe en el correspondiente mito, y la primacía de la existencia, o *praxis*, lo que implica fe en el hombre. El mito no es una solución de emergencia. Su olvido ha acarreado daños. El *mythos* es el órgano de la fe y lugar de creencia en algo. Puede llamarse Dios, Humanidad, Razón, Democracia, Materia, Orden, Futuro,... Todos estos símbolos son nombres que representan nuestra aspiración innata a la verdad de nuestras convicciones. El resultado de esta experiencia es el pluralismo que se apoya en la confianza. Aunque esté seguro del equívoco del otro, mantengo la confianza en él, pues es lo que todo ser humano merece. Ésas son las bases de una convivencia humana auténtica y duradera.

La interculturalidad, por lo tanto, tiene como una de sus funciones fundamentales curar la herida causada en el mundo moderno por la fragmentaria aproximación a la realidad. La fragmentación del conocimiento acarrió la fragmentación del conocedor. Conocimiento y amor, por ejemplo, son interpretados como facultades independientes del ser humano. En realidad, conocimiento sin amor no penetra en lo que se conoce. Por otra parte, amor sin conocimiento impide la identificación con lo que se ama. Toda aproximación sin amor a la otra cultura es una violación. Los sentidos nos ponen en contacto con determinados aspectos de la realidad, pero es nuestra naturaleza amorosa / conocedora la que nos permite “tocar”, “ver”, “ponernos en contacto” con este mundo.

Si nos acercamos a otra cultura con nuestras categorías objetivas con el designio de compararla con la nuestra, no la veremos sino como la otra. No logramos, entonces, penetrar en la subjetividad de la otra cultura para saber cómo se ve a sí misma, cómo completa, corrige y contradice la nuestra. Quizá descubramos lo que otra cultura es,

pero nos olvidamos que ella no se ve a sí misma como la vemos, y que “nosotros” somos al mismo tiempo, su “otro”.

Muy distinto es descubrir al otro como compañero, no como extranjero. No como “esto”, sino como “tú”. Para descubrir el “tú”, el “yo” tiene que amarlo y viceversa. Éste es un ejemplo de círculo vital, no dialéctico. No hay absorción de culturas, ni independencia atomística entre ellas. Hay una correlación según la cual podemos amar conociendo y conocer amando la otra cultura. El status epistemológico de la interculturalidad no se le puede conocer a priori. La base del encuentro debe ser conocida por el diálogo concreto. La interculturalidad, más que una forma de conocimiento abstracto, es una actitud. Surge del encuentro existencial de las variadas visiones de mundo. En última estancia, es un encuentro religioso, ya que trata de la cuestión del sentido último de la vida. Comprender al otro requiere un esfuerzo precedido por la intención y se hace posible por la compasión. Conocimiento y compasión constituyen la belleza de la vida humana.

Conocer al otro es conocerse a sí mismo, porque nuestro yo no es una isla, y el otro es parte de nuestro yo. No somos autosuficientes, y el otro es sujeto y fuente de conocimiento. Por no ser las culturas meros objetos, la actitud intercultural es incompatible con la objetividad. El diálogo exige la aceptación de una conectividad radical en la realidad, dado que ésta no está dividida en partes.

8.6 Del peligro fundamentalista a la filosofía intercultural

La nueva fase de la política mundial ha generado una profusión de visiones acerca del futuro: predicen el fin de la historia, prevén el retorno de las rivalidades entre Naciones-Estados, o aún, hablan del descenso de la Nación-Estado debido al conflicto entre tribalismo y globalización. Una de las más interesantes visiones sobre el futuro es la del científico político Samuel Huntington, que sustenta la tesis de que la humanidad está en ruta de colisión entre las civilizaciones: *“En ese mundo nuevo, la política local*

*es la política de la etnia y la política mundial es la política de las civilizaciones. La rivalidad de las superpotencias es reemplazada por el choque de las civilizaciones*¹⁹³.

Huntington afirma que las grandes divisiones de la humanidad y la fuente predominante de conflicto serán de orden cultural. A despecho de la continuidad de las Naciones-Estados como sujetos centrales de los acontecimientos globales, los principales conflictos se darán entre grupos de diferentes civilizaciones. En suma, habrá la superación de los conflictos que se verificaron en el seno de la cultura occidental entre gobernantes e ideologías.

El foco central de los conflictos del siglo XXI será entre civilizaciones occidentales y no occidentales y de estas últimas entre sí. El autor prevé conflictos sangrientos entre las civilizaciones occidental, confuciana, japonesa, islámica, hindú, eslava, ortodoxa, latinoamericana y africana. En primer lugar, porque poseen concepciones distintas de las relaciones entre Dios y los hombres, entre ciudadanos y Estado, entre padres e hijos, entre libertad y autoridad, entre igualdad y jerarquía. En segundo lugar, el mundo parece convertirse en algo cada vez más pequeño, en el sentido de que queda cada vez más cerca, más accesible, y la conciencia de la diferencia entre las civilizaciones es cada vez mayor. En tercer lugar, y principalmente, el fundamentalismo e integrismo religiosos, presentes en todas las religiones, son factores de gran protagonismo en este comienzo del siglo XXI.

El fundamentalismo religioso ofrece a sus seguidores certezas absolutas y orientaciones incuestionables, permitiéndoles vivir en seguridad. Se verifica en estas corrientes, una renuncia de la hermenéutica como mediadora entre los textos sagrados y los contextos culturales en el que son leídos. Estos textos han sido revelados por Dios y, por lo tanto, son inmutables y deben ser entendidos literalmente. El resultado es la negación del método histórico-crítico y la creencia en la aplicabilidad literal de estos textos a las situaciones concretas de la vida.

¹⁹³ HUNTINGTON, S., *El choque de civilizaciones*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México 1997, 21.

El desarrollo del fundamentalismo religioso se asocia a las transformaciones acaecidas en la modernidad¹⁹⁴. Ante el pluralismo y los cambios constantes secularizadores provocados por el avance capitalista, segmentos religiosos tradicionales reaccionan, volviendo con más hondura a los fundamentos de su religión. Tradicionalismo, dogmatismo e intolerancia pretenden ser respuestas a la relativización de la verdad revelada, a la quiebra de autoridad, y a la autonomía para la formación de nuevas identidades religiosas.

Las tradiciones no son malas en sí, pues es a través de ellas que construimos nuestras identidades. “Pero el fundamentalismo cae en *un mal uso de la tradición*, que impide la *recreación*, exigencia connatural de *nuestra condición histórica*”¹⁹⁵. Así, la tradición no puede impedir los cambios que a veces son necesarios, ella debe servir como mediadora para que de nuevo nos situemos de cara a los desafíos del presente. Los fundamentalistas hacen afirmaciones ahistóricas acerca de las tradiciones que impiden el progreso, y violentan la capacidad cognitiva del ser humano, malogrando, así, sus posibilidades.

Pero, criticar el tradicionalismo fundamentalista no significa aceptar la relativización y el nihilismo del presente. Hay que seguir creyendo en la posibilidad de un conocimiento verdadero, universal, objetivo, que permita distinguir lo cierto de lo errado. Ante la despersonalización, promovida por la globalización, hemos de ser capaces de conciliar dialécticamente la tradición y los retos del presente, y recrear nuestras identidades. En esta dinámica, el concurso de la hermenéutica es fundamental a fin de que nuestras capacidades creativas no fracasen ante las inquietudes y expectativas que la vida proporciona.

¹⁹⁴ Fernández del Riesgo nos recuerda que el término fundamentalismo fue acuñado por teólogos protestantes norteamericanos a fines del siglo XIX, que se apropiaron de él en el debate en contra del “peligroso” modernismo de los teólogos liberales. Combatían, a través de los fundamentos de la religión, la secularización de la sociedad moderna y el darwinismo de las ciencias naturales. Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Una religión para la democracia. Fe y dignidad humana*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2005, 34-35.

¹⁹⁵ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., o.c., 2005, 35.

La proclamación de respuestas definitivas, a las cuestiones últimas de la humanidad, coloca el fundamentalismo en clara oposición al pluralismo de respuestas promovido por la infinidad de religiones del planeta. El dogmatismo *reificado* imposibilita el diálogo y su efecto más nocivo es la intolerancia y el intento autoritario de una religión de imponer a otra sus convicciones. Pero, a despecho de todo eso, es importante resaltar que el fenómeno del fundamentalismo constituye una “*zona marginal*”, “*la cara oscura de las diversas religiones*”¹⁹⁶.

El fundamentalismo, en cuanto cara oscura de la religiosidad, posee una vertiente social aún más peligrosa, que es el integrismo. Éste utiliza métodos violentos para defender sus posicionamientos políticos e ideológicos. Su objetivo final es la toma del poder político con el propósito de establecer Estados totalitarios religiosos. El integrismo critica la sociedad occidental, acusa sus políticas imperialistas tanto desde el punto de vista cultural como económico. Mientras el fundamentalismo nace de la búsqueda de una espiritualidad más pura y auténtica, el integrismo se origina, muchas veces, en el resentimiento de los excluidos de la sociedad occidental. Ambos movimientos empezaron a crecer a finales de los años 70, presentándose como alternativas a la bipolarización ideológica de entonces. El progreso pasa a ser visto como el camino de la destrucción, y la salvación sólo sería posible a través de su propia religión, que, por supuesto, es vista como la única verdad.

A lo que parece, los fundamentalistas-integristas se olvidan de que es la distancia entre el Dios infinito y la humanidad finita, tal como la cree vivir el hombre creyente, la que imposibilita revelaciones absolutas. “*La relación de Dios con el creyente será por ello siempre “simbólica-sacramental”, y se dará dentro de la propia historia y búsquedas humanas*”¹⁹⁷. El pluralismo religioso, opuestamente a por lo que aboga el fundamentalismo-integrismo, es legítimo y necesario debido a la supuesta distancia infinita entre Creador y criatura. Olvidar la insuficiencia de los lenguajes religiosos para cubrir esta distancia nos lleva a actitudes etnocéntricas y racistas, típicas del fundamentalismo. La visión más plausible para entender la posible relación del hombre con Dios es admitir que todos los pueblos son elegidos, y que Dios se

¹⁹⁶ KIENZLER, K., *El fundamentalismo religioso*, Alianza, Madrid 2000, 11.

¹⁹⁷ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., o.c., 2005, 40.

manifiesta de formas distintas a cada uno. Esta visión permite legitimar el pluralismo, promover el diálogo interreligioso y proporcionar una relación armoniosa entre los pueblos.

Esta no parece ser la tónica dominante del final del siglo XX y comienzos del XXI, donde tendencias fundamentalistas crecen en todas las grandes religiones del mundo. Estos fundamentalismos se han destacado en el escenario internacional como promotores de variados conflictos, y su cara más preocupante es el terrorismo transnacional de masa y catastrófico. En nombre de la venganza legitimada por el fanatismo religioso, son destruidos los bienes y ocurren muertes de manera indiscriminada, en una inadmisibile desconsideración a los derechos humanos. La reacción al terrorismo, a la vez, también ha adquirido el carácter irracional de la nueva cruzada, que pone en peligro la economía mundial y los derechos civiles. La paradoja es que, si la mitad del presupuesto usado en el combate contra terrorismo fuera empleado para aminorar la miseria del planeta, se eliminaría una parte considerable de las causas que lo acarrear.

El fundamentalismo afecta a todas las religiones al fomentar un discurso maniqueísta y excluyente. Su rechazo del individualismo y del materialismo occidentales, va acompañado de la propuesta del retorno a lo premoderno, legitimando, incluso, la “guerra santa”. Éste es el contexto que lleva a Huntington a denunciar el peligro del “choque de civilizaciones” en el momento actual, provocado por estas tendencias fundamentalistas reaccionarias.

En las relaciones geopolíticas del mundo contemporáneo, la religión se ha vuelto uno de los pilares que se debe tener en cuenta cuando se defiende el diálogo entre los pueblos. Para que sea esto posible, las religiones no pueden basarse en la prohibición de pensar. El fundamentalismo niega el pluralismo humano e impide el diálogo. Sólo una “*fe ilustrada*”¹⁹⁸ puede tener futuro. El diálogo intercultural e interreligioso puede servir de cauce para encontrar puntos de confluencia que nos faciliten percibir igualdades en las diferencias, y abrir cauces hacia la convivencia armoniosa y fructífera. Éste es el

¹⁹⁸ Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., “El enigma de la condición humana: un diálogo entre la razón y la fe”, *La Ciudad de Dios*, CCXV, Real Monasterio de El Escorial, 2002, 100.

único camino para lograr la superación de los extremismos de una sociedad deshumanizada, injusta y con tendencias fundamentalistas.

El mundo marcha, cada vez más, hacia sociedades multiculturales y plurirraciales. Una filosofía intercultural debe ser entendida como posibilidad de diálogo e interacción entre culturas, y desafiar la perspectiva meramente económica de la globalización. La revisión crítica del etnocentrismo de la razón occidental, la superación del relativismo cultural, y el deseo de querer dialogar con el otro son precondiciones de esta propuesta. Transformar al extraño en un compañero exige amor y respeto a las demás culturas.

Levinas¹⁹⁹ destaca la heteronomía como exigencia moral de la interculturalidad. No hay ningún proyecto de autoidentificación que no pase por el otro. Es decir, nuestra subjetividad es intersubjetividad. Si ningún individuo, ni ninguna cultura pueden hacerse por sí mismos, la interculturalidad se vuelve una necesidad de la humanidad. Teniendo en cuenta que el hombre depende de los demás para decirse y hacerse, se establece una asimetría que afianza la interculturalidad como espacio humano.

La asimetría debe, pues, presidir la relación con el otro. En el encuentro con el otro me descubro orientado hacia él. Debo ponerme en lugar del otro, y responder por él. En extremo, debo poder dar mi vida por él. La razón práctica me dicta la regla de oro que debe guiar mi conducta: “quiere para los demás lo que quieras para ti”. Esta universalidad descansa en la asimetría, que es la primacía del otro.

La interculturalidad debe ser entendida como un intento de diálogo que niega cualquier noción de superioridad. El otro puede ser otra parte de nosotros mismos que ayude a completar nuestro autoconocimiento. Un horizonte de inteligibilidad compartido, en el que se descubra en lo que estamos en avenencia y en lo que no, puede promover el crecimiento mutuo. Podemos, así, descubrir intuiciones y convicciones compartidas por gran parte de la humanidad. Estos “*universales concretos e históricos*”

¹⁹⁹ Cf. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1977, 66-205.

pueden ser puntos de encuentros, sin tener ninguna necesidad de renunciar a su propia idiosincrasia”²⁰⁰. Estos universales son como invariantes humanos.

Este carácter crítico del diálogo puede ayudar a confirmar la universalidad de los derechos humanos, que sirven como norma y límite a otros derechos. No se deberán permitir diferencias culturales que vayan en contra de la dignidad humana y del bien común. Por otra parte, las diferencias que enriquecen el acervo cultural como medio armonioso deben ser estimuladas. Los derechos humanos deben, por lo tanto, servir como criterio para decidirse lo que es o no aceptable en determinada cultura. La tolerancia cultural no es sinónima de relativismo absoluto. Ella posee sus límites derivados de acuerdos, por mínimos que sean.

Con relación a los criterios básicos que hacen posible el diálogo intercultural se destacan tres: dar razones a nuestras propuestas, evitar el daño fortuito, y la reciprocidad que impone deberes y derechos a todos. Éste es un imperativo de la modernidad para que se promueva una cultura de paz que rechace los fundamentalismos. Descubrir la igualdad en la diferencia es una condición para la futura fraternidad entre los pueblos.

8.7 Filosofía Intercultural como alternativa a la globalización

La actual conciencia planetaria hace que caminemos de forma inexorable hacia una sociedad multicultural. La pretendida centralidad de la cultura occidental y su política imperialista tienen que superarse, si queremos alcanzar la paz. Este cambio de paradigma exige que se profundice en las posibilidades de las relaciones interculturales. Estas relaciones consisten en el diálogo entre culturas y, a la vez, en la crítica contundente de una lectura sólo económica de la globalización. La filosofía intercultural se propone romper con el monoculturalismo de las filosofías tradicionales, reconociendo el pluralismo de las filosofías. En otros términos, cada pueblo debe tener el derecho de cultivar su propia cultura, y todas deben convivir de forma respetuosa y solidaria.

²⁰⁰ TORRES QUEIRUGA, A. T., *El diálogo de las religiones*, Sal terrae, Madrid 1992, 12.

Si son correctos estos presupuestos, tiene sentido la pregunta hecha por Fornet-Betancourt²⁰¹ ¿“*con qué derecho se globaliza?*”. En este momento histórico que vivimos, la globalización ha sido un intento del mercado capitalista de homogeneizar, en algún modo, nuestro planeta. A lo que parece, la historia de la humanidad se encamina hacia la concretización de un proyecto neoliberal que no reconoce, o no tiene en cuenta las identidades particulares. “*En una palabra: la humanidad no se globaliza sino que está siendo globalizada por la expansión totalitaria de un modelo civilizatorio*”²⁰².

La filosofía intercultural viene, fundamentalmente, a cuestionar la legitimidad ética de este proyecto que promete un nuevo mundo, pero que acaba globalizando sin universalizar una cierta justicia y equidad. Al caminar en este sentido, la filosofía intercultural cultiva el pluralismo y respeto mutuo entre las culturas del mundo, con el intento de ser instrumento hacia la concretización de un sueño. Un sueño que se basa en la comunicación justa entre las culturas mundiales, que niega cualquier tipo de reducción o nivelación de lo diferente. Al envés de una globalización uniformizadora, lo que se propone es universalizar desde una práctica de solidaridad y un diálogo entre las culturas. El futuro que resultará de este proceso es una incógnita. Pero, aunque no seamos capaces de controlar los resultados de su marcha, la filosofía intercultural es una opción ética de respeto y solidaridad, en contraposición a la intolerancia totalitaria de globalización neoliberal.

Cuando se asume una filosofía intercultural, hay que tener cuenta dos aspectos relevantes:

- 1) Las diferentes culturas no son entidades intocables y definitivas. Cada cultura es una entidad ambivalente que debe estar dispuesta a operar cambios. Si por una parte, cada hombre tiene el derecho a vivenciar su cultura misma, por otra, tiene que transformarla, si es necesario. O sea, al asumir su cultura, el hombre no necesita sacralizarla, no necesita abdicar de su libertad.

²⁰¹ FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao 2001, 372.

²⁰² *Ibidem*, 2001, 373.

- 2) Las culturas no han nacido de la nada. Ellas son, en sí, reflejos de momentos de intercambio con otras culturas. En lo que cada una considera como propio, siempre hay algo derivado de otra. La interculturalidad es, por lo tanto, un factor constituyente de nuestras culturas, tanto externa como internamente.

Lo que antes era considerado exótico, se vuelve ahora parte de nuestra vida, debido al flujo continuado de informaciones y de personas por el mundo. *“Se liberan energías creativas que generan la hibridización de los estilos culturales y reconstruyen las identidades de los residentes y los inmigrantes dentro y fuera de los proyectos nacionales”*²⁰³. Tal porosidad se ha concretado en un mestizaje cultural creativo, que puede facilitar compromisos, que aseguren la dignidad humana en un mundo globalizado.

“La emergencia de una cultura de la globalización debe llevar la pluralidad dentro. Esto significa que el nuevo humanismo emergente debe ser uno en los impulsos de fondo y plural en sus manifestaciones. La unidad en la diferencia tiene que ser el lema de este nuevo humanismo”²⁰⁴.

En este contexto, los invariantes humanos, que se encuentran en las diversas culturas, deben transformarse en transculturales y asegurar la posibilidad del diálogo. Un diálogo que parte del reconocimiento de lo particular, pero busca la universalización. De lo contrario, caso de que no logremos encontrar algo en común en el otro, que será el fundamento de una ética planetaria futura, no habrá otra solución que aceptar modelos políticos excluyentes.

Entre los invariantes humanos que permitirían este proyecto, se destacan:

- 1) Todo ser humano posee una experiencia original del yo que unifica y dirige sus comportamientos (*persona*). Esta experiencia le capacita para autodeterminar su vida.

²⁰³ BUXÓ I REY, M. J., “Cultura en plural: interculturalidad y redes transculturales”, en: AMIGO ARROYABE, M. L. F., *Humanismo para el siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao 2003, 405.

²⁰⁴ MARDONES, J. M., “Religión y humanismo. La religión en la emergencia de una cultura global”, en: AMIGO ARROYABE, M. L. F., o. c., 2003, 449.

- 2) La conciencia humana es autoconciencia mundana. La autonomía de la conciencia permite al hombre alejarse de las cosas y percibir las como realidades distintas.
- 3) El yo humano es conciencia corporal. Las sensaciones corporales le permiten la relación con las cosas y con los demás.
- 4) La mundaneidad implica también que tengamos una autoconciencia temporal. La acción humana empieza en el pasado, sigue en el presente y se extiende al futuro como proyecto vital.
- 5) El hombre es un ser comunitario. La *persona* está destinada al diálogo y a la comunión con los demás semejantes a él, lo que promueve la necesidad intrínseca de la ética.
- 6) La humanidad es autoconciencia intersubjetiva. Sus realizaciones están condicionadas por la relación con los demás. En estas interrelaciones, el yo se vuelve juicioso y experimentado, y tiene como orientador de la razón instrumental el amor.
- 7) El hombre es un ser histórico. Posee una dimensión temporal, social, existencial, interpersonal y de libertad.

Estas invariantes permiten afirmar que el hombre es más que naturaleza, él crea su modo de ser buscando realizar sus capacidades, viniendo a ser un ser moral. Los invariantes antes descritos revelan a un hombre inconcluso, siempre abierto a nuevas posibilidades. Esta apertura está en la raíz de la religiosidad inherente al ser humano. Por ser el hombre un ser histórico y finito, podemos afirmar la no existencia de verdades absolutas, dadas de una vez por todas. Este hecho, respecto al diálogo intercultural, por una parte, lleva a incertidumbres, y por otra, promueve la posibilidad del enriquecimiento mutuo. La historicidad es el motivo que nos obliga a hacer concesiones en nuestras relaciones interculturales. No significa esto que debamos tolerar todo de los demás; al contrario, hay límites, que tienen como referencia los derechos humanos, que deben ser trazados por medio del diálogo. La multiculturalidad de la sociedad actual exige la solidaridad, y ésta sólo podrá ser construida a través de este diálogo, que será la base de una nueva ética mundial.

9. ÉTICA, INTERCULTURALIDAD Y RELIGIÓN

9.1 Conciencia planetaria y ética

Hoy día, la conciencia planetaria existente está exigiendo una alianza entre los pueblos, y de éstos con el medio ambiente, para que la convivencia sea mínimamente pacífica. La labor hacia la armonización de esta casa común es larga y fatigosa, puesto que es indiscutible la crisis moral y ética que asola a la humanidad. La perentoriedad de prácticas salvadoras implica que se encuentren puntos comunes que las orienten, y se vuelva a los fundamentos que otrora dieron origen a la ética y la moral. Estos fundamentos advienen por la necesidad humana de vivir junto con el otro, del cuidado de los bienes comunes, y el trato recíproco. Desde estos fundamentos es posible reflexionar acerca de cómo deberíamos conducirnos hoy en día.

La modernidad acarrió una gama innegable de beneficios materiales, que acabaron sobreponiéndose en el contexto de la economía de mercado, al desarrollo ético. El resultado de este proceso ha sido el vacío existencial y la deshumanización de las relaciones entre los pueblos, las personas y la naturaleza. ¿Cómo operar una nueva conexión? Para que se alcance este objetivo, dos fuerzas deben actuar de forma sinérgica: cada una debe hacer valer su identidad y, a la vez, ser capaz de integrarse con la otra en relaciones cooperativas. Un sutil equilibrio entre estas dos fuerzas (la razón instrumental - técnica, y la razón moral – práctica) asegura la conservación de lo singular, sin destruir la armonía del todo.

La modernidad ha roto esta justa medida y también ha acarreado el refuerzo de la singularidad en detrimento de la integración. Esta postura amenaza la propia especie humana y su hábitat. El ser humano necesita hacer de esta casa común un lugar de comunión y paz entre todas las culturas, entre todas las formas de vida, y entre todas las formas de creencias. Esto pasa por el establecimiento de un nuevo paradigma ético que sitúe la vida en común en el centro de las preocupaciones.

Por sus deficiencias, el ser humano es sobrenaturaleza, y es capaz de modificar y construir su morada. Desde sus inicios, la humanidad demostró su sed de conquistas, que hasta hoy, no ha conocido límites. Si seguimos en este ritmo, el planeta mismo será destruido. Lo paradójico es que hoy necesitamos conquistar lo que está dentro de nosotros mismos, y no fuera: autolimitación, compasión, austeridad. Como afirma Boff, *“aprendemos de los antiguos como sanar la crisis civilizacional: viviendo sin exceso, en la justa medida y en el cuidado esencial para con todo lo que nos acerca”*²⁰⁵. El celo por las cosas debe reemplazar nuestra sed de conquista. Es gesto amoroso que protege todo lo que vive, y una actitud mínima necesaria para asegurar nuestro futuro.

“No te di, Adán, ni una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni función alguna que te fuera peculiar, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tu mismo elijas. (...) Definirás los límites de tu naturaleza según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. (...) Te esculpas de la forma que prefieras. Podrás degenerar hacia los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu”²⁰⁶.

9.2 Ética y filosofía intercultural

Todas las culturas cultivan, en un sentido amplio, el acto de filosofar, ya que es una característica intrínsecamente humana. Mientras la visión etnocéntrica toma como absoluta una de estas formas de filosofar, los relativistas encaran la filosofía de forma plural, dado que ella se expresa en muchas lenguas, muchos lugares, en formas múltiples de expresión. La filosofía intercultural, que va más allá del relativismo, reconoce la centralidad del diálogo en el acto de filosofar. La filosofía es un “quehacer” contextual, lo que significa rebasar el estudio de “textos clásicos” y buscar un saber que dialogue con la realidad y que, simultáneamente, la construya. De forma paradójica, la filosofía implica un esfuerzo de trascender lo que es dado empíricamente. El filósofo, que todo cuestiona, es una figura insatisfecha con la cultura preponderante y busca

²⁰⁵ BOFF L., o. c., 2003, 73.

²⁰⁶ MIRÁNDOLA, G. P. D, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Promociones y publicaciones universitarias, Barcelona 1988, 50-51.

saltar más adelante, a fin de traspasar las fronteras de lo que conoce. A medida que el filosofar se hace dialogando con el otro, el filósofo traspasa su cultura individual y entra en el terreno intercultural que, a veces, ayuda a engendrar.

La interculturalidad es un espacio moral que se debe proteger y desarrollar en términos de una racionalidad imbuida de valores como respeto, dignidad, no indiferencia y responsabilidad. Esta racionalidad tiene que estar siempre volcada hacia los demás. El reto de la filosofía intercultural es encargarse de la inconmensurabilidad de las culturas en términos distintos del relativismo cultural en uso, o de la eficiencia de los diferentes contenidos culturales. El discurso de una filosofía intercultural debe poner en claro criterios de significación y sentido de una interculturalidad humana y humanizadora. Por ello, hay que eliminar toda concepción que no esté basada en parámetros de encuentro y diálogo, crítica y alternativas, universalidad y particularidad.

“Estamos construyendo los pilares de un puente que, tal vez, posteriores generaciones se encargarán de tender y de completar. No importa tanto construir el puente, cuanto dar tiempo para que cada cultura, desde su orilla, construya sus pilares. Porque, entonces, el puente será el lugar de todos y todos podrán transitar de un sitio a otro, sin barreras, sin cortapisas y sin miedos a no estar suficientemente identificados”²⁰⁷.

La interculturalidad posibilita un mundo compartido por todos sus habitantes. Por ello, la interculturalidad es una actitud que incluso va más allá de la comunicación racional por conceptos. El discurso intercultural debe ser convertido en una cuestión moral. La reconstrucción de una sociedad, que se pauten en los valores antes mencionados, pasa por cambios individuales y colectivos profundos; de ahí la necesidad de discutir la cuestión de los límites y de la ética. Somos reflejo de la sociedad y vivimos dos problemas extremos: la falta o el exceso de límites. El siglo que se inicia se caracteriza por la ausencia de estas balizas que orienten nuestra conducta. En la postmodernidad todo pasa a ser relativo. La jerga popular afirma que todo es “una cuestión de opinión”. ¿Qué diferencia hay entre lo permitido y lo prohibido? ¿Entre lo excelente y lo mediocre? La ausencia de límites provoca una banalización de la cultura, de personas, de relaciones sociales.

²⁰⁷ GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano, “Introducción”, en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano (dir.), o. c., 2002, 17.

Esta ausencia de límites tiene un lado positivo: nuestros horizontes son más amplios que los de nuestros padres. El lado negativo es la crisis de valores. El eterno presente, mudanzas constantes, la búsqueda incesante de identidad y la multiculturalidad son marcas registradas de nuestro tiempo. La cuestión de la ética debe ser actualizada en este contexto. Hay que repensar un nuevo contrato social desde el diálogo entre todos los participantes del proceso, en el que cada uno empeña su palabra y se siente comprometido y responsable de su cumplimiento.

9.3 La ruptura del paradigma fisicista en el abordaje de la ética

La explicación científica busca siempre la causa eficiente de un determinado efecto, lo que lo produce, lo que lo comanda. En este caso, la hipótesis se volvería una estrategia del descubrimiento de la causa. Ésta es anterior al hecho que se quiere explicar. La metodología científica ha tenido un gran avance con el modelo propuesto por Popper. Éste percibió que el *modus ponens* no solucionaba el problema de la metodología científica. Saber que determinada causa genera un efecto (*si p → q*) es sólo una afirmación del consecuente. Afirmación correcta, pero, para poco sirve. Popper propone que la hipótesis científica procediera a una inversión: *q (efecto) → ¿qué causa?* En este caso, se hace necesario controlar las hipótesis con la experiencia. Las hipótesis trabajarían con argumentos falsificables, por lo que el enunciado científico no es eterno. En otros términos, Popper propone el *modus tollens*: *nx → ny* (ejemplo: no eché fuego al pebete, luego la bomba no explotó). El falsificacionismo o negación de la afirmación engendra necesidad de corroboración (ir a la realidad empírica). Lambert y Brittan²⁰⁸ explican la metodología de Popper en los siguientes términos: la explicación de un suceso es un enunciado derivado de otros enunciados empíricos, de los cuales, por lo menos uno debe ser una ley general.

¿Cómo quedaría el método de Popper aplicado a las ciencias sociales y a la filosofía? Para el autor, es necesario un axioma para explicarse un conocimiento. En el

²⁰⁸ Cf. LAMBERT, K.; BRITTAN G. G., *Introdução à filosofia da ciência*, Cultrix, São Paulo 1992, 56-59.

materialismo histórico y en el psicoanálisis, por ejemplo, esto no ocurre: en el materialismo, la determinación de la infraestructura sobre la superestructura se da a *posteriori*, es sólo una cuestión de razonamiento. De igual modo en el psicoanálisis, lo que importa es el razonamiento y no los axiomas de la física. Si me falta un axioma, no puedo progresar y generar nuevos axiomas. El modelo fisicista no sirve, pues, a las ciencias humanas. La verdad es que el esquema explicativo de Popper ha sido criticado, incluso, en las ciencias naturales, una especie de “vale todo” de los laboratorios: se buscan las conclusiones y a *posteriori* se organiza un informe. El esquema metodológico más utilizado hoy en las ciencias naturales es el de Kuhn²⁰⁹: desde un paradigma se busca articular la investigación y solucionar puntos oscuros. Cuando la matriz no se adapta, tenemos una situación revolucionaria.

En la comprensión ética, que es la que interesa en este trabajo, lo que mueve la acción es la causa final, haciéndose imposible la aplicación de la hipótesis científica. En otros términos: en la estructura de la acción ética, es la causa final la que produce la causa eficiente. Las acciones humanas son subordinadas a una finalidad, pues, al contrario de las acciones de la naturaleza, poseen finalidades. El esquema metodológico de Popper tropieza con un problema insoluble, al ser aplicado a las cuestiones de la ética. Estamos buscando un tipo de causa que no se da en la naturaleza. La acción humana implica causalidad, un fin racional. Las ideas de Popper ya no sirven en esta situación, pues no se tienen los efectos, hay que producir uno. Las hipótesis metafísicas, como las relativas a la cuestión ética, deben suponer que el hombre llamado a volverse mejor, trasciende a la naturaleza. La ética no tiene causa, hay que producirla. La finalidad ética es última, metafísica, es la transición del ser al deber ser.

La cuestión ética nos coloca ante el fenómeno de la voluntad, del deseo. Para lograr un efecto deseado, se buscan las causas o medios racionales. Me anticipo al efecto en la imaginación (deseo / voluntad) para después procurar el medio racional, la causa eficiente, para producir el efecto. Todo ser vivo tiene ganas de satisfacer deseos. Freud, por ejemplo, hablaba del impulso permanente de vida y muerte del ser humano.

²⁰⁹ Cf. KUHN, T., *Las estructuras de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1975.

Pero hay una diferencia entre impulso natural e impulso humano. El animal destruye el objeto: bebo el agua, como la carne...; es un deseo egoísta dado que ocurre un consumo absoluto. El deseo humano, al contrario, conserva el objeto. En el caso del amor, yo deseo al otro y también a su deseo, en una relación de reciprocidad. Hay una retribución, al contrario de la relación con los objetos de la naturaleza. El presupuesto del deseo ético es la reciprocidad / reflexión del nosotros, es un deseo de existencia que implica una reciprocidad entre los participantes.

En la construcción de una ética intercultural, el deseo es reemplazado por la permuta. Para que el hombre se encamine hacia la ética, se exige, como ha afirmado Hegel, la represión del deseo y el retardo del consumo. Las relaciones interculturales introducen una medida común y ayudan a educar al hombre. En síntesis, la acción humana se hace racional y adquiere una medida que permite establecer de común acuerdo, fines y medios racionales. Es la reflexividad de la acción humana, cuya estabilidad exige la expectativa de acción recíproca. El axioma es claro. Sólo puedo hacer en el otro lo que él mismo hace en sí, o sea, sólo puedo actuar en el otro por medio del otro. El supuesto básico de este axioma es la libertad de la acción. En la relación entre sujetos libres, uno sólo hace lo que pueda consentir el otro. En su Fenomenología, Hegel propuso la idea del “yo que es un nosotros”. Nada es fenómeno unilateralmente.

El mito de Protágoras de Platón²¹⁰ simboliza bien la paradoja de la individualidad, típica de la condición humana. Prometeo y Epimeteo trataron de cuidar para que los animales salieran debajo de la tierra y fueran ordenados. Epimeteo cuidó el asunto, concediendo garras a algunos, pelos a otros, plumas,... Al hombre nada le dio. Se ve aquí al hombre como animal carente. Al analizar la obra de su hermano, Prometeo resuelve dar al hombre la razón política, la idea de la asociación de iguales. Los animales son autárquicos, pues tienen sus propias armas para suplir las carencias. El hombre, como individuo, no puede ser autárquico, solamente lo es colectivamente. Se ve forzado a renunciar a su autarquía para suplir su carencia. La satisfacción depende del grupo. Aristóteles demostraría posteriormente, que la autarquía exige la

²¹⁰ Cf. PLATÓN, *Protágoras*, UCC, Fortaleza 1986, 320-321.

organización política del grupo. El hombre busca la autarquía, pero no puede alcanzarla solo. La gran paradoja es que lo que me hace feliz, no puedo lograrlo a solas. La ética es siempre colectiva y derivada del diálogo. Es en la vida en común (*koinomía*) que se realiza la felicidad.

9.4 La globalización y la ética planteada por el humanismo crítico

¿De qué forma esta ética colectiva y derivada del diálogo puede iluminar el mundo globalizado? Aquí se hace menester retornar y ahondar la discusión del capítulo anterior sobre la interculturalidad como alternativa a la globalización neoliberal.

En sentido amplio, globalizar significa voluntad y capacidad expansiva de algún centro de poder. En este sentido, globalizar nos remitiría a los imperios de la antigüedad y sus colonias. En sentido más estricto, el término globalizar se une a la expansión capitalista a partir del siglo XVI. Desde este momento histórico, se empieza a generar un mercado mundial sin fronteras para el comercio. La globalización neoliberal actual sería un momento más de la expansión capitalista, posterior y semejante al colonialismo. Es decir, la globalización económica actual es una forma más de colonización del mundo por el capital, con el reemplazamiento de los antiguos Estados-Nacionales imperiales por el poder de los grandes grupos multinacionales.

Opuestamente a las antiguas formas imperialistas, que eran explícitas, la globalización neoliberal tiende a ocultar el proceso de explotación por los países del norte y sus grandes empresas. Por detrás del discurso que sugiere integración mundial y crecimiento global, hay, en verdad, un espíritu capitalista que reduce todos los niveles de la vida humana a mera mercancía y aumenta las asimetrías en el planeta. El discurso de la globalización posee un carácter de ocultación del imperialismo neoliberal que necesita ser desvelado.

La globalización, en cuanto conjunto de procesos concretos que generan el mundo sin fronteras, no puede ser distinguida de la globalización de la ideología neoliberal, interesada en la apología del mercado capitalista. Esta última es también un

hecho que constituye el espíritu de este proceso vivido por la humanidad. Espíritu que tiene por característica fundamental el primado de lo económico, y la consecuente sumisión de todas las dimensiones de la vida humana al mercado. Así, el ser humano es reducido a su capacidad de consumir.

Lo que está viviendo la humanidad es una verdadera “*revolución antropológica*”²¹¹ derivada de la universalización de las políticas neoliberales. El espíritu del neoliberalismo nos dice quiénes somos o debemos ser, y cuáles deben ser nuestras relaciones con los demás y con la naturaleza. Este espíritu pasa a definirnos el horizonte de comprensión de nuestro tiempo, a la vez que inaugura un modelo de vida buena en la lógica del sistema capitalista.

Anclado en la crítica de la filosofía latinoamericana de la liberación, respecto a la globalización neoliberal, lo que le lleva a asumir una posición a favor de los oprimidos y excluidos, Fonet-Bentacourt defiende que el discurso neoliberal quiere imponer la creencia de que “*No hay alternativa a lo que hay*”²¹². El neoliberalismo tiene el mercado como clave de una sociedad perfecta, destinado a globalizar el planeta y hacer del hombre un mero agente económico. Un proyecto totalizador que anhela que todo sea igual en todo el mundo. Esta práctica neoliberal, según afirma Fonet-Betancourt, está cargada de una contradicción insuperable: se mundializan los efectos de la globalización, pero no se universaliza la participación igualitaria de todos. En una palabra, el mercado sacralizado es globalizado sin conseguir dar fin, ni siquiera disminuir, la pobreza global.

La otra cara de la globalización neoliberal de los mercados es la expansión de una política cultural universalizante, que pretende ser la única alternativa posible. Una cultura occidental capitalista del primer mundo es propagada como universal, y determinados patrones de consumo son proyectados en todas las partes. Una vez más, la paradoja de la globalización neoliberal muestra toda su fuerza, pues el sistema induce a necesidades que la mayoría de las personas no podrán satisfacer jamás.

²¹¹ FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao 2001, 342.

²¹² *Ibidem*, 2001, 303.

Sin embargo, no se puede negar el peso de este fenómeno en el mundo actual. Es un fenómeno irreversible que exige de la humanidad estrategias que permitan su control. A esta racionalización impuesta por la doctrina neoliberal, la filosofía latinoamericana de la liberación plantea una dimensión ética, que fomente la lógica de la vida, reorientando la actual organización social marcada por la materialidad. Una nueva racionalidad, una cultura alternativa de esperanza, que apunte hacia un proyecto de un mundo sin exclusión, basado en el principio de solidaridad. Esta nueva ética se origina de la tradición de un humanismo crítico impulsado por corrientes liberadoras del pensamiento judaico-cristiano y desarrollada por pensadores como Marx y Sartre.

“Se trata, dicho con otras palabras, de aquella tradición que se funda como explicitación progresiva de la humanitas en tanto que proceso de formación de la existencia humana como subjetividad participante y valorante, entendiendo por ésta el ordenamiento comunitario mediante el cual la existencia humana se va calificando como un mismo que, justo por ser en su propia subjetividad o conciencia (de sí) una existencia que sabe como siendo ya en relación con el otro,...”²¹³.

Lo que Fernet-Bentacourt enfatiza es la necesidad de la manifestación de un tipo nuevo de subjetividad que sea concebida en disconformidad con las leyes del mercado capitalista. Esta inversión de calidad del ser humano eliminaría el “*estado hipnótico*”²¹⁴ a que está sometido y, sacando provecho de lo positivo de la globalización, promovería un movimiento de solidaridad mundial. Esta reacción filosófica a la globalización tratará de buscar soluciones éticas universales a las consecuencias de la misma.

La subjetividad planteada por el humanismo crítico-ético está, por lo tanto, muy distante del concepto cartesiano de sujeto. El humanismo burgués, oriundo del cartesianismo, sacraliza lo individual y su egocentrismo, promueve la separación entre los seres humanos. La única alternativa admisible a la globalización neoliberal es el retorno a una subjetividad solidaria y comunitaria, en la que cada uno se hace sujeto mediante la práctica de la justicia. El sujeto sólo puede “*escribir su biografía*”²¹⁵ haciendo comunidad. Los pronombres posesivos que marcan la actual ley de la

²¹³ *Ibidem*, 2001, 311

²¹⁴ *Ibidem*, 2001, 345.

²¹⁵ *Ibidem*, 2001, 367.

subjetividad deben ser reemplazados por los de convivencia. Así podríamos soñar con una sociedad donde uno pudiera vivir en armonía con el prójimo y la naturaleza.

9.5 Religión y ética

Soñar con un futuro de inclusión social, de integración de todas las culturas, y de éstas con los demás seres vivos de la naturaleza, permite proyectar nuevas formas de convivencia con el otro. Esta sociedad soñada, algún día superará el materialismo contemporáneo que separó materia y espíritu, Dios y mundo. Las religiones pueden tener un papel fundamental en esta búsqueda de la felicidad por parte del ser humano, que no la puede alcanzar en solitario. En un contexto en el que la crisis de valores ha engendrado tensión en las relaciones sociales, dificultando el descubrimiento de puntos de referencia comunes a la conducta humana, correspondería a las religiones promover la unión de las personas entre sí y con Dios.

Históricamente, la ética y la moral han sido orientadas por dos fuentes: la religión y la razón. La fundamentación de la ética a partir de la razón – ética autónoma – preocupó a Aristóteles, Kant y Hegel, entre otros. De entre las filosofías morales que buscaban desvincular religión y ética, podemos destacar²¹⁶:

Humanismo	Defiende que la razón es la guía que permite al hombre discernir lo cierto de lo falso. Su principio ético fundamental es la regla de oro: “Trata a los demás como te gustaría que te trataran.” Otro principio fundamental para los humanistas era el respeto por la dignidad humana y la inviolabilidad del individuo. O sea, en el núcleo de la ética humanista, están los derechos humanos que defienden la libertad, la justicia, la igualdad, en toda la humanidad.
Materialismo	A pesar de la validez universal de la ciencia, los materialistas no creen que se la pueda aplicar al campo de los valores. Defienden la inexistencia de normas y valores permanentes que se apliquen universalmente. Ellos son generados por la sociedad y varían de una para otra, lo que hace imposible discernir lo bueno y lo correcto por el estudio de la naturaleza humana.

²¹⁶ Cf. GARRDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H., *O livro das religiões*, Cia. das letras, São Paulo 2002, 226-256.

Utilitarismo	La labor ética debería descubrir, con el concurso de la razón, la manera de cómo el mayor número de personas pudiera alcanzar satisfacción (amistad, conocimiento, disfrute de la vida, autodesarrollo,...).
Ética del Deber	Piensa que todo individuo debe comportarse en conformidad con la autoridad o un control normativo. Este control puede estar en Dios, en un código moral interno o en la autoridad social. En el extremo de la ética del deber, encontramos los imperativos categóricos kantianos: “actúa sólo según aquella máxima que puedas querer que se vuelva una norma universal” y “el ser humano debe ser tratado siempre como dotado de un valor intrínseco, y no debe ser usado meramente como un medio para lograrse otra cosa”.

Estos sistemas éticos, siguiendo el camino de la razón, buscaron un sistema racional de principios, desacralizados, que fueran más allá del sentido moral. Son ellos abstractos y, por ello, distantes de lo que es vivido. Sus virtudes – y las poseen – se pierden debido a su ahistoricidad e inflexibilidad, que imposibilitan comportamientos creativos.

Boff²¹⁷ afirma que esta aventura intelectual está actualmente en crisis debido a una serie de limitaciones:

- 1) El olvido del ser, en favor del ente que pasó a ser considerado como la realidad. De esto resultó que la ética no más oyó la voz interior.
- 2) La visión fragmentaria de la realidad – a través de los entes – aspecto que engendró saberes y éticas también fragmentarios: ética de cada profesión, de cada clase, de cada cultura.
- 3) La separación de lo que siempre viene unido: Dios y mundo, razón y emoción, justo y legal, privado y público.
- 4) El saber, puesto al servicio del poder, y la ética, transformada en mecanismo de control del individuo a través de las leyes.
- 5) La incapacidad de generar consensos mínimos que pudieran ser asumidos por las mayorías. Los consensos propuestos siempre han sido demasiado abstractos.

²¹⁷ Cf. BOFF, L., o. c., 2003, 13-26.

- 6) La limitación de la razón, aspecto que engendró la pérdida del horizonte de trascendencia y espiritualidad. Con ello se impidió al hombre sentirse parte del todo y que identificara un sentido para su existencia.
- 7) La ética racional asfixia el corazón y le impide sentir con hondura al otro. En suma, esta ética racional no puede dar respuestas a los desafíos de la humanidad.

Riesgo²¹⁸, teniendo en cuenta el poder de las religiones en la sociedad actual, sintetiza la relación entre moral y religión del siguiente modo: algunos consideran inseparables religión y moral, ya que el objetivo de la relación ética y de la religiosa es lo mismo. Dios es el supremo legislador ético y la religión consiste en el deber de cumplir con sus mandamientos. Otros ven la moral como consecuencia de la religión, intentando encontrar los fundamentos de la moral en los sistemas religiosos. Aun hay los que señalan un antagonismo entre moral y religión. Este ateísmo ético cree que el desarrollo de la moral autónoma significa la eliminación de la religión, que nos deja en manos de la omnipotencia divina. Y una posición alternativa a las anteriores defiende que ética y moral no pueden reducirse una a la otra, y que tampoco son incompatibles. Es posible pensar una ética no religiosa brotada de una reflexión crítica de la humanidad. Desde este punto de vista, se puede plantear una importante diferencia entre la actitud moral y la actitud religiosa: la primera regula las relaciones entre los hombres, la segunda entre los hombres y la divinidad. La tradición judaica, por ejemplo, divide las obligaciones de los fieles entre las que se refieren a la relación con Dios (*bein adam la-Makom*) y las que se refieren a la relación entre los fieles (*bein adam lê-chaveró*). La primera corresponde a la ley ritual y la segunda a la ley moral. Esta última es siempre más importante que la primera: “*Pues yo deseo amor constante, y no sacrificio; el conocimiento de Dios y no ofrendas*”²¹⁹.

El pecado (que nos coloca en desavenencia con Dios) y lo moralmente reprobable (lo que desafía la conciencia) no son necesariamente sinónimos. La conciencia nos facilita determinados valores en la relación con el otro. Ella nos impulsa a hacer el bien, evitar el mal y buscar la justicia. Al hombre religioso, en cambio, lo

²¹⁸ Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *Una religión para la democracia. Fe y dignidad humana*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2005, 1-20.

²¹⁹ Oseas, 6:6.

divino se le manifiesta haciéndole darse cuenta de su insuficiencia y ofreciéndole esperanza. La actitud religiosa es receptiva, la actitud moral se funda en la voluntariedad.

Sin embargo, pese a la distinción sobredicha entre valores éticos y religiosos, al vivir el misterio, el creyente se mueve hacia compromisos prácticos. Él vive de forma profunda e inseparable estos valores y, en ese momento, se da la realización del bien en la presencia de Dios. Más allá de la autonomía de la ética, estamos ante una fundamentación trascendente: si por una parte fe y ética no son idénticas, por otra, la fe se manifiesta también en el *ethos* humano haciendo al hombre libre y feliz. “*La santidad nos religa a Dios y la justicia nos religa al prójimo, y puesto que no hay un Dios sin prójimo y un prójimo sin Dios no es posible la separación entre el orden de la santidad y el orden de la justicia*”²²⁰. En fin, la vida moral se abre a la religión.

Hay situaciones en la vida que orientan nuestros pensamientos hacia la trascendencia. Morirse por una causa imposible o dar más importancia a una vida digna que a la propia supervivencia, por ejemplo, son situaciones que dejan pendiente el cumplimiento de la justicia, y en ese sentido exigen una recompensa trascendente. En otros términos, nuestra finitud nos lleva al reconocimiento del misterio para que no sucumbamos a la nada y al fracaso moral. A lo largo de la vida, son diversas las experiencias que nos llevan a percatar las limitaciones de la ciencia y del saber ordinario. Son momentos en que creemos de forma incondicional en determinados valores, como si éstos estuvieran fuera del mundo. Arriesgamos, incluso, nuestras vidas por ellos. Es posible que algunas personas crean presentir en estas ocasiones, la presencia del amor divino como camino hacia la salvación.

En un mundo marcado por las contingencias, es razonable pensar que sólo en el ámbito de lo sagrado podríamos encontrar un fundamento a lo valores absolutos, un fundamentos a la idea de dignidad humana. “*Sólo desde un incondicional puede haber*

²²⁰ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1995, 142.

preceptos éticos incondicionales”²²¹. Sin abdicar de la relativa autonomía de la conciencia moral, lo que se defiende aquí es que la apertura al referente divino permite una mayor consistencia al carácter absoluto de algunos valores. Esta apertura a lo trascendente, permite a la ética conjugar felicidad y bien moral. En verdad, la humanidad merece que Dios exista.

La integración de la ética al ámbito religioso permite la superación de la impotencia de la acción moral. La religión va más allá de las éticas seculares, ya que consuela cuando adviene el sufrimiento, ofrece expectativas ante la muerte, concede identidad a los hombres y los hace solidarios. Habermas afirma que

“la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta”²²².

En suma, sin religión, difícilmente se podría pensar en la salvación humana. Las religiones deben, sin embargo, tener como criterio mínimo la exaltación de la dignidad humana, y como referente imprescindible – como criterio moral mínimo – los derechos humanos. Por tanto religiones que nos interesan son las que han reemplazado a los dioses violentos y sectarios por un Dios ético.

Esta tesis defiende la idea de que “en *el mundo moderno, la religión es una fuerza central, a lo mejor, la fuerza central que motiva y moviliza a las personas*”²²³. Las convicciones religiosas son más importantes que las ideologías y por ellas, las personas están, incluso, dispuestas a morir. En sintonía con H. Küng²²⁴, se defiende que las religiones, sin perder el referente de la razón, pueden ser una vía realista y eficaz para la construcción de una nueva ética global. Es desde el amor al prójimo que todas las verdaderas religiones defienden, y apartando las muchas diferencias, que es posible

²²¹ KÜNG, H., o. c., 1999, 154.

²²² HABERMAS, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trota, Madrid 2001, 138.

²²³ HUNTINGTON, S., o. c. 1997, 79.

²²⁴ Cf. KÜNG, H., “En busca de un ‘ethos’ mundial de las religiones universales”: *Concilium* 228 (1990) 113-134. Cf. KÜNG, H., “Paz mundial – religión mundial – ethos mundial”: *Concilium* 253 (1994) 159-173.

elaborar un consenso ético mínimo que una humanidad y naturaleza. La instancia en la que se forma la ética, la base última de la existencia humana, no reside en la razón, sino en el sentimiento de afectividad. Mediante el afecto eliminamos la distancia con todo lo que nos rodea.

Sin embargo, los sentimientos no pueden prescindir de la razón, puesto que hay el riesgo de que se vuelvan incontrolables y hasta destructivos. La razón disciplina, coordina y les orienta en una relación dialéctica. De esta interrelación debe nacer una ética que asegure la paz y la armonía, en fin, la supervivencia de las especies. Esta nueva morada (*ethos*), que tiene que ser habitada de forma específica y cooperativa por sus habitantes, exige que el hombre escuche la voz interior de la sensatez.

Por otra parte, en su búsqueda, la razón se encuentra con el misterio. No es posible conocer al otro sin la referencia del amor y de la espiritualidad. Cuando el otro se me aparece exigiéndome una toma de posición, nace la necesidad de la ética. La ética racional, por los motivos ya planteados, ha dejado poco lugar al diálogo y aprendizaje con el otro. Este diálogo exige un paradigma ético que está presente en todas las grandes tradiciones religiosas: el amor. “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, “no hagas al otro lo que no quieres que te hagan a ti”.

Las verdaderas religiones conceden al otro, a través del amor, la razón e importancia de existir gratuitamente. El amor aproxima lo distante y nos hace querer cuidarle bajo pena de perecer; llevándonos, simultáneamente, a renunciar a la posesión ajena, respetando su alteridad. El amor es un a priori ontológico y moral necesario a la existencia y comunión de los seres humanos, al establecimiento de un nuevo camino civilizador. Dicho en otras palabras, mediante la experiencia del ser, alcanzada en una visión casi mística, se configura la nueva ética.

La cultura occidental tiene que admitir que es una cultura y una religión entre tantas, y, por lo tanto, debe desistir de su obsesión imperialista. El camino es el diálogo, el intercambio que enriquece, y la humildad, que permitan asegurar el futuro, y elaborar un proyecto humano compartido que limite nuestra sed de conquista. El movimiento

ecuménico de las religiones expresa, a través de la oración de San Francisco de Asís, una alternativa:

“Donde haya odio, que yo lleve el amor; donde haya discordia, que yo lleve la unión; donde haya desesperación, que yo lleve la esperanza; donde haya tinieblas, que yo lleve la luz. Importa más amar que ser amado, comprender que ser comprendido, perdonar que ser perdonado, pues es dándose que se recibe y es muriéndose que se vive”

La inherente contradicción humana expresada en esta plegaria alterna con la confianza en la victoria de nuestro lado bueno sobre el malo. Al fortalecer nuestro polo positivo, constituyéndole en medio y fin, hacemos posible un nuevo paradigma que permite la unión de todo y de todos.

10. EL APORTE DE LAS RELIGIONES A LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ÉTICA PLANETARIA

10.1 Ética, democracia y religión

Si realmente estamos en la búsqueda de una ética planetaria inspirada en el diálogo, debemos admitir que nuestra cultura es sólo una entre otras, y desistir de cualquier obsesión imperialista. Esto implica asumir la democracia como única alternativa política posible para la humanidad. La democracia no es un régimen político perfecto, pero es el que mejor sirve a las exigencias de la identidad humana. A lo largo de su historia, los proyectos democráticos nacionales intentaron conciliar libertades políticas, derechos sociales, y cierto control social de la economía. Estos proyectos se malograron, muchas veces debido a la incapacidad humana de aunar la razón y la tolerancia en la búsqueda del bien común. El reto de la humanidad hoy es mucho más complejo, ya que rebasa los límites de los Estados-Nacionales. El éxito de un proyecto democrático mundial depende, entre otras cosas, de la capacidad humana de encontrar

referentes éticos mínimos entre las diferentes culturas²²⁵. Pero, ¿cómo encontrar estos referentes en una sociedad plural?

El diálogo entre las diversas tradiciones culturales e históricas debe recibir un reconocimiento universal. Es necesario encontrar invariantes mediante el diálogo y, entonces, una “ética de mínimos” será construida. Esta “ética de mínimos” deberá nacer de una “ética de máximos”. Ésta última se refiere a las exigencias de vida de los distintos grupos humanos relacionadas con sus diferentes experiencias religiosas y morales. La “ética de mínimos” surgida del diálogo intercultural es, por lo tanto, una aliada del proyecto democrático.

Ya en el siglo XV, los grandes descubrimientos habían acarreado la conciencia de un mundo unitario. Hoy, se vive en una aldea global debido a la convivencia cada vez más estrecha entre los pueblos. Se participa de las mismas esperanzas y las necesidades ajenas son bastante conocidas. Sin embargo, aún persisten la falta de solidaridad, la explotación y las guerras. Pero gracias a la integración planetaria, ya no es posible huir de tales problemas y fingir que no existen. La conciencia humana va despertando a la necesidad de una fraternidad, por encima de los intereses particulares. En este contexto, las religiones pueden tener un papel destacable: ellas deben aprender a mirar las diferencias y reconocer el origen divino de cada una. Hegel ya había afirmado que es la diferencia lo que une²²⁶.

Las diferencias religiosas pueden inspirar muchos conflictos, pero, por otra parte, pueden también pacificarlos. Las religiones son, en sí, fenómenos ambivalentes. More y Fine²²⁷ entienden ambivalencia como la presencia simultánea de tendencias, actitudes y sentimientos opuestos respecto a las personas. Estos sentimientos opuestos, particularmente el amor y el odio, pueden generar conflictos internos inconscientes que son solucionados a través de mecanismos de defensa. Esta ambivalencia, constitutiva del ser humano, fue considerada por Freud fundamental para comprender el origen de la

²²⁵ Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel., “Globalización interculturalidad, religión y democracia”: *ILU, Revista ciencias de las religiones* 8 (2003) 5 – 28.

²²⁶ Cf. VAZ, C. H. L., o. c. 1999, 365-404.

²²⁷ Cf. MOORE, B. E.; FINE, B. D., *Términos y conceptos psicoanalíticos*, Biblioteca Nueva, Madrid 1997, 80.

experiencia religiosa. Morano²²⁸ afirma que Freud veía en estos sentimientos los progenitores de la culpa, y es esta culpa la que la religión intentaba apaciguar con sacrificios y renunciaciones.

Las representaciones religiosas pueden despertar sentimientos intensos y comportamientos radicales. Nada despierta tanto amor y odio como la religión. Las ciencias humanas han desvelado los procesos primitivos y arcaicos que están en juego en la configuración de las representaciones de lo sagrado que intervienen en su desarrollo. A pesar del importante papel desempeñado por las elaboraciones racionales posteriores, son en los estadios afectivos más primitivos del ser humano donde el hecho religioso se radica y potencia su fuerza. Freud defendió en *“El porvenir de una ilusión”* que la religión sería suplantada por la razón científica-técnica. Años más tarde, en su obra *“El problema de la concepción del universo”*, rectificó y confesó que la religión gozaría de una larga vida, debido al poder que poseía en el ámbito de la afectividad más profunda y primitiva.

Las experiencias religiosas, convenientemente maduras, se convierten en fuente de confianza, apertura y acogida del otro, de actitudes de comprensión y perdón. Por otra parte, la no maduración de estas experiencias primeras puede cumplir una función regresiva, que se traduce en conflictos y angustia. La religión se vuelve, entonces, una defensa ante la realidad vivida, un escudo protector a la ansiedad cotidiana. La ambivalencia de la experiencia está precisamente en el hecho de proporcionar una apertura de esperanza a la vida, al mismo tiempo que puede nutrir el delirio. Ella puede ser fuente a la vez de confianza y de peligrosa regresión a la niñez.

Bajo otra perspectiva, se puede encarar la experiencia religiosa desde su potencial positivo a la construcción de un mundo mejor. El ideal ético se constituye aquí en una de las vertientes de la experiencia religiosa, al lado de la confianza engendrada por la vivencia mística. Toda experiencia religiosa se articula con el deseo de unión entre Dios y la exigencia ética. Pero los modos como se llevan a cabo la

²²⁸ Cf. MORANO, C. D., *El psicoanálisis freudiano de la religión*, San Pablo, Madrid 1990, 29-80.

integración de las dimensiones éticas pueden también determinar el carácter destructivo de la experiencia religiosa para el propio ser humano.

Según Morano, las ciencias religiosas pueden convertirse en factor de equilibrio y de crecimiento personal y social. Por otra parte, la fe puede aliarse a fuerzas destructivas y potenciar conflictos. Esto forma parte de la ambigüedad esencial y es inherente a la vivencia religiosa. Sintéticamente, estos son los aspectos positivos y negativos que la religión puede aportar a la humanidad:

VERTIENTE	ASPECTOS POSITIVOS	ASPECTOS NEGATIVOS
Afectiva	Confianza en la existencia.	Posiciones infantiles en la búsqueda de satisfacciones imaginarias.
Cognitiva	Marcos de referencia que dan sentido y orientación a la vida.	Dogma que se transforma en fetiche de seguridad, peligroso ante las complejidades de la vida.
Ética	Arraiga actitudes y valores morales.	Da origen a la falta de autonomía personal y sumisión
Psicológica	Poder de desarrollo y potenciación de las identidades.	Poder destructivo de la identidad.

Siguiendo una línea de razonamiento semejante, Fernández del Riesgo²²⁹ afirma que la religión posee un papel social relevante, en tres aspectos fundamentales: en la orientación de la personalidad, en el mantenimiento de la cultura y en la legitimación del sistema social. Ella garantiza el consuelo del individuo frente a los sufrimientos de la vida, desarrolla símbolos culturales y ayuda al control y cohesión del sistema social establecido. Sin embargo, las religiones desempeñan, también, papeles disfuncionales cuando se sumergen en el fanatismo y en la intolerancia. Entonces ellas se vuelven obstáculos al conocimiento y desarrollo moral de la sociedad. El poder ambiguo del elemento religioso en las diversas sociedades hace que muchos la teman: por una parte, es capaz de sacudir el orden establecido y promover la revolución; por otra, puede entorpecer la población haciéndola servil a los poderosos.

²²⁹ Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., o.c., 2005, 85-86.

La conciencia de esta ambivalencia es fundamental para buscar, en lo positivo de las religiones, un camino que promueva el diálogo intercultural y contribuya a la construcción de una nueva ética para la humanidad. Hoy sólo es posible la paz mediante un diálogo entre civilizaciones que busque una ética universal. Esta ética puede y debe ser construida a través del diálogo interreligioso. La “ética de mínimos” deberá ser alumbrada por la “ética de máximos” de las diferentes tradiciones religiosas. No se trata de un código objetivo, sino de un consenso básico acerca de valores y actitudes avalados por todas las religiones, y compartidos por sus creyentes. Esta propuesta parte de la creencia de que las religiones *“expresan los sueños e ideales más elevados de la humanidad; además expresan la incondicionalidad de los valores básicos nacidos del encuentro, el diálogo con Dios, fuente de toda incondicionalidad ética”*²³⁰.

Las religiones compatibles con la democracia, y que pueden contribuir a la realización de este proyecto son las llamadas “humanizadoras”: religiones capaces de superar los excesos de la espiritualidad evasiva, y de ayudar a formar sujetos libres, dotados de conciencia en la lucha contra el sufrimiento, la injusticia y la opresión. Son religiones que proclaman la dignidad humana, y defienden la solidaridad entre los pueblos y los derechos humanos.

10.2 Derechos humanos y religión

El origen de la idea de los derechos humanos se puede ubicar en procesos de contestación históricos. Ha habido y hay momentos históricos, donde seres humanos concretos reclaman su condición humana, denunciando las injusticias que sufren y luchando por sus derechos.

“La historia de los derechos humanos nos transmite un capítulo de la historia humana de la memoria libertadora, puesto que en ella se encarna la lucha de los seres humanos oprimidos y que sufren la injusticia de su propio orden”²³¹.

²³⁰ BOFF, L., *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Trotta, Madrid 2001, 68.

²³¹ FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé, Bilbao 2001, 290.

Desde esta perspectiva, los derechos humanos se nos revelan como una respuesta al sufrimiento acarreado por experiencias concretas de injusticia. No se trata de fórmulas abstractas, sino de formulaciones concretas, que brotan de las experiencias históricas de vida, y que, de alguna manera, pueden ser compartidas por todos los seres humanos.

En el mundo occidental, se pasó a proclamar la libertad y autonomía humanas a partir del siglo XVIII. La Ilustración fue “la mayoría de edad” del ser humano al transformar al hombre en señor del universo, y posibilitarle pensar por sí mismo. Sin embargo, no es legítimo defender en exclusiva una procedencia europea de los derechos humanos. Ellos están por encima de cualquier tradición cultural específica, como si fuera algo que las trascendiera; son ellos patrimonio de toda la humanidad por constituirse en memoria de su lucha por la libertad. El diálogo intercultural, a su vez, posibilita el encuentro de tradiciones culturales, que han vivido y que viven historias de liberación. Las culturas intercambian, así, experiencias, y se enriquecen mutuamente. Al respetar la pluralidad cultural, se está encaminando hacia una cultura universal de *“liberación humana, entendiendo que sería universal porque nace de la participación solidaria de las culturas en este proyecto”*²³².

La trascendencia y universalidad de los derechos, les permite convertirse en una instancia crítica con relación a las culturas. En suma, *“el ethos, que anima a los derechos humanos, puede ser hoy día una importante fuente de inspiración para la crítica a que cualquier cultura debe poder ser sometida desde su propio horizonte de vida y de sentido”*²³³. Según Fernet-Betancourt, no hay mejor idea que el ethos humanizador de los derechos humanos para orientar nuestra praxis en el mundo actual.

Por ser memoria de la lucha de la humanidad por la libertad los derechos no son incompatibles con las religiones, pues la autonomía humana, como ya vimos, se puede abrir a un fundamento último. Por ello es posible afirmar que los derechos humanos son aliados de las verdaderas religiones al destruir la ignorancia y el fanatismo. La lucha por

²³² *Ibidem*, 2001, 293

²³³ *Ibidem*, 2001, 294-295

la libertad ha abierto el camino hacia el reconocimiento de los derechos humanos, que están también en la base de muchas religiones.

El reconocimiento de los derechos humanos y la reivindicación de la dignidad humana son fenómenos cada vez más universales. Estos derechos son valores transculturales proclamados por todas las personas de “buena voluntad”. En el mundo actual, las religiones se ven forzadas a recuperar y aceptar estos valores, si quieren ser aceptadas. Bajo este punto de vista, la dignidad humana debe ser la exigencia mínima de toda religión verdadera, particularmente en estos tiempos de “reencantamiento”.

“Sólo una religiosidad que conjugue la apertura al misterio de lo sagrado o divino con la compasión solidaria efectiva por el ser humano y todo lo existente, como por una visión universal y fraterna de la especie humana y que asuma profundamente la racionalidad, merece denominarse ‘humana’ (...) Humanismo y religión se pertenecen²³⁴ .

La ola religiosa de hoy en día, producto de la incapacidad de la razón instrumental para orientar la vida de los individuos, viene entremediada de aspectos postmodernos: subjetivismo, negación de las instituciones, relativismo, sincretismo, etc. Cada iglesia ofrece sus productos que se rivalizan en el mercado religioso, donde son consumidos por fieles que viven una religiosidad privada. Esto implica una inmensa dificultad para planteamientos universales en términos de valores comunes y esquemas de interpretación. Por otra parte, esta búsqueda por la religiosidad se origina en la necesidad de valores que orienten, identifiquen y salven a personas perdidas en un mundo tan voraz. Las verdaderas religiones, pese a este individualismo dominante, deben seguir buscando un lenguaje común que tenga como referencia los derechos humanos, si quieren ser útiles a la humanidad.

²³⁴ MARDONES, J. M., “Religión y humanismo. La religión en la emergencia de una cultura global”, en: AMIGO FERNÁNDEZ ARROYABE, Maria Luisa., *Humanismo para el siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao 2003, 445-446.

10.3 La sociedad pluralista y el diálogo interreligioso

Se vive actualmente una sociedad pluralista, racional y consumista que, paradójicamente, tiene sed de valores místicos, trascendentes, que orienten y den sentido al caminar de la humanidad. La sociedad actual promueve un proceso de pluralismo que propicia, vía tecnología, el encuentro de culturas distintas en un mismo lugar. El pluralismo religioso es una de las expresiones del pluralismo postmoderno. Nuevas y antiguas religiones se confrontan con este nuevo desafío. Anteriormente el enemigo era el cientifismo, frente al cual las religiones podían generar estrategias de combate. Pero, ahora, el “competidor religioso” está reclamando su propia visión de Dios y la posibilidad de ofrecer la salvación. Es un combate más difícil. En este contexto, cada religión intenta puntualizar su singularidad para sobrevivir.

Por otra parte, el pluralismo religioso pone en claro que todas las religiones anhelan lo absoluto. Gracias a los nuevos medios de comunicación sabemos de la diversidad de los sistemas religiosos. Estas tecnologías pueden ser usadas para el encuentro e intercambio de experiencias religiosas que expresan el misterio de la trascendencia. Comunidades religiosas que pueden articularse sin exclusiones y, de esa forma, contribuir a la armonía enriquecedora del todo.

La exigencia del diálogo interreligioso ha generado nuevas reflexiones teológicas acerca de Dios, la creación y la salvación. La Iglesia Católica, por ejemplo, reconoció, en el Concilio Vaticano II, todo lo que hay de “santo” en las demás religiones. Claro que esto plantea dos problemas básicos teológicos sobre la revelación divina: ¿Cómo las diferentes tradiciones religiosas leen la comunicación divina? ¿Cómo entender la revelación en un mundo plural?

Pero lo que está claro, más allá de las disputas teológicas, es que el diálogo ofrece la posibilidad de dejar aflorar la diversidad cultural y existencial de personas que

buscan la trascendencia. Panasiewicz²³⁵ cree que hay una implicación mutua entre el diálogo interreligioso y la aprehensión de la revelación de Dios por parte de las diferentes tradiciones religiosas. Cada una de ellas tiene como desafío aceptar y escuchar de lo diferente su aprehensión de lo trascendente. Dos intuiciones básicas de Torres Quiroga sobre revelación son utilizadas por Panasiewicz para pensar el diálogo entre religiones: la mayéutica histórica y la hermenéutica del amor. La primera es la posibilidad de sacar en claro la profunda intimidad del sujeto histórico y Dios. La segunda evidencia una de las características fundamentales de Dios, el amor. Tales intuiciones favorecen e incentivan la realización del diálogo interreligioso. Este diálogo, a su vez, facilitará, según el creyente, nuevas expresiones del amor de Dios a la humanidad.

El diálogo interreligioso puede contribuir a la construcción de un futuro que mantenga las identidades particulares en la lucha contra doctrinas uniformizadoras. Todas las religiones reconocen una realidad última, y anhelan la salvación, por lo que es posible buscar la unidad en la diversidad.

La búsqueda de las verdades de salvación es el punto característico de todas las expresiones religiosas. El pluralismo religioso es más que un desafío, es una posibilidad para que cada tradición religiosa se renueve, mirando hacia una mayor percepción de la revelación divina. En el siglo XXI, no hay modo de pensar las identidades religiosas fuera de una dinámica relacional. La convivencia con el otro debería ser elemento fundamental de todas las religiones, ya que éstas se construyen en las relaciones de los hombres entre sí y con Dios. La identidad religiosa se construye en estas relaciones, que deben servir de inspiración al diálogo interreligioso.

10.4 Diálogo interreligioso e identidad

Ante la despersonalización provocada por la globalización, es legítima la búsqueda de la identidad por parte de los pueblos que habitan el planeta. Y dicha

²³⁵ Cf. PANASIEWICZ, R., *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*, C/Arte, Belo Horizonte 1999, 25-40.

búsqueda puede ser orientada por invariantes religiosos, que permitan a la humanidad un modo de vida digno, y una solidaridad con comunidades distintas.

Lo distinto puede constituirse en amenaza a la identidad establecida, o puede ayudar a construir una nueva identidad sin dejar de ser ella misma. Para el análisis de esta cuestión, Ricoeur²³⁶ puntualiza una distinción entre dos tipos de identidad que terminan articulándose dialécticamente. La identidad *idem* es aquella que permanece en el tiempo, es fija. Y la identidad *ipse* que se refiere a la identidad como un proceso en construcción. La identidad personal se constituye en una dimensión temporal, a partir de la dialéctica *ipseidad* y *mismidad*. No podemos pensar el *idem* de una persona sin el *ipse* y, en lo cotidiano, ellos tienden a recubrirse y confundirse. En este proceso, se forja el carácter, el conjunto de rasgos que permite reconocer a una persona.

La formación del carácter, por el cual una persona se vuelve identificable, debe, según Ricoeur, articularse con un segundo polo, la ética. En el ámbito de la ética, la persona asegura el mantenimiento de sí, lo que permite al otro contar con ella. Por lo tanto, hay una dimensión ética en la *ipseidad*, pues alguien cuenta conmigo y yo soy responsable por mis acciones ante al otro. Y desde esta dialéctica tradición - construcción es posible pensar el diálogo.

El proceso de internacionalización exige la integración entre globalización y universalización. Éste es un presupuesto ético. Esta integración pasa por la articulación de las identidades *ipse* e *idem* de las personas y culturas involucradas. La polarización en una de las identidades puede engendrar el fundamentalismo (fijarse en *idem*) o pérdida de la mismidad (fijarse en *ipse*). La integración de estas identidades, por el contrario, nos mantiene como somos, y a su vez nos franquea la construcción de lo nuevo.

Las religiones pueden facilitar o dificultar este proceso. Si eligen la articulación de las identidades *ipse* e *idem*, afirmarán la necesidad del diálogo. Por una parte, definirán su identidad, por otra, abrirán perspectivas para aprender con el otro,

²³⁶ Cf. RICOEUR, P., *O si mismo como un otro*, Papyrus, Campinas 1991,11-53.

ampliando con ello su identidad. El principio ético que fundamenta el carácter deberá orientar el diálogo.

Se puede explicitar mejor el análisis de Ricoeur si nos detenemos en el debate teológico entre las diversas religiones. Los cristianos, por ejemplo, han sido forzados a renunciar a la pretensión de ser dueños de la verdad ante el pluralismo religioso contemporáneo. Hoy, hay tres líneas básicas de pensamiento acerca de la legitimidad salvífica de cada religión entre los teólogos cristianos²³⁷:

- 1) El exclusivismo condiciona la salvación al conocimiento de Jesucristo perteneciente a la iglesia. El eclesiocentrismo radical de esta corriente ha sido superado por el Concilio Vaticano II.
- 2) El inclusivismo afirma que la salvación ocurre en las diversas religiones debido a la presencia misteriosa de Jesucristo en ellas. El corte cristocéntrico, aquí presente, niega la autonomía salvífica de las demás religiones, al intentar imponerles el sello de Cristo.
- 3) El pluralismo sustenta la autonomía salvífica de cada religión y retira el carácter absoluto del cristianismo a favor del misterio de Dios en cuanto realidad última. El Cristocentrismo es reemplazado por el teocentrismo. Knitter²³⁸, por ejemplo, plantea un abordaje de Cristo junto con las demás religiones.

Hay teólogos que aún tienden a una visión dialéctica de estas corrientes, dirigiéndose hacia el inclusivismo abierto. No se excluye la presencia trascendente de cada religión, pero se considera la encarnación como punto cumbre de la revelación del amor de Dios a la humanidad, lo que hace necesario una elección histórica. Panasiewicz²³⁹ utiliza la terminología de Ricoeur²⁴⁰ para analizar la propuesta inclusivista abierta. El exclusivismo y el inclusivismo se afianzarían en la identidad *idem*, por defender la propia identidad cristiana en el acto de dialogar. El pluralismo se

²³⁷ Cf. NOGUEIRA, L. E. S., "O Cristão desafiado pelas religiões": *Horizonte - revista do núcleo de estudos de teologia* 2 (1997) 44-56.

²³⁸ Cf. KNITTER, P., "A teologia católica das religiões numa encruzilhada", *Concilium* 203 (1986) 103-113.

²³⁹ Cf. PANASIEWICZ, o. c., 1997, 57-61.

²⁴⁰ Cf. RICOEUR, P., o. c., 1991, 11-53.

relaciona con la identidad *ipse* al enfocar la atención en el devenir. El inclusivismo abierto busca la articulación de las identidades *ipse-idem*, ya que puntualiza la identidad y al mismo tiempo, abre perspectivas para aprender con el otro. La posición inclusivista abierta, como posición de término medio, posibilitaría que cada religión salvaguardara su identidad, y se dispusiera a aprender con las demás mediante el diálogo.

10.5 Diálogo interreligioso y ética

El diálogo interreligioso debería seguir criterios éticos-religiosos generales. Küng²⁴¹ distingue las verdaderas y falsas religiones a partir de algunos criterios. La buena religión es promotora de la naturaleza humana y es fiel a su propio origen. La verdad en ellas es una certeza de orden existencial y no conceptual. No se puede afirmar la superioridad de la verdad de una religión respecto a las demás. Por ello, podemos concluir que el diálogo interreligioso es más “prometedor” en el ámbito de la “*convergencia existencial*”²⁴² que en los debates teológicos.

Ninguna religión debería entenderse como absoluta - exclusiva, y las identidades religiosas deberían de asumir lo diverso. Las religiones, como los hombres, no son algo hecho y acabado. Ellas son fruto de pretendidas relaciones establecidas históricamente entre el hombre y lo divino. En el plan histórico de las alteridades, las identidades religiosas van constituyéndose de maneras diferenciadas. En este sentido, el pluralismo religioso más que un problema, se convierte en una manifestación de las diferentes personalidades del ser humano.

Al relacionarse con el otro, el creyente asume el riesgo de perderse en la búsqueda por encontrarse. “*La apertura al otro, la permeabilidad a la dinámica de la relación, del reconocimiento del otro, de lo diferente como enriquecimiento de lo singular, aparecen en la actualidad como pasos imprescindibles a la construcción de la identidad*”²⁴³. La intersubjetividad es el factor que permite el crecimiento humano. Las

²⁴¹ Cf. KÜNG, H., “Para uma teologia ecumênica das religiões: algumas teses para esclarecimento”: *Concilium* 203 (1986) 124-131.

²⁴² NOGUEIRA, L. E. S., o. c., 1997, 46.

²⁴³ TEIXEIRA, F. L. C., *Teologia das religiões*, Paulinas, São Paulo 1995, 188.

religiones, al mostrarse unas a las otras, realizan un acto de coraje, pues este reto puede sacudirlas. Sin embargo éste puede ser un camino hacia el afianzamiento de las religiones.

No se puede ignorar las diferentes éticas en el diálogo interreligioso. Locht intuye que “... es en el enfrentamiento y en el diálogo incansable entre las aprehensiones de los valores éticos y sus exigencias que la humanidad puede descubrir convergencias y fundamentar de manera amplia sus valores morales”²⁴⁴. Volvemos aquí a Panikkar²⁴⁵, cuando él afirma la necesidad de una interpenetración recíproca a través de una dinámica dialogal. Esta interpenetración no niega la particularidad de cada religión y, a la vez, no está inmune de riesgos. En la experiencia del diálogo puedo descubrir que mi vida y mis posibilidades no se agotan en la fe que profeso, y viceversa, el otro puede tomar conciencia que la percepción de la verdad en su vida es una tarea abierta al otro²⁴⁶. Cada religión es invitada a modificarse en el diálogo, sin que sea obligada a romper con sus convicciones.

¿Cómo articular identidad religiosa y pluralismo? Abriéndose a las demás religiones y, en este proceso, reconocer las diferencias que posibilitan reconocimiento mutuo. Todas las identidades religiosas deberían asumir que no son más que representaciones insuficientes para hablar de Dios y, por ello, pueden aprender unas de las otras. La experiencia de lo sagrado, como nos enseña la fenomenología de la religión, está envuelta en misterio y, aunque Dios se acerque al hombre de forma amorosa, no deja de ser misterio. Esta distancia entre Dios y los seres humanos, tal como la cree vivir el hombre creyente, le obliga a no atenerse a las verdades religiosas como si fueran manifestaciones definitivas, y a aceptar que el curso de las religiones se da a través del diálogo. En esta marcha hacia el misterio, deberíamos ser “*compañeros de viaje*”²⁴⁷.

²⁴⁴ LOCHT, P., “Para definir a identidade cristã; papel e limites das praticas éticas pessoais e comunitárias”: *Concilium* 216 (1988) 115 – 124, 120.

²⁴⁵ Cf. PANIKKAR, R., *La interpelación intercultural*, en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano., (dir.), o. c., 2002 21 – 66.

²⁴⁶ Cf. TEIXEIRA, F. L. C., o. c., 1995, 216.

²⁴⁷ NOGUEIRA, L. E., o. c., 1997, 55.

Una nueva ética comprometida con la vida, la justicia y la paz es una reivindicación inaplazable. Una ética que renuncie a la pretensión de pensarnos mejores que los demás y que busque “*en conjunto, por tanteos, como humanizar mejor este mundo del que somos solidarios*”²⁴⁸. Si el lenguaje religioso impide este diálogo, apartemos la creencia reificada²⁴⁹, y recordemos que la fe rebasa el límite de las formulaciones dogmáticas. Ella puede ser fuente inagotable de cara al progreso moral y religioso.

10.6 Diálogo interreligioso y fe

Cada tradición religiosa ha sido desafiada a situarse ante sí misma en el debate con las demás, lo que implica la necesidad de pensar la cuestión de la igualdad entre todas las tradiciones que se reúnen. Esta igualdad es facilitada por el reconocimiento, por la mayoría de las tradiciones religiosas de la regla de oro, según la cual no debemos hacer a los demás lo que no nos gustaría que nos hicieran a nosotros²⁵⁰. Por otra parte, los diferentes textos, mitos y ritos dificultan la igualdad. De ahí, la necesidad de una profunda reevaluación de las tradiciones centrales de todas las religiones, que parta del principio de que ninguna de ellas es totalmente verdadera o falsa.

Al compeler a las tradiciones religiosas a repensar sus parámetros, el diálogo interreligioso les hace abrirse al mundo. Las religiones no son fines en sí mismas, sino más bien intentos de orientar y otorgar sentido a la vida de sus fieles, a través de las doctrinas que pretenden interpretar el mundo. Estas tradiciones están siendo forzadas por el diálogo a que sean más modestas ante los desafíos presentes en el mundo contemporáneo.

Por encima de las divergencias doctrinales o de las prácticas religiosas, el diálogo incita a los teólogos a asumir la dimensión incomprensible de Dios y de la realidad; y a los fieles, a desarrollar una solidaridad franca, intercambiando (y reafirmando) su propia fe.

²⁴⁸ LOCHT, P., o. c. 1988, 119.

²⁴⁹ La creencia “*es la formalización intelectual, emocional y cultural de la fe en la estructura respecto a una tradición particular*”. TEIXEIRA, F. L., o. c., 1995, 68.

²⁵⁰ Cf. BASSET, Jean-Claude, o. c., 1999, 426.

“En último extremo, la irrupción del diálogo en el ámbito interreligioso transforma al creyente de partidario de Dios, mantenedor de una doctrina y observante de una práctica, en interlocutor de los otros creyentes en la búsqueda del Absoluto y en el afrontamiento del mundo, dado que el mismo diálogo se vuelve experiencia religiosa”²⁵¹.

Este escenario transforma la dimensión absoluta de la fe en el núcleo del encuentro de los creyentes en el diálogo interreligioso, teniéndose en cuenta la verdad que cada fiel lleva. El diálogo abre nuevas percepciones de la verdad y de lo absoluto en las diferentes tradiciones religiosas, lo que le hace incompatible con todo tipo de fundamentalismo que pretenda ser poseedor de verdades únicas. En el plano de las doctrinas, el diálogo puede ir más allá de las confrontaciones donde cada creyente se refugia; en el plano de la fe, él hace que todos los creyentes se encuentren en sus convicciones más hondas, en las que dan sentido a sus vidas. La fe, por ser una elección personal, puede ser revisada y enriquecida a través del diálogo con otras personas que se orientan por caminos distintos. El diálogo interreligioso, por lo tanto, parte de una perspectiva interior, del núcleo de la vida religiosa que es la fe de los creyentes, y no de las doctrinas, que son manifestaciones exteriores.

10.7 Diálogo interreligioso, fenomenología y hermenéutica

La investigación científica sobre el diálogo, que se ha llevado a cabo a lo largo de los años, ha pasado por cambios significativos que le ha favorecido. Inicialmente, el estudio de las religiones se centraba en la genealogía y comparación de textos y doctrinas. Progresivamente, particularmente en lo que se refiere a la fenomenología de la religión, el énfasis pasó a recaer sobre la vida religiosa de las personas y sobre el sentido que las religiones conferían a sus vidas. El siguiente paso fue transformar los estudios teóricos en encuentro directo, concediendo al creyente el derecho de ser oído. La validez de las afirmaciones sobre determinada religión pasó a depender de su suscripción²⁵². Por fin se adoptó una posición comprometida con la creación de un tipo universal de cultura favorecedora de la paz mundial. Estos cambios han permitido a los

²⁵¹ Cf. BASSET, Jean-Claude, o. c., 1999, 426.

²⁵² Cf. SMITH, W. C., *Religious diversity*, W. G. Oxtoby, New York 1982, 146.

especialistas conocer más hondamente la fe de los que dialogan y establecer puentes entre las diferentes culturas y sensibilidades religiosas²⁵³.

Sin duda, fue la fenomenología de la religión la responsable del cambio de actitud de los estudios referentes al diálogo interreligioso. La fenomenología de la religión es una corriente que estudia las religiones desde su totalidad, en la búsqueda de su naturaleza fundamental, avanzando más allá de la diversidad de los sistemas elaborados. Hay algunos elementos del método fenomenológico de Husserl que son particularmente importantes para percatarse de la relación del creyente con lo absoluto, tal como éste cree vivirla:

- 1) La suspensión de todo juicio respecto a la existencia o no, falsedad o veracidad de un objeto observado (*epoché*).
- 2) La noción de fenómeno que se muestra como desvelo inagotable, es decir, algo que puede percibirse de variadas formas por el sujeto.
- 3) La idea de intencionalidad mediante la cual toda conciencia se remite a algo.

Si por una parte, la fenomenología permite la comprensión de toda religión, a partir de los creyentes que afirman poseer un conocimiento de Dios, por otra, se puede relacionar con la idea de diálogo que estamos trabajando. La fenomenología considera la relación entre conciencias (intersubjetividad) como parte constitutiva de nuestra relación con el mundo. Yo tomo conciencia de mi subjetividad a partir de la imposibilidad de aprehender la subjetividad del otro y, del ajuste de estas percepciones, nace la racionalidad. En este proceso, tengo que suspender mis juicios, escuchar respetuosamente al otro y tener simpatía por él, si quiero comprenderlo. Mediante sucesos empíricos, el método fenomenológico se propone aprehender la esencia a través de la intuición. Esta esencia no pertenece al mundo de las ideas, sino al fenómeno en sí, que se desprende de la comparación de las diferentes manifestaciones de un fenómeno dado.

²⁵³ Cf. BASSET, Jean-Claude, o. c., 1999, 53.

Elegir un camino fenomenológico significa pasar por alto el desarrollo cronológico, no preocuparse en concebir una teoría general del diálogo interreligioso, no procurar establecer la legitimidad justificativa del diálogo en el ámbito teológico. El primer tema es más propicio a la historia de las religiones, el segundo entra en contradicción con la suspensión del juicio de valor planteado, y el tercero es un tema más vinculado a preocupaciones teológicas. La fenomenología se interesa más por lo que el diálogo es en su profundidad, poniendo en juego la interacción de tradiciones religiosas a partir de la percepción de los creyentes y la posibilidad de compatibilizar su fe y el diálogo.

Sin embargo, la fenomenología conlleva un problema fundamental: ella es, por naturaleza, una especie de monólogo. El otro sólo tiene sentido en mi intencionalidad como objeto de pensamiento. Por otra parte, el diálogo sólo puede existir desde el encuentro de varios interlocutores con puntos de vista divergentes. Otro problema fundamental de la fenomenología es el hecho de que el diálogo contemporáneo está dominado por el occidente cristiano. Si este diálogo pretende sobrevivir, es necesario oír otras voces.

La dimensión crítica es extraña a la fenomenología, pues introduce una idea de juicio, de apreciación positiva o negativa. La superación de estas limitaciones del modelo fenomenológico pasa por el otorgamiento de la palabra a los interlocutores, que por haberse confrontado con el fenómeno, ya habían reflexionado sobre el mismo. Avanzando más allá de la comparación de teorías sobre el diálogo, hay que analizar el diálogo concreto, entre personas en una situación real, y responder a la cuestión de cómo él alcanza la conciencia y vida de los creyentes, *“Se trata de percibir lo que el diálogo debe, o debería ser. Pero desde el punto de vista de los que, directa o indirectamente, participan en él”*²⁵⁴.

En otros términos, la superación de las limitaciones del método fenomenológico exige la introducción de la hermenéutica en esta cuestión. Mientras que la fenomenología se restringe a la búsqueda de la verdad como coherencia interna, la

²⁵⁴ *Ibidem*, 1999, 60.

hermenéutica pretende desvelar un sentido, una verdad para la existencia. El diálogo tiene necesidad de la hermenéutica. Como ya ha sido afirmado en esta tesis, la tarea de la hermenéutica consiste en un doble movimiento de explicación de las partes y comprensión del todo a través de un acto de síntesis, permitiendo así, que se penetre en el círculo hermenéutico. El éxito del diálogo religioso dependería de la integración de elementos de la fenomenología y de la hermenéutica en la filosofía del diálogo, conjugándolos con las explicaciones parciales suministradas por la historia, sociología y psicología, lo que posibilitaría la revelación de la conciencia religiosa.

Para que prospere el diálogo, éste debe abdicar de posiciones neutrales que pretenden observarle desde fuera y, también, de reflexiones comprometidas con una ciencia específica. La relación del creyente con su tradición y con el mundo a su entorno, debe ser complementada con enfoques histórico, antropológico, sociológico, psicológico y fenomenológico, en una relación dialogal. Esta tensión dialogal se mantiene hasta el final del proceso hermenéutico. Desde estas reflexiones, a continuación, recordaremos brevemente algunas aportaciones de las grandes teodiceas religiosas²⁵⁵ y el posible diálogo entre ellas.

10.8 ¿Qué enseñan las teodiceas de las grandes tradiciones religiosas?

10.8.1 La tradición hindú

El término hinduismo designa una maraña de manifestaciones de fe que incluyen fuerzas mágicas, ritos de fecundidad, ofrendas a través de cultos, creencias politeístas, dualistas, monoteístas y la concepción de un absoluto no antropomorfo e impersonal que trasciende a cualquier representación humana. La explicación para ello es que la pluralidad de religiones está al servicio de una pluralidad de individuos con sus respectivos niveles de maduración intelectual. Esto último viene determinado por el *dharma*, el principio normativo que rige la conducta del ser humano, en los niveles

²⁵⁵ Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, “La muerte y la teodicea: una reflexión socio-antropológica”: *Estudios Agustinianos* XXIII (1988) 119-156. Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, “Filosofía de la muerte”: *Estudios Agustinianos* XXIV (1989) 71-110.

ético, religioso y práctico, y también los reinos animal y vegetal. El *dharma* es el orden subyacente a toda realidad.

Por detrás de todas las diferencias, el hinduismo posee una unidad que consiste en la búsqueda del acceso liberador a lo absoluto por el ser humano. A lo largo del desarrollo de la religión hindú, se llegó a tradiciones extremas: del ritualismo sacerdotal de los brahmanes al ascetismo monacal. En la búsqueda de una religiosidad al alcance de cualquiera, se recuperaron tradiciones sagradas de los arios védicos que invocaban la asistencia de los dioses. Simultáneamente, se desarrolló el monoteísmo (un dios con muchas manifestaciones) y el henoteísmo (muchos dioses, pero el mío es superior). De esta fusión de religiones, alcanzaron preponderancia el *visuismo*, el *sivaismo* y el *saktismo*. Todos estos sistemas predicaban un camino de liberación humana que significaba salir del ciclo de los nacimientos por medio del conocimiento. Este estado final podría alcanzarse a través de la serenidad del alma individual o de la superación de la distancia entre conciencia individual y absoluta.

Cada una de las religiones hindúes es apropiada a la percepción e inteligencia de los individuos. No cabe interrogarse acerca de la verdad o error de las mismas. Sin embargo, en las tres grandes religiones hubo una tendencia al monoteísmo: Brahma (el creador), Visnú (el conservador) y Siva (el destructor), son manifestaciones diversas de una divinidad suprema. Excelso para los visnuistas, Señor para los sivaístas y Diosa para los saktas. Los diferentes dioses pasan a ser encarados como irradiación del Dios supremo. Esta tendencia de unificación tuvo como coadyuvante la exaltación de la ley del universo como única doctrina, el *dharma*. El tiempo cósmico es cíclico, la destrucción es seguida por un nuevo comienzo: 1) el mundo ordenado por el creador; 2) el mundo se degenera; 3) la divinidad se manifiesta de alguna forma e interviene para reestablecer el orden cósmico. Esta visión engendró en el hinduismo una tensión entre la concepción abstracta / trascendente de la divinidad y su carácter personal / funcional. La tensión acabó por conducir a dos caminos en busca del acontecimiento liberador del ser humano, de la aproximación a la divinidad: 1) el camino de la actuación que prevalece en las relaciones personales (el camino del amor de Dios); 2) el camino del saber en las relaciones abstractas. Los defensores de la teoría de la unidad total desarrollaron la idea

de que el mundo es apariencia (Maya). La fuente de todas las apariencias sería Brahma y lo que se presta a observación es Maya.

Como en otras religiones, también el hinduismo se interrogó acerca del origen del sufrimiento y de las diferencias entre los seres humanos. Puesto que Dios no es visto como Juez, surge la doctrina del *karma*. La dolorosa realidad sólo podría venir del propio hombre y de sus vidas anteriores. Todo lo que vivió, sufrió, deseó en existencias pasadas, repercutirá en las vidas futuras. Hay que experimentar lo que se engendra con las propias acciones. Éste es el motivo de las diferencias entre las personas. La liberación del *karma* (*moksha*) sólo es posible si vivimos según nuestro *dharma*, logrando nacer en mejores condiciones. Esta liberación significará salir de los ciclos de las reencarnaciones (*samsara*) y del mundo de la apariencia.

La Ley del *karma* ofrece una teodicea racional al problema de la injusticia, debido a la relación de causa y efecto establecida. El hinduismo exime a Dios de cualquier responsabilidad sobre el mal y echa la culpa en los hombros del hombre. Con ello, los hindúes motivaban a los individuos a cumplir sus papeles sociales, a la vez que legitimaban el orden y la jerarquía social.

En el hinduismo, hay tres caminos de liberación: 1) el camino del saber: propone la unión con lo absoluto mediante el conocimiento que nos descubre idénticos a Brahma; este camino conduce al despegue total de las cosas mundanas; 2) El camino de la acción: sin renunciar al saber como meta suprema, defendía el cumplimiento de los deberes del mundo desinteresadamente, sin deseos; 3) El camino del amor a Dios: es el camino de la entrega a Dios como participante de la gracia divina, lo que implica en una conducta pura y entrega al servicio social a los pobres y al estudio.

10.8.2 La tradición budista

El sufrimiento humano y las limitaciones de la vida fueron el punto de partida del budismo. Buda no era enviado de alguien, ni heraldo de una revelación. Al contrario de otras religiones, en el budismo, el hombre es señor de su destino y responsable de su salvación. Buda enseña el camino de la liberación, que consiste en superar la

enfermedad de nuestra propia existencia a través de las cuatro verdades expresadas de diferentes maneras:

- 1) Todas las formas de existencia son dolorosas, ya que todo es transitorio, incluso el propio yo: “todo es doloroso, todo es perecedero y todo esto no es el yo”. La creencia de que no “hay nadie” aparta el budismo del hinduismo.
- 2) El origen del sufrimiento es el deseo. La sed de existencia, placer y deseos conduce a sucesivas encarnaciones. Como en el hinduismo, la calidad del nuevo nacimiento dependerá de la conducta anterior.
- 3) La liberación depende de la extinción de los deseos. Al anular el soporte de la existencia (el deseo), conseguimos el *nirvana*. Este estado final significa el fin de las pasiones, ambiciones y odios, o sea, la total aniquilación del yo.
- 4) El camino de la liberación elimina la ignorancia. Mediante una conducta moral y meditación, se consigue eliminar los deseos y la ilusión del yo. El iluminado alcanza, así, la paz absoluta y la felicidad.

En la concepción budista, Dios no es una realidad última, trascendente y personal. Dios corresponde a la idea de vacío o *nirvana*. El *nirvana* es nada comparado con el mundo sensible de la *samsara*. Es paz, inmortalidad y el fin del sufrimiento. Por lo tanto, es un absoluto trascendente que acaba por tener algunas características de lo divino. Lo característico del budismo es que niega cualquier representación de lo divino y su posible relación con el mundo. En el budismo se encuentra la actitud típica de toda religión: el anhelo de una realidad última como garantía de salvación, el reconocimiento del misterio y, a pesar de la ausencia del culto a un Dios personal, hay un comportamiento de entrega confiada y absoluta.

10.8.3 La tradición semita

La experiencia religiosa israelí parte, como ya vimos, de dos comprensiones convergentes de Dios: Él es el señor de la historia y creador del mundo y del hombre. Todo lo que existe no se explica por sí mismo, todo se remite al Creador. El hecho de haber sido creado indica al hombre su finitud, su heteronomía radical. A eso se añade que el Dios bíblico usa la palabra para crear las cosas en una relación dialógica entre el

Creador y su criatura. El propio hombre recibe la misión de dar nombre a los animales, lo que significa que el mundo no está totalmente acabado. Cabe al hombre, con sus proyectos y designios, dar significación al mundo. El papel del hombre en la historia de Noé, el protector de los animales, transforma toda la existencia digna de valor a los ojos de Dios. Si toda la existencia era digna, ¿cómo explicar la violencia, el caos, el dolor y la muerte que el hombre experimenta a lo largo de su vida?

La Biblia alude a la cuestión del mal desde el relato del Génesis sobre la caída del hombre. La tesis central del relato es que la raíz del mal está en el pecado que el hombre cometió, que arrastra consigo toda la creación. Al no respetar su función de administrador, el hombre es castigado por Dios. Al intentar ser inmortal en el paraíso, el hombre viola el proyecto de Dios y de allí es expulsado. Dios se arrepiente de la aventura de la creación, pero prefiere iniciar una obra reparadora por medio de alianzas: Noé, Moisés, David,...

Ante el problema del mal, hay que destacar que la confianza que el primitivo israelí depositaba en Dios no implicaba, en principio, la supervivencia del individuo tras la muerte. A la muerte sucedería el *sheol* – un lugar de olvido y tenebroso. El *sheol* no indicaba una connotación de retribución, puesto que allí se mezclaban buenos y malos. Esta creencia implicaba que la justicia debería darse en este mundo, lo que era desmentido por las experiencias de vida. Si no hay otra vida, ¿por qué Dios permite la victoria del malvado y la derrota del justo?

Este dilema indignaba al hombre, e hizo que Job interrogara a Dios. Pero Job no obtiene respuestas para sus acusaciones. Dios simplemente le hace ver que sus intenciones de dialogar con Él de igual a igual eran un disparate. Dios se muestra inalcanzable a la razón humana. Cabe al creyente el abandono gratuito y esperanzado en Dios. Actitud completamente opuesta a la racionalidad ofrecida por la ley del *karma* de las religiones orientales. No es fácil defender esta actitud judaico-cristina. ¿No sería una actitud fanática? Aunque el hombre sea responsable por varios problemas que suceden en el mundo, no se le puede responsabilizar de todas las catástrofes. Se pone en tela de juicio la aparcería de un Dios amoroso y su creación.

Ante el sufrimiento, la necesidad de salvación parece haber orientado a los israelíes hacia la idea de vida y retribución ultraterrenas. El primer cambio fue respecto a la concepción de *sheol* que implicaba una retribución postmuerte; la parte inferior se destinaba a los malos y la superior a los buenos. Posteriormente, la creencia mesiánica abraza la concepción de resurrección de los muertos que, en las tradiciones apocalípticas, es la expresión del anhelo por una justicia universal²⁵⁶. Esta concepción cristiana, que es también judaica y musulmana, se desgaja de la dimensión temporal y espacial, haciendo que el hombre ya no muera por nada. Aunque haya sido condenado a vivir su finitud por haberse apartado de Dios, el hombre es acogido en aquella última y primera realidad.

10.8.4 El enigma del mal y las grandes teodiceas

El enigma del mal en el mundo ha sido llamado por algunos filósofos y algunos teólogos el mal ontológico o metafísico. Identifican el ser infinito con el bien infinito y, por supuesto, el ser finito con un bien limitado. El mal metafísico es inherente a las criaturas finitas, un componente de la creación. La plenitud, la perfección, pertenece sólo a Dios. Los resultados de la ciencia moderna refuerzan también la teoría del mal metafísico: es razonable creer que existan colisiones en un sistema físico compuesto por millones de partículas en movimiento. El dolor y la muerte poseen, pues, un significado funcional.

En este mundo, el hombre se siente condenado a vivir su finitud, su dolor, su muerte con angustia y desesperación. Los intentos de racionalización especulativa ante el enigma del mal revelan los límites de la razón cuando afronta cuestiones últimas. Tanto las teodiceas religiosas como la reflexión teológica no han logrado explicarlo razonablemente.

²⁵⁶ En el Cristianismo, la idea de la resurrección de Jesús significa la victoria sobre la muerte y el pecado. En la historia de las religiones, la resurrección de Jesús fue una novedad. Pablo proclamará que ella se dio por nuestra justificación. Gracias al amor infinito y gratuito de Dios, el proyecto de la creación es más fuerte que la muerte. El Cristianismo no aporta razones suficientes o exhaustivas al porqué del mal, pero plantea un nuevo abordaje que se funda en una fe pura y gratuita en la convicción del amor de Dios, aun en la experiencia del mal.

“Este enigma nos obliga a reconocer que no todo es racional y explicable en nuestra realidad. Pero sobre todo, las teodiceas y las religiones nos hacen caer en la cuenta de que la búsqueda de Dios está motivada precisamente por la toma de conciencia de esta dimensión enigmática y misteriosa de la realidad”²⁵⁷.

¿No sería mejor apostar por el nihilismo como lo hicieron Kafta, Sartre, Schopenhauer y otros? Ellos creían en un mundo injustificable que poseía como última posibilidad el absurdo. El creyente, al contrario, posee la esperanza de que la respuesta única se la encontrará al final del camino. El creyente tiene como alternativa el abandono incondicional y esperanzado en Dios.

La tradición kantiana, con el intento de apartarse de actitudes fanáticas, defiende el poder de la propia conciencia contra toda obediencia debida a una supuesta voz de la divinidad. En este sentido, no se admite una religión que atente contra la dignidad de la vida humana. Esta crítica kantiana encontró un referendo masivo en el mundo actual a través de la declaración de los derechos humanos. La rebelión de la razón produjo frutos positivos para la religión misma, al purificarla y depurarla. Como ha afirmado Estrada²⁵⁸, la razón impugnó la religión como instrumento teocrático de poder y como sistemas que se imponen a la conciencia personal.

Por otra parte, la razón tiene sus límites para descubrir el misterio de Dios. Son estos límites de la razón los que llevan precisamente al creyente a la esperanza y entrega confiada. El Dios de la experiencia religiosa es más que la idea de Dios construida por la razón. El último es pensado, el primero, invocado. El Dios de los creyentes se revela como misterio tremendo, fascinante e inescrutable. El fiel es movido por la esperanza y la entrega confiadas, no por análisis racionales. Hay valores y esperanzas ante nuestras necesidades individuales, que están subyacentes al acto de la fe religiosa.

Para que la religión no sea mera irracionalidad, se necesita una hermenéutica crítica de los textos, con el intento de descubrir lo que es irreductible en el mensaje

²⁵⁷ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, “El enigma de la condición humana: un diálogo entre la razón y la fe”, o.c., 2002, 108.

²⁵⁸ ESTRADA, J., A., *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid 1962, 40-41.

religioso. La confianza deberá ser razonable, no ciega. Riesgo plantea la hipótesis de Dios como meta-racional y no irracional. Si ésta fuera puramente irracional, dejaría de ser humanamente aceptable. Si afirmar a Dios no es demostrable, pensarlo es razonable. La religión va mucho más allá de la justificación científica y filosófica. La hipótesis de Dios es una necesidad para que el proyecto del hombre supere el enigma del mal. Caso contrario, debemos aceptar nuestra “última derrota”²⁵⁹.

En esta perspectiva, las exigencias de la ética mundana se abren a la esperanza escatológica. La promesa de un final feliz le hace al creyente asumir el riesgo de creer en la irracionalidad aparente. La esperanza en la justicia divina le hace resistirse a la idea de aniquilación y falta de sentido de los acontecimientos.

“Las religiones fomentan la esperanza, relativizan los acontecimientos y permiten mantener abierta la historia. Cuando la inmanencia se abre a la trascendencia es posible sustraerse a la facticidad histórica y encontrar sentido a la vida en medio de sucesos que por sí mismos se contradicen”²⁶⁰.

La certeza racional demostrativa de Dios debe ser reemplazada por una plausibilidad razonable. “Sólo si en el fracaso de la realidad finita se manifiesta la presencia de lo infinito, permitiendo una reconciliación real, se abre un horizonte de inteligibilidad, y brota la esperanza de una afirmación de todos en todo”²⁶¹. La superación de la mortalidad es una necesidad que brota de lo más profundo de nuestro ser, aunque no se pueda probar. El sentido de la historia o es escatológico o, en último término, no es nada. La resurrección enfrenta y vence el mal histórico, reconciliando la humanidad consigo misma.

10.9 El testimonio de las grandes tradiciones religiosas

Las teodiceas religiosas testimonian la fe esperanzada en una salvación trascendente, sin la que sólo cabría la derrota última de la causa humana. Siendo una necesidad humana, la religión existe, con o sin la figura de Dios. La religión no se

²⁵⁹ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, o.c., 2002, 123.

²⁶⁰ ESTRADA, J. A., o. c., 1962, 41.

²⁶¹ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, o.c., 2002, 118.

vincula sólo al intelecto, ella envuelve también emociones. Ésta es una fuerza que, por una parte, causa asombro y, por otra, tiene el poder de atracción. *“Religión significa la relación entre el hombre y el poder sobre-humano en el cual cree el hombre, o del cual se siente dependiente. Esa relación se expresa en emociones especiales (confianza, miedo) conceptos (creencia) y acciones (culto, ética)”*²⁶².

Por ser respuestas a los problemas de la condición humana, todas las religiones, en principio, son “válidas”. Queriendo decir con ello que son interpretaciones humanas de la realidad que han servido en algún momento, y siguen sirviendo en la actualidad, de orientación a algunos hombres, por lo que se puede aprender algo de ellas. En este mundo ecuménico, son necesarias perspectivas abiertas. Cada religión es una interpretación que tiene que dialogar con muchas otras sobre la existencia y la salvación. Tal diálogo debe partir del reconocimiento del otro y de principios comunes, lo que propiciará el aprendizaje mutuo.

Todas las religiones poseen tendencias místicas donde el creyente busca volverse uno con Dios. En esta experiencia, el “yo” es absorbido y el creyente experimenta la sensación de ser uno con algo más fuerte, no importa su nombre. El camino hacia esta experiencia mística no es espontáneo y varía en cada religión: ascetismo, meditación, etc. En todos estos caminos, sin embargo, hay algo común: el amor ardiente a este ser supremo de tantos nombres a quien el hombre religioso anhela unirse.

La experiencia mística de las diferentes religiones tiene mucho en común: el sentimiento de unidad en todas las cosas, la sensación de haber sido tomado por una fuerza externa lleva al fiel a la pasividad, a la sensación de intemporalidad, a la transitoriedad del éxtasis, a una nueva visión de mundo que permanece tras la experiencia mística, en fin a un tipo de comprensión inexpresable. Es desde estas experiencias místicas que el contexto cultural será interpretado por las diferentes religiones. Esta interpretación varía de forma explícita entre los misticismos oriental y occidental.

²⁶² TIELE, C. P., en: GARRDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H., o. c., 2002, 17.

Gaarder, Notaker y Hellern²⁶³ proponen el siguiente cuadro comparativo para sintetizar las diferencias entre estas tendencias que parecen estar en polos opuestos:

RELIGIONES	OCCIDENTAL	ORIENTAL
VISIÓN DE HISTORIA	Lineal – el mundo fue creado y tendrá un final.	Cíclica – la historia se repite en un eterno ciclo.
CONCEPCIÓN DE DIOS Y SU RELACIÓN CON EL HOMBRE	Dios Creador – visión monoteísta que pone un abismo entre Él y la humanidad que debe alabarle.	Dios presente en todo – visión panteísta o politeísta que permite la unión del hombre con lo divino a través del sacrificio o misticismo.
SALVACIÓN	Dios juzga, penaliza y perdona.	Libertarse de las reencarnaciones.
ÉTICA	Abandono del pecado.	Pasividad y fuga del mundo.

Las religiones occidentales, de tendencia profética, reafirman la voluntad de vivir por encima de las derrotas transitorias, asumiendo un compromiso con la vida histórica. Ellas nos recuerdan que la salvación debe darse incorporando, de alguna manera, el mundo, la historia y nuestra identidad. El yo se encuentra con un Dios personal que puede dar respuestas a las exigencias últimas de afirmación y posicionamiento del ser humano. Esta tendencia asegura la socialización al proporcionar valores y sentido al hombre. En sus formas externas, sin embargo, las religiones proféticas pueden engendrar un antropomorfismo abusivo y excesivas racionalizaciones.

Las religiones orientales, en cambio, poseen un carácter místico más acentuado por defender la comunicación con la divinidad, recordándonos la profunda imbricación existente entre trascendencia e inmanencia. En sus formas externas, pueden generar desprecio por la realidad histórica porque, al sustentar el carácter cíclico del tiempo, niegan lo irreversible de nuestras acciones, y puede acarrear un efecto evasivo del mundo sobre el ser humano.

Por lo tanto, las religiones místicas y proféticas pueden aprender algo unas de las otras a través del diálogo. Pese a las diferencias ya mencionadas, Riesgo²⁶⁴ señala

²⁶³ Cf. GAARDER, J.; HELLERH, V.; NOTAKER, H., o. c. 2002, 38.

²⁶⁴ Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel., o. c., 2002, 99 - 102.

algunas invariantes de estas tradiciones religiosas, respecto al enigma del mal y de la muerte, que pueden transformarse en transculturales y posibilitar el diálogo:

- 1) El hombre religioso se toma a serio la causa del hombre;
- 2) Hay en él una actitud que le predispone a creer y esperar, buscando descifrar la realidad mediante un significado, una meta última;
- 3) Se siente a disgusto con su situación intramundana, por eso busca una solución al enigma del mal;
- 4) El desconcierto del ser humano sólo es inteligible desde lo absoluto;
- 5) Tiene conciencia de la contingencia de la vida humana, lo que acarrea un estado de incertidumbre, o sea, la realidad mundana es una realidad penúltima;
- 6) La experiencia religiosa le hace convencerse de que no está solo al encontrar un fundamento último: lo absoluto.

Desde estos invariantes, las diferentes religiones pueden encontrar concordancias prácticas y semejanzas éticas, a pesar de sus diferencias. Por lo general, las religiones no distinguen el plano ético del religioso. Al encarar al ser humano como creación divina, las religiones le hacen responsable de sus actos rituales, morales, sociales, políticos, ante Dios. En síntesis, Fernández del Riesgo²⁶⁵ señala los caminos que algunos códigos morales de las grandes religiones pueden aportar:

- 1) Judaísmo: al afirmar que el hombre fue creado a imagen de Dios e invitado a participar de su obra, el judaísmo hace al hombre portador de una dignidad absoluta, fruto de su alianza con Dios. Por ello, la Tora no restringe sus mandamientos sólo a los judíos, sino que son para toda la humanidad. La verdad es que todas las grandes religiones proféticas – judaísmo, cristianismo, e islamismo – aportan a la humanidad un potencial de esperanza, ya que en todas ellas, la semejanza entre el hombre y Dios exige la libertad, igualdad y dignidad inviolable de todos los seres humanos. De igual modo, estas religiones exigen que los fieles imiten a Dios, pautando su conducta conforme los atributos divinos: piedad, benevolencia, probidad, etc. Otra cosa es la práctica concreta e histórica de los creyentes, que testimonian

²⁶⁵ Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., o.c., 2005, 160ss.

manipulaciones y adherencias por diversas circunstancias e intereses, y degeneraciones fundamentalistas, que rayan en lo patológico, morboso e inmoral.

- 2) Islamismo: No hay que restringirlo sólo a su vertiente fundamentalista, marcadamente antidemocrática y antioccidental. En su esencia, el Islam es una religión de amor y concordia, que posee una vocación universal, que no puede ser reducida a cualquier organización política específica. Muchas pautas del Corán dan respuestas a situaciones históricas específicas, lo que imposibilita tomarlas literalmente fuera de su contexto. Se necesita una hermenéutica que descubra la razón de ser de cada prescripción y su espíritu. Un espíritu que habla de un Dios de justicia, clemencia y misericordia, más allá de otros condicionamientos y componendas, que deberían ser hoy superados por el islam en su revisión crítica, si fuera capaz de dialogar con otras religiones y con la modernidad.
- 3) Hinduismo: su complejo mundo proclama la vida de rectitud, que ayuda al hombre en el camino de la iluminación, concebido éste como un privilegio a que todos tienen derecho. Las enseñanzas hinduistas hablan de nuestra identidad, naturaleza y origen, y sobre la unidad del todo. Estas enseñanzas reivindican la dignidad humana
- 4) Budismo: el ascetismo budista plantea repensar las actitudes, los valores, y las instituciones desde una crítica trascendente, y cree en un código de ética no violento en vista del bienestar social. Una especie de espiritualidad con compromiso social que se funda en la compasión por todos los seres.

En esta misma línea, se puede extraer de la obra de GAARDER, HELLERN y NOTAKER, el siguiente cuadro²⁶⁶:

²⁶⁶ Cf. GAARDER, J.; HELLERH, V.; NOTAKER, H., o. c. 2002, 39 - 325.

BUDISMO	Por seguir el ejemplo de Buda que alcanzó la iluminación por medio de la dedicación, los budistas son llevados a comportarse éticamente, estribando sus acciones en la compasión y en el amor.
CONFUCIANISMO Y TAOÍSMO	Naturaleza y universo están en armonía (Tao) y debe ser éste el modelo para la sociedad humana. Para armonizar su ser interior con el Tao, el hombre necesita conocimiento y comprensión. A través del conocimiento de la tradición, el individuo aprende las reglas correctas del comportamiento. El mal brotaría de la falta de conocimientos. El taoísmo, al contrario del confucionismo que deseaba educar al hombre mediante el conocimiento, defiende la pasividad en la búsqueda de la armonía
JUDAÍSMO	Existen 613 mandamientos a los que, a lo largo de la historia, fueron añadidas muchas costumbres que tienen el mismo valor de ley, cualidades como generosidad, honestidad y respeto por los padres, se consideran éticamente positivas. Su principio ético fundamental es “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, lo que coloca la vida humana por encima de todo.
ISLAMISMO	En el Corán, Dios establece las obligaciones sociales, religiosas y morales para que el hombre tenga una conducta correcta. Allí están instrucciones austeras y fijas sobre gobierno, sociedad, economía, matrimonio, moral, etc. La creencia en un juicio postmuerte lleva a los hombres a asumir responsabilidades sobre sus actos, lo que genera un sentido moral de deber cumplir los deberes exigidos por Dios, eso los lleva a ser misericordiosos y compasivos.
CRISTIANISMO	Jesús hace hincapié en el amor incondicional a Dios y al prójimo. De esta regla se originan valores proclamados por Jesús como la caridad, fidelidad, justicia, compasión, honestidad. Los que transgreden la ley serían merecedores del castigo divino y, en oposición a las normas del pensamiento judaico, el perdón y comunión sólo podrían ser ofrecidos por Él como regalo a la humanidad.

A pesar de las diferencias, las grandes religiones nos enseñan cuáles son los problemas universales y alumbran nuestra reflexión crítica. Hay que encontrar puntos de encuentro y consenso en las diferentes creencias que posibiliten el diálogo propuesto y la construcción de una ética planetaria, sin que cada una tenga que renunciar a su identidad.

La declaración del Consejo del Parlamento de las religiones del mundo, ocurrido en la ciudad de Chicago en 1993²⁶⁷, indicó los elementos fundamentales de esta ética mundial originada en las verdaderas religiones. Teniendo la regla de oro por invariante que uniría estas últimas y el pensamiento ilustrado, la ética planetaria poseería compromisos fundamentales: “no matarás, sé justo, no mentirás, respeta y ama al

²⁶⁷ Cf. Declaración de Chicago, “Declaración de una ética global – Parlamento de las religiones mundiales”: *Revista o Mundo da Saúde* 23 (1999) 351-357

prójimo”. Dicho de otra forma: cultura de no violencia y respeto a la vida; cultura de solidaridad y de un orden económico justo; cultura de tolerancia y una vida de verdad; cultura de igualdad y compañerismo entre marido y mujer. En verdad, la regla de oro posee otras muchas implicaciones, algunas positivas y otras negativas. En lo positivo, exige acciones como hacer el bien, buscar la paz, ser solidario, perdonar, etc. En lo negativo, significa que maltratar a cualquier ser humano es una conducta errada.

“No robarás, ni usarás la falsedad o mentira para con tu prójimo. No oprimirás tu semejante, ni le robarás. No maldecirás al sordo y no pondrás una piedra en el camino de un ciego. No debes propagar habladurías acerca de los tuyos y no atentarás contra la vida de tu prójimo. No tendrás en el corazón odio a tu hermano..., No te vengarás y no guardarás rencores contra los hijos de los tuyos. Amarás a tu prójimo como a ti mismo”²⁶⁸.

Lo que importa por ahora es admitir que el código moral que puede originarse del diálogo interreligioso no será objetivo, y tampoco perfecto. Será tan sólo un consenso sobre los valores mínimos necesarios a la construcción de una ética fundamental para un nuevo orden mundial. Siendo el hombre un ser libre para proyectar su futuro, deberá él admitir su fragilidad y aceptar que sólo es posible construir su dignidad en la relación con los demás. En lo de encarar la religión como mera ilusión o forma de manipulación, el pensamiento ilustrado se equivocó. La dimensión trascendente es una exigencia sin la cual el mundo de los hombres no tendría sentido, en términos de última radicalidad, por lo que y el diálogo interreligioso tiene que avanzar hacia una ética universal, que ilumine los problemas con los que la humanidad se enfrenta hoy día. Cabe a las religiones humanizadoras, por lo tanto, un papel fundamental en el destino de la humanidad: ellas pueden ayudar a que nos situemos en el lugar del otro, proporcionando una entrega gratuita, libre de cálculo racional de las propias ventajas.

²⁶⁸ Lv. 19, 11-18.

PARTE III – LA CONTRIBUCIÓN DE LA RELIGIOSIDAD BRASILEÑA

11. MESTIZAJE CULTURAL Y AMÉRICA LATINA

11.1 Recapitulación.

En la primera parte de la presente tesis, se ha utilizado el método explicativo hermenéutico para dar cuenta de la supervivencia del fenómeno religioso en la modernidad, marcada por la racionalidad, por la ciencia y por la técnica. La idea central allí defendida fue que la experiencia religiosa, la relación del hombre con lo sagrado, posee una naturaleza prerreflexiva y es una constante en todas las épocas de la humanidad. Se ha planteado también que la penetración en el círculo hermenéutico puede ocurrir por medio de la racionalidad narrativa-interpretativa presente en las autobiografías. La historia de las personas que formaron la comunidad judaica de Belo Horizonte ha sido utilizada, entonces, como objeto para la reivindicación del papel de la religiosidad en la recuperación y construcción de la identidad cultural. Teniendo en cuenta esas ideas, podemos entender como la relación del hombre con lo sagrado puede convertirse en un norte orientador para la humanidad en el actual mundo globalizado, marcado por la homogeneidad, por la despersonalización y por la cultura trivial del consumo.

La actual globalización neoliberal es un momento de expansión capitalista caracterizado por la ocultación del proceso de explotación de las regiones centrales sobre las periféricas. Por detrás del discurso de integración mundial, se esconden las asimetrías planetarias y la mercantilización de la vida humana. La humanidad vive intensamente esta ideología neoliberal que tiene como característica básica la sumisión a las leyes de un mercado que desea homogeneizarlo todo. Los focos de resistencia identitaria han tenido gran dificultad para detener la ideología neoliberal, que avanza de forma irreversible. Este avance, sin embargo, está lleno de contradicciones, lo que deja claro sus limitaciones. El mercado sacralizado genera deseos que, debido al aumento de la pobreza, no pueden ser satisfechos. Se vuelve urgente la necesidad de controlar el

avance neoliberal por medio de una dimensión ética, que reoriente la actual organización social de la humanidad. La actual ética “pragmático – crematística” debe ser sustituida por la ética de la esperanza en un mundo justo y solidario. Y es justamente en ese proyecto que la verdadera religiosidad puede hacer su aporte. Además de reforzar las identidades particulares, evitando la homogeneidad despersonalizadora, el diálogo interreligioso podría ser una base o punto de partida para la búsqueda de esa nueva ética global.

El diálogo interreligioso, en el contexto de una filosofía intercultural, fue trabajado en la segunda parte de esta tesis como un camino absolutamente necesario en un mundo marcado por el pluralismo religioso. Tal diálogo es una alternativa a las injusticias del mundo globalizado, a las peligrosas corrientes fundamentalistas y, también, al peligroso reencantamiento postmoderno marcado por los falsos sucesores de las verdaderas religiones. A partir del diálogo interreligioso, la humanidad puede tener la esperanza de descubrir invariantes humanos y una ética de mínimos que posibilite la armonía y la paz.

El fundamentalismo y el relativismo religiosos, a pesar de opuestos, se han revelado como respuestas a las grandes transformaciones ocurridas en el mundo moderno, esencialmente plural y en transformación. El fundamentalismo, ofreciendo certezas absolutas, permite a los fieles vivir en seguridad dentro de las tradiciones y dogmas “verdaderos”. El relativismo religioso también propone respuestas, sin embargo, él relativiza las verdades reveladas por las religiones tradicionales, rompiendo tradiciones y dando origen a las nuevas identidades religiosas que, muchas veces, se atienen a lo trivial. La despersonalización promovida por la globalización parece trazar esos dos caminos no muy atractivos: de un lado, tradicionalismo fundamentalista; de otro, relativización y nihilismo del momento presente. El mundo premoderno apuntado por el fundamentalismo es maniqueísta y excluyente, al paso que el mundo postmoderno del relativismo nos lleva al individualismo y materialismo extremos. ¿No será posible una tercera alternativa para reconstruir identidades y construir una ética global que permita conciliar, dialécticamente, tradición y cambio?

Lo que se puede afirmar es que la relación del hombre con lo sagrado, bien entendido, es uno de los pilares que podría garantizar el diálogo y la convivencia armoniosa entre los pueblos. Las verdaderas experiencias religiosas – aquellas que se apartan del fundamentalismo y del relativismo trivializador – son puentes para unir diferentes culturas, y posibilitar la percepción de igualdades en esas diferencias. El pluralismo en el mundo actual aliado a las inquietudes que la vida ha proporcionado exigen que se promueva un diálogo creativo generador de paz entre los pueblos. Ésa fue la idea central defendida en la segunda parte de la tesis.

La tercera y última parte, que ahora se inicia, pretende demostrar que el mestizaje religioso brasileño es un ejemplo de la posibilidad de un mundo más humanizado. La “feria mística brasileña” deja poco espacio para el fundamentalismo y, por otro lado, a pesar de no estar totalmente inmune a la ceremonia de la confusión postmoderna con sus religiones subjetivas y arbitrarias, consigue mantener el pasaje de nivel que esas falsas manifestaciones religiosas no alcanzan. Ese sincretismo brasileño funde de manera festiva códigos morales, permitiendo un equilibrio entre la diferencia y la igualdad, entre lo tradicional y lo postmoderno, posibilitando la confraternización y tolerancia entre culturas diferenciadas. La experiencia del mestizaje religioso brasileño puede ser un camino hacia la paz si en ella vislumbramos una apertura para el diálogo intercultural, y para el desarrollo de una ética de mínimos.

11.2 Diálogo interreligioso y respeto a la alteridad

Todavía haciendo referencia a lo que fue discutido en la Parte II, se ha planteado la necesidad del diálogo interreligioso para la construcción de una ética planetaria. Ese diálogo ha sido visto como algo cada vez más difícil, dada la violencia que predomina en el mundo actual, aún más cuando encontramos la marca de las religiones en muchos de esos conflictos. El pluralismo cultural ha asumido un papel negativo, provocando, de un lado, la exasperación de los conflictos entre identidades singulares; de otro, una inseguridad intelectual y afectiva. El pluralismo religioso, en especial, ha provocado reacciones defensivas de segmentos que temen por la relativización de sus mensajes religiosos. La búsqueda de más seguridad y de estabilidad estaría en la raíz de la actual corriente fundamentalista que obstruye el diálogo y la comunicación amorosa.

Guerras activadas por cuestiones religiosas no son novedades en la historia de la humanidad. En otros casos, sin embargo, las religiones también fueron capaces de favorecer la convivencia pacífica y fraternal entre los seres humanos. Esto forma parte de la ambigüedad inherente a las religiones también referida anteriormente. Esta tesis defiende que las verdaderas religiones son incompatibles con cualquier forma de violación de los derechos humanos. Ellas despiertan “*el coraje para producir más humanidad en todos los sectores de la vida*”²⁶⁹. Las deshumanizaciones religiosas se relacionan con “*presupuestos extraños a la religión*” y se apartan del “*dinamismo más profundo de la relación con lo Absoluto*”²⁷⁰.

La felicidad futura de la humanidad dependerá, entre otras cosas, de su capacidad de activar el diálogo interreligioso, lo que es un paso fundamental para la paz entre las naciones. A pesar de la violencia imperante, a ese diálogo no deberíamos de renunciar, como si fuera un sueño imposible. Curiosamente frente a este mundo fragmentado que padecemos, hoy se está generando una nueva sensibilidad que afirma la unidad de la humanidad, una especie de ecumenismo planetario. Ese movimiento afirma que pertenecemos a una misma familia que es poseedora de muchas culturas y religiones. Los miembros de esa familia necesitan ser solidarios y, al mismo tiempo, respetar la dignidad inviolable de la conciencia de los otros, si quieren mantener la vida en el planeta. Entre las libertades de conciencia que deben ser observadas, está la libertad religiosa. Sin el respeto a la libertad de fe ajena, cualquier tipo de diálogo es imposible.

El diálogo interreligioso es constituido por relaciones positivas y constructivas que personas y comunidades de diferentes religiones establecen, provocando un conocimiento mutuo y recíproco. Tal diálogo implica atención, respeto a la singularidad y acogimiento de las partes involucradas, permitiendo vivenciar y compartir el misterio trascendente entre ellas. Es, principalmente, un acto espiritual de personas abiertas al lenguaje del espíritu y movidas por el amor al prójimo. El amor que sustenta el diálogo

²⁶⁹SCHILLEBEECKX, E., “Religião e violência”: *Concilium* 272 (1997) 170-171.

²⁷⁰ *Ibidem*, 1997, 171.

es un requisito fundamental para la paz entre las religiones y naciones. Además partiendo de la esfera religiosa, tal diálogo tiene que abrazar todas las dimensiones de la vida, asumiendo un compromiso global con la defensa de la tierra, con la no violencia y con la lucha contra toda forma de injusticia²⁷¹.

En suma, el pluralismo religioso ha desafiado a la humanidad, y convoca a tomar una nueva posición frente a la temática del diálogo interreligioso. El principio elemental de ese posicionamiento es el reconocimiento de la alteridad, y del valor irreducible de otras tradiciones religiosas. Se deberá asumir que cada religión posee un manantial espiritual irreducible a otras experiencias, y que las religiones son portadoras para el creyente de la sabiduría divina. Desde el testimonio que nos aporta la fenomenología y la hermenéutica, el misterio divino, tal como lo cree vivir el creyente no debería agotarse en una experiencia revelacional particular. Por lo tanto, cada forma de revelación puede ser enriquecida por las experiencias de otras tradiciones religiosas. El otro y sus experiencias religiosas deben ser siempre tratados como *mysterium tremendum fascinatorum* que invita al encuentro y aprendizaje de la diferencia. La comunidad humana, en su pluralidad, ha desarrollado sus experiencias religiosas y todas poseen validez, por mencionar cosas que ninguna otra religión puede decir por ellas. El ecumenismo religioso entre los pueblos tiene que partir de ese presupuesto que afirma y acepta la irreducible polifonía entre las culturas humanas.

Brasil, y de forma general toda América Latina, se nos presenta como una región de herencia polifónica que, recuperada en toda su riqueza, puede servirnos de modelo para la filosofía intercultural y para el diálogo interreligioso. A partir de esa herencia pluricultural, en especial plurirreligiosa, se vuelve posible pensar un movimiento ecuménico de pueblos y culturas que, para afirmarse, no necesitarían negar al otro. La historia del continente no está exenta de dominación ni reducción, sin embargo, su originalidad y posible contribución al planeta está en la vocación histórica de acogimiento universalista, de tolerancia, cordialidad, simpatía, y hospitalidad, que el mundo de hoy tanto necesita.

²⁷¹ Cf. TEIXEIRA, F., “O diálogo inter-religioso face ao desafio da responsabilidade global”: *Numen* 2 (1999) 155-170.

11.3 Los centros de fuerza de cada cultura

El multiculturalismo de la actual sociedad propone cuestiones nuevas para la humanidad, dada la aproximación inequívoca y global de diferentes culturas. Además de la convivencia en un mundo sin fronteras físicas y de comunicación, las culturas deben aprender a dialogar, cada cual con su aporte específico. La propuesta de la presente tesis, que será discutida más adelante, es que la cultura brasileña, en especial la forma como la religión es vivenciada en este país, posee atributos específicos que pueden facilitar el diálogo que convive con la diferencia.

Las actitudes de las culturas involucradas en la aproximación intercultural, en la mayoría de las veces, han variado del etnocentrismo, generador de la falta de respeto al otro, hasta el relativismo, con sus aspectos de indiferencia. Considerándose esas alternativas como obstáculos que deben ser superados, y siguiendo el camino trazado por la filosofía intercultural, se defiende en esta investigación un modelo que fomenta la solidaridad y la reciprocidad entre las culturas, denunciando la injusticia y la discriminación²⁷². La interculturalidad pretendida se basa en el encuentro y en el diálogo entre iguales, sin olvidar las inevitables diferencias.

La ausencia de reglas prefijadas transforma la interculturalidad en un proceso abierto y siempre construible. El factor fundamental que dificulta la comunicación intercultural son las diferencias concretas de las culturas involucradas. O sea, cuanto más complejas las diferencias, menor la posibilidad de diálogo. Palanca plantea siete dimensiones por medio de las cuales esa diferenciación puede concretarse en las relaciones de una cultura con otra: 1) diferentes cosmovisiones o maneras de percibir la realidad; 2) procesos de pensamiento de acuerdo con las oportunidades sociales y educacionales; 3) maneras de expresar a través de la lengua sus ideas; 4) patrones de comportamiento; 5) estructuras sociales que determinan las maneras de

²⁷² Cf. PALANCA, D. de V., “La cultura: consideraciones para el encuentro intercultural”, en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano (dir.), *El discurso intercultural – prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 123-141.

interrelacionarse; 6) recursos motivacionales o maneras de decidir; 7) influencia de los medios de comunicación. Cualquier de estas dimensiones puede determinar el grado de aproximación o aislamiento entre las culturas. Esto hace que el fomento de relaciones interculturales dependa de las características inherentes a cada cultura, volviéndose necesario conocer el perfil de cada una para que podamos ubicarnos frente a ellas.

Los perfiles o centros de fuerza de cada cultura reflejan su configuración práctica y, todavía según Palanca “*permiten hablar de la cultura como una unidad abarcadora*”²⁷³. Las culturas poseen ciertas tendencias promovidas por tres centros fundamentales: operativos, de acceso a la realidad, y categoriales, que definen su forma de conciencia. Los *centros operativos* definen el modo de actuar y sentir de una cultura, forjando un tipo de personalidad. ¿Qué pienso? ¿Qué siento? ¿Qué hago? Existen culturas que son predominantemente racionales, sentimentales o espiritualizadas. Esos modos no son puros y actúan unos sobre los otros. El *centro de acceso a la realidad* es el aparato hermenéutico-epistemológico que define la visión de cada cultura. Esas vías de conocimiento pueden ser conceptuales, intuitivas o psíquicas y concretas, relacionales, poéticas, simbólicas... Lo que distingue a la visión es la prioridad otorgada a una de esas determinadas formas de pensar. Las *categorías y formas de conciencia* son filtros socioculturales que condicionan las culturas. Existen experiencias relacionadas con la supervivencia, percibidas por todas las culturas, y otras, más sutiles, que son percibidas solamente por algunas. Esos filtros son determinados por el lenguaje que denota experiencias vitales, por la lógica que conduce el pensamiento, y por el contenido de las experiencias, que excluye ciertos pensamientos y sentimientos.

Esos centros de fuerza o perfiles de cada cultura permiten a cada una de ellas poseer una llave de acceso al mundo que es desconocida por los demás. Las relaciones interculturales sólo se volverán posibles con la ampliación de nuestros campos de conciencia. “*Afortunadamente contamos ya en la actualidad con valiosas herramientas para ejercitarnos en el mencionado encuentro intercultural. Entre ellas cabe citar: la*

²⁷³ *Ibidem*, 2002, 130.

*hermenéutica intercultural*²⁷⁴. Esa hermenéutica trata de la comprensión de los contenidos de las diversas culturas sin vínculos unas con las otras.

11.4 El centro de fuerza de América Latina

El concepto de América Latina incluye una población diversificada de grupos culturales, lingüísticos y étnicos. Riesgo afirma que *“el concepto de América Latina tiene plena validez como común denominador geográfico para designar a los países que se hallan al sur de los Estados Unidos. Sus características más comunes son el hablar lenguas latinas y el haber tenido una historia vinculada por muchos siglos a España y Portugal”*²⁷⁵. En otras palabras, el concepto de “América Latina” es problemático al subsumir bajo un único patrón sociopolítico y cultural la diversidad de todo un continente.

Aspectos religiosos y mercantilistas marcaron el proceso de colonización desencadenado por Portugal y España. Dominación política y evangelización eran los fines de la conquista, y las nuevas tierras colonizadas eran extensión de esos reinos que habían luchado, en Europa, contra el Islamismo. El sentimiento de “reconquista” (lucha contra la dominación islámica) se ha mezclado con el de dominación, provocando una colonización evangelizadora. La consecuencia de ese hecho fue la imposición religiosa, política y cultural a los nuevos infieles, que debían adaptarse a los valores de la Península.

Se ha intentado anular culturas anteriormente establecidas en América, y las provenientes de África. Las poblaciones amerindias y africanas fueron identificadas con el infiel y, por lo tanto, debían ser “salvadas” y transformadas. Los reinos ibéricos negaron los antiguos cultos y culturas, imponiendo una nueva forma de vida. Las construcciones materiales y religiosas elaboradas a lo largo de los milenios fueron consideradas absurdas y supersticiosas. Se ha forjado una nueva historia, y el nacimiento de América Latina se dio a partir de la negación de aquello que sería su

²⁷⁴ *Ibidem*, 2002, 139.

²⁷⁵ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1997, 170.

identidad. Los pueblos dominados tuvieron que satisfacer los intereses del “viejo continente” e, incluso después de la independencia, hubo tentativas de impedir que el “nuevo continente” formara su identidad propia. Los principales agentes de ese proceso contemporáneo fueron Inglaterra y los Estados Unidos en los siglos XIX y XX, respectivamente.

La principal consecuencia de esa formación periférica fue, y sigue siendo, la exclusión social. En América Latina ése es un problema estructural. De acuerdo con Assmann²⁷⁶, tenemos que afirmar que la lógica del capitalismo, desafortunadamente, es la de la exclusión de grandes grupos sociales. El período colonial y, hoy, la economía de mercado han generado una permanente marginalidad que ha permitido el “funcionamiento” del sistema. Esto casi impidió la formación de una identidad en América Latina. Los pueblos indígenas y los africanos traídos como esclavos no poseían soberanía y eran sometidos a los europeos. Casi fueron anulados como cultura mediante las actitudes políticas y económicas de las metrópolis, sin embargo, persistieron.

A lo largo de la historia latinoamericana surgieron ideas contrarias a esa sumisión total a las metrópolis. Afirmaban la existencia de una identidad autónoma, y denunciaban la injusticia social. Las primeras tentativas del pensamiento latinoamericano de encontrar algo original y humanizador en la cultura amerindia ya datan de la llegada europea al continente. Hubo figuras que no aceptaron la sumisión de aquellos que aquí vivían, y que lucharon por el reconocimiento de su historia y de su cultura. Esos pensadores se inspiraban en Tomas Moro, que, en su libro *A utopía*, imaginó una isla en que todos los hombres vivían felices y en paz entre sí. Moro pensó en un ideal de tolerancia religiosa y participación natural en la economía, que fuera acogedor para todos. En los siglos XVI y XVII se destacaron también otros pensadores²⁷⁷:

²⁷⁶ Cf. ASSMANN, H., *Crítica à lógica da exclusão*. Paulus, São Paulo 1994, 7-12.

²⁷⁷ Cf. MARZAL, M. M., *O rosto índio de Deus*. Vozes, Petrópolis 1989.

1) Fraile Bartolomé de las Casas, que escribió la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Denunció el abuso a que los indios eran sometidos, y defendió la predisposición indígena al cristianismo, afirmando que su ingenuidad los hacía próximos al Evangelio de Jesús.

2) Garcilaso de la Vega afirmó el valor de los Incas en la obra *Historia general del Perú*, en la cual él testimonia la historia de un pueblo de gran cultura y muchas conquistas. Siendo la religión inca monoteísta, el dominio cristiano es entendido como continuidad y ápice de aquel ideal religioso.

3) José de Acosta valorizaba las religiones indígenas en el libro *De procuranda indorum salute*. Esas religiones tendrían elementos válidos para el cristianismo. Con ese argumento criticaba la violencia impuesta, pues “*esforzarse en acabar primero con la idolatría por la fuerza, antes de que los indios recibieran el Evangelio espontáneamente, siempre me pareció cerrar con cal y piedra la puerta del Evangelio a los infieles en lugar de abrirla*”²⁷⁸. Concluía afirmando la necesidad de mantener la cultura indígena y sus comunidades, para poder realizar una evangelización pacífica y humanista.

4) Antonio de la Calancha escribió *La historia moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*, donde encontró una semejanza íntima entre el cristianismo y las religiones indígenas. Concluía que los pueblos indígenas habían sido evangelizados por San Tomé y después habían olvidado y deformado la Religión Católica²⁷⁹.

A pesar de la valorización del nativo, la visión eurocéntrica todavía estaba presente en esas ideas. A partir del siglo XIX, otras reflexiones fueron entonces producidas en la tentativa de expresar la realidad del nuevo continente, intentando la formación de una identidad genuinamente latinoamericana. Teniendo como referencia las posiciones anteriores, esa nueva corriente identifica la propia esencia de la identidad continental en la historia de su formación cultural y humana. En México, por ejemplo, José Vasconcelos representa una intención radical de búsqueda de una identidad latinoamericana dentro de una dimensión universal. “*Nuestro nacionalismo debe ser*

²⁷⁸ ACOSTA, J. de, citado por MARZAL, M. M., o. c ., 1989, 12-13.

²⁷⁹ En Brasil se cree que el término guaraní *Sumé* (Tomé, en portugués) es una invocación al apóstol. Aún existen muchas leyendas sobre huellas dejadas por Tomás en sus caminatas evangelizadoras.

latinoamericano, pues, si es menester profundizar las diferencias que separan al argentino del chileno, al mexicano del colombiano, reneguemos desde ahora semejante tipo de nacionalismo. Al revés, un nacionalismo continental nos convierte en herederos del ideal ecuménico español, que sólo entre nosotros podrá realizarse"²⁸⁰. El autor acaba defendiendo la idea de superioridad de los latinoamericanos, ya que son portadores de las mejores cualidades humanas.

Vasconcelos propone entender la historia dentro de un proceso evolutivo: 1) el momento guerrero, en que la fuerza predomina como argumento de imposición; 2) el momento intelectual, en el cual predominan la razón y la técnica; 3) el momento espiritual, cuando lo que importa es la síntesis de todos los pueblos y culturas. Se busca en esta última fase un nuevo tipo de hombre y de vida, ya que la ciencia es insuficiente para satisfacer todas las necesidades humanas. De todas las culturas, la latina es la que mejor manifiesta la preocupación por encontrar una humanización plena de los seres humanos. El espíritu del hombre latinoamericano se caracterizaría por la simpatía, creencia y emoción, siendo capaz de integrar todas las culturas en una raza cósmica²⁸¹.

En la misma corriente de pensamiento está la obra de Leopoldo Zea²⁸², que se preocupa por una filosofía continental. Historicidad y universalidad allí se encuentran. El autor se pregunta: ¿de qué forma el latinoamericano contribuye al pensamiento mundial? ¿Cuál es nuestro ser? Su respuesta parte de la crisis europea, tras la Segunda Guerra Mundial, que demuestra la incapacidad del Viejo Continente para ser el paradigma de la cultura occidental. Después demuestra también la peculiaridad del latinoamericano y sus contribuciones en el campo de la cultura para solucionar problemas de relaciones internacionales. Luego, analiza la contribución de la revolución mexicana, en la medida en que se interesó por problemas sociales e hizo que el mexicano se volviera consciente de su realidad y de la posibilidad de cambiarla. Por fin,

²⁸⁰ VASCONCELOS, J., *Bolivarismo y monroísmo*, Ercilla, Santiago 1937, 88.

²⁸¹ Cf. VASCONCELOS, J., *La raza cósmica*, Espasa-Calpe Mexicana SA, México 1992, 10-13. Es importante observar que algunas tesis de Vasconcelos asumen patrones de una determinada cultura en detrimento de los valores de otra y merecen críticas, por ejemplo: "una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocos siglos, del canibalismo hasta la relativa civilización". VASCONCELOS, J., o. c., 1992, 12.

²⁸² Cf. ZEA, L., en: FORNET-BETANCOURT, R., *Problemas atuais da filosofia na Hispano-América*. Unisinos, São Leopoldo 1993.

parte de la perspectiva nacional mexicana para proponer un camino futuro para toda la humanidad, basado en los derechos humanos, en la soberanía, en la paz y en la justicia social. La filosofía del latinoamericano, entonces, “*revela nuestro propio ser, revelación que se manifiesta por la creación de una determinada conciencia histórica, conciencia que, a la vez, orienta nuestra opción para la liberación definitiva*”²⁸³.

La preocupación de estos pensadores es la de una filosofía del futuro, y del deber-ser. Al mismo tiempo que pretenden desvelar el espíritu original de América Latina, no niegan la necesidad de insertarla en la realidad mundial. La mezcla ibérica, indígena y africana ha provocado el surgimiento de identidades regionales propias, y éstas, integradas en su tiempo y realidad, poseerían universalidad. La “*pluralidad de culturas (en América Latina) es una forma de universalidad, en la medida en que, al expresar diferentes pueblos, complementa la creatividad del ser humano*”²⁸⁴. Esas identidades genuinas del continente, caracterizadas por la toma de conciencia de una realidad dependiente y relacionada con el proceso de liberación de las imposiciones externas, se orientan en la búsqueda de un nuevo hombre y de una sociedad basada en la justicia, libertad y solidaridad.

La realidad latinoamericana está muy lejos de la concretización de ese sueño. Las consecuencias de la colonización europea todavía siguen vivas. Por otro lado, los intentos de los colonizadores de destruir y oprimir las diferencias culturales, sometiéndolas al proceso de occidentalización, no fueron capaces de eliminar el espíritu del continente. Es justamente ese espíritu el que puede convertirse en un camino hacia la humanidad, en su búsqueda de verdades profundas y formas de vida que traigan felicidad individual y social.

El espíritu latinoamericano sobrevivió a partir de su mundo simbólico, en especial en el mundo del mestizaje religioso. “*La sabiduría popular es un lugar*

²⁸³ *Ibidem*, 1993, 20.

²⁸⁴ Cf. CALDEIRA, A. S., *Filosofía e crise. Pela filosofia latino-americana*, Vozes, Petrópolis 1984, 27.

hermenéutico”²⁸⁵, convirtiéndose en un camino de reflexión sobre el presente y el futuro. Seguramente, las creencias populares y sus mundos simbólicos difícilmente serán aceptados por la ciencia que se fía solamente de lo práctico y material. Pero, ¿será eso realmente importante?

Scannone²⁸⁶, también rompiendo con los paradigmas de la ciencia occidental, defiende la articulación de un nuevo horizonte para la comprensión del espíritu latinoamericano. En conflicto con la tradición subjetivista occidental, el autor propone analizar América Latina por medio de sujetos históricos integrados simbólicamente y comunitarios. La dimensión metafísica fundamental sería el nosotros, y no el yo. Scannone afirma un tipo de saber en que lo trascendente tiene un gran valor, y la ética es construida a partir del sentimiento religioso. En la sociedad latinoamericana, las relaciones sociales tendrían como referencia a Dios. En otras palabras, hay una integración de la dimensión horizontal de convivencia entre los miembros de la sociedad, y de la dimensión vertical marcada por el misterio. Partiendo de esa integración tan característica del mundo simbólico en América Latina, donde los elementos materiales asumen dimensiones trascendentales, sería posible la construcción de un pensamiento universal capaz de trazar caminos para las acciones humanas.

Esa posibilidad, seguramente, nos pondría en conflicto con los paradigmas establecidos por la filosofía occidental. Sin embargo, la necesidad de generar un modelo intercultural que permita el diálogo nos lleva a cuestionar acerca de la validez universal de la llamada “razón occidental” como única forma para obtener acceso a la realidad que nos constituye. Un diálogo intercultural hecho del occidente para el occidente escamotea una visión etnocéntrica e imperialista. Esto no significa que la “razón occidental” deba ser destruida. Por el contrario, lo que se plantea es trabajar la razón occidental en el conjunto de razones que constituyen las demás culturas. El objetivo final es construir una interculturalidad de todos y para todos, que permita el diálogo.

²⁸⁵OLIVEIRA, M. A. de, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Loyola, São Paulo 1996, 395.

²⁸⁶Cf. SCANNONE, J. C., “Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular”, en: ELLACURÍA, I.; SCANNONE, J. C. (dir.), *Para una filosofía desde América Latina*, Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá 1992, 81-87.

En su análisis sobre la interculturalidad en América Latina, Fonet-Betancourt²⁸⁷ parte del principio de que la filosofía es una potencialidad humana cultivada en todas las culturas de la humanidad. El autor afirma que cuando una de esas formas es vista como absoluta, se emplea una posición etnocéntrica que debe ser evitada. La filosofía es plural, pues se expresa en muchas lenguas, y es un “quehacer” contextual. Por ello, el encuentro con ella se vuelve posible en lugares distintos, y en formas de expresión múltiples. Basado en el discernimiento del conflicto de los modelos de interpretación de la realidad, el saber filosófico debe articularse con movimientos alternativos y libertadores para proyectar una nueva realidad. “(...) *Se trata de un saber de realidades que sabe intervenir en el curso de la historia en nombre de lo que se ha negado como realidad posible. Pues la esperanza, las memorias reprimidas, la utopía, son parte de la realidad que podemos hacer*”²⁸⁸.

La interculturalidad es entendida en la obra de Fonet-Betancourt como una cualidad que cualquier persona o cultura puede obtener a partir de la relación envolvente con el otro en la vida concreta. La interculturalidad es la experiencia de dejarse afectar, tocar, impresionar por el otro. Es necesario cultivar ese saber práctico de manera reflexiva para que la interculturalidad se vuelva una cualidad activa en nuestras culturas.

El diálogo intercultural tiene que orientarse por principios de liberación y justicia. Para los herederos de la cultura europea existe una doble dimensión en el diálogo cultural: reconocer y reparar, en la medida de lo posible el daño de las víctimas del colonialismo, y promover un orden justo reconociendo al otro en su dignidad. Para los indígenas y negros, dicho diálogo está conectado con su derecho a tener su propia cultura. O sea, la interculturalidad es una necesidad urgente de corregir la asimetría de las estructuras actuales, generando condiciones para el desarrollo pleno de todas las culturas. El diálogo exige identidades culturales conscientes de sus diferencias.

²⁸⁷ Cf. FORNET-BETANCOURT, R., “Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica”, en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano (dir.), *El discurso intercultural – prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 107-120.

²⁸⁸ *Ibidem*, 2002, 109.

11.5 Mestizaje cultural en América Latina

Aunque no se pueda afirmar su universalidad, el mestizaje cultural y religioso fue un elemento fundamental en la formación del subcontinente latinoamericano desde “el descubrimiento”. Él puede ser considerado la esencia de un espíritu que integra lo trascendente y lo material, el misterio y la convivencia humana. La cuestión del mestizaje cultural en Brasil, por ejemplo, fue abordada bajo perspectivas diferentes por dos de los mayores intelectuales de sus respectivas épocas. Euclides da Cunha presenta la raza brasileña como debilitada por el mestizaje. Él insinúa la imposibilidad de que Brasil pueda ser tan desarrollado como un país de “raza pura”. El sociólogo Gilberto Freyre, a la vez, hace apología del mestizaje y de la colonización portuguesa en Brasil. Él defiende la idea de que el espíritu comercial de los portugueses facilitó la convivencia de ellos con otras etnias, y ese hecho fue fundamental para la riqueza cultural del País.

Ese mestizaje, seguramente, no es válido para todo el continente, y muchas comunidades fueron eliminadas por el sistema hegemónico en el proceso de colonización. Sin embargo, no se puede negar su importancia en la formación de una identidad latinoamericana. Esta tesis intenta probar que el mestizaje religioso es la contribución específica y más original de América Latina como escenario de intercambio de culturas. El trabajo de Beuchot²⁸⁹ sobre el mestizaje cultural entre los indios mexicanos y los españoles en el período colonial fue una referencia fundamental en ese intento y, por eso, vale aquí retomar algunas de sus ideas.

Beuchot propone trabajar el tema del mestizaje cultural en América Latina desde una perspectiva hermenéutica analógica. Teniendo como principio la idea de que la identidad de un pueblo es dada principalmente por el aspecto cultural, el autor sustenta que se puede pretender un pluralismo cultural que respete los símbolos del otro y que, al mismo tiempo, los critique. Esto sería posible en el contexto de un Estado multicultural que preservara el pluralismo cultural respetuoso del bien

²⁸⁹ Cf. BEUCHOT, M., “Pluralismo cultural analógico y derechos humanos”, en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano. (dir.), *El discurso intercultural – prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 93-105.

particular y del bien común, estableciendo una interacción recíproca entre las culturas, un mestizaje cultural.

Las culturas se afectarían generando un mutuo aporte de cosas valiosas y eliminando las cosas nocivas. Habría, por lo tanto, el derecho a la preservación de la propia identidad y, paralelamente, una interacción de ésta con otras en un mestizaje universal. El mestizaje combatiría toda forma de globalización totalizante o de eliminación violenta de una de las culturas. En suma, como alternativa al multiculturalismo²⁹⁰ y al asimilacionismo, Beuchot propone el pluralismo cultural, o sea, la interacción entre culturas, cada cual manteniendo su identidad cultural sin aislarse y romper la cohesión social. Esto requiere discernimiento y diálogo, pues las culturas deben buscar interaccionar y corregirse mutuamente.

En esa interrelación, el pluralismo cultural tiene sus límites establecidos por el carácter universal y paradigmático de los derechos humanos. Ésos se convierten en parámetro para decidir si determinada costumbre es aceptable o no. Aquellas cosas que se oponen a esos derechos deben ser corregidas. Otras, que no van en contra de esos derechos, deberán ser permitidas. Los dos casos – permiso y exclusión de ciertas costumbres – serán consensuados por el diálogo. El pluralismo, por lo tanto, no es una tolerancia extrema, pues solamente tolera lo que no va en contra del bien común y es aceptado ética y jurídicamente por la sociedad. El relativismo y el universalismo extremos no se sostienen a partir de una perspectiva relativista, porque el primero anula la distinción entre bien y mal, y el segundo intenta imponer una forma única de comportamiento válido.

Ese modelo es llamado por Beuchot analógico, porque analogía significa proporcionalidad. Se desea salvaguardar las proporciones justas de diferencia e igualdad, de asimilación y resistencia, de modo que se logre el equilibrio. Respetar lo particular dentro de los límites de los derechos humanos. En la analogía predominan las diferencias y se debe cuidar de protegerlas, pues son más débiles delante de la amenaza

²⁹⁰ Multiculturalismo, en la concepción de Beuchot, es la existencia de varias culturas en un mismo estado. Ese concepto sería una definición de origen liberal que implica y propicia la dominación. (Cf. BEUCHOT, M., o.c., 2002, 93-105)

de homogeneización. Esto no significa sacrificar la semejanza. Analogía significa el equilibrio (prudencia – *frenesís*) en esa tensión de fuerzas.

Según Beuchot, la postura analógica permite oscilar entre el universalismo y el individualismo, volviendo posible respetar las diferencias y rescatar valores genéricos en medio de valores particulares. Al comparar las culturas debemos decidir y evaluar, a partir de valores universales, cuáles son mejores, cuáles son aceptables, cuáles son reprobables. Esa universalización de valores se originaría del contraste entre los propios valores y también los ajenos, en un proceso repleto de autocrítica y tolerancia.

Para respetar la diferencia debemos empezar por conocer nuestra identidad, pues es a partir de ella que haremos la evaluación. Poco a poco, el diálogo nos ayudará a juzgar los valores de los otros a partir del juicio que tengamos de los nuestros. La comparación de valores particulares permite la búsqueda de aquello que ellos tienen en común, intentando encontrar los valores que se muestran universales. La analogía aplicada a las culturas hace que culturas particulares encuentren su lugar entre las demás, y ellas entre sí. De esa forma, encontrarán su puesto en el cosmos cultural que es el mundo.

Beuchot acaba concluyendo que lo simbólico, lo icónico (arquetipos y símbolos fundadores) y la analogía dan identidad a los pueblos y son la llave para delimitar y combinar culturas. Además, es la analogía la que nos ofrece los aspectos universales de aquello que es vivo, concreto, individual y cambiante en una cultura, ayudando a captar el dinamismo de las culturas en su lucha por la supervivencia. El autor ejemplifica la cuestión del mestizaje cultural y del método hermenéutico analógico con la historia de la relación entre los indios mexicanos y el gobierno español. La experiencia del Barroco en el siglo XVII mexicano había sido un ejemplo histórico de convivencia e, incluso, de fusión de razas. Nos parece claro que los indígenas eran los vencidos y los que corrían el riesgo de desaparecer. Su defensa fue hacerse presente en la cultura que estaba naciendo. El mestizaje estaba presente en el arte, la religión, la política y el pensamiento, permitiendo que allí surgiera un verdadero híbrido cultural.

En los capítulos que siguen se hará un esfuerzo semejante al trabajo de Beuchot, ya que analizaremos el mestizaje religioso en Brasil. Cuándo y dónde ocurrió, cómo se consiguió combatir la globalización totalizante y la eliminación violenta de una de las culturas. El mestizaje fue un elemento de manutención del pluralismo cultural del País, pues cada religión mantuvo su identidad, salvaguardando las proporciones justas de asimilación y resistencia, logrando el equilibrio. El universo religioso brasileño ha sido siempre un espacio abierto para las experiencias interrelacionales. El modo brasileño de vivir la religión, el influjo del sincretismo y la dinámica peculiar de la comprensión de la religión como puerta de entrada de la conciencia han favorecido esa trayectoria dialogal. Guimarães Rosa tradujo de forma magistral esa dinámica en su novela *Grande sertão: veredas*: “¡Mucha religión, compadre,! Yo acá, no pierdo ocasión de religión. Aprovecho de todas. Bebo agua de todo río... Una sólo, para mí no es suficiente, quizás no me baste. (...) Todo me sosiega, me suspende. Cualquier sombra pequeña me refresca”²⁹¹.

11.6 El centro de fuerza de la cultura brasileña

Masi²⁹² afirma que Brasil es un país *sui generis*, pues es el único lugar del mundo que consigue mezclar belleza y sufrimiento, abundancia y hambre, sonrisa alegre y lágrimas tristes. Conviven en esa tierra en una síntesis viva la sensualidad intensamente serena, la oralidad en la expresión de los más profundos sentimientos y la capacidad de acoger y convivir sincréticamente con todas las razas y dioses. Hay una sutileza en la atmósfera brasileña a causa de una alegría natural, expresada en la música, en la danza, en el cuerpo. Por eso, Masi elige Brasil como lugar ideal para alimentar el ocio creativo. Aquí, según el autor, reinan valores radicales de solidaridad, amistad²⁹³, juego, amor y convivencia, que son raros en sociedades industriales centradas en la producción material, y volcadas en el consumismo exhibicionista y en la competitividad agresiva. Lo que él quizás no haya enfatizado suficientemente en su libro es el espíritu religioso del que está impregnado el País mestizo, invitándonos al optimismo para enfrentarnos a este mundo injusto.

²⁹¹ ROSA, J. G., *Grande sertão: veredas*, José Olympio, Rio de Janeiro 1967, 15.

²⁹² Cf. MASI, D. de, *O ocio criativo*, Sextante, Rio de Janeiro 2000, 331-336.

²⁹³ Como escribió Oscar Niemeyer: “Más que la arquitectura, cuentan los amigos, la vida es este mundo injusto que debemos rescatar”, en: MASI, D. de, o. c., 2000, 336.

El universo religioso en el Brasil actual se nos presenta como una inmensa diversidad de estilos y sistemas religiosos, variando las creencias, los cultos y las éticas de ellos derivadas. Algunas corrientes claramente abiertas al diálogo, otras más sectarias. Frente a ese universo, se da hoy un amplio derecho de elección individual para hacerse religioso. Cada individuo puede elegir su religión o construirla a través de un eje que le sea significativo. En realidad, ese proceso no es actual, pues ya estaba presente en el pasado colonial del País. En aquel momento, así como hoy, cada individuo podía hacer interacciones de sentido entre las diversas religiones en busca de una espiritualidad personal, u optar por pertenecer a más de una religión. Mucho más que miembro de una religión específica, el brasileño posee un espíritu religioso.

Frente al avance de la ciencia y de la tecnología, la relación del hombre con lo sagrado permanece viva y se renueva en el País, resistiendo a la postmodernidad y generando cada vez mayores alternativas de adhesión. *“Tales sistemas de pensar la vida y vivir el pensamiento engendran hoy un poder vigente de presencia en todas las esferas de la historia y de lo cotidiano que sólo una interpretación muy estricta de lo que sea la religión y el ser-religioso, hoy entre nosotros, se puede considerar como algo de menor importancia”*²⁹⁴.

A pesar del predominio del catolicismo, el pluralismo y el sincretismo religiosos son considerables en el País. El descenso de la Iglesia Católica, hecho indicado por las estadísticas, parece incontestable y la diversidad religiosa se hace evidente en el País. *“La Iglesia en su estructura se presenta tan sincrética como cualquier otra expresión religiosa (...) el cristianismo puro no existe, nunca ha existido y tampoco puede existir. (...) El sincretismo, por lo tanto, no constituye un mal necesario, ni representa una patología de la religión pura. Es su normalidad (...)”*²⁹⁵. La religiosidad brasileña pasa por muchos y extraños caminos, institucionales o no, formando una verdadera feria mística notablemente sincrética.

²⁹⁴ BRANDÃO, C. R., “Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil”, en: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004), 285.

²⁹⁵ BOFF, L., *Igreja, carisma e poder*, Vozes, Petrópolis 1982, 150-151.

El animismo indígena sobrevivió al período colonial y es practicado, de forma bastante sincretizada, por tribus distantes de los centros urbanos. Paralelamente, el protestantismo pasa por una ola de renovación con el crecimiento del pentecostalismo, forzando a la Iglesia Católica a reaccionar con el movimiento de Renovación Carismática. Tanto protestantes como católicos reciben influencias externas en un proceso continuo de mestizaje. Al mismo tiempo, Brasil asiste en los últimos dos siglos a la consolidación de las religiones afrobrasileñas en sincretismo con el catolicismo. Esas religiones poseen un politeísmo explícito al invocar potencias divinas y realizar sacrificios a los *Orixás* (dioses africanos), que fueron identificados con los santos católicos. La mutua influencia entre las religiones afro y la doctrina espiritista también se volvió común. Esta última, a su vez, recibe fuerte influencia del Budismo y del Hinduismo.

El sincretismo es, sin duda alguna, una marca de casi todas las expresiones religiosas brasileñas. Él designa la influencia mutua entre catolicismo, protestantismo, cultos politeístas de origen africano, religiones indígenas y orientales. Hay una recepción e interpretación constante de elementos culturales extranjeros mezclados con la cultura local. Esa mezcla de tradiciones y de creencias diferentes, a la vez, genera continuamente nuevas formas religiosas. Esa espiritualidad sincrética, que va más allá de las religiones institucionalizadas, es una marca cultural del pueblo brasileño y va a ser definidora de su centro de fuerza.

El sincretismo religioso ha proporcionado a la cultura brasileña una capacidad inmensa para encontrar el lado positivo de las cosas. Es cierto que en la vida pocos sucesos pueden ser nombrados categóricamente de positivos o negativos, sin embargo, las más profundas adversidades son percibidas por ese pueblo como una bendición proverbial disfrazada y una oportunidad. Cuando son desafiados, ellos reinterpretan la realidad, demuestran determinación de sobrevivir e intuyen nuevas respuestas para el significado de sus vidas, enriqueciendo, de esa forma, el mundo con sus expresiones. Una especie de sabiduría popular intuitiva, originada en su fe, que se puede ofrecer a la humanidad en su busca constante de serenidad.

El brasileño no encara su historia solamente como fruto de eventos históricos que influenciaron en determinada época o a partir de las acciones de líderes carismáticos. Él cree que existe una dimensión espiritual que afecta a la historia. En otras palabras, además de las fuerzas individuales, sociales y económicas, existe para él una dimensión vertical que se mezcla con esos factores. Los dolores de la vida, por ejemplo, son filtrados por la fe y, por eso, son atenuados y sentidos de manera más equilibrada. Las experiencias vividas que causaron angustia y aflicción son remodeladas, permitiendo que se busque en ellas una dimensión positiva. Se cree que los eventos de la vida son ordenados por Dios, lo que proporciona un ambiente adecuado para que desempeñemos nuestros papeles. Esto genera en el pueblo brasileño una humilde aceptación – que no debe ser confundida con resignación pasiva – de las oportunidades y adversidades en la medida que ellas van surgiendo. Ello posibilita una actitud de apertura y curiosidad, que ayuda a aceptar los designios divinos, y a visualizar los efectos positivos. Esa sumisión a la sabiduría y al amor de un Dios que les parece íntimo es el origen de su coraje y tolerancia delante de los conflictos de la vida.

La peculiar confianza e intimidad entre Dios y los brasileños llega al punto de alumbrar la piadosa creencia de que “Dios es brasileño”. Los brasileños buscan en las esferas superiores, con naturalidad, respuestas, ánimo y, muchas veces, favores. Ellos son capaces de vivir en el mundo “real” e impregnarlo de espiritualidad, sin que sea necesario, para esto, entrar en estado de conciencia alterado. Es su sabiduría popular, su intuición, su relación natural con el mundo espiritual lo que los vuelve particulares.

Corre por esas tierras un flujo espiritual, responsable por la inspiración y creatividad, que aflora en la conciencia del pueblo y afecta a su religiosidad. Esas manifestaciones no se restringen a asuntos de subsistencia, sino que conectan al pueblo con aspiraciones más elevadas, que permiten la unión con el otro. De esto resulta una búsqueda constante de conexión con el otro por medio de la empatía, un impulso irrefrenable de relacionarse con otras personas, atravesando las fronteras interpersonales.

Las características anteriormente descritas con relación al centro de fuerza brasileño se interponen e influyen en las más diversas manifestaciones de lo sagrado en el País desde el pasado colonial. Hoy, en un País marcado por el pluralismo y por la democracia, las religiones, institucionalizadas o no, continúan mezclándose de forma creativa, adaptándose e influyendo al alma brasileña. En ese proceso dialéctico, de mutua adaptación e influencia, diferentes universos simbólicos se comunican por medio del sincretismo, de la emoción y de la negación de dogmas rígidos, contribuyendo todavía más para reforzar la personalidad híbrida del brasileño, que representa la gran contribución que ese pueblo puede aportar al mundo.

12. PLURALISMO RELIGIOSO EN BRASIL

12.1 Resumen histórico de las religiones en Brasil

Durante todo el período colonial, el catolicismo fue prácticamente la única religión de Brasil. Los ritos indígenas y africanos fueron duramente reprimidos. Los judíos que llegaban durante la época del descubrimiento eran perseguidos por la Inquisición y condenados a la clandestinidad. Las experiencias protestantes, relativas a las invasiones francesas y holandesas, en los siglos XVI e XVII, fueron derrotadas militarmente.

La hegemonía católica fue quebrada solamente durante el Imperio, en el siglo XIX, debido a la influencia de corrientes liberales europeas. Se establecieron en Brasil la Masonería, varias Iglesias Protestantes, el Espiritismo y el Positivismo. La unión del Estado con la Iglesia Católica, sin embargo, impidió un crecimiento mayor de esas corrientes religiosas.

Con la Proclamación de la República a fines del siglo XIX se asiste a una nueva alteración del cuadro religioso brasileño. La religión Católica deja de ser la religión oficial del Estado, permitiendo la expansión de otros grupos religiosos. La libertad de culto pasa a imperar en Brasil y, desde entonces, todas las formas de expresión religiosa y todas las convicciones íntimas de una persona son respetadas legalmente. La libertad

de conciencia que allí se inauguró fue acompañada por la libertad de culto, de asociación y de libre competencia entre las organizaciones religiosas. Por fin, la República inauguró una era de expansión de esas organizaciones sin precedentes que trajo beneficios, incluso, para la Iglesia Católica, que vivía sofocada por el poder imperial.

En la segunda mitad del siglo XX, en especial, se han multiplicado las manifestaciones religiosas en el País. Han surgido religiones de masa, han aumentado los grupos de médium, se han establecido religiones orientales, entre otras transformaciones. Marcado por un pluralismo religioso altamente competitivo, el Brasil de hoy vivencia la conversión y reconversión de los fieles de forma dinámica, el resurgimiento de las cenizas de iglesias tradicionales, el surgimiento de nuevas religiones y formas de religiosidad.

Ese complejo cuadro es fruto de la secularización-modernización del Estado, iniciada hace más de un siglo, aliada a la libertad religiosa. Tal modernización, consolidada efectivamente en los años 1950 y 60, está en el origen del descenso de las religiones tradicionales. Ella ha puesto a los individuos frente a una sociedad con innumerables situaciones desconocidas y alternativas de elección. De forma aparentemente contradictoria, esas elecciones individuales muchas veces significaron una efervescente religiosidad no tradicional, justamente en las regiones más desarrolladas del País.

La relación entre modernidad y religión no puede ser fruto de cualquier tipo de análisis hecho de manera reduccionista. Índices estadísticos apuntan el descenso de las religiones tradicionales e institucionalizadas en la sociedad moderna, al mismo tiempo que el número de espacios religiosos y manifestaciones de espiritualidad no institucional crecen de manera visible. El primer libro que intentó establecer una relación entre las manifestaciones religiosas y la modernización brasileña fue el de Procópio Camargo²⁹⁶. Marcadamente weberiano, hacía referencias a las transformaciones de las religiones brasileñas en el intento de adaptarse a la nueva

²⁹⁶ CAMARGO, C. P. F. de (dir.), *Católicos, protestantes e espíritas*, Vozes, Petrópolis 1973.

realidad de un País que se industrializaba, manteniendo altos niveles de desigualdad social y perdiendo sus referenciales exclusivamente religiosos.

En la misma línea de Camargo, Pierucci apunta el peligro de simplificar demasiado esa cuestión, concluyendo precipitadamente que no hay secularización cuando las religiones permanecen muy activas. *“Es exactamente porque la sociedad se seculariza, que una serie de áreas del mundo vital de las personas se secularizan, sobretudo el Estado, que, además de eso, se vuelve neutro e implementa la libertad de culto”*²⁹⁷. O sea, la secularización, permite el crecimiento de las religiones, que empiezan a movilizarse en busca de fieles. Ese hecho permite pensar una secularización brasileña llena de religiosidad.

La consolidación de la libertad de elección religiosa permite que cada sujeto pueda cambiar de religión a su gusto o pertenecer a más de una. *“A par de una oferta religiosa diversificada, estamos viendo formarse en nuestra tierra un contingente cada vez más numeroso de ‘desencajados’ de cualquier religión, huérfanos de toda institución religiosa (en especial, las tradicionales), desenredados de toda autoridad religiosamente constituida, y ésta es la mejor parte de la historia”*²⁹⁸. Comparto con Peirucci la idea de que esa tendencia tiene un lado extremadamente saludable, es decir, la no sumisión a ninguna autoridad religiosa. Esa insubordinación a la autoridad y a la institución ya estaba presente en el pasado colonial, cuando cada individuo construía una forma particular de vivenciar la experiencia de lo sagrado, protagonizando un sincretismo de la Religión Católica, con las indígenas y las africanas. Diferentemente de aquella época, los días actuales poseen una diversidad religiosa más amplia, aliada a la total libertad de elección. Esto permite que el brasileño, usando su creatividad, encuentre formas cada vez más originales de buscar a Dios.

²⁹⁷ PIERUCCI, A. F., *Secularização e declínio do catolicismo*, en: SOUZA, Beatriz M.; MARTINO, L. M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 20.

²⁹⁸ *Ibidem*, 2004, 17.

12.2 Las limitaciones de los datos estadísticos

Estudios más profundos sobre el fenómeno religioso en Brasil han encontrado el inconveniente de la limitación de las estadísticas oficiales. Diferencias regionales, el intenso sincretismo, y el surgimiento continuo de nuevas creencias han contribuido a ello. A partir de la lista total del *Censo 2000*, han sido propuestas nuevas clasificaciones de las religiones que han sobrevivido a las transformaciones más recientes en el campo religioso brasileño. Según Mafra²⁹⁹, el modelo que caracterizaba a las religiones en cuatro categorías (católica, evangélica, espiritista y afro) es insuficiente en la actualidad. La pluralidad de las denominaciones pentecostales y las nuevas alternativas religiosas dejan dicha clasificación periclitada. Una nueva clasificación deberá pasar por el análisis de especialistas en religión y asociaciones religiosas, para tener en cuenta posibles alternativas de codificación – clasificación.

El actual censo demográfico presenta limitaciones tales como la imposibilidad de respuesta múltiple, lo que excluye registros de sincretismo o doble filiación. Ese hecho hace que el censo oficial dificulte el análisis más profundo de ciertas cuestiones, por ejemplo, las varias manifestaciones del fenómeno mediúnico, o sobre aquellos que se declaran sin religión. La religiosidad brasileña “*es vivida de manera más amplia que la confesada al entrevistador*”³⁰⁰. Declararse católico es el camino más fácil en un País todavía marcado por los recuerdos de las persecuciones religiosas a inicios del siglo pasado. Es bastante común que el entrevistado se declare católico o sin-religión cuando, en realidad, profesa alguna creencia mediúnica o el sincretismo.

Declararse sin-religión, incluso, no significa ausencia de religiosidad. Esas personas “*no tienen frecuencia asidua a los servicios religiosos, tampoco implicación personal con la comunidad moral (...), pero mantienen una disposición religiosa frente*

²⁹⁹ Cf. MAFRA, C., *Os evangélicos*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro 2001.

³⁰⁰ ALMEIDA, R., *Dinâmica religiosa na metrópole paulistana*, Centro de Estudos da Metrópole, São Paulo 2004, 11.

al mundo, principalmente en situaciones de inseguridad física, emocional, financiera, etc.”³⁰¹. Entre los sin-religión se encuentran aquellos que se desvinculan de instituciones consagradas y construyen sus propias formas de religiosidad.

Un ejemplo de tentativa de superar las limitaciones de los censos tradicionales fue un *survey* realizado en 2001, en la ciudad de Belo Horizonte, por Alexandre Cardoso. Sin restringirse a la pertenencia religiosa de las personas, él ha buscado “*sus implicaciones institucionales con las Iglesias y mágicos ‘profesionales’, así como sobre el universo de creencias mágico-religiosas e, incluso, poderes mágicos que admiten tenerlos*”³⁰². Lo que más se ha destacado en la investigación, y que posee relevancia especial en esta tesis, es la constatación del intenso sincretismo en la población urbana. Un tránsito religioso que va más allá de la conversión clásica, y que se manifiesta de diversas formas, en especial, en la tolerancia extrema con otras expresiones religiosas. Creencias medí únicas y esotéricas conviven pacíficamente con y dentro de instituciones tradicionales. En efecto, eso significa que las instituciones religiosas siguen contando con legitimidad, a pesar de tener que abdicar del exclusivismo y aceptar el pluralismo. “*Una interpretación intuitiva de estos datos nos lleva a considerarlos extremadamente altos, denotando, en nuestra perspectiva, consonante con nuestro sincretismo, un fortísimo componente mágico en nuestra religiosidad*”³⁰³.

Todas las observaciones sobre los datos estadísticos contenidos en este estudio tienen en cuenta que la estadística es solamente una de las formas de representar la vida social. Cabe a la sociología, diría Bourdieu³⁰⁴, no rendirse a las evidencias y dar sentido a los números. Esa interpretación, a la vez, es siempre hipotética y produce cierto grado de inteligibilidad. Según Bourdieu, algunos cuidados fundamentales deben ser tomados en cuenta para que eso ocurra. 1) Las expresiones idiomáticas utilizadas en las preguntas pueden ser entendidas de manera bastante distinta por los entrevistados. 2) La investigación es una fotografía instantánea, impidiendo que las trayectorias de vida sean

³⁰¹ *Ibidem*, 2004, 7.

³⁰² CARDOSO, A., “Dimensões básicas da religiosidade belo-horizontina”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004), 63.

³⁰³ *Ibidem*, 2004, 68.

³⁰⁴ Cf. BOURDIEU, P., *Et alli. Travail et travailleurs en Algérie*, Mouton, Paris 1963, 10.

aprehendidas, a menos que sean hechas varias preguntas. 3) Los cambios sociales deben ser bien caracterizados, evitando conclusiones apresuradas.

Las dificultades relativas a los datos estadísticos y los cuidados que debemos tener, apuntados por Bourdieu, no impiden la constatación de que Brasil es el país que reúne el mayor número de católicos en el mundo. Eran 121,8 millones, de acuerdo con el censo oficial del IBGE – *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* – de 1991; lo equivalente a un 83,8% de la población brasileña. La Iglesia Católica, que llegó al País ya en el descubrimiento, ejerce todavía hoy gran influencia numérica, social, política, y cultural. Su predominio, sin embargo, está en descenso. Entre 1960 y 1980, el porcentaje de católicos disminuye del 93% al el 89%. Se calcula que a cada año cerca de 600 mil personas abandonan el catolicismo, trasladándose a otras iglesias, principalmente a las protestantes pentecostales y neopentecostales.

Los datos de 1994, de un estudio sobre la religión realizado por los investigadores Reginaldo Prandi y Flávio Pierucci, de la *Universidade de São Paulo* (USP), en conjunto con el *Instituto Datafolha*³⁰⁵, son ilustrativos del proceso de descenso de la Iglesia Católica. Según la encuesta, 74,9% de los electores brasileños son católicos, contra los 83,8% de 1991. La investigación aún constata el gran crecimiento de las Iglesias Protestantes Pentecostales y Neopentecostales, la relevancia en el País de los protestantes históricos y de los espiritistas, y el gran número de practicantes ocasionales de las religiones afrobrasileñas que no se declaran adeptos.

DISTRIBUCIÓN DE LAS RELIGIONES EN BRASIL (%)

Religión	1991	1994
Católica	83,8	74,9
Protestante Pentecostal	5,6	9,9
Ateos	4,8	4,9
Protestantes Históricos	3,0	3,4
Espiritistas	1,1	3,5
Afrobrasileñas	0,4	1,3
Otras	1,8	2,1

³⁰⁵ PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R., *A realidade social das religiões no Brasil*, USP e DataFolha, São Paulo 1994, 216.

En la encuesta más reciente del IBGE, en el año de 2000, Brasil presenta casi dos millones de católicos más que en 1991. Contradictoriamente, ese aumento no es un aliento para la Iglesia Católica. Hubo una caída de diez puntos porcentuales en nueve años, y los que se identifican como católicos apostólicos romanos ahora representan “sólo” el 73,8%. La tendencia de caída, por lo tanto, ha permanecido.

La constatación de que el País sea cada vez menos católico, no implica que sea menos cristiano. Se puede incluso afirmar que el crecimiento del evangelismo pentecostal ha recristianizado a muchos católicos apáticos o incrédulos. Las estadísticas, con todas sus limitaciones, dejan claro el nuevo vigor del cristianismo en la “tierra de Santa Cruz”³⁰⁶. Los evangélicos³⁰⁷ siguen ruta inversa a la de los católicos, según el Censo 2000: eran 13,3 millones en 1991 y ahora son 26,1 millones, casi el doble. Sumados protestantes históricos y pentecostales, llegaron a un 15,4% de la población. La gran mayoría (67,6%) de los evangélicos pertenece a iglesias de origen pentecostal, como *Assembléia de Deus*, *Igreja Congregacional Cristã do Brasil* e *Igreja Universal do Reino de Deus*. Esas tres reúnen 12 millones de fieles, del total de 17 millones de pentecostales. Los demás dijeron ser fieles de otras religiones evangélicas.

Los que afirman no tener ninguna religión ocupan la tercera posición en el *Censo 2000*. Crecieron en números absolutos cinco millones de personas. Del 4,8% de la población, pasaron al 7,3%. Lo que equivale a 12,3 millones. Además de esas tres opciones no se puede dejar de enfatizar la gran influencia cultural de las religiones afrobrasileñas y del espiritismo en el contexto de la espiritualidad brasileña, que, debido a las mencionadas limitaciones inherentes al censo, son estadísticamente poco significantes.

12.3 Ocupación del territorio y diversificación religiosa

La diversidad religiosa está presente en el País desde los inicios de la colonización, que fue basada en la convivencia de blancos, indios y negros. A partir de

³⁰⁶ Alusión al primer nombre de Brasil.

³⁰⁷ El IBGE incluyó entre los evangélicos todas las iglesias cristianas, con excepción de la Católica Apostólica Romana y de la Católica Ortodoxa.

los años 80 es notorio, como ya se afirmó, que la supremacía católica pasó a ser desafiada por el crecimiento evangélico, en especial de los pentecostales, y de los sin-religión. Tiene lugar en las últimas décadas, una amplia diversificación religiosa, sin que por ello el catolicismo deje de ser por su amplio margen la mayor religión del País.

Jacob apunta tres elementos fundamentales para esa diversificación, todas ellas relacionadas con la dinámica de ocupación del territorio brasileño: “*la preexistencia de espacios no católicos relacionados con la historia de la población; el avance de frentes pioneros, donde los pentecostales encuentran terreno favorable junto a una población emigrante desenraizada; la urbanización acelerada que favorece el surgimiento de nuevas religiones, o la difusión de religiones venidas del exterior*”³⁰⁸. La diversificación religiosa brasileña de las últimas décadas fue resumida de la siguiente manera por ese autor:

- 1) Hasta 1980, las excepciones a la regla en el mayor país católico del mundo se concentran en algunos estados de *Amazônia*, *Rio de Janeiro*, *Espírito Santo* y algunos estados del Sur. La precocidad en la diversificación religiosa amazónica se debe a los evangélicos pentecostales, que se expanden juntamente con los frentes pioneros, especialmente en *Rondônia*. En los estados del Sudeste y Sur predominan los evangélicos tradicionales, provenientes de las ondas inmigratorias iniciadas en el siglo XIX.
- 2) Las estadísticas de 1991 muestran una fuerte evolución de la diversificación religiosa en la *Amazônia*. Las plegarias de los pastores evangélicos parecen tener éxito en la propagación del fenómeno pentecostal en las regiones limítrofes. Además de eso, la estadística apunta la diversificación religiosa en todos los grandes centros urbanos del País. Un doble movimiento marca ese crecimiento: avance pentecostal de un lado, crecimiento de los sin-religión de otro.
- 3) En 2000, la diversificación religiosa se consolida en todo el País. La Iglesia Católica consigue mantener su monopolio en pocos espacios, marcadamente el *sertão nordestino*, la mayor parte de *Minas Gerais* y el interior de *Paraná*, *Santa Catarina* y *Rio Grande do Sul*.

³⁰⁸ JACOB, C. R., “A diversificação religiosa”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004), 11.

12.4 Yendo más allá de los números: las expresiones religiosas del País

Es explícita en los datos del censo oficial del 2000 la existencia en Brasil de una verdadera diversidad de religiones. Formas puras y originales generaron derivaciones, muchas divergentes, haciendo que se multiplicaran las formas de manejar lo sagrado. Ese proceso de innovación viene siempre junto con los esfuerzos por conquistar la legitimidad. En un artículo publicado en la *Revista de Estudos Avançados* da USP, Brandão propone una clasificación sucinta de las religiones brasileñas que puede ser útil. El cuadro propuesto divide las religiones en cuatro grandes grupos resumidos de la siguiente manera³⁰⁹:

- 1) Las religiones de los primeros pobladores, los pueblos indígenas. A pesar del genocidio físico y cultural, cerca de 200 mil indios se distribuyen por todo el País. Cada tribu con su sistema religioso peculiar. Todavía existen las variaciones de cultos indígenas con fuerte presencia en la *Amazônia*, que no llegan a constituir religiones formales, como la *Pajelança* y los *Cultos de Jurema*.
- 2) Las religiones mediúnicas. La principal característica de esas religiones es la comunicación frecuente y directa entre dioses y hombres, muertos y vivos, por medio del fenómeno de la posesión. Se encuadran aquí las varias culturas religiosas originadas en África, tales como *Candomblé*, *Casa de Minas*, *Xangô*, *Umbanda*, que son muy abiertas a las innovaciones, combinaciones y divergencias. El *kardecismo* también puede ser ubicado en ese grupo debido al principio de la posesión, así como otras diseminadas hace poco tiempo: *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal*, *Vale do Amanhecer*, y *Legião da Boa Vontade*.
- 3) Las religiones cristianas. Entre ellas podemos citar el catolicismo y sus varias maneras de serlo, el protestantismo y sus derivadas que admiten ser cristianas, pero no evangélicas, como los *Testemunhas de Jeová*, *Mórmons* y *Adventistas do Sétimo Dia*. Esas religiones envuelven las grandes masas de la población. En el catolicismo, ampliamente mayoritario, se puede distinguir, inicialmente, una rama popular y otra erudita. La segunda, más canónica y sacerdotal; la primera, variando de acuerdo con las

³⁰⁹ Cf. BRANDÃO, C. R., “Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004) 261-288.

culturas en que viven las personas reales, casi constituyéndose en un sistema autónomo con sus creencias y simbologías populares. Sin embargo, el catolicismo popular se reconoce como parte del erudito, al contrario de lo que ocurre con los evangélicos, que muchas veces rompen con el fundamento original. Hay también otro tipo de división que puede ser hecha en el campo católico: existe, de un lado, el catolicismo ideológicamente comprometido con los derechos humanos, que se pone al lado de los oprimidos y apela a la paz mundial; y de otro, el catolicismo más proclive a una concepción individual de dichos derechos, que supone que la paz y la justicia se realizarán mediante el crecimiento espiritual de cada persona. La primera tendencia se vuelve hacia el ecumenismo, la segunda no. Entre los evangélicos, la rama más antigua pertenece a los protestantes de inmigración, representados principalmente por los luteranos y episcopales. Se asemejan a las religiones de minorías étnicas y no se preocupan por las conversiones fuera de sus grupos. Además de ellos existen los evangélicos de misión, provenientes de Europa y de los Estados Unidos, como los presbiterianos, congregacionales y los metodistas. Su mayor preocupación es el trabajo evangélico de conversión de los brasileños. Por fin, y más activos aún en el trabajo de proselitismo, están los protestantes de conversión, originados de una influencia protestante de los Estados Unidos: los pentecostales. Desde la llegada de la *Assembléia de Deus* y de la *Congregação Cristã* en Brasil, en 1910, no paran de crecer. Contradictoriamente, también pueden ser caracterizados como sistemas religiosos de posesión, a pesar de que son críticos violentos de la *Umbanda*, del *Candomblé* y de otras religiones de posesión mediúnic. Su característica más aguda es la presencia activa del Espíritu Santo y del *creyente*, que entrega su vida a Dios. Así como sus mayores enemigos, las religiones afro, el pentecostalismo se abre profundamente a las innovaciones y transformaciones. Con relación al mundo profano del mercado, ellos se adaptan con tranquilidad, y algunas, como la *Universal do Reino de Deus*, ofrecen éxito inmediato en la vida terrena, en cambio solicitan a los fieles apoyo financiero a la Iglesia. De forma general, los evangélicos son contrarios a todo tipo de aproximación ecuménica, incluso, entre las propias Iglesias evangélicas.

4) Las religiones de grupos étnicos minoritarios. Provenientes de las inmigraciones europeas o asiáticas, iniciadas en el siglo XIX, son los seguidores de las religiones judaica, islámica, budista, cristiana ortodoxa... Urbanas en su gran mayoría, se asemejan

a las religiones indígenas por restringirse a sus comunidades étnicas y culturales. Al lado de esas religiones étnicas, Brandão menciona otras religiones urbanas, traídas de fuera del País, y consideradas “religiones orientales”: *Seicho-No-Iê*, *Perfect Liberty*, *Igreja Messiânica*. Se asocian muchas veces a vertientes de vocación ambientalista, como la *Ecología Profunda* y la *Hipótese Gaia*. Se pueden añadir también a ese grupo las religiones orientales llegadas a Brasil a partir de los Estados Unidos: *Fé Baháí*, *Hare Krishna*, *Sufismo* y otras neotradiciones.

Brandão³¹⁰ menciona también algunas tendencias recientes, y otras presentes desde el pasado colonial, de ese cuadro religioso brasileño. Así como en el pasado, y ahora más intensamente, las religiones tradicionales tienden a diferenciarse en su interior, ofreciendo a los fieles una multiplicidad de formas de aproximarse a lo sagrado. Visiones religiosas fronterizas, algunas antagónicas en el pasado, se interpenetran generando así la oportunidad de una nueva sensibilidad religiosa. Esa adaptación no institucional, que atrae a muchos seguidores, hace difícil mantener la fidelidad y evitar la doble pertenencia o sincretismo popular. Hay una explosiva polisemia religiosa. Cambiar de religión pasa a ser considerado como parte de la vida. Esto se debe, principalmente, a la multiplicación de ofertas religiosas, importadas o nacidas en el País, y a la facilidad de adhesión.

La flexibilización de las instituciones y la polisemia de alternativas de filiación, anteriormente referidas, llenan cada vez más las cotidianas manifestaciones de lo sagrado. Con intensidad, las personas continúan intentando dar sentido a la vida, lo que permite que compartan, al mismo tiempo, más de un sistema religioso y perciban en todos ellos un potencial para alcanzar lo sagrado. Esa doble pertenencia, ya presente en el pasado colonial en la forma del sincretismo, se refuerza hoy con el proceso de individualización de la postmodernidad, permitiendo que cada actor siga varios sistemas religiosos de acuerdo con su evaluación subjetiva. “*No se trata, creo yo, de un perverso individualismo confesional, dado que en la mayor parte de los casos la adhesión a una religión y/o iglesia sugiere el hecho de compartir y la reciprocidad de sentidos, de*

³¹⁰ *Ibidem*, 2004, 279-281.

destinos y compromisos”³¹¹. La sociedad se abre al sujeto ofreciendo a él opciones legítimas de creencia y sentidos de vida.

El próximo capítulo pretende realizar un análisis de las principales religiones nacionales, demostrando como ellas influenciaron y fueron influenciadas por el centro de fuerza del brasileño. La elección de las religiones fue dificultada, sobremanera, por el complejo cuadro descrito anteriormente. Debido a las limitaciones presentadas en las estadísticas, fue tomada en cuenta la contribución que esas diferentes expresiones religiosas trajeron para la formación de la identidad religiosa brasileña, así como su capacidad de adaptación a las especificidades del País.

13. ANÁLISIS DE LAS PRINCIPALES EXPRESIONES RELIGIOSAS DE BRASIL

13.1 Catolicismo

13.1.1 Catolicismo popular

A pesar de que sean considerados católicos aquellos que pasan por la ceremonia del bautismo, la estimativa de la propia Iglesia es de que cerca del 80% de los que se declaran adeptos no son practicantes o frecuentan otras religiones. La historia del catolicismo en Brasil se hace presente desde la colonización portuguesa. Es una historia de conquista y subyugación de los pueblos indígenas y africanos. El catolicismo era la religión oficial del Estado, que mantenía el clero y sostenía las órdenes religiosas. Ese tipo de catolicismo fue modernizado en el siglo XX, con la romanización, un proceso de reforma religiosa iniciado en la Europa del siglo XIX, bajo el pontificado de Pío IX, y que enfatizaba la práctica de los sacramentos como medio de salvación individual, siendo marcadamente clerical y espiritualista. Paralelamente a esa forma de catolicismo oficial, se ha desarrollado en Brasil otra, de carácter popular, traída de la metrópoli por portugueses pobres.

³¹¹ *Ibidem*, 2004, 280.

Oliveira usa la expresión “*catolicismo popular*”³¹² para dar cuenta de la discrepancia entre lo que el catolicismo romano propone y las prácticas y creencias de los brasileños que se declaran católicos. El catolicismo práctico o popular posee sus propias formas de producción material y simbólica que lo distancian de un catolicismo erudito o institucional. Una producción simbólica y material fue producida, según Brandão³¹³, en los espacios religiosos de la microestructura social, por medio de sujetos que producían cotidianamente ofertas y hacían sus cambios simbólicos.

Esa categoría popular sería de algún modo autónoma en relación con la institución religiosa, permitiendo el aflorar de la idea de que el brasileño poseía una forma diferenciada de hacer religión. Esa manera muy peculiar de hacer religión había surgido aún en el período colonial, cuando el catolicismo tuvo que adaptarse y reconstruirse, procesando un verdadero sincretismo con otras religiones que posibilitó su real supervivencia.

El elemento central del catolicismo popular tenía relación con los innumerables santos. Las imágenes representaban la presencia de los santos en el mundo. Los devotos conversaban con ellas, pedían ayuda, las ornamentaban y hacían ofrendas. Las imágenes salían en procesiones con ornamentos y joyas, recibían y hacían visitas. En las casas, el oratorio era el espacio para el culto doméstico. Las comunidades construían sus capillas para alojar a su santo patrono y también a otros santos. Allí los fieles rezaban el rosario, hacían novenas, celebraban misas y hacían también fiestas dedicadas a su protector. Aún hoy, se encuentran en Brasil los santuarios, centros religiosos marcados por la presencia de un santo de gran devoción popular, y que atrae a una multitud de romeros.

Personas laicas eran encargadas de animar los cultos, y los sacerdotes tenían una actuación esporádica. Era muy común decirse del catolicismo popular tradicional: “mucha oración, poca misa; mucho santo, poco sacerdote”. Ese tipo de catolicismo estaba muy vinculado a la vida cotidiana. Los santos y los devotos compartían la vida

³¹² OLIVEIRA, R. de, “O catolicismo do povo. Evangelização e comportamento religioso popular”, *Cadernos de Teologia Pastoral* 8 (1978) 23.

³¹³ Cf. BRANDÃO, C. R., *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*, Brasiliense, São Paulo 1986.

en el trabajo, en la familia, en los viajes, en los conflictos, y en las fiestas. Además de esto, el catolicismo popular aporta una ética para regular las relaciones sociales, y en especial las relaciones políticas. Dios había hecho a los hombres diferentes: unos ricos, otros pobres, cada uno con su tarea. Quien tiene poder y dinero debe proteger y ayudar a quien no los tiene. El débil y el pobre, a la vez, deben sumisión y lealtad a quien los protege. Esa ideología era fundamental para el proceso de manutención del orden en la sociedad brasileña precapitalista, al garantizar la sumisión de la clase campesina. Por otro lado, la misma ideología podría ser fermento de revueltas populares cuando la élite no cumpliera su papel paternalista.

En el siglo XX, ese tipo de catolicismo va a ser ampliamente combatido y casi va a desaparecer. De un lado, el proceso de romanización pasa a ver en él solamente ignorancia religiosa. De otro, las nuevas clases dominantes pasan a temer los movimientos de protesta social inspirados en ese tipo de catolicismo. Los laicos que dominaban el culto son sustituidos por los clérigos, austeras fiestas marcadas por la oración en las Iglesias sustituyen a las fiestas de los Reyes y del Divino, las *congadas*, las hogueras de San Juan. La resistencia popular se dio por medio de la no-aceptación, por parte de las grandes masas, del ritual romano. La consecuencia, sin embargo, fue que la forma popular tradicional de la vida religiosa perdió fuerzas, sin que la práctica sacramental y la espiritualidad individual fueran internalizadas.

El nuevo catolicismo generado en ese contexto hizo que los católicos brasileños pasaran a encarar la religión como un conjunto de rezos, romerías, y promesas, aliadas a una frecuencia irregular a las misas y a los sacramentos. El fiel seguía teniendo una amplia libertad de culto en su día a día, pero ahora estaba sujeto a la autoridad eclesiástica, que ubicaba al santo en el espacio de la iglesia. Dentro de la iglesia el fiel pasa a usar la simbología católica, pero fuera de ella la emplea y combina con creencias no católicas, sin que nadie lo impida. Ese nuevo tipo de catolicismo popular no debe ser confundido con el tradicional, anterior a la romanización. El catolicismo tradicional popular poseía una fuerte base comunitaria, y podía inspirar movimientos de protesta contra la opresión campesina. El moderno catolicismo popular es marcado por prácticas privatizadas, domésticas. Está vuelto hacia al individuo con sus necesidades, y la

relación con los santos se basa en la ética de que “es dando que se recibe”. Principio por tanto clientelístico.

En los días actuales, los dos principales movimientos que intentan atraer a los fieles de vuelta al interior de la Iglesia, desprivatizando la religiosidad, son las Comunidades Eclesiales de Base, inspiradas en la Teología de la Liberación, y el movimiento de Renovación Carismática. El primero enfatiza la lucha política por la justicia social, el segundo valoriza el misticismo, la alegría, el calor humano.

13.1.2 Comunidades Eclesiales de Base.

Las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEBs) se desarrollaron en el País a partir de la década de 1960, bajo influencia de los principios de la Teología de la Liberación (TL), que, a la vez, recibió fuerte inspiración del Concilio del Vaticano II. Los teólogos de la Liberación creían que la modernidad representaba la victoria del mercado sobre las relaciones comunitarias. En ese contexto, la religión habría sido confinada a los límites domésticos y a la experiencia privada e intimista, donde las leyes del mercado tenían dificultad de penetrar. Buscando superar esa división de fronteras, la TL defendía que la fe debería tener consecuencias sociales y políticas. Dios no debería ser adorado solamente en el espacio doméstico mientras millones de personas vivían en la miseria. Partiendo de esos principios, la TL se puso el desafío de construir una sociedad con nuevos valores: participación, solidaridad, compañerismo.

El socialismo real fue, en aquel primer momento, el norte de la TL. Las CEBs representaban un camino para la concretización de un ideal revolucionario en dirección a una cultura democrática y justa. Los cambios en el contexto mundial, procesados en las últimas décadas del siglo XX, hicieron a la TL romper con el dogmatismo ideológico. Hoy, sus teólogos asumen que no pretenden repetir los errores de las experiencias europeas o cubana. “*Queremos construir un socialismo brasileño, con nuestra manera de ser – con mucha religión, carnaval y fútbol*”³¹⁴.

³¹⁴ BETTO, Frei, *Gosto de uva: escritos seleccionados*, Garamond, Rio de Janeiro 2003, 106.

La crisis del socialismo real, ya constatada en la década de 1970, aunque todavía no hecha efectiva, fue el punto de ebullición que forzó a la TL a buscar nuevos caminos. Según el análisis de los propios teólogos, las experiencias del socialismo real, de forma general, dedicaron mucha atención a la infraestructura de sus países y poca atención a la democracia, a la emancipación humana, a la soberanía nacional, y a la felicidad personal. Ellos pasaron a afirmar, entonces, que el socialismo debería estar enraizado en la vertiente ética de la solidaridad. Esa nueva izquierda pasó a ser “*menos leninista y más guevarista*”³¹⁵. En vez de pautarse por patrones de tecnología y modelos de consumo, pasó a defender un socialismo que rescatara la ética, la transparencia en el trato de la cosa pública, el compromiso con los sectores menos favorecidos de la población y su poder de humanización de la sociedad.

En vez de apelar a la idea de fuerza, como en las estrategias de asalto al Estado, la TL empezó a entender que era necesario recurrir a la fuerza de las ideas. Para eso, era necesario conquistar a las mentes y corazones de la mayoría de la población, librándose del sectarismo y del dogmatismo. La TL viene reconociendo, desde la crisis del socialismo real, el valor de prácticas populares alternativas como preservación del medio ambiente, relaciones de género, combate a la discriminación racial... La transformación de la sociedad por medio de las conquistas de esos movimientos ha tomado el lugar de la utopía anterior, que preveía el control del Estado como solución para los problemas sociales.

En suma, buscando adaptarse al mundo de postsocialismo real, la Teología de la Liberación sueña con un socialismo sin estalinismo. El único camino a seguir es retomar el trabajo de base, repensar la estructura sindical, hacer renacer el movimiento estudiantil, e incluir temas antes rechazados, tales como la cuestión indígena, feminista y ecológica. La lucha de la humanización contra la deshumanización requiere una nueva ética que tenga como referencia el derecho de los oprimidos. El compromiso cristiano y la lucha por justicia social están vinculados a ese movimiento, lo que lleva a una intensa participación en la vida política del País.

³¹⁵ Ibidem, 2003, 211.

Las CEBs que, hace cuatro décadas, representaron la concretización de los ideales de la Teología de la Liberación, siguen activas todavía hoy. Así como en el momento de su fundación, representan una ruptura con las prácticas y creencias de tipo privatizado e individual. Su espiritualidad, centrada en la *Biblia* y en la figura de Jesús, aún busca participar en la vida social y política al lado de los pobres. Siguiendo la trayectoria de la TL, las CEBs, sin embargo, han pasado por grandes transformaciones en las últimas dos décadas. Abandonaron pretensiones revolucionarias y se dejan inspirar por el antiguo catolicismo popular, queriendo recuperar su dimensión ética que buscaba un reino de Dios basado en la justicia y construido en la tierra. El movimiento aún reafirma, en los días actuales, las raíces de ese antiguo catolicismo, tales como liderazgos laicos, organización de base local, y conquista colectiva de la felicidad eterna.

La Teología de la Liberación y las *Comunidades Eclesiales de Base* contribuyeron de forma notoria para que Brasil participara de forma activa de la nueva sensibilidad que afirma un ecumenismo planetario. La revisión ideológica de la TL y de la acción político-social de las CEBs fueron fundamentales para ese hecho. Las reflexiones teológicas sobre las cuestiones indígenas y afro empezaron a desarrollarse en la década de 1970, en el contexto percibido de la crisis del socialismo real, y de ese modo forzaron una revisión. La postura ideológica reduccionista, que veía el mundo solamente a partir de las luchas de clases, fue sustituida, entonces, por una percepción de la especificidad étnica.

La problemática de la teología de las religiones afro en Brasil, inicialmente trabajada por la TL bajo una perspectiva que reconocía los valores de las tradiciones afro como preludios que serían coronados con el cristianismo³¹⁶, tuvo una apertura mayor con autores como: François de l'Espinay, Dom José Maria Pires, Antônio Aparecido da Silva, José Geraldo da Rocha, Marcos Rodrigues, Sílvia Regina de Lima e Silva y Heitor Frisotti. Ellos inauguran una crítica vehemente al exclusivismo católico, destacan las múltiples formas de la manifestación divina, y enfatizan que el verdadero

³¹⁶ Como ejemplo, se puede mencionar el siguiente libro y su sugestivo título: REHBEIN, F. C., *Candomblé e salvação; a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*, Loyola, São Paulo 1985.

diálogo sólo es posible con la acogida de la alteridad manifestada por las religiones afro³¹⁷. Entre las reflexiones teológicas que trabajaron la cuestión indígena, se pueden destacar los trabajos de Paulo Suess, Diego Irarrazaval, Xavier Albó y Bartolomeu Meliá, que afirmaron la singularidad del indio como otro, y la especificidad de su experiencia de Dios³¹⁸.

Fueron principalmente esas reflexiones teológicas las que forzaron un cambio radical de paradigma en la TL y en las CEBs. En los años 60 y 70, ellas se ocupaban casi exclusivamente de la temática socioliberadora. Resistían a la religión popular y a sus fiestas, que eran identificadas como formas de alienación política. Progresivamente, sin embargo, ellas fueron abriéndose a la nueva sensibilidad ecuménica y al diálogo interreligioso. Jether Ramalho³¹⁹, por ejemplo, escribió sobre un ecumenismo que brota de las bases. Afirmaba que el compromiso a favor de la lucha por la justicia ponía las divisiones confesionales en segundo plano, y permitía la experiencia de navegar como compañeros de un mismo viaje fraterno.

La experiencia ecuménica de las CEBs alcanzó su madurez al final de los años 80. El *VII Encuentro Intereclesial*, en 1989, señalaba esa realidad y contó con la participación de los evangélicos, indígenas y miembros de las tradiciones afro. En el *Encuentro Intereclesial* del año 2000, el diálogo interreligioso se expresó en el ámbito simbólico por medio de diversas celebraciones que, bajo una visión optimista, tal vez apunten hacia un futuro encuentro fraterno de diferentes experiencias singulares. Sin duda, es posible afirmar que las CEBs han sensibilizado a los fieles en la práctica del diálogo, abriendo camino hacia el ecumenismo. Ellas podrían ser identificadas como una nueva expresión de una Iglesia Católica ecuménica, que acoge a lo diferente, rompe los prejuicios, y asume el compromiso con acciones de defensa por la vida.

Las predicciones acerca del futuro de las CEBs son contradictorias. Estudiosos del tema, en su mayoría, sostienen que ellas congregan una parcela ínfima del universo

³¹⁷ Cf. FRISOTTI, H., *Passos no diálogo; Igreja Católica e religiões afro-brasileiras*, Paulus, São Paulo 1996, 57-69.

³¹⁸ Cf. LIBÂNIO, J. B., "Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos": *Perspectiva Teológica* 63 (1992) 173-175.

³¹⁹ Cf. RAMALHO, J. P., "Ecumenismo brotando da base": *Sedoc* 118 (1979) 842-845.

católico, y parecen incapaces de acompañar el ritmo de crecimiento de los pentecostales y carismáticos católicos. Por otro lado, Souza³²⁰ contesta a ese pesimismo, afirmando que el crecimiento de la tendencia de subjetivización en la modernidad ha sido concomitante a la de crítica sociopolítica, a pesar de que los ritmos sean diferenciados. O sea, el hecho de que los carismáticos y pentecostales crezcan en ritmo más acelerado no significa que las CEBs estén en descenso. Investigación realizada en 2003 sobre la cotidianidad de las CEBs, constata su crecimiento en el Sur y Centro-Oeste, a pesar del descenso en las regiones pioneras. Afirma que aún las CEBs son una experiencia consolidada, ejerciendo un papel activo en la sociedad, y dos tercios de ellas se consideran en crecimiento³²¹.

13.1.3 Renovación Carismática

Se sabe hoy que la ola pentecostal que se hizo presente en la Iglesia Católica, a partir de la Renovación Carismática Católica (RCC), no es una moda pasajera. Ella es la fuerza más movilizadora y organizada de la Iglesia en el País y uno de los movimientos de mayor ebullición en el Brasil actual. La RCC es la forma que la Iglesia Católica encontró para contraponerse al avance evangélico, utilizando recursos semejantes a los de sus rivales. Se distancia tanto del catolicismo tradicional, centrado en los ritos sacramentales, como de la Teología de la Liberación, marcada por la acción política y social. Hay, en realidad, una clara disputa entre las CEBs y los varios movimientos carismáticos relacionados con la RCC por la hegemonía en la conducción de los asuntos de la Iglesia. Mientras la primera enfatiza el compromiso con el pobre y el papel social y político del cristianismo, la segunda asume un carácter más intimista, pietista y apolítico. La manifiesta incapacidad de las CEBs para popularizar el catolicismo acabó abriendo espacio para la Renovación Carismática.

³²⁰ Cf. SOUZA, L. A. G., “As várias faces da Igreja Católica”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004) 77-96.

³²¹ Cf. LESBAUPIN, I.; RIBEIRO, L.; SANTOS, S. R. dos; FIORÍN, N., *O cotidiano das CEBs. Síntese de relatório de pesquisas*, Iser, Rio de Janeiro 2004.

Los movimientos relativos a la RCC provienen de una “norteamericanización” contemporánea de la cultura brasileña³²². La penetración norteamericana es más evidente en el pentecostalismo, en el neopentecostalismo y en los nuevos movimientos religiosos referentes a la Nueva Era. Sin embargo, la RCC también ha bebido en esa fuente e, incluso, contó con numerosos sacerdotes norteamericanos para su implantación³²³. La Iglesia Católica norteamericana pasó por una gran crisis tras el Concilio del Vaticano II, y, en la búsqueda de la recuperación de la fe perdida en el Concilio, introdujo fuertes técnicas emocionales de grupo inspiradas en el protestantismo popular de aquel país. Fueron esas técnicas de avivamiento de la fe las que el jesuita Eduardo Dougherty trajo para Brasil en 1971.

La caída del muro de Berlín, aliada a la redemocratización brasileña, vaciaron las CEBs. La discusión de los problemas sociales brasileños perdió fuerza, en el seno de las Iglesias, a favor de una identidad más mística de la religión. Misas antes politizadas y siguiendo la orientación marxista fueron sustituidas por conciertos musicales marcados por la afectividad. No son pocos los antiguos activistas políticos de las CEBs que se trasladaron al movimiento de la Renovación: “*Nuestra finalidad es Dios. No es posible quedarnos sólo en lo concreto. Fui tomado por el fuego de la fe*”³²⁴.

La *Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil* (CNBB), a pesar de estar históricamente relacionada con el pensamiento de izquierda, se rindió a la evidencia de la importancia del nuevo movimiento, que está erigiendo nuevamente a la Iglesia Católica brasileña, sustituyendo al desánimo de las décadas anteriores por la reunión de multitudes delante del altar. Cada vez es mayor el número de obispos que incentivan los movimientos de carácter místico en detrimento de las CEBs, cuyos líderes son llamados peyorativamente “caciques rojos”. A la vez, los grandes pensadores de la Teología de la Liberación en la década de 1980 – el ex-fraile Leonardo Boff, fraile Betto y el ex-cura Reginaldo Velloso – hicieron algunas observaciones con relación al nuevo movimiento,

³²² Es importante destacar que ese proceso, sin duda, no es presentado bajo una única dirección, pues el “modo brasileño de ser” limita los impactos de la globalización.

³²³ Cf. CARRANZA, B., *A Renovação Carismática Católica. Origens, mudanças e tendências*, Santuário, Aparecida 2000, 32-33.

³²⁴ Declaración de un ex-militante de las CEBs, el metalúrgico Hildes Mendes de Oliveira, en: JUNQUEIRA, E., “E Deus ganhou”: *Revista Veja* jul. 1997, 71.

afirmando que Iglesia debería ser fermento de transformación. Sin embargo, ellos acaban por admitir que la Renovación consiguió transformar a la Iglesia en un fenómeno de masa, al revés de la TL³²⁵.

La Renovación Carismática Católica posee una profunda semejanza con el pentecostalismo, en especial en la vivencia del éxtasis místico y en los dones del Espíritu Santo, en detrimento de la Trinidad. Acaba por parecerse mucho a una reunión evangélica pentecostal, en la cual el fiel se relaciona directamente con Dios, con la bendición del Espíritu Santo. La RCC avala las estructuras de la Iglesia al negar la mediación de santos y sacerdotes, al mismo tiempo que sigue rigurosamente los preceptos del Vaticano. El fiel se siente parte del rebaño, y participar de una misa es visto como fiesta, dada la alegría y el lenguaje simple que existen en los cultos. Junto a eso, se puede añadir el componente de autoayuda que viene al encuentro de la falta de perspectivas de la actualidad.

Se puede establecer las diferencias entre el catolicismo tradicional y carismático por sus misas. Las misas tradicionales duran una media 50 minutos y tienen poca participación de los fieles. El sacerdote se queda en el altar, a la distancia, haciendo un largo sermón que es escuchado en respetuoso silencio. Las misas de los carismáticos duran hasta dos horas y los fieles son estimulados constantemente a participar. El sacerdote va hacia a los fieles, hace breves sermones y siempre utiliza la *Biblia*. La misa es marcada por la animación, por el fervor y devoción. *“Eso hace que yo no pierda ninguna celebración dominical. Nosotros ni vemos el tiempo pasar. No es como en la misa tradicional que, después de algunos minutos, nosotros sólo pensamos en irnos de allí”*³²⁶.

Los carismáticos renovaron la identidad católica afirmando la centralidad de la *Biblia* y de Jesús, permitiendo la libre manifestación de los carismas, realizando rituales de cura o exorcismo y “resucitando” el olvidado Espíritu Santo. Ellos parten de una

³²⁵ Cf. PASCOWITCH, J., “A igreja da libertação”: *Época online*, 181099, 2001, 1-3.

³²⁶ Declaración del estudiante Ricardo de Oliveira, en: JACINTO, V., “A volta dos filhos pródigos”: *Estado de Minas*, 7 nov. 1999, 44.

experiencia personal de “ser tocado” por Dios, apartándose de otros grupos de la Iglesia Católica por sus comportamientos:

Rezar de brazos elevados hacia el cielo; (...) la emotividad, la afectividad y la espontaneidad actuando como medios de comunicación; la referencia constante de sensaciones como indicativas de experiencias místicas y la seguridad de la presencia de Dios; la necesidad de milagros como prueba de la existencia divina y, finalmente, el bautismo en el Espíritu Santo, manifestación que confiere especificidad al movimiento dentro de la Iglesia Católica ³²⁷.

La RCC también mantiene distancia de sus inspiradores pentecostales al reforzar el papel místico de Nuestra Señora, de la Eucaristía y del Papa.

Siendo apoyada por los papas Pablo VI y Juan Pablo II, la RCC cuenta con la aprobación de un número creciente de obispos, a pesar de una posición oficialmente neutra de la CNBB. Entre las principales características de su organización en Brasil, Valle³²⁸ destaca:

- 1) Acción pastoral en la que las diferencias entre laicos y clérigos es poco importante, lo que contrasta con el clericalismo tradicional.
- 2) Presencia considerable de jóvenes.
- 3) Fuerte impacto de la presencia del Espíritu Santo sobre las personas, que se sienten renacidas, pasando a autocomprenderse y a percibirse de manera diferente.
- 4) Entusiasmo de los miembros.
- 5) Acción evangelizadora basada en el testigo personal y de grupo.
- 6) Manifestaciones de masas semejantes a las pentecostales, lideradas por figuras carismáticas católicas de prestigio en los medios de comunicación.
- 7) Manifestaciones semejantes a las de los pentecostales, como cura, milagros, *glosolalia*, etc.
- 8) Mayor incidencia en las ciudades.
- 9) Exigencia de fidelidad doctrinal y de un modo de vida espiritualizado de sus fieles.

³²⁷ CARRANZA, B., o. c., 2000, 24.

³²⁸ Cf. VALLE, Edênio, “A renovação carismática católica”, *Revista Estudos Avançados / Universidade de Sao Paulo*, 52 (2004), 101-103.

El movimiento está en constante crecimiento en las clases medias y bajas. La novedad, sin embargo, es la adhesión de la élite: empresarios, *socialites* y artistas renombrados han sucumbido con intensidad a los encantos de la Renovación Católica, dejándose seducir por los dones carismáticos de la cura, milagros, profecías, culto a la Virgen María y al Espíritu Santo. Al revés del catolicismo tradicional, que reza por la vida eterna, los carismáticos hablan de prosperidad y bien-estar aquí en la tierra. “*Un día, estaba con mi nuera embarazada en la farola [señal de tráfico], y surgieron dos ladrones. Hice una oración al Espíritu Santo y no se llevaron ni siquiera mi Breitling [reloj evaluado en 30 mil dólares]*”³²⁹. Los ricos piden a Jesús que aparte las desgracias; los pobres, levantando sus carteras de trabajo, piden empleo.

El principal exponente de la Renovación Carismática Católica es el cura cantante Marcelo Rossi. Sus misas llegan a reunir miles de personas, atraídas por canciones y diálogos con el público. Sus discos han alcanzado ventas de millones de unidades. Las misas de masa del cura Marcelo Rossi mezclan sacramento eucarístico, experiencia del éxtasis místico, y búsqueda de la felicidad aquí y ahora. El público, que abarca desde segmentos populares a la élite, busca la cura mientras el sacerdote baila y hace plegarias de forma didáctica. Él, sin embargo, niega que sea milagroso, y afirma que es solamente una persona que señala un camino:

“Siempre hago cuestión de enfatizar que las curas no son milagros. El hombre es compuesto por lo físico, lo psíquico y también por lo espiritual. La fe trae la armonía entre esos elementos y eso es capaz de acelerar procesos naturales de cura. No es milagro. Sin embargo, esa armonía sólo es posible por la fuerza de Dios”³³⁰.

El carácter festivo de las misas carismáticas nos hace volver al período colonial, en que había una constante trasgresión de la práctica religiosa. Lo sagrado se adueña de lo profano en esos megaespectáculos donde la emoción supera la razón en la búsqueda del placer. La vivencia común garantiza a una comunidad emocional entre aquellas personas allí reunidas, mezclando diferentes modos y estilos de vida. El ecumenismo es otra característica bastante utilizada para cautivar a los creyentes. Algunos sacerdotes

³²⁹ Declaración de la carismática Cristina Simonsen a OYAMA, T.; LIMA S., “Católicos en transe”: *Revista Veja* abr. 1998, 92-98, 94.

³³⁰ ROSSI, M., “Não sou milagreiro”: *Revista Isto É* dez. 1997, 2.

suelen cerrar sus oraciones con tres saludos: *amén, axé, aleluya!* O incluso dividir al público con *mães-de-santo*, pastores evangélicos e indios³³¹. Ese ecumenismo, sin embargo, está muy distante del verdadero diálogo interreligioso y es mucho más un instrumento de conversión de fieles. Valle afirma, incluso, que la RCC, en su límite, puede asumir un papel proselitista y antiecuménico³³².

La RCC está presente, de acuerdo con el movimiento, en cerca de un 95% de las diócesis. Una investigación realizada por el instituto Lumen, de la PUC-Minas, ha verificado que dogmas cristianos como Dios, Jesús y la *Biblia* como palabra divina, están en alza³³³, hecho que se debe en gran parte al crecimiento de los cultos relativos a los carismáticos. En la misma encuesta se constata el avance insignificante de evangélicos y espiritistas. Ese pequeño avance fue ampliamente superado por la migración de fieles de otras religiones hacia la Iglesia Católica. La explicación de ello es el cambio de paradigma que se procesa en la Iglesia Católica, que viene invitando a los fieles a una nueva manera de manifestación de su fe. La Iglesia vive un momento de transición al intentar contestar a las “demandas” de la nueva realidad mundial.

La salida de creyentes de las congregaciones religiosas tradicionales, y las dificultades enfrentadas por sus obras sociales, tienen como contrapartida la nueva ola de misticismo y fervor representada por la RCC. Esa nueva forma de espiritualidad valoriza la fiesta, la música, la alegría, y el calor humano, promoviendo el regreso a las misas de los fieles. El crecimiento constante de la religiosidad subjetiva trae consigo, sin embargo, el peligro del olvido del testimonio social propagado por el Concilio Vaticano II, y del que Brasil ha sido uno de sus pioneros.

13.1.4 El papel político de la Iglesia Católica en Brasil

Las religiones poseen funciones contradictorias. Por un lado funcionan como elemento de conservación, por otro pueden ejercer papeles significativos en el cambio social. En Brasil, la Iglesia Católica, una institución compleja y heterogénea, ha

³³¹ Cf. JUNQUEIRA, E., “E Deus ganhou”: *Revista Veja* jul. 1997, 72.

³³² Cf. VALLE, E., o. c., 2004, 97-108.

³³³ Cf. JACINTO, V., “A volta dos filhos pródigos”: *Estado de Minas*, 7 nov. 1999, 44.

convivido históricamente con esas tendencias de “izquierda” y de “derecha”, que representan la diversidad cultural del País. Fue a partir de la implantación de la República, con el fin del *padroado*, cuando la Iglesia pasó a tener mayor participación en la vida política brasileña, revelando sus tensiones internas.

En el inicio de la República, la Iglesia Católica se asoció con los dueños de tierras que ejercían el control sobre el País, asumiendo un papel reaccionario. En la década de 1920, sin embargo, los partidarios del cambio, actuando en el País por medio del *Centro Dom Vital*, tuvieron fuerte participación en los movimientos de resistencia a la República oligárquica de entonces. En las dos décadas siguientes, el movimiento de la Acción Católica vivenció una explícita división entre los partidarios del cambio social y aquellos que defendían un integrismo conservador. En esa coyuntura, la Iglesia Católica retomó los rumbos conservadores, y los integristas tuvieron un papel relevante al apoyar la dictadura de Vargas, por medio del movimiento reaccionario Tradición, Familia y Propiedad (TFP).

En los años 1950 y 1960, ya con la fuerte presencia de Helder Câmara, que consiguió resistir a las presiones de los sectores conservadores, la Acción Católica pasó a aproximarse a las esferas populares, buscando un nuevo modelo histórico, más justo para el País. La *Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil* (CNBB), inaugurada por Helder Câmara en los años 50, pasó a criticar la estructura social desigual y la marginalización social en el País. En el gobierno de João Goulart, la CNBB se posicionó favorablemente respecto a las reformas de base pretendidas por el presidente. Esa posición de la Acción Católica y de la CNBB, sin embargo, no era compartida por todos los católicos. Grupos católicos conservadores, liderados por el cura norteamericano Peyton, y con apoyo de muchos otros obispos y curas, movilizaron grandes manifestaciones contra el peligro de subversión del orden. Fueron famosas las grandes “Marchas con Dios, por la Familia y la Libertad”, realizadas en el inicio de 1964.

El golpe militar de 1964 dividió más aún la Iglesia. “*No es posible olvidar que los conflictos sociales, que atravesaron la sociedad, también dividieron a la Iglesia y*

*ahí se refleja su espectro ideológico. Ésta es una institución insertada en la vida social y sujeta a las presiones de intereses contradictorios*³³⁴. Mientras muchos sacerdotes eran presos y exiliados, otros pasaron a formar parte del gobierno. Contradictoriamente, la CNBB apoyó el golpe al mismo tiempo que defendía a sus miembros perseguidos, negando cualquier relación de ellos con el comunismo.

La posición ambigua durante el golpe militar se deshizo a lo largo de la historia. Frente a un régimen cerrado, la Iglesia Católica se posicionó mayoritariamente al lado de aquellos que no tenían voz. Las Comunidades Eclesiales de Base se destacaron en ese período, reuniendo pequeños grupos de cristianos que, al mismo tiempo, celebraban su fe y discutían problemas concretos de la vida. Esa posición de la Iglesia se identificaba con el escenario internacional derivado del Concilio del Vaticano II y de las reuniones de los obispos ocurridas en Medellín y Puebla. El pobre es visto en ese contexto como el actor central en la vida de la Iglesia, la cual debería luchar contra la desigualdad por un futuro de liberación y de los derechos humanos.

A pesar de no haber en Brasil la presencia de un partido demócrata-cristiano fuerte como ocurrió en otros países, es notorio que haya una tradición de voz activa de la Iglesia Católica en la vida política republicana. Los liderazgos católicos brasileños optaron en el último siglo por el pluralismo político, y militan todavía hoy en varios partidos políticos. Sin embargo, desde el surgimiento del Partido de los Trabajadores, en 1980, es notorio también que una gran cantidad de sectores de la Iglesia, comprometidos con la justicia social, tendieron a confluir con él.

Análisis recientes apuntan un cierto resurgimiento de las pastorales sociales y de las CEBs, hecho que ocurre paralelamente al crecimiento vertiginoso de los carismáticos católicos, notablemente apolíticos. En busca de la seguridad perdida y refugiándose en la subjetividad y en lo emocional, los católicos parecen olvidar proyectos sociales alternativos, que se basaban en la solidaridad y en la voluntad de transformación. El desplazamiento de la experiencia religiosa hacia lo individual, aparta

³³⁴ SOUZA, L. A. G., “As várias faces da Igreja Católica”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004), 81.

la religión de la política. Si antaño las religiones dictaban reglas de la vida social, hoy día se limitan a ser fuente de sentido para las personas. Seguramente, el papel político directo que la Iglesia ejerció en el pasado colonial o imperial no es deseable en una sociedad democrática y plural. Sin embargo, el papel indirecto y saludable de influir en la política, con base en sus ideales religiosos y sociopolíticos está en riesgo, debido a la subjetivización del mensaje.

Sin duda alguna, es innegable que la Iglesia Católica vive en Brasil una situación menos favorable a los movimientos de cambio social que en los tiempos de Medellín y Puebla. Esto se relaciona, así como la gran actuación política de las décadas anteriores, con un contexto eclesial externo y con cuestiones internas. La redemocratización reciente del País y la reorganización de sindicatos, partidos y movimientos sociales laicos, ha hecho que la Iglesia Católica se vuelva más hacia su “papel religioso” y menos politizado, al revés de lo que ocurría en los años 60 y 70, cuando se comprometió con la lucha por los anhelos democráticos y de justicia social, a través de la TL y de las CEBs. Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta el pontificado de Juan Pablo II que fue bastante conservador en doctrina y disciplina interna. El Vaticano pasó a privilegiar obispos más conservadores en la CNBB, y sustituyó a los obispos dedicados a la opción preferencial por los pobres. “*De la pastoral de las Comunidades Eclesiales de Base, se volvió a la pastoral de los curas cantantes y a las misas shows*”³³⁵.

Ese cambio ha generado un distanciamiento entre Iglesia Católica y la sociedad. Un estancamiento que ocurre justamente en el momento en que se vuelve presente la confrontación de la fe y de la doctrina con cuestiones relativas a la bioética, sexualidad, ecología, movimientos sociales, celibato clerical, etc. Libânio³³⁶ llega a referirse al momento actual vivido por la Iglesia como algo similar al “invierno”, si lo comparamos al “verano” de los tiempos posteriores al Concilio del Vaticano II.

³³⁵ ROSADO-NUNES, M. J., “O catolicismo sob o escrutínio da modernidade”, en: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 24.

³³⁶ Cf. LIBÂNIO, J. B., “Inverno na Igreja. Anos 80”, *Tempo e Presença* 249 (1990).

13.2 Protestantismo

13.2.1 Orígenes del protestantismo en Brasil

Las religiones protestantes en el siglo XIX contribuyeron sobremanera a la consolidación del cristianismo en Brasil. Beneficiándose de la necesidad del Imperio de facilitar la inmigración, esas religiones tenían, básicamente, dos orígenes: el protestantismo de inmigración y el de conversión. Esas categorías son consensuales en los estudios religiosos brasileños desde la publicación del libro *Católicos, protestantes e espíritas*³³⁷. Mendonça añade a esos dos tipos otra categoría efímera y temporal, a la que denomina protestantismo de invasión, que habría existido en el período colonial durante las invasiones francesas y holandesas, en los siglos XVI y XVII, respectivamente³³⁸.

El protestantismo de inmigración, también llamado histórico, tiene su origen en la Reforma Protestante del siglo XVI. *Luteranos, anglicanos* y parte de los *metodistas* se constituyeron como verdadero enclave cultural, en la medida en que buscaban preservar sus raíces culturales, y no tenían interés en atraerse a los brasileños. Esas Iglesias tardaron en nacionalizarse por no hacer proselitismo. Las Iglesias de conversión *presbiterianas, metodistas y baptistas*, al revés de los enclaves culturales de las Iglesias de inmigración, fueron implantadas por misioneros con la misión de convertir a los brasileños. Sus misiones religiosas poseían fuerte carácter proselitista, y dieron origen a varias congregaciones protestantes.

El cuadro inicial del protestantismo brasileño pasó a alterarse rápidamente a partir de las décadas de 1960 y 1970. El fenómeno protestante se multiplica, volviéndose cada vez más complejo. Los tipos citados, utilizados inicialmente en su clasificación, se han vuelto, entonces, insuficientes. Además de la nueva y difícil cuestión de la clasificación de los pentecostalismos y de los neopentecostalismos, ha

³³⁷ CAMARGO, C. P. F. (dir.), *Católicos, protestantes e espíritas*, Vozes, Petrópolis 1973.

³³⁸ Cf. MENDONÇA, A. G., “Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica”, en: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 49-79.

pasado a existir aún el híbrido cultural, que ha tomado cuenta del protestantismo, tal como el presbiteriano pentecostal, el baptista pentecostal, el luterano carismático etc.

Paralelamente a la multiplicación protestante, la década de 1960 fue marcada por el claro reflujo de las Iglesias Protestantes históricas, tanto las de inmigración como las de conversión. El protestantismo de inmigración ha pasado a tener un crecimiento bastante modesto desde entonces y, a pesar de haber disminuido su cuidado étnico inicial, formó pequeños guetos culturales. El protestantismo de misión o conversión, a la vez, se ha aislado en una comunidad de elegidos, formando verdaderas islas éticas³³⁹.

El aislamiento de las Iglesias Protestantes pioneras es bastante notorio en el ámbito político. Sea en la rama de inmigración o conversión, ellas siempre tuvieron una moderada participación en el escenario político brasileño. El aislamiento del protestantismo tradicional en la política posee algunos motivos fundamentales, según Graham³⁴⁰: En primer lugar, su doctrina de la salvación individual ha generado el fenómeno “familia de fe”, o sea, se consideraban miembros de una misma familia que debería ser solidaria entre sí. Esa familia vive separada y no se interesa por la mayoría. El segundo motivo para su indiferencia política es la doctrina del premilenarismo predominante entre ellos. Ella enfatiza la creencia de que la humanidad no puede regenerarse por sí sólo. Cristo vendría a encerrar la historia y reinar por mil años, dando la oportunidad para que los impíos se recuperen. Esa tendencia, típica del protestantismo conservador y de los fundamentalismos de forma general, predominaba en Brasil desde el inicio del siglo XX y hacía al fiel ver su patria solamente como un lugar provisorio.

Además de la tendencia a aislarse políticamente, hay otros factores que también pueden explicar la dificultad del protestantismo tradicional para insertarse en la cultura brasileña. Hay un énfasis en las relaciones horizontales, que se concreta en compromisos entre individuos en ese tipo de protestantismo. En un País patrimonialista

³³⁹ Cf. MENDONÇA, A. G., “Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica”, en: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 49-79.

³⁴⁰ Cf. GRAHAM, R., *Grã-Bretanha e o início da modernização do Brasil*, Brasiliense, São Paulo 1973, 287-308.

y con fuerte presencia estatal controlando las relaciones sociales, esas características éticas provenientes del empeño individual son anuladas. Además de eso, el individualismo inherente a los principios reformistas de libertad impide una adecuación en lo que se refiere a la cultura de masa.

Otro factor que debe ser tenido en cuenta para explicar la crisis de los protestantismos tradicionales tiene relación con su propuesta misionera. Históricamente, ellos poseían una doble propuesta: el trabajo evangélico de convertir a las personas una a una, y la tarea civilizatoria de la religión, consolidando en la sociedad los valores de la ética económica y política protestantes. Buscando esos fines, el protestantismo brasileño convivió con la dialéctica emoción y razón, sin conseguir resolverla. La *“inestabilidad y las divisiones en las Iglesias, en su gran mayoría, tiene origen en esta dialéctica no superada”*³⁴¹. Una primera tendencia, típica de los primeros protestantes en Brasil, fue encarar la salvación personal, promoviendo individuos honestos, austeros, ajenos a las diversiones frívolas, y de moralidad vitoriana. Una conducta difícil de conciliar con el estilo de vida consumista del mundo contemporáneo. La segunda tendencia, derivada de los *revivals* (movimientos de renacimiento de la vitalidad religiosa), es una respuesta al formalismo y racionalismo, y fue forjada con pasión por los pentecostales y neopentecostales. Se buscaba convertir al individuo por medio de la experiencia religiosa, poniendo la emoción por encima de la razón.

La tendencia del descenso de las Iglesias Protestantes de inmigración y conversión en Brasil fue ampliamente compensada por el crecimiento del movimiento pentecostal, que se ha mostrado más adaptable a los nuevos tiempos. El pentecostalismo es una de las vertientes del fundamentalismo evangélico norteamericano. En los Estados Unidos, tal fundamentalismo legitima el éxito y la hegemonía política y económica de dicha potencia. Establece para ello un paralelo entre esa nación y el pueblo de Israel, considerándose al pueblo elegido para salvar al mundo con sus valores y estilo de vida. Sus principales aspectos teológicos son: *“Infalibilidad de las Sagradas Escrituras. Nacimiento virginal de Jesucristo. Sacrificio redentor en nombre de la humanidad. Resurrección de la carne. Regreso de Jesucristo para*

³⁴¹ MENDONÇA, A. G., o. c., 2004, 65.

*establecer su reino milenario sobre la tierra, previo al juicio final*³⁴². Además de esas ideas propiamente teológicas, están presentes la defensa del capitalismo, un rigor moral que lleva a una diferenciación clara entre el bien y el mal, y a un patriotismo exaltado.

El fundamentalismo evangélico norteamericano posee dos variantes: el ya mencionado pentecostalismo y el fundamentalismo propiamente dicho. El segundo destaca en los Estados Unidos, y defiende la prominencia militar y económica norteamericana. El primero va a encontrar en América Latina un terreno más fértil para su desarrollo. Diseminándose en el subcontinente, principalmente en los años 1950 y 1960, el pentecostalismo norteamericano se une a las oligarquías, legitima el neocolonialismo, y posibilita la penetración cultural e ideológica de los Estados Unidos. Vista por muchos como una nueva derecha cristiana, esta corriente evangélica se opuso frontalmente a la Teología de la Liberación, a la cual acusa de ser aliada del comunismo, e intentó apagar al interés popular por cualquier proyecto de emancipación social.

Los pentecostales llegaron a Brasil en el inicio del siglo XX, traídos por misioneros extranjeros: la *Congregação Cristã* en Brasil y la *Assembléia de Deus*. Siguiendo la tendencia latinoamericana, el pentecostalismo creció y se diversificó a partir de 1950, dando origen a las iglesias nacidas en el País. Hoy, los pentecostales son la mayoría entre los protestantes y representan, según Mendonça³⁴³, un verdadero desafío al predominio católico, y a las propias Iglesias Protestantes clásicas.

Más recientemente, los pentecostales se han dividido en dos ramas; los pentecostales clásicos y los neopentecostales. Los neopentecostales llegaron al País en la década de 1970, oriundos también de los Estados Unidos, donde recibieron fuerte influencia de la Teología de la Prosperidad. Teniendo como lema la búsqueda de la felicidad y el éxito en esta vida, ellos simplifican la doctrina, son eficientes en términos prácticos, y poco exigentes desde el punto de vista ético. Al mismo tiempo, conservan de los pentecostales clásicos el estilo de culto fuertemente emocional, enfatizando

³⁴² KIENZLER, K., *El fundamentalismo religioso*, Alianza, Madrid 2000, 35.

³⁴³ Cf. MENDONÇA, A. G., *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*, Paulinas, São Paulo 1984, 11-20.

milagros, exorcismos y glosolalia. Esa tendencia sincrética es claramente opuesta al fundamentalismo norteamericano que la ha originado.

13.2.2 Pentecostales y neopentecostales en Brasil

El fundamento teológico del pentecostalismo es la presencia del Espíritu Santo entre los hombres, en una experiencia que se renueva continuamente. Se retorna al evento de la fundación de la Iglesia, que fue la manifestación del Espíritu Santo sobre los apóstoles en el quincuagésimo día tras las Pascua. El pentecostalismo se aparta de su matriz protestante principalmente en ese aspecto, pues, para los protestantes tradicionales, la manifestación del Espíritu Santo no se repite. En oposición a la rigidez e institucionalización de las confesiones de fe del protestantismo histórico, el pentecostalismo permite una experimentación abierta de lo sagrado. *“Es por medio de la opción de fe de cada uno (entrega personal) en Jesús – no por la mediación de la institución, según la fórmula de la Iglesia, que cada fiel es salvo, cambia su destino, y con él, cambia el mundo”*³⁴⁴.

La idea de enfatizar la acción continua del Espíritu Santo no es totalmente original. Ya en el siglo XII, Joaquim de Fiore proclamó la Era del Espíritu. La idea de que el fiel poseído por el Espíritu no puede pecar ya había sido propuesta también por la misteriosa herejía del Espíritu Santo (*Beghards*), en los siglos XIII y XIV. Esto no significa que el pentecostalismo moderno, de las décadas de 1960 y 1970, sea una copia del medieval. Mientras en el período medieval el Espíritu era totalmente libre para manifestarse, en la modernidad el Espíritu está sujeto al profeta. O sea, el pentecostalismo moderno tiende a institucionalizar y poner el Espíritu en una posición sencilla y común, haciendo al desorden quedar en un nivel sustentable.

La manifestación continua del Espíritu Santo sobre los hombres, conducida y puesta como algo rutinario por la institución religiosa, hace que las ceremonias religiosas pentecostales sean más emotivas que las de los protestantes históricos. Es posible afirmar que los pentecostales supieron utilizar ese elemento emocional para

³⁴⁴ SANCHIS, P., “As religiões dos brasileiros”: *Horizonte: Revista do Núcleo de Estudos de Teologia* 2 (1997), 30.

crecer, beneficiándose de una serie de factores, que marcaron la historia brasileña en las dos últimas décadas del siglo XX: desempleo y criminalidad crecientes, descenso de la Iglesia Católica, paralelamente a la libertad religiosa generada por la redemocratización, y la gran expansión de los medios de comunicación de masa.

Los pentecostales crecieron nítidamente en sectores populares y, a pesar de su origen norteamericano, son hoy grupos marcadamente nacionales. El movimiento pentecostal es complejo y diversificado. De forma general, es clasificado en tres grupos, teniendo en cuenta el período en que las iglesias fueron instaladas, las distinciones teológicas y las del comportamiento³⁴⁵:

1) pentecostalismo clásico: *Congregação Cristã do Brasil* y *Assembléia de Deus*. Provenientes de los Estados Unidos en el inicio del siglo XX, se caracterizaron en el inicio por el anticatolicismo, por el sectarismo, y por el ascetismo. Enfatizan en el ámbito teológico la glosolalia. En las dos últimas décadas, la *Assembléia de Deus* ha mostrado una gran disposición para adaptarse a los cambios que marcan a la sociedad brasileña;

2) evangelismo de cura divina: *Igreja do Evangelho Quadrangular*, *Brasil para Cristo*, *Deus é Amor* y *Casa da Bênção*. Con origen en los Estados Unidos, esas Iglesias fueron fundadas y tuvieron su apogeo en las décadas de 1950 y 1960, cuando hicieron misiones intensivas de evangelización. Enfatizan la cura divina y el proselitismo por el uso intenso de la radio, y de la plegaria itinerante por medio de tiendas de campaña.

3) El neopentecostalismo: *Igreja Universal do Reino de Deus*, *Igreja Internacional da Graça de Deus*, *Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra*, *Igreja Renascer em Cristo*. Al revés de las anteriores, fueron fundadas por pastores brasileños. Enfatizan la guerra espiritual contra el demonio, y tienen como fundamento la teología de la prosperidad, defendiendo que el fiel debe ser próspero, saludable y feliz. Esa última vertiente es la que más crece en el País y está mostrándose bastante capaz de adaptarse a los nuevos valores de la modernidad. Los neopentecostales ofrecen a sus fieles una gran posibilidad de servicios mágicos, que van desde la cura para problemas físicos o emocionales hasta

³⁴⁵ Cf. MARIANO, R., “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004) 121-138.

la resolución de problemas materiales. Sus fieles tienen la convicción de que pueden pasarlo bien en este mundo recorriendo a las fuerzas sobrenaturales.

La diversidad pentecostal no impide que se apunte una única base religiosa: el bautismo en el Espíritu Santo. El creyente pasa por un momento de éxtasis religioso en el cual recibe al Espíritu Santo, y se vuelve portador de uno de sus dones. Lo básico en las Iglesias pentecostales es su culto, una reunión de oraciones pronunciadas por el pastor, por los creyentes o por visitantes. Himnos, salmos, exclamaciones de alabanza, y tantas otras manifestaciones espontáneas se suceden. Al final, en su ápice, se afirma que Dios es poderoso, que Jesús salva, y que el Espíritu Santo está presente. Ese esquema casi no presenta variaciones: empieza con el pecado vivido por el orador, se relata el encuentro con Jesucristo, y se llega, finalmente, a la salvación. Maldición–conversión–bendición. O se está en la Iglesia de Jesús, o se pertenece al mundo de los vicios. No hay argumentación teológica o lógica; ella es sustituida por la convicción, y la fuerte carga emocional.

Investigaciones recientes admiten una participación mayor de los pentecostales y neopentecostales en la vida política del País. Existe entre ellos una capacidad de desplazar las masas, al revés de los protestantes tradicionales. ¿Esto es un indicativo de mudanza en el comportamiento protestante? Mendonça cree que no³⁴⁶. Él enfatiza que el protestantismo de masa, capaz de llevar multitudes a los estadios, no ha significado un cambio de la mentalidad y de la ética individualista. Los fieles siguen buscando solución religiosa para problemas individuales.

“La conducta política, principalmente la de los parlamentarios pentecostales, parece indicar que la motivación es generalmente individual y también corporativa, sin que programas partidarios o propuestas de mayor alcance sean objeto de acción política. Siendo este tipo de conducta política transparente por medio de la imprenta, sólo nos queda concluir que el premilenarismo se ha transferido de los protestantes tradicionales a los pentecostales”³⁴⁷.

³⁴⁶ MENDONÇA, A. G., o. c., 2004, 75.

³⁴⁷ *Ibidem*, 2004, 73.

Tal constatación no invalida el hecho de que el pentecostalismo es hoy el fenómeno más visible del cristianismo brasileño, sea desde el punto de vista del crecimiento numérico, o del de la participación en los cultos. Como hemos afirmado anteriormente, la corriente que más se destaca es el neopentecostalismo. Mientras el pentecostalismo clásico enfatiza la santificación y los dones, el nuevo posee hábitos morales menos rígidos, y enfatiza los rituales de cura y exorcismo. Existe en esos rituales de cura una alta densidad de mágica, con intervención de espíritus, divinidades africanas e indígenas, Espíritu Santo y diablo. La cura se da por medio de la manipulación por el pastor de fuerzas divinas y demoníacas que infestan el mundo. Las celebraciones y curas son realizadas con muchas canciones, y los misioneros atienden a las personas escuchando sus quejas, e intentando resolver sus problemas.

Contradictoriamente, se inspiran y se combaten a la vez con vehemencia las religiones afrobrasileñas. Peter Fry y Gary Howe³⁴⁸ ya indicaban en la década de 1970 esa aproximación entre la *Umbanda* y el neopentecostalismo. Inicialmente los autores diferencian las dos religiones diciendo que la *Umbanda* cree en espíritus múltiples, con poderes diferenciados, capaces de actuar en el mundo para el bien o para el mal. La *Umbanda* posee un sistema de creencias ecléctico liderado por grupos independientes, y se basa en la ética de las “negociaciones”, sin mayores obligaciones que la de que los fieles tengan un cierto tipo de conducta o, incluso, que participen del grupo.

Los neopentecostales, por otro lado, poseen una fuerte creencia monoteísta, un liderazgo centralizado, que obliga a los creyentes a ser fieles a sus creencias y a participar activamente de sus cultos. A pesar de la oposición aparentemente irreconciliable, ambas religiones atraen a fieles de los mismos orígenes sociales, que buscan la solución a sus aflicciones y la felicidad. Se utilizan ritos teatrales con embates entre espíritus, y acaban por establecer una retórica y una simbología ritual prácticamente idénticas. El diablo pentecostal, por ejemplo, es tan fuerte que, más que un opuesto absoluto de Jesucristo, se vuelve un actor central que todo lo lidera en el mundo, así como los espíritus de la religión que combate.

³⁴⁸ Cf. FRY, P.; HOWE, G., “Duas respostas à aflição: Umbanda e pentecostalismo”: *Debate e Crítica* 6 (1975) 75-94.

En el pasaje del pentecostalismo al neopentecostalismo, es importante enfatizarlo, tiene lugar un verdadero cambio de énfasis. Una primera diferencia se refiere a la manera como utilizan la *Biblia*. Para los neopentecostales, ella no es vista como portadora de verdades absolutas, sino como un libro de cuentos ejemplares e ilustrativos. Seguramente no se puede aplicar el concepto fundamentalista a los neopentecostales, dado el hecho de que ellos no intentan imponer verdades literales o dogmas. Otra diferencia, más fundamental, es que en el neopentecostalismo, al revés de la experiencia personal y colectiva de ser imbuido por el Espíritu Santo, típica de los pentecostales, se introducen las más variadas prácticas sincréticas. Se asumen símbolos del catolicismo popular, de la *Umbanda*, del *kardecismo* etc.

13.2.3 El neopentecostalismo de la I.U.R.D.

La *Igreja Universal do Reino de Deus* es la que más se destaca entre las religiones neopentecostales. Su éxito puede ser explicado por varios factores, siendo posible mencionar el desempeño de sus liderazgos eclesiástico y administrativo, el trabajo eficiente y en tiempo integral de su clero, el activismo de los misioneros, el poder atractivo de su mensaje, las inversiones y la eficacia de los medios de comunicación de masa, la oferta de servicios mágicos para atender a los intereses materiales de las esferas populares, y el sincretismo con las creencias originadas de la religiosidad popular³⁴⁹.

El éxito de la *Igreja Universal do Reino de Deus* es atestiguado por su expansión transnacional. Surgida en Brasil y fundada por un brasileño, la Iglesia se expande por el exterior, incorporando elementos de la religiosidad popular, de forma especial la creencia en fuerzas invisibles que interfieren en lo cotidiano. Ella ha contribuido sobremanera para “invertir la tendencia del flujo religioso con relación a Brasil, que si históricamente fue desde fuera hacia dentro, ahora también está siendo desde dentro

³⁴⁹ Cf. MARIANO, R., “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004) 121-138.

hacia fuera”³⁵⁰. En algunos países donde se ha intentado instalar la *Universal* no hubo mucho éxito, debido a las especificidades políticas y legales. Sin embargo, en otros se ha demostrado, así como en Brasil, una gran sensibilidad para expandirse, y capacidad para adaptarse a la cultura local y al perfil de sus frequentadores. Son ejemplos del primer caso Uruguay, México y Francia; del segundo, Argentina, Portugal y África del Sur.

El líder de la I.U.R.D., el obispo Edir Macedo, ataca a las demás denominaciones cristianas acusándolas de “*mucha teoría y poca práctica; mucha teología, poco poder; muchos argumentos, poca manifestación; muchas palabras, poca fe*”³⁵¹. La *Universal* es propietaria de emisoras de TV, y gran productora de programas de teleevangelismo. Ha adoptado un estilo liberal, al romper con el ascetismo que caracterizaba la mayoría de las denominaciones evangélicas. Sus creyentes pueden ir a la playa, al cine o al estadio de fútbol, sin temer al diablo. Los demás evangélicos, con excepción de los seguidores de la *Deus é Amor*, se esfuerzan en los últimos años por seguir los pasos de la *Universal*. Alcohol, drogas, homosexualismo, tabaco, sexo fuera del casamiento, sin embargo, continúan prohibidos.

La intensa hibridación de los códigos es explícita: los santos católicos y los *exus* de las religiones afro se encuentran entremezclados en los cultos; en estos se pueden percibir también actos de exorcismo, generándose una verdadera guerra santa contra otras religiones. Curiosamente, la Igreja Universal presupone la existencia de sus antagonistas. El neopentecostalismo depende del

“ardor guerrero con el que se combate al otro, al gran enemigo, aunque sean compañeros de clase. Las tradiciones afrobrasileñas están enredadas por el combate intenso centrado contra su legitimidad, así como sus detractores se alimentan de esta guerra. La lógica de la supervivencia, para ambos, corresponde a la estrategia de la mutua referencia”³⁵².

³⁵⁰ ORO, A. P., “A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004), 140.

³⁵¹ MACEDO, E., *A libertação da teologia*, Universal Produções, Rio de Janeiro s.d., 11.

³⁵² SOARES, L. E., *A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil*, Iser, Rio de Janeiro 1993, 49.

El sincretismo en la I.U.R.D. es aún comprobado por la explícita continuidad de sus prácticas con la religiosidad popular: ella

“realiza ‘sesiones de descargo’, ‘encierro del cuerpo’, ‘corriente de mesa blanca’, ‘expulsión de espíritus malos’, deshace ‘ojo gordo’, asperge a los fieles con ramos de ruda mojados en agua bendita y sal gruesa, sustituye a las cintas del Señor del *Bonfim* por cintas con dichos bíblicos, evangeliza en los cementerios durante el Día de los Muertos, ofrece caramelos y dulces a los creyentes en el día de Cosme y Damián”³⁵³.

Es un vale-todo para el despertar a la fe de las personas, y se ha mostrado bastante eficaz en la consolidación de esa organización religiosa³⁵⁴.

El aspecto más polémico de la *Igreja Universal* es la doctrina de la prosperidad, con la que se hace un uso trasgresor del dinero, el gran referente de la modernidad. Los pastores de la Iglesia son entrenados para propiciar resultados financieros a la institución. Ellos enseñan a los adeptos que deben donar diezmos teniendo como base la renta que quieren recibir en el futuro, lo que hace que sean extremadamente eficientes sus formas de recaudar dinero. “*Cuanto mayor el desafío, mayor será la retribución divina*”³⁵⁵. Cada pago del diezmo efectuado dará al fiel el derecho de cobrar de Dios compensaciones concretas e inmediatas, o sea, el bien-estar material generado por el dinero se mezcla con la entrega a Jesucristo.

La utilización de los medios de comunicación de masa por la *Universal* para alcanzar sus objetivos posee un carácter peculiar. Así como los demás neopentecostales, ella utiliza la radio y la TV para el proselitismo, y para estimular a los fieles a presenciar *in loco* los cultos. Sus líderes saben muy bien que las relaciones interpersonales son fundamentales para el proceso de conversión. Al revés de las demás, sin embargo, la *Universal* no se preocupa por la difusión de la enseñanza doctrinaria. Con plegarias y

³⁵³ MARIANO, R., o. c., 2004, 132-133.

³⁵⁴ Cabe destacar que el sincretismo de la *Universal* no significa que ellos sean tolerantes, en especial, con las religiones afrobrasileñas. Incidentes generados por la intolerancia con otras religiones también ocurren. El más famoso fue el golpe en la santa (12 out. 1995), cuando la red de televisión *Record*, perteneciente a la *Igreja Universal*, exhibió al obispo Sérgio Von Helde dando un puntapié en la imagen de Nuestra Señora Aparecida, patrona de Brasil.

³⁵⁵ MARIANO, R., o. c., 2004, 129.

testimonios, ella propaga su poder de cura y de movilizar la intervención divina en la vida de los fieles. Los programas dejan claro que solamente la *Universal* tiene el poder de vencer al diablo, y de poner un fin a los problemas materiales y espirituales del ser humano.

En síntesis, la *Igreja Universal* utiliza de forma concomitante tecnología avanzada, técnicas estratégicas de marketing y comunicación, magia, exorcismo, milagros, y curas divinas. Un verdadero sincretismo entre modernidad y prácticas religiosas premodernas. De esa tensión de saberes emerge una fórmula de éxito para la atracción de fieles, que pagan religiosamente sus diezmos. Ultramodernizante y retrógrada, actúa como un puesto de socorro del alma, proporcionando a los fieles un alivio inmediato para sus dramas.

La *Igreja Universal* y varias otras pentecostales y neopentecostales, incluyendo aquí la Renovación Carismática Católica, son organizadas según criterios empresariales, al mismo tiempo que enfatizan los milagros, revelaciones y curas divinas. Se adaptan a la industria cultural evitando temas considerados anacrónicos por la opinión pública, una especie de relajamiento moral, que es resultado de la necesidad de adaptación al mundo del consumo. Diferentemente de la ética ascética calvinista, que valorizaba el trabajo metódico y la renuncia de los placeres mundanos, el neopentecostalismo pregona el enriquecimiento rápido por medio de sus rituales.

Lo cierto es que el neopentecostalismo brasileño es uno de los mayores fenómenos de la nueva fe brasileña. Por un lado, el crecimiento puede ser acreditado por el descenso del catolicismo tradicional, y es facilitado por el vacío existencial dejado por las limitaciones de la ciencia. Por otro lado, el propio carácter místico de la fe popular en Brasil encuentra en ese movimiento un nuevo aliento para ejercerse en medio del individualismo contemporáneo.

13.3 Espiritismo kardecista

13.3.1 La doctrina espiritista

El Espiritismo *kardecista* tiene como eje principal la creencia en la reencarnación, cuyo origen es la antigua creencia hinduista de la trasmigración de las almas, del karma y de la comunicación con los muertos. Las sesiones espiritistas son llamadas de “mesa blanca” o “alto Espiritismo”, para marcar oposición al culto afro-brasileño de la *Umbanda*, ésta última llamada de “bajo Espiritismo”. En las sesiones, el médium establece comunicación con los muertos.

En Francia, país de origen, el Espiritismo era un sistema de pensamiento complejo, que envolvía al mismo tiempo filosofía, ciencia y religión. El fundamento de fondo bajo el cual el Espiritismo europeo se desarrolló en el siglo XIX fue el del cientificismo, que tenía como base el evolucionismo y el positivismo. Es interesante observar que conceptos como encarnación y Karma, provenientes de las colonias orientales, dejaban a los europeos apasionados. Allan Kardec, el fundador de la religión, unió esos extremos, y dio un aspecto científico a esa pasión esotérica. Los franceses trajeron el Espiritismo a Brasil alrededor del siglo XIX, momento en que son fundados grupos de estudio de las obras de Kardec. Inicialmente es difundido en las clases sociales más altas y cultas. Su popularización empieza en 1884, cuando es fundada la *Federação Espírita Brasileira*.

La doctrina religiosa está basada en la creencia en la existencia del espíritu independiente del cuerpo, que es tenido sólo como un recipiente. El espíritu retorna a la tierra en sucesivas encarnaciones, hasta alcanzar la perfección, entonces no necesitará reencarnarse más. El Espiritismo considera al hombre como el único responsable de su felicidad; cree que el amor al prójimo es un medio legítimo de llegar a la madurez espiritual; afirma que las reencarnaciones permiten la evolución gradual del espíritu para redimirse de errores pasados.

Los espíritus interfieren en la vida terrena por medio de los médium, personas a quienes recurren para contar a los vivos como están, hacer revelaciones y dar consejos.

La comunicación ocurre por la psicografía, en la cual el médium escribe como si el propio espíritu hubiera escrito, o por la incorporación, en que el espíritu se apodera del cuerpo del médium para hablar a los vivos. En esas comunicaciones, los espíritus superiores promueven el bien, y los inferiores dan malas orientaciones. Los practicantes del Espiritismo se reúnen en centros, pero no siguen rituales rígidos. Los puntos fundamentales de la doctrina contenidos en los documentos aprobados por el *Conselho Federativo Nacional Espírita*³⁵⁶ son:

1. Dios es la inteligencia suprema y causa primaria de todas las cosas. Es eterno, inmutable, inmaterial, único, omnipotente, soberanamente justo y Bueno.
2. Además del mundo corporal, habitación de los espíritus encarnados (hombres), existe el mundo espiritual, habitación de los espíritus desencarnados. En el universo hay otros mundos habitados, con seres de diferentes grados de evolución: iguales, más evolucionados y menos evolucionados que los hombres.
3. Todas las leyes de la naturaleza son divinas, pues Dios es su autor. Abarcan tanto las leyes físicas como las leyes morales.
4. El hombre es un espíritu encarnado en un cuerpo material.
5. Los espíritus son los seres inteligentes de la creación. Constituyen el mundo de los espíritus, que preexiste y sobrevive a todo. Son inicialmente simples e ignorantes, evolucionan intelectual y moralmente, pasando de un orden inferior a otro más elevado hasta la perfección, cuando gozan de inalterable felicidad.
6. Los espíritus preservan su individualidad antes, durante y después de cada encarnación. Reencarnan tantas veces cuantas sean necesarias, y están siempre evolucionando, dependiendo de los esfuerzos que hagan. En sus múltiples existencias corpóreas pueden estacionar, pero nunca retroceder.
7. Pertenecen a diferentes órdenes, conforme el grado de evolución que hayan alcanzado: espíritus puros o perfectos; buenos espíritus, en que predomina el deseo del bien; espíritus imperfectos o ignorantes, que desean el mal.

³⁵⁶ Cf. CONSELHO FEDERATIVO NACIONAL, *Orientação ao Centro Espírita*, Federação Espírita Brasileira, Rio de Janeiro 1977.

8. Las relaciones de los espíritus con los hombres son constantes y siempre existieron. Los buenos espíritus nos atraen para el bien, nos sustentan en las pruebas de la vida. Los imperfectos nos impelen para el mal.
9. Jesús es el guía y modelo para toda la humanidad, y su doctrina es la expresión más pura de la ley de Dios. La moral de Cristo es la ruta para la evolución segura de todos los hombres, y su práctica es la solución para todos los problemas humanos.
10. El hombre tiene el libre albedrío para actuar, y responde por las consecuencias de sus acciones. La vida futura reserva a los hombres penas y placeres relacionados con el procedimiento de respeto o no a la ley de Dios.
11. La oración es un acto de adoración a Dios, y convierte al hombre en un ser mejor. Aquél que ora con fervor, confianza y sinceridad se hace más fuerte contra las tentaciones del mal, y Dios le envía buenos espíritus para asistirlo.

13.3.2 Espiritismo a la brasileña

El Espiritismo posee en Brasil más de 30 millones de simpatizantes, de acuerdo con la *Federação Espírita Brasileira*. Ni la misma Francia, país que dio origen a la doctrina, posee tantos seguidores. Ellos creen que Brasil es un país predestinado a la evangelización del mundo. La doctrina de Kardec fue desarrollada y adaptada a las condiciones brasileñas por el médium Chico Xavier. El resultado de esto fue una religión más sentimental y humana, que se volvió parte de la cultura brasileña. Al revés que las Iglesias evangélicas, el Espiritismo se difunde entre las élites nacionales. Hoy, son cerca de 10.000 centros espiritistas esparcidos por el País, la mayor parte de ellos en la Región Sudeste. La ciudad de Belo Horizonte es una de las que más concentra centros espiritistas:

“Belo Horizonte, por estar cercada de montañas, tiene la fama de ser una ciudad mística... y casi todos los magos que he entrevistado han hablado de esto. (...) En Belo Horizonte, tal vez por la influencia de Chico Xavier, o del propio Zé Arigó, encontramos una presencia muy fuerte del Espiritismo *Kardecista*, que también es una manifestación mágica”³⁵⁷.

³⁵⁷ CARDOSO, A., “A magia nos nossos dias”: *Estado de Minas*, 19 mar. 2000, 8.

Otra peculiaridad de la religión es que su difusión se da, principalmente, por medio de la publicación de libros, la mayoría psicografados. Son 170 editoriales espiritistas y 6 millones de libros vendidos al año³⁵⁸. Las obras literarias dictadas por los espíritus son consumidas por personas de todos los credos. ¿Cómo explicar esto en un país donde la religión dominante niega vehementemente la reencarnación? La paradoja es aún mayor cuando observamos el resultado de dos encuestas recientes³⁵⁹: 1) Instituto Gallup (1998): 45,9% de los católicos que frecuentan las misas semanalmente creen en la reencarnación; 2) *Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais* (2000): el 55,7% de los católicos creen en la vida tras la muerte, y el 35,8% creen en la reencarnación. Esos datos sólo tienen sentido si tenemos en cuenta el fenómeno típicamente brasileño de doble pertenencia religiosa, no identificado por los censos oficiales.

Mientras en Francia la doctrina se quedó limitada a los intentos de comprobación de su científicidad, en Brasil floreció en un sincretismo con la espiritualidad de las religiones africanas, y con el catolicismo popular, que ampliamente destacaban los hechos inexplicables. Respecto a la relación entre Espiritismo y las religiones afro, los estudios antropológicos en Brasil se dividieron, históricamente, en dos tendencias. La primera, iniciada con Camargo³⁶⁰, encaraba el Espiritismo como una continuidad de las tradiciones de origen afro. Habría un *continuum* entre esas religiones, en las que la Religión Espiritista reduciría el énfasis a los ritos y magias, y destacaría la doctrina y la moralidad. A partir de la constatación del gran tránsito de adeptos entre esas religiones, Birman³⁶¹ sigue esa misma línea de pensamiento, al concebir la integración y la interrelación entre las religiones de posesión. La mayoría de los autores que estudian el tema y los propios espiritistas, sin embargo, no aceptan la idea del *continuum*. En esta tradición, inaugurada por Bastide³⁶², se enfatiza la oposición entre

³⁵⁸ Los libros de Zibia Gasparetto, la más popular escritora mediúcnica actual, están en las listas de los más vendidos hace diez años.

³⁵⁹ Cf. STOLL, S. J., "Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação": *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004) 182.

³⁶⁰ Cf. CAMARGO, C. P., *Kardecismo e Umbanda*, Pioneira, São Paulo 1961, 49-51.

³⁶¹ Cf. BIRMAN, P., *Fazer gênero criando estilos*, Relume Dumará – Eduerj, Rio de Janeiro 1995.

³⁶² Cf. BASTIDE, R., *As religiões africanas no Brasil*, Pioneira, São Paulo 1960.

tradiciones afro y espiritista en las cuestiones étnicas, sociales, de estructura ritual, y doctrinaria.

Una tercera posición más reciente es adoptada por Stoll³⁶³. Ella defiende la idea de que los abordajes citados, centrados en la relación entre el Espiritismo y las religiones afro, dejan en segundo plano la relación del Espiritismo con la Iglesia Católica. Es en ese diálogo, según la autora, donde “*se forja la inserción del Espiritismo en el campo religioso brasileño, definiéndose a partir de esta relación y su ethos marcadamente católico – señal diacrítica que define su perfil en oposición al ‘modelo científico’, tenido como ‘versión original’, venido de Francia*”³⁶⁴. El catolicismo posee un papel central en las dos grandes tendencias que Stoll identifica en el actual Espiritismo nacional. De un lado, el *kardecismo* tradicional se sirve de él como matriz de reinterpretación de la doctrina; de otro, el Espiritismo influenciado por la Nueva Era lo tiene como objeto de crítica.

El Espiritismo tradicional tuvo como gran icono, desde la década de 1940, a Chico Xavier. Él se ha convertido en el nombre más famoso de esa religión. Nacido en *Pedro Leopoldo*, pequeña ciudad de *Minas Gerais*, ya escuchaba voces desde niño y, por eso, muchas veces fue castigado. Empezó a psicografar mensajes de espíritus a los 17 años y, a pesar de haber cursado sólo los primeros años escolares, publicó más de 400 libros, cuyos beneficios son destinados a obras sociales. Entre los libros publicados está *Parnaso do além túmulo*, una compilación de 56 poetas (Castor Alves, Olavo Bilac, Augusto dos Anjos...). Esa obra intriga a los especialistas, que no saben explicar la perfección de los estilos. Otro libro fundamental de su obra es *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*, donde sostiene que Brasil es un país predestinado. Chico Xavier atendió a más de un millón de personas sin cobrar consultas. Su credibilidad fue tan grande, que ya hizo que un juez absolviera a un acusado de asesinato, y aún reveló al asesino con ayuda de la víctima asesinada.

³⁶³ Cf. STOLL, S. J, o. c., 2004.

³⁶⁴ *Ibidem*, 2004, 184.

Se ha creado alrededor de su figura la imagen del santo, que refleja el proceso de inserción del Espiritismo en el campo religioso brasileño a partir del diálogo, a veces lleno de conflictos, con la Iglesia Católica. Chico, de forma ambigua, confrontaba los dogmas institucionales al mismo tiempo en que sincretizaba la doctrina de los espíritus con el catolicismo. Con su estilo de vida él se remetía a la práctica institucional y a los ideales de la religión dominante en el País: monasticismo, narrativa de vida basada en el sufrimiento, respeto a la jerarquía y superioridad de su “espíritu guía” (Emmanuel), rígida disciplina de trabajo, renuncia a bienes materiales, humildad, práctica de la caridad. De acuerdo con las ideas corrientes en los medios populares, él era un santo, como cualquier santo católico. Chico, adoptando el *ethos* católico, poseía un modo santo de vida al asumir la misión de donarse al prójimo. Consiguió, con su vida y obra, integrar “*el Espiritismo al ethos religioso nacional*”³⁶⁵.

La tendencia más reciente del Espiritismo, sin embargo, tiende a apartarse del discurso ético propuesto por el *kardecismo* tradicional. El hecho de tener pocos dogmas, ninguna jerarquía y mucha flexibilidad ayuda en su aproximación y diálogo con nuevos campos religiosos relacionados con la Nueva Era. Todo lo que se refiere a los espíritus (películas como *Ghost* o *Sexto Sentido*, libros como *Muitas vidas, muitos mestres*, de Brian Weiss, o *Conversando com os espíritos*, de James Van Praagh, vidas pasadas, fotografía del aura...) es analizado y utilizado por el nuevo Espiritismo.

Ese Espiritismo postmoderno critica el moralismo espiritista con relación al sexo y al dinero que, según ellos, tiene origen en el peso de la tradición católica. También se critican a las prácticas conservadoras del Espiritismo tradicional, que se restringen a los *pases* y no conoce nada de energía, y al propio Kardec, cuyo contenido estaría superado en muchos aspectos. El apartamiento de la tradición es concomitante con la aproximación a temas como ufología, astrología, tarot, cristales, etc... En síntesis, mientras el Espiritismo encabezado por Chico representó el pasaje del cientificismo *kardecista* a la ética cristiana, el nuevo Espiritismo, simbolizado por la familia

³⁶⁵ *Ibidem*, 2004, 192.

Gasparetto, camina hacia el pasaje de la ética cristiana “a los valores cristalizados por la ética individualista de la doctrina de la prosperidad”³⁶⁶.

13.4 Religiones afrobrasileñas

13.4.1 Las religiones afrobrasileñas

La *Federação Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira* estima en 70 millones el número de personas adeptas al *Candomblé* o a la *Umbanda*, número bien distante de lo investigado por el IBGE en 2000, que apunta una participación de 0,3% de la población. Encuestas más fiables, sin embargo, apuntan hacia el doble de ese porcentaje³⁶⁷. La subestimación de datos estadísticos se debe a la legitimidad social ofrecida por el catolicismo, desde el siglo XIX, cuando las religiones afro despuntaron. Hasta recientemente, ellas eran duramente reprimidas por la policía, y sus rituales eran hechos clandestinamente. Aún hoy, sufren fuerte discriminación, especialmente venida de grupos pentecostales. Otro problema encontrado por las encuestas oficiales es la máscara católica de las religiones afro. En su origen, el *Candomblé* y las religiones negras congéneres establecieron fuerte sincretismo con el catolicismo, vinculando a sus dioses con los santos, siguiendo su calendario y valorando la frecuencia de ritos y sacramentos de la Iglesia. Esto hace que la mayoría de sus integrantes se declaren católicos. Se puede añadir que la frecuencia a los *terreiros*³⁶⁸, templos, para echar los *búzios* o buscar soluciones para las dificultades cotidianas es, muchas veces, esporádica por parte de los fieles.

Las religiones afrobrasileñas fueron un matiz no cristiano que se desarrolló en Brasil, y hasta el siglo XIX funcionaban como ritos de preservación de la identidad cultural de los grupos étnicos negros provenientes de África y sus descendientes. Las varias manifestaciones de la religiosidad afro fueron instituciones de resistencia cultural de los descendientes africanos contra la esclavitud y los mecanismos de dominación de la sociedad cristiana. Fue solamente con el fin de la esclavitud, el origen da República y

³⁶⁶ *Ibidem*, 2004, 196.

³⁶⁷ Cf. PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R., *A realidade social das religiões no Brasil*, Hucitec, São Paulo 1996, 217.

³⁶⁸ En Brasil, los terreiros son sitios donde se realizan celebraciones del culto fetichista afrobrasileño.

la fijación en los centros urbanos cuando las religiones negras pasaron a organizarse. A partir de 1940, los blancos pasaron a hacerse presentes en esos ritos, lo que anticipó la transformación de esas religiones en universales, compitiendo, como otras, en el mercado religioso.

Formadas en variadas épocas y regiones del País, originadas también en tradiciones africanas diversificadas, las religiones afrobrasileñas poseen nombres, ritos y mitos diferenciados. Informaciones divergentes y contradictorias se dan en las diferentes regiones, en los diferentes *terreiros* o, incluso, entre los *pais-de-santo*. Las diferencias, sin embargo, no llegan a constituirse en rupturas. Abguar Bastos ha registrado que

“Los cultos afro-brasileños, diseminados en Brasil, toman nombres diferentes, poco se distinguen entre sí por los ritos admitidos, por las divinidades o categorías protectoras o por las finalidades a que se destinan. De manera general se confunden. Por eso, lo que es *Macumba* en Rio es *Candomblé* en Bahía; lo que es *Xangô* en *Pernambuco* y *Alagoas* es *Canjerê* en *Minas, Pará, Rio Grande do Sul,* y *Babaçué* en el Norte...”³⁶⁹

Prandi³⁷⁰ defiende la hipótesis de que las diversas religiones afrobrasileñas pasaron por tres momentos distintos: 1) la sincretización de los *Orixás* con el catolicismo; 2) la inserción en la sociedad general y su universalización, dejando de lado a los elementos negros; y 3) la reafricanización y desincretización, que busca una autonomía con relación al catolicismo. *Umbanda* y *Candomblé* representan o que ocurrió en la segunda e tercera fases, respectivamente. Esas transformaciones se explican, entre otras cosas, por la necesidad de la “*religión de expandirse y enfrentarse de modo competitivo con las demás religiones*”³⁷¹.

En los años de 1960, *Umbanda* y *Candomblé* pasaron, incluso, a ser fuertes concurrentes. En ese momento, la reafricanización del *Candomblé* posibilitó su

³⁶⁹ BASTOS, A., en: RAPHAEL, D., Iemanjá, “rainha de todas as águas e mãe de todos os Orixás”: *Revista Defesa da Fé* abril (2001), 19.

³⁷⁰ Cf. PRANDI, R., “O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004), 223.

³⁷¹ *Ibidem*, 2004, 224.

universalización basada en la idea de que el conocimiento mágico es fundamental para competir en la actual sociedad. La oferta, incluso para los que no son devotos, de soluciones para los problemas no resueltos por otros medios, contribuyó mucho para su popularización. Paralelamente, la *Umbanda*, surgida de la mezcla del *Candomblé banto*, *baiano* y del Espiritismo, se ha diseminado rápidamente, pretendiendo imponerse como única religión afrobrasileña destinada a volverse universal. “Llamada ‘la religión brasileña’ por excelencia, *Umbanda* ha mezclado el catolicismo blanco, la tradición de los *Orixás* de raíz negra, y símbolos, espíritus y rituales de referencia indígena, inspirándose, así en la tres fuentes básicas del Brasil mestizo”³⁷².

El culto afrobrasileño ha acompañado toda la historia de Brasil. Con los esclavos vinieron rituales religiosos, y creencias tales como la invocación de espíritus de la naturaleza y de los muertos, influencia de los sueños, cuentos y leyendas. La prohibición de esas prácticas quizás haya sido la principal causa del sincretismo de los dioses con los santos católicos. El sincretismo entre los propios grupos negros que aquí se formaron, el surgimiento de nuevas formas de sincretismo con el Espiritismo *kardecista*, el proceso de reafricanización relativamente reciente, dificultan bastante una sociografía de esos cultos.

13.4.2 *Candomblé*

Es una religión afrobrasileña que hace cultos a los *Orixás*, dioses dotados de sentimientos humanos, como celo y vanidad. Él es la religión afrobrasileña que más preserva las tradiciones de los antepasados, y la menos permeable, aunque no del todo, al sincretismo. En algunos sitios, el *Candomblé* posee una ortodoxia menor, presentándose como un resumen de varias religiones traídas por los negros de África, e incorporando elementos amerindios, del catolicismo popular y del Espiritismo.

Al revés del cristianismo, el *Candomblé* no es una religión ética. No se niega este mundo en búsqueda de algún otro, y no hay la idea de salvación y pecado. Es una religión mágica y ritual que busca la interferencia de los *Orixás* en este mundo. Como

³⁷² *Ibidem*, 2004, 223.

las demás religiones afrobrasileñas, es explícitamente politeísta, cada dios posee poderes y funciones diferenciados con relación a la vida humana. Esos dioses no tienen moral y no quieren punir o censurar a los hombres, al contrario de las grandes religiones proféticas, que poseen principios éticos generales y sanciones morales que regulan la conducta de los fieles.

El *Candomblé* enfatiza el ritual, y no la ética. La distinción entre el bien y el mal depende de la relación personal entre cada seguidor y su dios personal³⁷³. El seguidor busca identificarse con su modelo divino en todos los niveles: cualidades, capacidades, defectos y debilidades. A través de las narrativas míticas, se ofrecen a los fieles patrones de comportamiento. Además del *Orixá* principal, el dueño de la cabeza, cada persona posee un segundo *Orixá* llamado *Juntó*. El comportamiento de los seguidores es determinado por una combinación sofisticada de las características extremadamente variadas de sus dos santos.

Llegado a Brasil con el tráfico de los negros, el *Candomblé* fue duramente perseguido por los colonizadores portugueses, que lo asociaban a la hechicería. La asociación de los *Orixás* con los santos católicos buscó sobrevivir a esas persecuciones. Los *Orixás* llegan a ser más de 200 en África. En Brasil, pocos de ellos son empleados en los cultos:

ORIXÁ	PERSONALIDAD	ACTUACIÓN	SANTO
<i>EXU</i>	Atrevido, agresivo, carácter dudoso	Mensajero entre el hombre y los dioses	Diablo
<i>OGUM</i>	Impaciente y obstinado	Dios de la guerra	San Jorge y San Antonio
<i>OXÓSSI</i>	Intuitivo y emotivo	Dios de la caza	San Jorge y San Sebastián
<i>OMOLU</i>	Tímido y vengativo	Dios de las enfermedades y de la cura	San Lázaro y San Roque
<i>OSSAIM</i>	Inestable y emotivo	Dios de las hierbas medicinales	San Onofre
<i>OXUMARÊ</i>	Sensible y tranquilo	Dios del arco-iris	San Bartolomé
<i>OXUM</i>	Maternal y vanidosa	Diosa de las aguas dulces y de la riqueza	Nuestra Señora Aparecida

³⁷³ El “santo” u *Orixá* que cada uno posee es descubierto a partir del juego de *búzios*.

<i>IANSÃ</i>	Impulsiva e imprevisible	Diosa de los vientos y de las tempestades	Santa Bárbara
<i>NANÃ</i>	Vengativa y mascarada	Diosa de la fertilidad	Santana
<i>IEMANJÃ</i>	Maternal y tranquila	Reina del mar	Nuestra Señora de la Concepción
<i>OXALÃ</i>	Equilibrado y tolerante	Dios de la creación	Jesús
<i>OBÃ</i>	Celosa y luchadora	Diosa de los ríos	Santa Joana D'Arc
<i>LOGUNEDÉ</i>	Ambiguo y vanidoso	Dios de los navegantes	Santo Expedito
<i>EUÃ</i>	Valiente y autoconfiable	Diosa del arco iris	Nuestra Señora de las Nieves
<i>IROCO</i>	Severo y malhumorado	Dios de los pobres	San Miguel Arcángel

Las ceremonias ocurren en el *terreiro* y su preparación es cerrada. La primera etapa de la ceremonia en homenaje a un *Orixá* consiste en el sacrificio, en el cual se mata a un animal, que puede ser gallina, paloma, serpiente, bode, oveja, cerdo, gallo, armadillo, galápago, urraca, de acuerdo con la preferencia del dios que está siendo homenajeado. Las piedras sagradas en las cuales los dioses fijan vivienda temporaria – llamadas fetiches – también reciben ofrendas y alimentos para que el poder de los *Orixás* pueda en ellas fijarse. *Exu* es un Dios presente en todos los rituales, pues es el mensajero entre los dioses y los hombres, por ese motivo la ceremonia es llamada *despacho de Exu*. Los jefes del *terreiro* son indicados en los cultos por los *Orixás*. Durante la indicación, el aprendiz tiembla y, a partir de entonces, él es internado en el *terreiro*, tiene la cabeza rapada, y es bañado con la sangre de los animales. Se convierte, entonces, en *filho-de-santo (iaô)* y, tras varios años de preparación, llega a *pai-de-santo* o *mãe-de-santo*.

13.4.3 Umbanda

Es una religión que fue fundada en *Niterói, Rio de Janeiro*, en 1908, por Zélio Fernandino de Moraes. Él inauguró el culto tras curarse de una parálisis considerada por los médicos como irrecuperable. La primera sesión fue presidida por el *Caboclo das Sete Encruzilhadas*. El *Caboclo* fue quien escogió el nombre *Allabanda*, que en sánscrito significa “Dios a nuestro lado” o “al lado de Dios”. Con el tiempo, el nombre

pasó a ser *Umbanda*. La *Umbanda* cree en una Santísima Trinidad, constituida por *Tupã*, el creador, *Oxalá*, el hijo de Dios, e *Iemanjá*, la diosa del amor. Esas tres entidades superiores son, respectivamente, derivadas del sincretismo indígena, católico y africano.

La *Umbanda* trabaja con siete líneas que son franjas de vibración espiritual, y cada cual es representada y liderada por un *Orixá*. La primera línea es liderada por *Oxalá*. Ella es denominada también línea de santo, porque abarca a los santos de la Iglesia Católica. La segunda es la línea de *Iemanjá*, que engloba entidades relacionadas con el agua. La tercera, de Oriente o de San Juan Batista, está formada por médicos, sacerdotes, hindúes etc. La línea de *Oxóssi* está compuesta por indios, *caboclos* y *caboclas*, y es liderada por San Sebastián. En la quinta línea, la de *Xangô-Agodô*, liderada por San Jerónimo, trabajan Santa Bárbara, *caboclos* y *pretos-velhos*. La sexta línea es la de *Ogum* o San Jorge, que lidera *caboclos*, *pretos-velhos* y soldados romanos. La última línea es la Africana o de San Cipriano, en la que trabaja todo el pueblo de África.

La religión *umbandista* se basa en la mediumnidad y en la magia. El universo sería poblado por entidades espirituales – los guías – que se presentan por medio de figuras como el *caboclo*, el *preto-velho*, y la *pomba-gira*. Los guías entrarían en contacto con los hombres a través de un médium, y facilitarían el contacto con los *Orixás*. Así como en el *Candomblé*, la *Umbanda* también identifica a los *Orixás* con los santos.

La influencia *kardecista* se destaca en la *Umbanda*, principalmente en lo que se refiere a la creencia en el contacto entre vivos y muertos, y en las reencarnaciones como medio de evolución espiritual. Ritos indígenas y prácticas mágicas europeas también están presentes en sus rituales. Los *pais* o *mães-de-santo* se incorporan a las entidades y presiden las sesiones realizadas en el *terreiro*. Existen entidades del bien, presididas por los *Orixás*, y las del mal, presididas por los *exus*. Ambas pueden hacer “trabajos” que interfieren en la vida de los seres humanos.

La *Quimbanda* o *Macumba* es una rama de la *Umbanda* que practica magia negra. Existen, sin embargo, diferencias fundamentales entre las dos religiones: los *despachos da Quimbanda* son realizados con animales como gallos y gallinas negras, pólvora, uñas o pelo de personas o animales. Los *despachos* se realizan casi siempre a las doce de la medianoche en sitios como cruces de avenidas, calles y cementerios. Otra práctica bastante común, semejante a la del vudú haitiano, es la construcción de un muñeco con algún material perteneciente a la persona a la que se quiere causar daños. Se utilizan alfileres o clavos para traspasar el cuerpo de la imagen. El aspecto principal del culto es la evocación de *exus*, que son considerados espíritus de las tinieblas, algunos de ellos en estado de evolución tan retrasados que son obsesivos.

La *Umbanda* se consolida en la década de los años 20 y 30 del siglo XX. En ese período, Brasil está vivenciando el “emblanquecimiento” de la población debido a la inmigración europea, paralelamente al proceso de industrialización y urbanización. Incluso con la modernización-secularización del País, es un período favorable al sincretismo. El carácter nacionalista de la Semana de Arte Moderna, en 1922, buscó nuestra originalidad justamente en el sincretismo de civilizaciones. Al revés del *Candomblé*, que mantiene en su cosmología una nostalgia por el pasado africano, la *Umbanda* se pretende una religión nacional, que critica las religiones importadas como el protestantismo, el catolicismo y el *kardecismo*.

Entre las variadas ramas afrobrasileñas, la *Umbanda* es la única que no se preocupa por la preservación de las raíces africanas, comportándose, notoriamente, como religión universal. Desde el inicio, ella se mostró como religión multiétnica, una religión brasileña por excelencia. No solamente por el hecho de haber nacido en Brasil, la *Umbanda* merece este título. Ella es el resultado de un encuentro histórico único que aquí ocurrió: catolicismo popular, creencias religiosas africanas y sincretismo hindú-cristiano del *kardecismo* a la brasileña. La *Umbanda* atrae a una vastísima clientela, de todas las clases, para sus servicios mágicos. El número sobrepasa en mucho el de *umbandistas* en las encuestas oficiales, por no ser una religión exclusivista.

En la Nochevieja, por ejemplo, millones de personas de diversas religiones, vestidas de blanco, hacen ofrendas para la gran madre *Iemanjá*, el *Orixá* de los mares y océanos. En una fiesta plurifacética desde el punto de vista racial y religioso, las personas se reúnen en las playas haciendo ofrendas a una diosa vanidosa, a la que ofrecen perfumes, bisuterías y productos de belleza. Cuando las ofrendas se hunden en el mar, los fieles creen que los regalos fueron aceptados, y que tendrán un año próspero. Si las ofrendas flotan en la superficie del mar es señal de rechazo, y el ofertante debe hacer nuevos sacrificios para alcanzar la protección de la entidad. “*Iemanjá es la divinidad afrobrasileña del agua salada. Orixá marítimo, identificada con la sirena europea, la Iara tupi y Nuestra Señora de la Concepción*”³⁷⁴. El mito de la reina *Iemanjá* posee lugar fijo en la cultura brasileña, sobresaliendo sobre los *terreiros* del *Candomblé* o *Umbanda*, y fascinando a los adeptos de varias religiones.

El origen de la *Umbanda* se relaciona con una ruptura con la tradición espiritista, en un proceso de valorización de elementos nacionales. *Caboclo* y *preto-velho* son entidades espirituales marginales, cuya función mágica es trabajar por la felicidad del hombre en la vida terrena. Los *caboclos* representan al indígena, su orgullo, vida salvaje, su autonomía. El *preto-velho* se asocia al esclavo africano y personifica la bondad, la humildad, la generosidad, la sumisión frente a los blancos. Cabe a esas entidades direccionar a las personas que van al *terreiro* para alcanzar esferas más elevadas de la comprensión personal, del mundo material y del mundo espiritual. La *Umbanda* se “*encuentra en la privilegiada posición de poder producir el contacto entre la naturaleza y la cultura, el orden y el desorden, la periferia y el centro*”³⁷⁵.

Personajes típicos del ritualismo del *Candomblé* se sincretizan con una religión de palabra, el Espiritismo. La ética del amor fraterno extraído del *kardecismo* ha occidentalizado la *Umbanda*, apartándose de su origen afro y volviéndose cada vez más híbrida, más sincrética. Religión ritualística que entremezcla religión y salvación³⁷⁶. Encontramos en la *Umbanda*, por lo tanto, una doble interpenetración: el mundo

³⁷⁴ *Enciclopédia britânica*, en: RAPHAEL, D., Iemanjá, “rainha de todas as águas e mãe de todos os Orixás”: *Revista Defesa da Fé* abril (2001), 19.

³⁷⁵ BIRMAN, P., *O que é Umbanda*, Brasiliense, São Paulo 1983, 65.

³⁷⁶ Cf. PRANDI, R., “Modernidade como feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX”: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP* 2 (1990) 55.

tradicional negro representado por la magia, y el mundo moderno blanco, representado por la ciencia. Completa el triángulo la fuerte presencia católica en el calendario litúrgico, “a través del altar, de las imágenes de santos, de los cánticos que tienden a sustituir la música ritmada de los tambores”³⁷⁷. El mundo sincrético de la *Umbanda* se sumerge en la sociedad moderna reivindicando un misticismo social.

Cada día, de forma insaciable, ese proceso continúa incorporando las novedades. Recientemente, por ejemplo, fueron asimiladas a los ritos *umbandistas* las prácticas mágicas y terapéuticas de la Nueva Era. La *Umbanda* ha simbolizado un camino intermediario entre religión ética y religión mágica. Ella refuerza su característica híbrida al perder sus raíces africanas y asumir su forma brasileña. Se ha convertido en una religión sin barreras sociales, sin raza, sin etnia. Una religión que ofrece la caridad y el fetiche, el amor y la magia universal.

13.4.4 El tema del sincretismo en los estudios afrobrasileños

El fundador de los estudios afrobrasileños en Brasil fue Nina Rodrigues³⁷⁸. Bajo una perspectiva evolucionista, él creía en la “*incapacidad física de las razas inferiores para las elevadas abstracciones del monoteísmo*”³⁷⁹. Afirmaba aún que la mitología y el fetichismo negros degeneraban el catolicismo. Sin emplear el término sincretismo, prefiriendo la expresión “*ilusión de la catequesis*”³⁸⁰, Nina constata características sincréticas relevantes en el universo brasileño: la profunda devoción de los negros por los santos, los cuales equivalían a sus *Orixás*, la práctica de dos cultos por la misma persona, y gentes de todos los orígenes consultando a hechiceros negros en secreto.

³⁷⁷ ORTIZ, R., *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. Vozes, Petrópolis 1978, 31.

³⁷⁸ Cf. RODRIGUES, N., *O animismo fetichista dos negros baianos*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1935.

³⁷⁹ *Ibidem*, 1935, 13.

³⁸⁰ *Ibidem*, 1935, 168.

Arthur Ramos fue el responsable de la sustitución de la perspectiva racista y evolucionista de Nina Rodrigues por las ideas de la escuela culturalista³⁸¹. “*Lo que Nina Rodrigues ha juzgado como siendo una yuxtaposición en el negro y una fusión en el crioulo*³⁸² y mulato, no son más que etapas del proceso de aculturación, grados de sincretismo, por el mayor o menor porcentaje de aceptación, por un grupo religioso, de rasgos culturales de otro grupo”³⁸³. En lugar de adaptación, Ramos llamaba sincretismo al resultado armonioso de los contactos culturales. En Brasil, él llega a apuntar una “*avalancha de sincretismo*”³⁸⁴, a pesar de faltar en sus modelos un análisis explicativo del fenómeno.

En la misma línea culturalista, los estudios afro-brasileños tuvieron continuidad en la década de 1940 con Valdemar Valente. Él encaraba el sincretismo como solución para los conflictos culturales, caracterizándolo como una mezcla de elementos culturales, una simbiosis de culturas.

“En los *Candomblés de caboclos* se procesa un sincretismo complejo, que comprende elementos de procedencia *nagô, jeje, banto, mina, malê, tupi*, católico y *kardecista*. Mezclados aún con posibles rasgos esotéricos, teosóficos y masónicos. Incluye también prácticas de quiromancia y cartomancia”³⁸⁵.

Criticando la apología de la corriente culturalista al sincretismo, Roger Bastide se volverá el más importante autor sobre los temas afrobrasileños entre 1940 y 1960. A partir de su obra quedó claro que cualquier entendimiento sobre Brasil pasaba por el elemento negro, y su contribución para la formación de nuestra cultura mestiza. Desde su punto de vista, “*el pensamiento negro se mueve en el plan [...] de las*

³⁸¹ El culturalismo afirma que el contacto entre culturas se convierte en una “*interpenetración de civilizaciones*”. ORTIZ, R., *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*, Vozes, Petrópolis, 1978, 10.

³⁸² Nota de traducción: el término está escrito en portugués, ya que se trata de un grupo étnico bien específico de Brasil, que designa al esclavo nacido en Sudamérica en contraste con quien llegó de África con esta posición.

³⁸³ RAMOS, A., *A aculturação negra no Brasil*, Nacional, São Paulo 1942, 9.

³⁸⁴ *Ibidem*, 1942, 6.

³⁸⁵ Cf. VALENTE, W., *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, Nacional, São Paulo, 1976, 68. (Traducción libre).

participaciones, de las analogías, de las correspondencias”³⁸⁶, y no del sincretismo. Este último equivalía a la idea de fusión, mezcla o identificación entre creencias. Por lo tanto, según Bastide, el pensamiento negro no implicaba mezclas o identificaciones, sino semejanzas y equivalencias, como en un juego de analogías. Ese proceso explicaría mejor la cosmología primitiva del negro, permitiendo que él fuera, al mismo tiempo, patriota fervoroso y aficionado a su cultura ancestral, miembro del *Candomblé* y también católico. El negro no encara esas cosas como opuestas, sino separadas por el principio de la cisión, como si los compartimientos estanques dividieran el mundo. Al defender la pureza del *Candomblé baiano*, Bastide criticaba las mezclas sincréticas encontradas en la *Umbanda* y en la *Macumba*³⁸⁷. Siguiendo sus huellas, sus discípulos tendieron a criticar vehementemente el sincretismo en beneficio de la pureza africana.

Ejemplos de la tendencia de no valorar el sincretismo y acentuar los aspectos africanos de los cultos se encuentran también en los trabajos de Nunes Pereira, Marco Aurélio Luz y Muniz Sodré. En la obra sobre la casa de las *Minas-Jeje* de *Maranhão*, el primero afirma que la distinción entre los cultos *Mina-Jeje* y católico es bien nítida y que “*los oratorios servían sólo para despistar a los señores de esclavos*”³⁸⁸. Luz, al analizar el *Candomblé Nagô*, afirma que por detrás del supuesto sincretismo, “*el negro consiguió mantener su cosmogonía original*”³⁸⁹. En una obra posterior³⁹⁰, afirma que la ideología del sincretismo forma parte de la política del emblanquecimiento, característico del racismo brasileño, que busca aproximar el negro al catolicismo. Por fin, Muniz Sodré³⁹¹ niega la existencia del sincretismo entre catolicismo y cultos negros, ya que son incompatibles. Al asociar a los *Orixás* y a los santos, los negros, en realidad, “*respetaban (como procedían con relación a los dioses de diversas etnias) y reducían las diferencias gracias a la analogía de símbolos y funciones*”³⁹².

³⁸⁶ BASTIDE, R., *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichistas*, en: *Estudos afro-brasileiros*, Perspectiva, São Paulo 1973, 182.

³⁸⁷ Cf. QUEIROZ, M. I. P. de, *Roger Bastide – sociologia*, Ática, São Paulo 1983, 10.

³⁸⁸ PEREIRA, M. N., *A casa das minas, o culto dos voduns jeje no Maranhão*, Vozes, Petrópolis 1979, 33.

³⁸⁹ LUZ, M. A., *Cultura negra e ideologia do recalque*, Achiamé, Rio de Janeiro 1983, 36.

³⁹⁰ Cf. LUZ, M. A., *Do tronco ao opa exim, memória e dinâmica da tradição africana-brasileira*, SECNEB, Salvador 1993, 178-179.

³⁹¹ Cf. SODRÉ, M., *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*, Vozes, Petrópolis 1988, 58.

³⁹² *Ibidem*, 1988, 58.

Las declaraciones del *pai-de-santo* Balbino y de la *yalorixá Mãe Stella* de Oxóssi corroboran la línea de pensamiento que defiende la inexistencia de la fusión. Balbino afirma que “*el Candomblé y el catolicismo son como el agua y el aceite. Permanecen separados incluso cuando están puestos en un único recipiente*”³⁹³. Mãe Stella, considerada hoy como un liderazgo espiritual del nivel de Mãe Menininha do Gantois³⁹⁴, defiende que los actuales practicantes de la religión de los *Orixás* poseen doctrina y liturgia propias, no necesitando más del disfraz que antaño les sirvió a los esclavos³⁹⁵. Ella es claramente contraria al sincretismo religioso, contrastando con la línea de conducta de otros *terreiros*, incluso el *Gantois*.

La posición que niega el sincretismo refleja la preocupación por una supuesta pureza religiosa. Tales posiciones identifican el sincretismo con mezcla y confusión, lo que no es necesariamente verdad. Ordep Serra propone “*que se llame ‘sincretismo’, en sentido estricto, a todo proceso de estructuración de un campo simbólico-religioso ‘interculturalmente’ constituido, correlacionando modelos míticos y litúrgicos o generando nuevos paradigmas de esa naturaleza que señalen expresamente otros [...] de modo que se ordene un nuevo espacio intercultural*”³⁹⁶. Pierre Sanchis, a pesar de cuestionar la validez de procesos sincréticos en contextos de desigualdad entre las partes implicadas, también afirma que el sincretismo es “*un universal de los grupos humanos en contacto, o el modo por el cual las sociedades humanas, cuando son confrontadas, son llevadas a entrar en un proceso de redefinición de su propia identidad*”³⁹⁷.

En este sentido, podríamos asumir que el sincretismo es un hecho evidente en Brasil, un País formado históricamente por la contribución de diferentes culturas. No existe, sin embargo, consenso con relación a las producciones referentes a ese tema. Esto quedó claro en los trabajos sobre la religiosidad afrobrasileña presentados en el *V*

³⁹³ PAI-DE-SANTO BALBINO, en: VERGER, P., *Syncretisme*, Audecam, Paris 1983, 45.

³⁹⁴ La índole pacífica de Mãe Menininha do Gantois, fallecida en 1986, promocionó el apaciguamiento de los conflictos entre la Iglesia Católica y el *Candomblé*, y afirmaba la unicidad de Dios y la posibilidad de que todos se unieran a través de Él. Hasta el día de hoy, es considerada la *mãe-de-santo* más famosa de Brasil, habiendo reinado durante 64 años.

³⁹⁵ Cf. FRY, P., “De um observador não participante...”: *Comunicações do Iser* 8 (1984) 37-45.

³⁹⁶ SERRA, O., *Águas do rei*, Vozes/Koinonia, Petrópolis/Rio de Janeiro 1995, 197-198.

³⁹⁷ SANCHIS, P., “Pra não dizer que não falei de sincretismo”: *Comunicações do Iser* 45 (1994) 11.

Congreso Afro-Brasileño, realizado en 1997, y publicados por Carlos Caroso y Jefferson Bacelar³⁹⁸. En estos estudios, así como en las diversas obras mencionadas, se encuentran posiciones que afirman o se abstienen de hablar en sincretismo, hablan de desincretización, y reafricanización, lo que deja abierta la cuestión de las religiones negras en Brasil.

13.4.5 Descenso y estagnación de las religiones afro

Incluso teniéndose en cuenta las fallas de las estadísticas, no se puede negar que las religiones afro vienen experimentando un proceso de descenso o estagnación en los últimos años. Existen nuevas condiciones de expansión de las religiones brasileñas, y diferentes estrategias de acceder a los seguidores, que las religiones afro no consiguen incorporar. Numerosas agencias de servicio mágico, incluso, se adueñan de técnicas oraculares afro con más éxito que las de sus fundadores. El propio descenso del catolicismo parece arrastrar consigo a las religiones afro que, históricamente, se sincretizaban con él. Por fin, otro factor del descenso es el ataque violento que esos creadores vienen sufriendo de las iglesias pentecostales, caso de la *Umbanda* especialmente.

Es importante enfatizar que esa caída estadística se debe mucho más al segmento *umbandista*. Los seguidores del *Candomblé* han aumentado de forma tímida. Ese crecimiento probablemente se debe al movimiento de africanización por el que el *Candomblé* ha pasado, dejando de lado sus relaciones con el catolicismo, lo que hace que sus seguidores asuman la religión. Ha sido bastante común también la iniciación de *umbandistas* en el *Candomblé*, que es visto dentro del segmento afro-brasileño como fuente de mayor poder mágico.

³⁹⁸ CAROSO, C.; BACELAR, J. (dir.), *Faces da tradição afro-brasileira*, Pallas/CEA, Rio de Janeiro-Salvador 1999. Un artículo a destacar es el de Ferretti (FERRETI, S., en: CAROSO, C.; BACELAR, J., o. c., 1999, 113-130.). Él discute la presencia del sincretismo en la religiosidad popular y en las religiones afrobrasileñas, relacionando las tradiciones católica y africanas. No habría, según ese autor, fronteras rígidas entre sincretismo, tradición e identidad negra. O sea, en los rituales y concepciones de diversas religiones negras es posible encontrar elementos de sincretismo y de no sincretismo, de paralelismo y de convergencia.

Con relación al descenso de la *Umbanda* se debe resaltar que el *Candomblé* es una religión que valoriza la intervención de fuerzas sobrenaturales en el mundo. Además el contenido ético cristiano de la *Umbanda* está ausente en el *Candomblé*. Al distinguir el bien del mal, la *Umbanda* acabó cayendo en una trampa y se quedó dividida en dos campos éticos opuestos.

“Ha poblado el primero (campo del bien) con sus guías de caridad, los caboclos, los pretos-velhos y otros espíritus buenos, a la moda kardecista. Para controlar el segundo (el campo del mal), se reunió un panteón de exus-espíritus y pombagiras, entidades que no se intimidan en trabajar para el mal cuando es considerado necesario”³⁹⁹.

El pentecostalismo se ha aprovechado de esa trampa para atacar violentamente a los *umbandistas*, haciendo de esa lucha un acto de fe.

Se puede aún relacionar el descenso *umbandista* y el crecimiento discreto del *Candomblé* con su forma de organización de cara a la competencia. Ambos son organizados en *terreiros* autónomos, que se congregan alrededor de un *pai* o una *mãe-de-santo* y concurren fuertemente entre sí. Son, por lo tanto, completamente diferentes de sus enemigos pentecostales, cuya organización sigue los patrones de las grandes empresas modernas. La organización dispersa en *terreiros* contrasta con la religión de las masas que pasó a predominar a partir de la década de 1980. *Umbanda* y *Candomblé* no fueron capaces de popularizarse porque la religiosidad afrobrasileña depende del desempeño de papeles, que ocurre dentro de un grupo familiar con cerca de 50 personas y con una serie de ceremonias secretas. La muerte del líder, en la mayoría de las veces, significa el fin del *terreiro*. La mezcla de esa gran fragmentación con la discriminación racial ha impedido que los *Orixás* tengan éxito en la competencia religiosa.

En suma, la *Umbanda* no consigue adaptarse a las nuevas demandas del mundo postmoderno, y la reafricanización del *Candomblé*, a pesar de dar prueba de una mayor agilidad y adecuación, no se ha mostrado suficiente. La contribución de las religiones afrobrasileñas a la cultura nacional, sin embargo, es mucho mayor que los números revelados por las estadísticas. La tendencia del descenso constatada es peligrosa

³⁹⁹ PRANDI, R., “O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004) , 228.

justamente por eso. Al volverse menos afrobrasileño desde el punto de vista religioso, toda una *“fuente viva de valores, visiones de mundo, arreglos estéticos, aromas, sabores, ritmos etc., que son los terreiros de Umbanda y Candomblé, puede entrar en proceso de extinción”*⁴⁰⁰ en Brasil.

13.5 Los sin religión

13.5.1 Al fin y al cabo, ¿quiénes son los sin religión?

De acuerdo con el *Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais* (CERIS), el grupo de los sin religión llegó a la marca de un 15% de la población brasileña en 2002⁴⁰¹. Esto corresponde a cerca de 26 millones de personas. Poco se sabe sobre quiénes son los brasileños que se declaran sin religión. Una primera lectura permite afirmar que vientos secularizantes soplan en el País, y que los valores transmitidos transgeneracionalmente han sufrido la competencia de otros procesos culturales⁴⁰². Sin embargo, los datos estadísticos necesitan ser leídos con más cuidado, para que se pueda dar sentido a los números. Decir “sin religión” puede significar tanto ser ateo, como creer en Dios y no tener vínculo institucional; al mismo tiempo, es una fotografía instantánea del entrevistado que no muestra su trayectoria; y en fin, la no aceptación de la tradición puede significar la búsqueda de nuevas religiones, no necesariamente secularización.

Una investigación realizada por Novaes, refiriéndose a los jóvenes que se declaran sin religión, constata que *“en ninguna otra época hubo tantos jóvenes definiéndose como ‘sin religión’, que podrían ser clasificados como ‘religiosos sin religión’, o sea, adeptos a formas no institucionales de espiritualidad que son normalmente clasificadas como esotéricas, Nueva Era, holísticas, de ecología profunda*

⁴⁰⁰ *Ibidem*, 2004, 231.

⁴⁰¹ Según el *Censo* del IBGE, en 2000, el número de los que se declaraban sin religión era de 12,3 millones, o sea, el 7,3% de la población.

⁴⁰² Cf. DECOL, R., “Imigração internacional e mudança religiosa no Brasil”: *Comunicação apresentada na conferência geral sobre população*, Salvador 2001.

etc.”⁴⁰³. La observación del autor puede ser comprobada por el hecho de que, en la investigación, nueve entre diez jóvenes creen en Dios sin tener religión. Novaes concluye que esa generación tiene una fuerte disposición a cambiar de religión, generando momentos de no pertenencia institucional, al mismo tiempo que desarrolla una religiosidad sin vínculo institucional.

Al hacer sus elecciones en un campo religioso competitivo y plural, los jóvenes (y no sólo ellos) pueden ser considerados como “*expresiones locales de un global ‘espíritu de época’ en el cual se expande el fenómeno de adhesión simultánea a sistemas diversos de creencias, y se conjugan prácticas occidentales y orientales*”⁴⁰⁴. El pluralismo religioso marcado por la presencia de individuos que no son fieles institucionalmente se mezcla con la tendencia histórica brasileña al sincretismo, lo que permite arreglos provisorios entre las creencias. Esa realidad es un fenómeno que se intensifica con los efectos de la globalización y del descenso del catolicismo. “*Para ellos también existen posibilidades de combinar elementos de diferentes espiritualidades en una síntesis ‘personal e intransferible’ y de esa forma se abren nuevas posibilidades sincréticas*”⁴⁰⁵.

La globalización hace que las creencias circulen siendo apropiadas por cada uno. En la investigación anteriormente mencionada de Novaes, se constataron jóvenes sin religión que creían en *Orixás* y eran pentecostales, católicos que eran también espiritistas, y un gran número hablaba de energía, astrología, duendes, gnomos... Novaes sugiere la hipótesis de que la inseguridad frente a los cambios de la sociedad postindustrial ha influido, directa o indirectamente, en la búsqueda de la fe y sitios de agregación social. El mencionado descenso del catolicismo en el País, aliado al crecimiento evangélico y de los sin religión, ha producido cambios en las estrategias y presentación social, siendo posible hoy día declararse sin religión y al mismo tiempo ser religioso.

⁴⁰³ NOVAES, R., “Os jovens sem religião: ventos secularizantes, ‘espírito da época’ e novos sincretismos”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004), 323.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, 2004, 326.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, 2004, 326.

Lo que se puede afirmar con seguridad es que una parte considerable de los que se declaran sin religión pertenece a credos no institucionales, ya que creen en fuerzas trascendentales. Ellos solamente no frecuentan ninguna de las Iglesias formalmente establecidas, y ese hecho viene generando conflictos en esas instituciones. El grupo de los sin religión es un grupo complejo que, en gran parte, vive la espiritualidad con profundidad, al mismo tiempo que niega cualquier rigidez institucional. De forma genérica, esa nueva espiritualidad posee dos elementos fundamentales: invade el campo de la ciencia, y sufre fuerte influencia de las creencias orientales.

Influenciados por la ciencia moderna, los sin religión cuestionan la existencia de verdades absolutas. *“La ciencia antes era racional. Era negro sobre el blanco, no había variable. Hoy, no, hay un nivel de sentido de los símbolos que nosotros construimos”*⁴⁰⁶. Es como si fuerzas trascendentales movieran la materia, mezclando ciencia y misticismo, y tirando por tierra la pretensión científica de sustituir las religiones.

Los sin religión, como hemos dicho, son seducidos por las creencias orientales: una miscelánea que pasa por yoga, meditación, Budismo e Hinduismo. Plegarias derivadas de esas enseñanzas, que tienen como fuentes los principios del amor, de la compasión, de la paz y del equilibrio, se contraponen a un mundo marcado por la competitividad capitalista. Sin embargo, la influencia oriental que afecta a Brasil – y tal vez a todo Occidente – no viene acompañada de las exigencias de la disciplina ascética y del desprendimiento del mundo. Es un “orientalismo” que mantiene un cierto grado de espiritualidad, pero es pragmático. Gentileza y autocontrol vuelven posible alcanzar metas materialistas, tales como productividad e eficiencia. Es una forma de religiosidad moderna, una opción para aquellas personas que están cansadas de las religiones tradicionales, y quieren conciliar lo trascendente con la vida material.

Los nuevos creyentes que se dicen sin religión prefieren mantener un contacto con lo divino sin intermediarios. Cultos rígidos son sustituidos por la fluidez, por la falta de contornos rígidos en que se puede transitar sin problema, por la participación de

⁴⁰⁶ SOUZA, C. F. B., en: ARRIEL, S., “Sob todas as bênçãos”: *Encontro* 30 (2004), 33.

corto plazo, por el encantamiento. Carlos Frederico Barboza de Souza apunta el individualismo del inicio del siglo XXI como responsable de ese crecimiento: “*todo está centrado en el sujeto, que va a identificar lo que es mejor para él. Se quita el peso, queda la satisfacción*”⁴⁰⁷. Esa nueva religiosidad es claramente sincrética y apunta hacia una nueva sensibilidad religiosa en la experiencia de lo sagrado, que no implica una vía única para la salvación. En Brasil, esto no es novedad, ya que el sincretismo forma parte de nuestra formación, de nuestra identidad.

13.5.2 La cuestión de los Nuevos Movimientos Religiosos en Brasil

El cuadro religioso del Brasil actual no está exento de la influencia de los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) que se vuelven presentes por todo el planeta. En las encuestas, esas nuevas formas religiosas aparecen justamente en el apartado sin-religión o se pierden en los caminos ya citados de la “doble filiación”. Si en las encuestas la visibilidad de los NMR es difusa y pequeña, en el campo empírico su fuerza resulta evidente. En todas las ciudades brasileñas se encuentra un gran número de tiendas esotéricas, clínicas de medicina alternativa, y en los medios de comunicación su presencia es creciente. Mientras en los países más desarrollados, los NMR son vistos, de forma general, como una gran amenaza a las religiones tradicionales y a la integridad familiar – debido a las conversiones duraderas –, en Brasil esto no ocurre, debido a la fluidez y a la transitoriedad que marcan el País⁴⁰⁸.

La presencia dominante en Brasil exige una mejor definición del NMR. Dada su heterogeneidad, adoptamos el amplio concepto propuesto por Guerreiro:

“Grupos espirituales que son claramente nuevos con relación a las corrientes religiosas tradicionales de la cultura dominante y poseen un grado de organización característico de un grupo religioso formal. (...) No hay necesariamente independencia frente a las visiones religiosas dominantes. Podemos, también, incluir los movimientos espiritualistas que, de alguna forma, rechazan las religiones tradicionales. (...) En una definición amplia caben, también, organizaciones y movimientos que

⁴⁰⁷ SOUZA, C. F. B., en: ARRIEL, S., o. c., 2004, 34.

⁴⁰⁸ Cf. GUERREIRO, S., “A visibilidade das novas religiões no Brasil”, en: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 157-173.

ofrecen técnicas de desarrollo del potencial humano que guardan alguna dimensión espiritual”⁴⁰⁹.

En ese concepto se encuadran mormones, nueva era, magia, esoterismos, terapias alternativas, meditación trascendental, biodanza y muchos otros. Es, pues, un concepto que abarca una diversidad inmensa de fenómenos distantes de las grandes religiones mundiales.

Las características de esos nuevos movimientos religiosos son sintetizadas por Leila Marrach de la siguiente manera⁴¹⁰: 1) la autonomía del sujeto o “*constelación de los autos*”⁴¹¹, en una búsqueda constante del auto-conocimiento y elevación espiritual; 2) experimentación individual de técnicas como yoga, danzas sagradas, oráculos, para alcanzar la salvación mística; 3) la preocupación moral es sustituida por el perfeccionamiento individual; 4) la salvación pasa por el bien-estar corporal, pues, estando Dios en todo, no hay separación entre cuerpo y espíritu; 5) utilización de términos científicos para legitimar sus creencias; 6) la búsqueda de una convergencia de todas las religiones en una visión optimista para alcanzar la paz mundial; 7) crítica a la modernidad materialista, que debe ser sustituida por un mundo más espiritualizado por la acción del individuo, permitiendo al hombre alcanzar su naturaleza divina; 8) de forma general, la creencia en la reencarnación y en el autoperfeccionamiento como resultado de nuestras acciones pasadas.

Está implícita en esas características la crítica del artificialismo de la modernidad occidental, acusada de ser la responsable de los males del cuerpo y de la mente. La valoración de las capacidades individuales para romper los patrones científicos de la sociedad moderna encuentra suelo fértil frente a las incertidumbres del mercado neoliberal, y se “*busca un nuevo consenso, un nuevo lenguaje, en las tradiciones distantes de la modernidad, en lo arcaico, en lo oriental, que, seguramente,*

⁴⁰⁹ *Ibidem*, 2004, 163.

⁴¹⁰ Cf. ALBUQUERQUE, L. M. B., “Estrutura dinâmica dos novos movimentos religiosos”, en: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 139-150.

⁴¹¹ *Ibidem*, 2004, 139

gana sentido por medio de sincretismos e hibridismos con la cultura occidental”⁴¹². Ese camino, que una parcela considerable de la humanidad está recorriendo, es un intento de responder a indagaciones profundas sobre el sentido de la vida, y el papel que la humanidad debe desempeñar.

Para algunos, tales movimientos representan los nuevos aires que la religiosidad está pudiendo respirar, para otros simbolizan el caos y la superficialidad. De cualquier forma, los NMR volvieron el campo religioso actual mucho más complejo y rico, llevando a la conclusión de que la modernidad no es menos religiosa que en períodos anteriores, que las instituciones religiosas tradicionales han refluído, abriendo espacio para las religiones más flexibles, y que las diversas religiones reaccionan dialécticamente con los procesos de cambio social.

La caracterización de los nuevos movimientos hace que retornemos a los temas discutidos en la Parte I de esta tesis: desencanto y reencanto del mundo, secularización y des-secularización. La posición adoptada aquí es que Brasil ha pasado por un proceso de secularización, sin que con ello haya tenido lugar el “desencanto del mundo”; al revés, la secularización ha abierto espacio para el crecimiento de las manifestaciones religiosas no tradicionales, sincretizadas, desplazadas hacia la esfera del sujeto. Hecho que es una experiencia constante desde el período colonial brasileño. No se puede hablar de desencanto, tampoco de reencanto del mundo, pues la magia y la espiritualidad nunca han desaparecido por completo, ellas pertenecen al propio ser que somos.

14. LA FERIA MÍSTICA BRASILEÑA

14.1 Herencia católica del período colonial

Las Reformas Protestante y Católica en el inicio de los tiempos modernos han significado el surgimiento de una nueva sensibilidad religiosa. Han sido contestados los ritos litúrgicos medievales, al mismo tiempo que se buscaba una práctica más interior,

⁴¹² ALBUQUERQUE, L. M. B., o. c., 2004, 147.

en la que el comportamiento cotidiano de los individuos y la pureza de la doctrina eran lo que importaba. En Brasil, sin embargo, la unión Estado-Iglesia, durante el período colonial e imperial, impidió esas influencias del reformismo católico. Por otro lado, tras 1750, el “déspota esclarecido” Marqués de Pombal retiró la autonomía de las órdenes regulares. De ese modo, al revés de la tendencia europea, la Iglesia Católica en Brasil ha continuado presa de las tradiciones medievales portuguesas. Al mismo tiempo, sufría fuerte influencia de costumbres indígenas y africanas.

La Religión Católica brasileña ha permanecido cercada de prácticas mágicas, que sostenían ventajas terrenas para los fieles. Los santos y la Virgen María eran invocados en todos los momentos: para curar enfermedades, proteger contra flagelos naturales, realizar bodas, localizar objetos perdidos. Cumplir sacramentos y ejecutar ritos funerarios eran una precondition para la salvación. Las casas vivían llenas de imágenes sacras a las cuales se dirigían pedidos. Tales imágenes eran parte integrante de la familia. Promesas, romerías a los santuarios, fiestas religiosas y procesiones eran, y todavía son, parte de lo cotidiano brasileño. La dificultad de distinguir el cristianismo de las tradiciones indígenas y africanas presentes en esas prácticas, probablemente, es reflejo del llamado sincretismo religioso brasileño.

Las hermandades fueron la expresión de esa religiosidad colonial. Eran organizadas de forma espontánea por los devotos y, en la mayoría de las veces, eran las responsables de la organización de las procesiones y fiestas. Ofrecían también socorros médicos y auxilios financieros. La limitada vida social de aquel tiempo era organizada por esas hermandades en torno a ceremonias y acontecimientos religiosos. En esos momentos religiosos, los límites morales que la doctrina imponía y ciertos comportamientos, como el concubinato y la hechicería, eran casi siempre ignorados. Principalmente, era en esos momentos cuando el sincretismo se manifestaba con toda su fuerza.

De esa historia resulta un País cuya cultura se ha formado a partir de un *ethos* cristiano, católico especialmente. Al mismo tiempo, el sincretismo con otras religiones siempre estuvo presente, forjando un catolicismo popular muy lejos del catolicismo

romano. El parco clero, la ausencia de una catequesis y educación religiosa formales, el intenso contacto con rituales indígenas y africanos generaron la posibilidad de un desarrollo de un “*catolicismo de los trópicos (...) con poca catequesis y mucha libertad*”⁴¹³, que posibilitaba a la misma persona ser *pai-de-santo*, católico, *kardecista*, simpatizante de ritos orientales, todo al mismo tiempo. Al clero, a la vez, nunca le ha importado mucho la múltiple pertenencia vivida por los creyentes, tal vez por saber que de esa postura dependía la supervivencia católica en Brasil.

El catolicismo ha impregnado históricamente la cultura brasileña, casi como un parámetro del que no se podía huir, y que se muestra hoy viviendo algunos conflictos, debido a la secularización y a la pluralidad religiosa. El campo religioso actual se muestra abierto a la libre competencia. La religión no es más dada por la herencia familiar, sino por la libre elección de las personas que continúan buscando lo de siempre: respuestas existenciales, resolución de necesidades impuestas por la vida, sentido para la vida etc. Esto vuelve a la Iglesia Católica vulnerable a las críticas, propiciando la ruptura de su hegemonía en occidente. La sociedad moderna no acepta recibir de las altas esferas códigos morales globales, ella exige la construcción conjunta, individual y colectivamente, de su *ethos*.

La autonomía y exigencia de participación del sujeto, característica de la modernidad, ya estaba presente en los primordios de la historia brasileña. En el pasado, así como hoy, cada individuo podía determinar cómo vivir su religiosidad, lo que, desde siempre, ha impedido que la iglesia romana impusiera un código de sentido global a los individuos o al cuerpo social.

14.2 La crisis del catolicismo en Brasil

El catolicismo, que antaño garantizó, en alguna medida y a pesar de todo, la integración social, racial y cultural del País, vivenció una profunda crisis en las últimas décadas del siglo XX. En principio es posible sugerir tres factores principales

⁴¹³ ROSADO-NUNES, M. J., O catolicismo sob o escrutínio da modernidade, en: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 22-36, 28-29. (Traducción libre).

generadores del descenso: su propia división interna y excesiva politización, la competencia de las sectas protestantes de tendencia carismática, y el sincretismo religioso.

En Brasil, la Iglesia Católica no ha conseguido acompañar el pasaje de la sociedad agraria a la industrial – y los efectos sociales generados de ese proceso – ocurrido en el último siglo. Uno de sus más importantes intentos fueron las *Comunidades Eclesiales de Base*. Esa forma de marxismo cristiano fue consecuencia del desencanto de la caridad como instrumento de justicia social. Denunciaban la injusticia social, sin embargo, nunca fueron capaces de presentar soluciones concretas. Al revés, hay contradicciones, por ejemplo, entre el discurso de justicia social y las críticas al control de natalidad que, seguramente, podría evitar el aumento de la pobreza. Por fin, acabaron politizándose de forma excesiva y declinando juntamente con el muro de Berlín y con la plegaria conservadora de Juan Pablo II. Hoy, son una tendencia claramente minoritaria en el seno de la Iglesia.

Un segundo desafío son las religiones protestantes, en especial las pentecostales. Hay pocas jerarquías en esas Iglesias y el pastor es un hombre próximo a los fieles, sin las grandes ostentaciones de la liturgia. Exploran la música, las bellas historias bíblicas, y pregonan la solidaridad entre los miembros. Dios está próximo a los fieles, ya que las discusiones de dogmas abstractos son sustituidas por las discusiones de las carencias de la vida cotidiana. Weber nombró ese proceso de trivialización del carisma. El lado negativo de las Iglesias del pentecostalismo es su excesiva mercantilización, en la medida en que son inspiradas en la teología de la prosperidad norteamericana. La respuesta de la Iglesia Católica al crecimiento de esos movimientos fue la Renovación Carismática, que, conforme analizamos anteriormente, realiza una verdadera clonación de prácticas pentecostales.

El tercer desafío a la hegemonía católica, y para el cual ella no tiene otra respuesta que no sea asimilarlo, es el sincretismo. No es difícil encontrar a brasileños que frecuentan secciones espiritistas, solicitan un “trabajo” al *pai-de-santo*, confían verdaderamente en los *Orixás*, comulgan en público con pasión, solicitan misas,

hacen promesas y meditan en busca del nirvana. Todo al mismo tiempo. Esto tal vez no sea una exclusividad brasileña, sin embargo, lo impresionante es la convivencia pacífica de todas las culturas religiosas y sus contradicciones en este País tropical.

El monoteísmo cristiano – claramente predominante, sea en su forma católica o protestante – convive en armonía con el animismo y totemismo indígena, con el fetichismo africano y con influencias orientales. Lo innegable en ese proceso es la manutención de un sentimiento religioso profundo del brasileño, especialmente entre las esferas populares, claramente necesitadas de consuelo. El brasileño busca en lo sagrado una interpretación para las normas que rigen el mundo. Más que eso, él quiere manipular esas normas por medio de la magia propiciada por el sincretismo. La racionalidad es sustituida por la invocación de fuerzas espirituales que dan sentido a un mundo tan fragmentado.

14.3 La crisis de las religiones tradicionales

El descenso del catolicismo ya analizado es, en realidad, uno de los elementos que confirman el alejamiento del tradicionalismo religioso en Brasil. Tres religiones claramente tradicionales, cada cual a su manera, muestran señales de descenso en las últimas décadas: además del catolicismo, se encuentran en la misma situación el protestantismo de inmigración y la *Umbanda*. La primera, considerada fundadora de la civilización brasileña; la segunda, originada en las olas inmigratorias del siglo XIX; la tercera, considerada por muchos la religión nacional por excelencia debido a su estructura sincrética. Tales hechos dejan patente que Brasil está, como siempre estuvo desde el inicio de la colonización, “*en la ruta de la destradicionalización*” y buceando “*en las aguas inconstantes de lo postradicional*”⁴¹⁴.

A pesar de ser el catolicismo ampliamente mayoritario en el País, su disminución en números relativos es patente. Pierucci plantea una cuestión fundamental al analizar el hecho:

⁴¹⁴ PIERUCCI, A. F., “‘Bye bye Brasil’ – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004) 17-28, 27.

“¿Pero no sería justamente éste, según la más clásica de las Sociologías, el ineludible destino de las religiones mayoritarias en cualquier parte del mundo en la medida en que las sociedades se modernizan y al modernizarse se diferencian, una fatalidad sociocultural casi tan implacable como la genética de los cangrejos?”⁴¹⁵

Lo que ocurre con el Hinduismo en la India con relación al Islamismo guarda una cierta semejanza, por ejemplo, con lo que ocurre con el catolicismo en Brasil, que pierde territorio para los pentecostales. Sociedades postradicionales asisten con frecuencia al descenso de filiaciones tradicionales, haciendo que los vínculos se vuelvan, casi siempre, experimentales.

En realidad, el catolicismo viene demostrando señales de cansancio desde los años 50. El progresivo descenso ha beneficiado a los protestantes, especialmente pentecostales, a los sin religión y también a las religiones mediúnicas⁴¹⁶. Las encuestas posteriores han confirmado y acentúan esa tendencia, en especial para los evangélicos y los sin religión⁴¹⁷:

Religión	1940	1950	1960	1970	1980	1991	2000
Católicos	95,2	93,7	93,1	91,1	89,2	83,3	73,8
Evangélicos	2,6	3,4	4,0	5,8	6,6	9,0	15,4
Otras religiones	1,9	2,4	2,4	2,3	2,5	2,9	3,5
Sin religión	0,2	0,5	0,5	0,8	1,6	4,8	7,3

Una de las conclusiones a la que podemos llegar con estas encuestas es que Brasil viene cambiando paulatinamente su perfil religioso. En el inicio del siglo XXI, el País aún posee 125 millones de católicos declarados, en un universo de 170 millones de habitantes. La segunda mayor religión, los evangélicos, tiene poco más de 26 millones.

⁴¹⁵ PIERUCCI, A. F., o. c. 2004, 18.

⁴¹⁶ La *Umbanda* es una excepción, pues ha perdido adeptos en los últimos años.

⁴¹⁷ Datos extraídos de PIERUCCI, A. F., o. c., 2004, 20.

Por otro lado, las dos últimas décadas muestran una curva de crecimiento acelerado de los evangélicos, lo que puede ser leído como ocaso más acentuado del catolicismo.

La aceleración en el crecimiento evangélico debe ser vista con cautela. Ese dinamismo se debe a las ramas pentecostales y neopentecostales, y no a otras ramas protestantes, como los luteranos, que retroceden. El luteranismo llegó a Brasil traído por los alemanes, y el patrimonio étnico de esos inmigrantes se confundía con la religión. Una especie de protestantismo de inmigración extremadamente tradicionalista. En las dos últimas encuestas, la participación relativa luterana disminuyó del 8% de los protestantes brasileños en 1991, al 4% en 2000.

La tercera religión tradicional brasileña que toma un rumbo en descenso, al lado de la Católica y de la Luterana, es la *Umbanda*. La que hace ya algún tiempo es vista como religión de todos los brasileños, y que vivió su apogeo en los años 70, ahora está perdiendo su prestigio. Considerada una religión étnica y universal al mismo tiempo, la *Umbanda* siempre ha pensado en sus raíces como brasileñas, y no solamente africanas. A pesar de su forma brasileña característica, empezó su descenso a partir de los años 80. En ese mismo período, otra religión mediúnica, el Espiritismo, ha ganado bastante prestigio. Cuando, en 1991, el IBGE pasó a separar las religiones afrobrasileñas, quedó claro que la caída de adeptos se daba en la *Umbanda*, y no en el *Candomblé*.

El descenso de las religiones tradicionales sólo refuerza la idea de que la relación del brasileño con lo sagrado va más allá de las instituciones establecidas. La crisis de las instituciones religiosas que se ven obligadas a convivir con formas más subjetivas de vivenciar lo sagrado es un fenómeno mundial, no sólo brasileño. La especificidad del caso brasileño está en el hecho de que la manera como lo sagrado ha sido vivido en la modernidad no es una novedad en el País, ella forma parte de su herencia histórica.

14.4 Lo sagrado moderno y la religiosidad no tradicional brasileña

A lo largo de la historia, cada cultura construye expresiones religiosas diferenciadas, produciendo innumerables sistemas simbólicos. El rechazo de la muerte, y el miedo a lo desconocido están en la base de esa búsqueda. El origen de las diferencias culturales entre los pueblos puede ser encontrada “*en la construcción de las interacciones entre las universalidades y particularidades de las expresiones religiosas y los diferentes espacios territoriales que alojan tales diferencias*”⁴¹⁸. La diversidad religiosa, específicamente, se ordena de forma dispersa en el globo.

De forma general, se pueden oponer a las comunidades clásicas – cristiana, islámica, budista – las comunidades sagradas modernas. Las primeras ocupando territorios extensos susceptibles de localización, con características étnicas determinantes, institucionalizadas, poseedoras de un lenguaje sagrado, de un poder ritual, de símbolos no arbitrarios. Lo sagrado moderno, al revés, es plural, fragmentado, desterritorializado, sin vínculos lingüísticos o étnicos específicos, conectados a los nuevos medios de comunicación y transporte. La transformación de la religiosidad sagrada clásica hacia la moderna permite a los adeptos “*una pertenencia también móvil y pasajera, así como propicia al fiel variados encuentros con los compañeros de fe*”⁴¹⁹. Más que eso, las experiencias de lo sagrado en la modernidad pueden, incluso, prescindir de las religiones.

Las comunidades religiosas trazan un camino, a veces corto, otras veces largo, de la experiencia religiosa a la institucionalización y al dogmatismo, apartándose del misterio. Roger Bastide⁴²⁰ defiende la idea de que el hombre es una máquina de hacer dioses. En la medida en que las instituciones enfrían lo sagrado, se reconstruye un sagrado más “caluroso” o emotivo. Al estudiar las recurrencias de lo sagrado en el *Candomblé baiano*, llamó a este fenómeno lo “*sagrado salvaje*”. Este sagrado fervoroso no es durable, ocurre sólo en momentos de efervescencia social, cuando lo

⁴¹⁸ GOUVEIA, E. H., “Apontamentos sobre os novos movimentos religiosos”, en: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 152.

⁴¹⁹ *Ibidem*, 2004, 153.

⁴²⁰ Cf. BASTIDE, R., *Le sacré sauvage et autres essais*, Payot, Paris 1975.

sagrado interrumpe las actividades profanas. Cuando tiene lugar la caída de esa experiencia de lo sagrado es posible su institucionalización, asegurando su recuerdo. El peligro de la apropiación de lo sagrado por una iglesia es la creación de liturgias burocratizadas que aprisionan lo sagrado. Lo “*sagrado salvaje*” se vuelve, entonces, “sagrado dominado”. Lo sagrado moderno se caracteriza justamente por la no institucionalización, lo que permite una experimentación de lo sagrado más intensa. Las religiones clásicas, al revés, “languidecen” al misterio, lo que quizás explique su descenso y el surgimiento, en su interior, de movimientos de renovación.

*“Los movimientos de reforma, las herejías, los mesianismos y los milenarismos son expresiones sociales del deseo de vuelta a un pasado vibrante y efervescente de ‘dioses soñados’ ”*⁴²¹. Lo sagrado sigue un movimiento dialéctico de liberación y aprisionamiento. Es como si Dios, al sentirse aprisionado demasiado, irrumpiera en nuevas manifestaciones. En el seno de la Iglesia Católica, tanto la Teología de la Liberación como la Renovación Carismática podrían ser concebidas como una lucha de lo sagrado por liberarse. En la Teología de la Liberación el Espíritu Santo se manifestaría en el reino mesiánico de lucha contra la opresión; en la Renovación, en el reino de libertad, justicia social y de paz. Los pentecostalismos también pueden ser analizados bajo el mismo paradigma, al hacer la sustitución de la “*religión del libro, sistemática y racional, por la inspiración divina con parcial descontrol de lo sagrado*”⁴²².

La *hierofanía*, o irrupción de lo sagrado en el mundo profano, permite diferentes aproximaciones de lo sagrado. De forma general, esa irrupción alcanza a un individuo que puede ser el fundador de una religión, que, convertido en un profeta, defiende la corrección de los desvíos religiosos, o refuerza lo “sagrado dominado”. Por lo tanto, ella es fundante y transformadora, o las dos cosas al mismo tiempo. También puede ser conservadora, al mantener la llama encendida en el interior de las religiones. “*Entre lo sagrado instituyente de la experiencia religiosa y aquél instituido de la institución religiosa, hay un gradiente cuyos segmentos muestran el grado de dominación de lo*

⁴²¹ MENDONÇA, A. G., “A dimensão religiosa e a institucionalização da religião”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004), 32.

⁴²² *Ibidem*, 2004, 32.

sagrado”⁴²³. De cualquier forma, la *hierofanía* impide el aprisionamiento de lo sagrado por los dogmas religiosos, haciendo a la religión cumplir su papel de dar seguridad y esperanza.

El escenario mundial actual presenta una pluralidad inmensa de estadios en el *gradiente* “sagrado salvaje” y “sagrado dominado”. En este mundo multicultural, las religiones institucionalizadas son obligadas a convivir con un nuevo tipo de religiosidad, que intenta responder a antiguas y nuevas preguntas sobre la vida, la muerte y la existencia. Usando fragmentos de varios sistemas religiosos, surge una clientela flotante y transitoria que busca respuestas. Incluso ese nomadismo espiritual genera la posibilidad del renacimiento o surgimiento de religiones híbridas, de carácter universal, que pretenden liberar lo sagrado.

La planetarización del mundo ha dado a los individuos el derecho de elegir su religión, y el plazo de permanencia y compromiso, o lo que ellos desean de cada una. La religiosidad pasa a pertenecer a la privacidad de los sujetos, en un proceso de democratización sobre las cuestiones del sentido de la vida y de la muerte. Religiones rígidamente institucionalizadas pierden adeptos, cediendo lugar a movimientos religiosos que permiten el consumo de elementos religiosos variados. De un lado, se corre el riesgo de la vulgarización del saber religioso, de otro, se consolida la lucha contra la uniformidad de las maneras de pensar, contra los fundamentalismos de todos los tipos, y contra la intolerancia con lo diferente.

Hubo, sin duda, un descenso del compromiso religioso, lo que ha generado la ruptura del monopolio que las religiones institucionales ejercían sobre cuestiones éticas y prácticas. Se vivencia el pluralismo que permite los cambios constantes de religión y, aún, la posibilidad de que cada individuo autónomamente construya sus propios arreglos religiosos. La ruptura entre la experiencia religiosa vivida en el presente y las religiones vinculadas a la historia y a la tradición es patente en un mundo desterritorializado, de intensa movilidad y comunicación social.

⁴²³ *Ibidem*, 2004, 41.

Champion⁴²⁴ ha destacado que en ese sagrado moderno, que estamos analizando, surgen dos tendencias: 1) grupos fundamentalistas y separatistas que acusan los errores de la sociedad moderna, buscando corregirlos por medio de un rígido comportamiento moral; 2) grupos relativistas y de tendencia más individual, marcados por una religiosidad no institucional. Esta última tendencia, marcada por la privatización de lo sagrado, nunca ha sido una novedad en Brasil. Las religiones oficiales nunca han conseguido imponerse sobre la manera como el pueblo vivencia la experiencia de lo sagrado. Al revés de lo que ocurrió en otros países, la espiritualidad brasileña siempre ha enfatizado el aspecto privado. El catolicismo oficial siempre ha convivido con el catolicismo popular, el pentecostalismo mantiene vivos a los *Orixás* de las religiones que combate. En suma, las denominaciones religiosas oficiales que cada creyente “lleva”, permiten las “múltiples pertenencias” vivenciadas en el ámbito personal. Ese comportamiento popular significa que las tendencias fundamentalista y separatista de lo sagrado moderno, apuntadas por Champion, tienen poco que ver con la sociedad brasileña, dado que por aquí los fieles se adhieren a otras religiones, sin necesitar romper con las anteriores.

En Brasil, la espiritualidad profunda está siempre presente en las vivencias espirituales cotidianas de los individuos, manteniendo el pasaje de nivel que marca las grandes experiencias trascendentales. Las instituciones religiosas no son tomadas muy en serio, y la experiencia popular de lo sagrado es reinventada por el sujeto a cada instante, generando una religiosidad sincretizada y llena de energía. La manera brasileña de vivir la religiosidad está siempre abierta al diálogo, apartando los sectarismos, pues en el fondo se cree que “Dios es siempre lo mismo”. Esas características, en especial el sincretismo, están arraigadas en el pueblo brasileño, y pueden contribuir al mantenimiento de un mundo que sueña con la paz.

⁴²⁴ Cf. CHAMPION, F., “Religiosidade flutuante, ecletismo e sincretismos”, en: DELUMEAU, J. (dir.), *As grandes religiões do mundo*, Proença, Lisboa 1996.

14.5 Pluralismo y sincretismo religiosos en Brasil

Durante mucho tiempo, el sincretismo religioso en Brasil fue concebido como una forma de resistencia cultural de una clase oprimida frente a la dominación ejercida por otra. La veneración de las propias entidades era realizada de forma disimulada por los dominados, al mismo tiempo que fingían estar adorando a los dioses de los dominadores. La asociación de un *Orixá* con un santo católico, por ejemplo, era una estrategia de los esclavos para mantener sus creencias y engañar a sus señores. Otras corrientes sugieren que el sincretismo, en realidad, era un método de los dominadores para imponer su religión de forma sutil. En este sentido, tomando como referencia el mismo ejemplo, los *Orixás* y los santos habrían sido asociados por los blancos para hacer a los negros absorber más suavemente su cultura

André Droogers⁴²⁵ trabaja el concepto de sincretismo como mezcla de religiones que posee un doble sentido: de un lado neutralidad, de otro incluye una evaluación subjetiva de la mezcla. Según Droogers, fue a partir del siglo XVIII cuando el concepto pasó a tener un aspecto negativo, designando reconciliación ilegítima de teologías opuestas, o incluso herejía contra la verdadera religión. En Brasil, diversas publicaciones difundieron este sentido negativo. Esto llega a tal punto que la palabra sincretismo es “*considerada maldita y causa malestar en muchos ambientes y en muchos autores. Diversos investigadores evitan mencionarla, considerando su sentido negativo, como sinónimo de mezcla confusa de elementos diferentes, o imposición del evolucionismo y del colonialismo*”⁴²⁶.

Los dos abordajes descritos arriba poseen una perspectiva dualista que debe ser superada. El sincretismo es un fenómeno cultural que va más allá de las religiones. Todas ellas, a la vez, son sincréticas. En Brasil, el sincretismo está presente de forma explícita en las religiones afrobrasileñas, pero también puede ser encontrado en las

⁴²⁵ Cf. DROOGERS, A., “Syncretism: the problem of definition. The definition of the problem”, en: GORT, J.; VROOM, H.; FERNHOUT, R.; WESSELS, A. (dir.) *Dialogue and syncretism: an interdisciplinary approach*, W. B. Eerdmans Publishing Co. and Rodopi, Amsterdam 1989, 7-25.

⁴²⁶ Cf. FERRETI, S., “Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural”, en: CAROSO, C.; BACELAR, J. (dir.), *Faces da tradição afro-brasileira*, Pallas, Rio de Janeiro 1999, 113. Cf. FERRETI, S., *Repensando o sincretismo*, Edusp-Fapema, São Paulo/São Luís 1995.

religiones católica, evangélicas y pentecostales. Barretto⁴²⁷ define el sincretismo en Brasil como un concepto utilizado por la antropología para caracterizar el fenómeno religioso originado del encuentro de las religiones traídas por esclavos africanos, del catolicismo y del *kardecismo*. De forma más amplia, se podría considerar el sincretismo como toda forma de hibridismo religioso, que ocurre de manera constante a lo largo de la historia de las religiones, marcado por la fusión de dos o más creencias.

Pero más allá de la polémica, esta tesis propone que la historia brasileña revela como evidente nuestra estructura sincrética. Pueblos de procedencias diversas están presentes en nuestro origen. Roberto da Matta afirma que para conocer Brasil “*debemos dar más atención a palabras como ‘mezclas’, ‘confusión’, ‘combinación’ y otras más, que designan aquello que verdaderamente es necesario conocer: los intersticios y las simultaneidades o, como he afirmado en mi trabajo, las relaciones*”⁴²⁸. Ese hecho transforma la sociedad brasileña en relacional.

*“Un sistema donde lo básico, el valor fundamental es relacionar, mezclar, juntar, confundir, conciliar. Quedarse en el medio, descubrir la mediación y establecer la gradación, incluir (jamás excluir). Sintetizar modelos y posiciones parece constituir un aspecto central de la ideología dominante brasileña”*⁴²⁹.

La feria mística brasileña está llena de fusiones, superposiciones, ramificaciones, influencias externas, auto-reflexiones. Brasil vive un clima de magia espiritual con la que cree ser capaz de descifrar el futuro, curar el cuerpo, decidir el destino. De forma contradictoria, la modernidad racionalista e individualista es afirmada y negada al mismo tiempo. El pluralismo religioso brasileño parece obedecer a dos movimientos simultáneos: multiplicación de un lado, y relativa homogeneización de otro.

En el campo de la diversidad y multiplicación, la historia religiosa brasileña posee dos caminos básicos: el cristianismo y el universo afro. El primero, originado

⁴²⁷ BARRETO, M. A. P., “Sincretismo”, en: SILVA, B. (dir.), *Dicionário de ciências sociais*, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro 1986.

⁴²⁸ MATTA, R. Da, *Conta de mentiroso, sete ensaios de antropologia brasileira*, Roço, Rio de Janeiro 1993, 129.

⁴²⁹ MATTA, R. Da, *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, Guanabara, Rio de Janeiro 1987, 117.

en la herencia colonial católica; el segundo, referente a las experiencias traídas por los esclavos africanos.

El camino cristiano tiene su origen en el catolicismo, que fue la religión oficial de la colonización brasileña, y que ha funcionado como un elemento de cohesión social de ese aventura. Los siglos de colonización generaron una ideología mantenedora de que Brasil era un país esencialmente católico, lo que ha asegurado a la Iglesia un lugar destacado en la vida social y política del País. A pesar de mantener su poder, el catolicismo ya no es la única expresión del cristianismo. El dogmatismo tradicional católico viene siendo desafiado, como ya hemos indicado, por el protestantismo histórico y por los pentecostales. Estos últimos, principalmente, son vistos como más cercanos a la modernidad.

Las Iglesias Protestantes tradicionales están vivas y reclutando a jóvenes, después de décadas de estancamiento. Y sobre todo son las Iglesias Pentecostales el campo más dinámico del cristianismo brasileño. De acuerdo con los propios evangélicos, en *Rio de Janeiro*, de 1990 a 1993, fueron fundados cinco templos por semana, y la frecuencia mensual a los cultos llegaba al 94% de los fieles⁴³⁰. El pentecostalismo, que penetró en Brasil a comienzo del siglo XX, tiene como marca la ruptura con las tradiciones religiosas brasileñas. La explosión pentecostal empezó en los años 50 y 60, alcanzando, desde el inicio, las esferas populares. La transición del catolicismo tradicional al pentecostalismo representa el tránsito de la cultura tradicional católica a la cultura moderna de la elección individual. No queriendo perder más fieles, la Iglesia Católica, como también hemos visto, ha optado en los últimos años por reconocer prácticas semejantes a las pentecostales, caso de la Renovación Carismática Católica.

El camino afro, a la vez, tiene como principales representantes el *Candomblé* y la *Umbanda*. Originarios de África, rehicieron en Brasil su universo simbólico, más tarde sus organizaciones comunitarias y, finalmente, una propuesta de religión universal independiente de etnia o raza. El universo religioso afro es mucho más que

⁴³⁰ Censo institucional evangélico, realizado en *Rio de Janeiro* entre 1990 y 1993.

la repetición de las religiones africanas. Este mundo se renueva de forma constante, a veces reivindicando su autonomía, otras veces asimilando influencias del espacio religioso brasileño. Entre las influencias recibidas, se destacan la cristiana, la espiritista, la Nueva Era y los cultos orientales, como el Budismo, el Hinduismo.

14.6 La homogeneidad religiosa en Brasil

Si por un lado las religiones brasileñas tienden a la multiplicación, como he expuesto en el apartado anterior, por otro poseen elementos profundos de homogeneización. Existe un clima espiritualista en Brasil marcado por fuerzas espirituales que pueblan la mentalidad de los brasileños. En todas partes se destaca esa dimensión “encantada” y, muchas veces, “asombrada”. Envuelve la sociedad brasileña un proceso de duplicación de personalidad cuando se analiza la comunicación entre el hombre y lo sagrado. El fenómeno de la posesión sería el ápice de ese diálogo. Los sistemas simbólicos de las distintas religiones se comunican a todo instante. Santos se convierten en *Orixás*, santos se transforman en demonios. Se vive un clima religioso de “vale todo”.

Otra característica del espacio social de las religiones brasileñas es la relativización de las certezas y emociones cambiantes. Las verdades objetivas son sustituidas por emociones y proyectos simbólicos. La razón pierde el espacio que gana la emoción, es el creer en lugar del saber. Se trata de asumir una actitud subjetiva típica del mundo postmoderno. *“La evocación (a través del símbolo) nunca es totalmente determinada: siempre queda para el individuo una parte considerable de libertad”*⁴³¹. Cada creyente busca un sentido en el universo; sin embargo es un sentido “para sí”, que tiende a no sujetarse a las propuestas rigurosas de las instituciones establecidas. En el mercado religioso, el hombre adquiere varios productos, y compone un universo particular lleno de significación.

La cristianización ocurrida en Brasil con la colonización nunca consiguió apagar lo sagrado pagano que ha permanecido en la mentalidad del pueblo. El “primitivo” convive en Brasil con la dimensión racional, ética y trascendente. Esa

⁴³¹ SPERBER, D., *Le symbolisme en general*, Herman, Paris 1974, 147.

forma de la “sagrado pagano” está enraizada carnalmente en todas las religiones brasileñas. Esas religiones parecen protestar contra la racionalización excesiva de las grandes religiones occidentales. Ellas representan la lucha contra la religión dentro de los límites de la razón, anunciada por la modernidad kantiana, que tiende a olvidar la dimensión simbólica y expulsar lo sagrado. La postmodernidad religiosa en Brasil parece rescatar los paradigmas de la premodernidad. Se busca el fundamento de la religión en la emoción, en lo sagrado y en lo simbólico.

Una última característica de la homogeneidad de las religiones brasileñas: entre las diversas identidades institucionales, *“las diferencias son vivenciadas en forma de indecisiones, de cruces, de porosidad y pertenencia doble, de contaminación mutua”*⁴³². Es una característica que explica la propia historia, pues Brasil fue, desde siempre, plural y mestizo. En el amplio espacio territorial brasileño se han encontrado las identidades de tres pueblos. A pesar de haber sido un encuentro esencialmente desigual, marcado por la dominación y el *etnocidio*, ocurrió en sus intersticios el juego de las identidades. Porosidad y contaminación mutuas entre identidades nunca unificadas. Tradiciones indígenas, africanas y católicas se mezclaron – y todavía se mezclan – en un “caldero” que procesa las diferencias. La confrontación de matrices, y la mutua contaminación, dan como fruto un universo poblado de elementos sagrados y de modelos de conducta ética. Al modo de la premodernidad, Brasil asiste al escenario del sincretismo.

Esa misma premodernidad convive y se confronta con la modernidad. El racionalismo y la exigencia de definición identitaria, hacen generar segmentos religiosos, que buscan purificar las tendencias sincréticas. Kant parece referirse a Brasil cuando afirma: *“ningún término medio moral, ni en acciones, tampoco en caracteres humanos, dentro de lo posible, porque en tal ambigüedad todas las máximas corren el riesgo de perder su determinación y solidez”*⁴³³. Es el pensamiento moderno arremetiendo contra el sincretismo pre y post moderno.

⁴³² SANCHIS, P., o. c., 1997, 37.

⁴³³ KANT, I., *A religião dentro dos limites da simples razão*, Abril, São Paulo 1990, 295.

Ejemplo de esa tendencia modernizante purificadora es la iniciativa pentecostal que, de forma muchas veces agresiva, invita al fiel a romper con la ambivalencia y hacer una entrega personal a Jesucristo. Este afán de purificación también se da en el interior del campo afro, por medio de los intentos de transformación del *Candomblé* en religión universal y liberada de la contaminación católica. Ejemplos de esa cruzada son múltiples, sin embargo, el pueblo brasileño parece ajeno y sigue en su hábito sincrético. Los intentos modernizantes sucumben frente a la porosidad de la religiosidad brasileña.

Pierre Sanchis sostiene la hipótesis de que dos relaciones dialécticas parecen orientar las religiones brasileñas. Diversidad institucional *versus* homogeneidad de problemática de un lado, y sincretismo *versus* identidades excluyentes de otro. Premodernidad, modernidad y postmodernidad se superponen en un proceso de definición y organización de identidades.

“Tal vez el examen del campo religioso brasileño contemporáneo pueda habernos mostrado, entre las permanencias de donde brotan las novedades, la tozudez de una tradición (¿premodernidad?) brasileña(...) hecha de la articulación, nunca reducida a la unidad sistemática de identidades plurales, porosas y relativamente fluidas. No es que sea simplemente deseable la pura reproducción de este modelo. Él fue portador, en la historia nacional, de demasiados horrores. Pero, en su cerner, tal vez encierre una virtualidad positiva permanente”⁴³⁴.

La virtualidad positiva permanente a que Sanchis se refiere son los modos de ser más antiguos que, aliados a las conquistas de la modernidad, pueden inspirar al mundo el camino de la paz.

14.7 El Brasil de las mezclas

“En el fondo son mezclas. Se mezclan las almas en las cosas; se mezclan las cosas en las almas. Se mezclan las vidas; y es de esa forma que las personas y las cosas mezcladas salen cada cual de su esfera y se mezclan: lo que es precisamente el contrato y el cambio”⁴³⁵.

⁴³⁴ SANCHIS, P., o. c., 1997, 42.

⁴³⁵ MAUSS, M., *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, EPU, São Paulo 1974, 71.

El brasileño posee a su disposición un manantial de creencias religiosas, que conjuga en su profunda religiosidad. Esa diversidad se origina, como ya hemos repetido, en nuestra historia, que fue marcada por una pluralidad de voces de las culturas europea, indígena y africana. Brasil es una nación en la “*que sus habitantes se afirman brasileños, pero la multiplicidad de grupos y de solidariedades originales no se funda en una imagen global que sería abstracta*”, porque “*lo vivido colectivamente resiste a la reducción*”⁴³⁶. Esas culturas, en especial sus religiones, se han mezclado trayendo una abundancia de sentimientos, pasiones y sensualidad que ha acompañado el comercio de lo sagrado. El mestizaje es el principal mecanismo de orientación social en Brasil. La religión tiene una presencia determinante en nuestro País y, por medio de ella, es posible hablar de nuestra estructura sincrética.

Lo religioso empezó a operar en nuestra historia ya en el proceso de la conquista por los portugueses: entre la acción racional de la explotación y de los sueños y temores de lo desconocido, había la creencia en la conquista del paraíso terrestre. Colombo, imbuido de un pensamiento finalista, por lo tanto religioso, estaba convencido de que el paraíso estaba abajo del Ecuador. De ahí viene el dicho popular surgido en el siglo XVII: “no existe pecado abajo del Ecuador”. Sueño y realidad se entrelazan en una hibridación de códigos.

La carta de la “descubierta” de Brasil, de Pero Vaz de Caminha⁴³⁷, ayuda a entender el sincretismo, y evidencia la presencia de lo religioso en la conquista. Los portugueses que vinieron a tomar posesión de la tierra consagran los sitios, y la intención de llevar a los habitantes de la tierra a la fe en Cristo es explícita. La cruz, al ser instalada, justificaba y consagraba un nuevo nacimiento. Se inauguraba una nueva realidad a partir de la intervención de lo sagrado. Caminha cuenta que Fraile Henrique de Coimbra realizó la primera plegaria sobre

⁴³⁶ DUVIGNAUD, J., “Avant-propos”, en: FREYRE, Gilberto, *Terres du sucre*, Gallimard, Paris 1992, 7.

⁴³⁷ Cf. CAMINHA, P. V. de, *Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*, Publicações Europa-América Ltda., Portugal 1987.

“la historia del Evangelio, al fin de la cual trató nuestra venida y la descubierta de esta tierra, conformándose con la señal de la cruz, bajo la obediencia en que vivimos. *La misa fue* escuchada por todos con mucho placer y devoción y, después de acabada la misa, cuando estábamos dispuestos a escuchar el sermón, se han levantado muchos de ellos, empezaron a hacer ruidos con bocinas y otros instrumentos, y también empezaron a saltar y a bailar”⁴³⁸.

El encuentro entre indígenas y portugueses fue comunión festiva. Es uno de los encuentros más perturbadores de la historia occidental.

De acuerdo con las categorías tradicionales europeas, el indígena brasileño era un ser completamente exótico con su color pardo y su desnudez. Bajo el punto de vista portugués, peor era su desconocimiento total de los ambicionados metales preciosos. Para superar su desencanto, los portugueses construyeron la utopía del paraíso terreno. El propio Caminha habla de los buenos aires y de las aguas infinitas de una tierra en que todo puede crecer y fructificar. Es en el ámbito de lo religioso, sin embargo, en el que Caminha apunta los principales frutos de la tierra: el indígena fue transformado en “buen salvaje”, y su catequesis justifica la dominación.

“El mejor fruto que de ella se puede sacar me parece que será salvar a esta gente. Y ésta debe ser la principal semilla que Vuestra Alteza en ella debe lanzar(...). Cuanto más disposición para en ella cumplir y hacer lo que Vuestra Alteza tanto desea, a saber, añadir nuestra santa fe”⁴³⁹.

Domesticar al salvaje se convirtió en objetivo de la conquista, lo que era justificado para el perfeccionamiento de la humanidad y de su alma cristiana. Cuando, alrededor de 1550, tras el debate de Valladolid, la Iglesia concluyó la existencia del alma entre los indígenas, se decidió que ellos no podrían más ser sometidos a la esclavitud. Debido a la condición humana del indígena, el negro, un ser bestial en la visión de la Iglesia, toma su lugar en las labranzas y minas de Brasil.

Los portugueses concibieron Brasil como paraíso y la catequización dio sentido a la acción colonizadora. En realidad, la colonización fue la hibridación entre tradición

⁴³⁸ CAMINHA, P. V. de, o. c., 1987, 47.

⁴³⁹ *Ibidem*, 1987, 97.

y modernidad, entre acción racional y creencia religiosa. Hubo un verdadero maridaje entre espíritu de cruzada y explotación comercial, que resultó en un sistema social mestizo.

En el período colonial e imperial, los ideales católicos dominaron el cotidiano brasileño. El predominio católico era garantizado por la unión Iglesia y Estado que sólo sería roto en el inicio de la República. Se generó una solidaridad comunitaria gracias a la presencia de la cruz. Procesiones y fiestas religiosas eran el punto culminante de la vida social de aquella época. “*La religión se convirtió en punto de encuentro entre las dos culturas, la del señor y la del negro*”⁴⁴⁰.

¿Cuál es, sin embargo, el carácter de la religiosidad brasileña? Ella es festiva, carnal, vivida teatralmente. Es una religiosidad más exteriorizada en público que experimentada en el fondo de sí mismo. Su presencia determinante en el País habla de quiénes somos, de nuestra estructura sincrética. El mestizaje es el gran agente de la civilización brasileña. La religiosidad brasileña demuestra el carácter híbrido de nuestra sociedad. Es el mestizaje el que nos diferencia de Europa, y es nuestra contribución específica, aquello que nos da identidad. Nosotros nos “*hicimos otros, gracias a la mezcla, miscegenación y a la aculturación*”⁴⁴¹. El sincretismo religioso es una pequeña parte, sin embargo fundamental, de un fenómeno general que es el sincretismo característico de la sociedad brasileña.

Viajeros europeos ya habían percibido el carácter sincrético de la civilización brasileña:

“los reyes del Congo elegidos en Brasil rezan a Nuestra Señora del Rosario y se visten a la moda de los blancos; ellos y sus súbditos conservan, es cierto, las danzas de su país; pero en sus fiestas se admiten esclavos africanos de otras regiones, *crioulos*, mulatos que danzan de la misma forma; esos bailes actualmente son más nacionales de Brasil que de África”⁴⁴².

Los códigos se funden en las fiestas y procesiones que aquí se realizan.

⁴⁴⁰ FREYRE, G., *Casa grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, José Olympio, Rio de Janeiro 1984, 356.

⁴⁴¹ COUTINHO, A., *Do barroco. Ensaios*, UFRJ, Rio de Janeiro 1994, 224.

⁴⁴² KOSTER, citado por FREYRE, G., o. c., 1984, 356.

Los estudios de Gilberto Freyre han profundizado sobre la articulación entre religión y organización social en Brasil. Él afirma la profunda confraternización de valores y sentimientos de las culturas religiosas que compusieron Brasil. De esa confraternización se ha generado una *“religión dulce, doméstica, de relaciones casi familiares entre los santos y los hombres, y las capillas patriarcales de las casas grandes, y las iglesias siempre en fiestas – bautismos, bodas, fiestas de bandera de santos, crismas, novenas – presidieron el desarrollo social brasileño”*⁴⁴³. En esas fiestas se mezclaban lo santo y también lo profano, lo lírico y lo carnal.

“A los santos y ángeles sólo les falta volverse carne y bajar de los altares en los días de fiesta para poder divertirse con el pueblo; los bueyes entrando por la iglesias para que pudieran ser bendecidos por los curas; las madres aniñando a los hijitos con las mismas canciones de alabanzas al Niño-Dios; las mujeres estériles yendo a fregarse, de falda levantada, en las piernas de San Gonzalo de Amarante; los maridos dudosos de la fidelidad de su pareja yendo a interrogar a las rocas de los cuernos, y las chicas solteras a las rocas de la boda”⁴⁴⁴.

La religiosidad se ponía al revés de la ortodoxia, identificada con el ascetismo y la intimidad del culto. Se valoraba lo carnal, lo sensual, la pompa exterior, lo que la dejaba siempre abierta a acuerdos y conciliaciones. La moral rígida y los códigos fijos eran sustituidos por la estética y recreación, teniendo como punto fuerte la efervescencia de la asamblea. Se bailaba y se encontraban los novios en las iglesias hasta el siglo XIX, facilitando una mezcla de códigos y personas, y construyendo un mundo virtual propicio al cambio generalizado. La “carnavalización” de la vida favorecía la hibridación de los códigos al romper lo cotidiano, y ser encuentro de una variedad inmensa de personas y cosas.

“Las fiestas y las procesiones posibilitan, de esa forma, la visión bajo otro ámbito del espectáculo de plurivalencia del nexo social, sobretudo en lo que se refiere a la acentuación de lo afectivo y de lo sensible y de la hibridación de códigos, una vez que, tal como el principio de la reciprocidad, la fiesta es el acto mismo de producción de la vida”⁴⁴⁵.

⁴⁴³ FREYRE, G., o. c., 1984, 249.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, 1984, 355.

⁴⁴⁵ PEREZ, L. F., “Breves notas sobre a religiosidade brasileira”: *Brasil 500 anos – edição especial* (2000) 40-58, 48.

La modernidad y las tendencias secularizadoras llegan a Brasil a fines del siglo XIX, bajo fuerte influencia positivista. Los republicanos veían en la religión un obstáculo al progreso del País, y defendían un catolicismo íntimo refugiado en la conciencia de cada uno. Rumbo a la secularización, deseaban un País sin fiestas. El anticlericalismo republicano resbala, sin embargo, en la arraigada religiosidad popular. Los positivistas aún creían que las sociedades civilizadas no poseían la heterogeneidad brasileña. Era justamente esa heterogeneidad la que impedía el surgimiento de un sentimiento de identidad nacional. De la misma forma que los portugueses que aquí llegaron en el siglo XVI, los positivistas poseían un nuevo proyecto de salvación, y defendían una “nueva evangelización”, ahora sin religión. Atacaron violentamente, y sin éxito, la hibridación de los códigos.

El pueblo se quedó completamente indiferente a los discursos modernizantes, y continuó adoptando una conducta híbrida en la adoración de sus santos, o haciendo sus promesas y hechizos. Para horror de los positivistas, las creencias y prácticas de origen africano conocen entonces su apogeo, alcanzando desde los sectores populares hasta la fina flor de la élite brasileña. La secularización iniciada a fines del XIX no impidió la expansión del Candomblé, ni tampoco la aparición de la *Umbanda*, del *kardecismo*, del pentecostalismo, y del neopentecostalismo. La modernidad trajo consigo, como paradoja, mayor diversidad y complejidad religiosa.

Cien años después, ya en el siglo XXI, Brasil continúa asistiendo a nuevas formas de expresión de nuestro sincretismo estructural. Una pléyade de expresiones mágico-religiosas se sincretizan, haciendo comercio con lo trascendente. El hombre religioso, con ganas de componer un universo para sí, no se sujeta al que le es impuesto por las instituciones. El monoteísmo de los grandes sistemas religiosos es sustituido por varios dioses más humanos, y con los cuales es más fácil comercializar. Un comercio sin culpa, sin miedo de sanción, público y festivo. *“Es menos de verdad objetiva de lo que se trata, en la búsqueda contemporánea del sentido religioso de la vida, sino de*

*una emoción que tenga el sonido de verdad*⁴⁴⁶”. Es la emoción sobreponiéndose a la razón en una actitud subjetiva del actor religioso.

La explosión de lo sagrado, con sus nuevas formas de expresión religiosa, asusta a las iglesias tradicionales y a los científicos sociales. Las ciudades brasileñas han presenciado, en las últimas décadas, una multiplicación de la oferta de la fe. Antiguos cines o teatros, tradicionales establecimientos comerciales, se han convertido en escenario de lo sagrado. El catolicismo tradicional, como ya se ha indicado, ha perdido espacio a favor de modalidades de fuerte contenido emocional, tales como las pentecostales y la Renovación Carismática. Religiones en las que los fieles cantan en un semiéxtasis, abrazándose fraternalmente, y el celebrante se dirige a ellos empleando un lenguaje fácil, como en una charla entre amigos. Ese proceso evidencia, que lo religioso es aún fuente de sentido para la existencia brasileña.

14.8 Religiosidad popular sincrética brasileña

El pueblo brasileño posee una diversidad inmensa de vivencias cotidianas religiosas, que ocurren en un nivel microsociológico, que ni la explotación colonial ni tampoco la modernización provocada por la globalización, fueron capaces de apagar. Al revés, la religiosidad se renueva y encuentra nuevas maneras de expresarse. La religiosidad popular va más allá de las religiones institucionalizadas con sus antiguas y nuevas formas de manifestación. Es una expresión religiosa popular originada en la base, nacida en el cotidiano vivir. Frente a la falta de respuestas de la sociedad ilustrada moderna para las preguntas últimas de la existencia, es posible afirmar, como hace Dussel⁴⁴⁷, que la mayoría de la humanidad vive la experiencia cotidiana desde una comprensión religiosa de la existencia, que se aparta profundamente de las definiciones de las élites dominantes y sus burocracias. Ése es necesariamente el caso brasileño, en el que, día a día, hombres y mujeres de la base se vuelven creyentes activos, que vivencian

⁴⁴⁶ SANCHIS, P., o. c., 1997, 34.

⁴⁴⁷ Cf. DUSSEL, E., “El retorno de lo excluido. La vida humana cotidiana como el lugar privilegiado de la experiencia religiosa”, en: FORNET-BETANCOURTR, R. (dir.), *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid 2003, 163-170.

la fe, y van formando sus creencias y prácticas religiosas, independientemente de los sistemas dogmáticos tradicionales.

Excluida del proceso de globalización, una parcela considerable de los brasileños busca en las tradiciones populares religiosas respuestas para sus cuestiones más profundas, una comprensión más amplia de la existencia. La incapacidad de la civilización tecnológica de explicar la existencia favorece las experiencias religiosas cotidianas, que tienden a expandirse en el mundo globalizado. Ese tipo de religiosidad define la manera como los excluidos sobreviven sin perder su identidad cultural e histórica. Frente a la desterritorialización de la identidad generada por la globalización, la religiosidad popular asume un carácter sincrético que simboliza una forma de resistencia, representando la reinterpretación de la identidad local a la luz de la influencia global.

La resistencia religiosa popular y sincrética forma parte de la historia de Brasil, donde el cristianismo no ha logrado el éxito en su intento de extinguir las experiencias religiosas anteriores a la colonización. Esas experiencias estaban demasiado arraigadas en la vida cotidiana de los pueblos del continente, y de aquellos que vinieron de África. Las diversas culturas religiosas fueron sobreviviendo en Brasil, “*produciendo una síntesis creadora, hibridez sincrética que debe juzgarse positivamente, aunque pasa por ser mestizaje superficial o una amalgama puramente externa y maligna de lo antiguo y lo Cristiano*”⁴⁴⁸. Así como ocurrió en el siglo XVI, la actual globalización parece incapaz de callar a la conciencia religiosa del pueblo.

La hibridez sincrética típica de la religiosidad popular brasileña ahora puede convertirse en un ejemplo, para la humanidad, de capacidad de supervivencia, de lucha por la dignidad, y por el reconocimiento de los derechos. Existe en esa forma de religiosidad una reserva de creatividad festiva, que puede ser un referencial para las experiencias religiosas e interreligiosas del futuro, contraponiéndose a la disciplina, institucionalización y tibieza de las religiones tradicionales del presente. El diálogo interreligioso, en especial, depende de la apertura a esa religiosidad popular creativa que

⁴⁴⁸ *Ibidem*, 2003, 166.

se desarrolla en lo cotidiano de los pueblos, y que tanto tiene que enseñar a las religiones burocratizadas y dogmatizadas.

El diálogo, además del ecumenismo institucional establecido entre las jerarquías, da oídos a aquello que la religiosidad popular puede ofrecer. La influencia de la experiencia religiosa popular, seguramente, exigirá que las instituciones religiosas abandonen la pretensión de ser, en exclusiva, las verdaderas religiones, y que hagan una autocrítica profunda de sus teologías, y de sus actitudes antiecuménicas del pasado.

La propuesta de apertura a las religiones sincréticas brasileñas se inserta en una propuesta ecuménica de diálogo y colaboración de las religiones mundiales, cada cual respetando el aporte que la otra puede ofrecer. Ella parte del presupuesto de que el mestizaje religioso popular puede ofrecer una contribución intelectual, moral y política para el perfeccionamiento del ser humano. La religiosidad popular no sólo tiene el derecho de existir, sino que debe tener también el reconocimiento de la autenticidad de sus experiencias y doctrinas religiosas. Tal reconocimiento la habilitará para ser propulsora de un nuevo estilo de relaciones entre religiones⁴⁴⁹.

La religiosidad popular brasileña asistió a su proceso de madurez durante cinco siglos de resistencia, en una mezcla constante de elementos afro, indígenas, cristianos y orientales. Es una religiosidad sincrética por excelencia generada por el pueblo de manera autónoma, y que las instituciones insisten en descalificar. Sin embargo, y ésta es una idea central de esta tesis, el sincretismo popular, esa mezcla, a parte de que pueda poseer para los creyentes un valor teológico para llegar a Dios, puede ser un camino de aproximación entre los hombres. Es importante destacar también que el sincretismo debe ser visto bajo una mirada crítica, ya que él posee ambigüedades y, muchas veces, no pasa del mestizaje superficial marcado por la amalgama de lo antiguo y de lo

⁴⁴⁹ Cf. GIRARDI, G., *El macro ecumenismo popular indo-afro-latinoamericano: perspectivas ético-políticas, culturales y teológicas*, en: FORNET-BETANCOURT, R. (dir.), *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid 2003, 335-352.

cristiano, como afirmó Dussel⁴⁵⁰. “*Pero esto no reduce su valor ni su aportación al diálogo interreligioso*”⁴⁵¹.

Uno de los principales aportes que el sincretismo religioso brasileño puede dar al diálogo es la apertura a otros dioses. Al revés de la cristiandad que colonizó el País, la experiencia religiosa brasileña no defiende el exclusivismo de un Dios, y tampoco propone la persecución de otras religiones. La religiosidad popular sincrética no se considera exclusiva, ella es, en realidad, la convergencia de las varias manifestaciones de Dios, entendiéndose como la unificación de los muchos caminos de su revelación.

Considerado por las instituciones religiosas un desvío que necesita ser corregido, el sincretismo cuestiona la pretensión de esas instituciones de poseer la exclusividad de las normas de la experiencia religiosa. Nacido en el seno de un pueblo mestizo, el sincretismo religioso brasileño puede contribuir al diálogo interreligioso y a la interculturalidad de forma general, justamente por su naturaleza no excluyente, por ser capaz de conjugar creativamente diversas culturas y espiritualidades. Ese pueblo mestizo engendró en su cotidiano festivo una estructura sincrética de gran energía espiritual, que necesita ser tenida en cuenta, en vez de ser anatematizada.

Las instituciones religiosas intentaron – y aún intentan – regular y normalizar la experiencia de Dios y acaban “encarcelándolo”. El sincretismo, por el contrario, resiste a esos intentos, liberando a las personas de los dogmas institucionales, dando autonomía a la experiencia religiosa en su busca de sentido para la existencia. La religiosidad sincrética brasileña tiene como sujeto un pueblo que consiguió liberarse del pasado colonial y que, debido a esa experiencia, lleva consigo una fuerza libertadora, que puede iluminar el redescubrimiento de Dios para los creyentes, y la aproximación de los hombres.

⁴⁵⁰ Cf. DUSSEL, E., o. c., 2003, 166.

⁴⁵¹ GIRARDI, G., o. c., 2003, 338.

14.9 La espiritualidad del brasileño

El religioso brasileño de hoy es un ser “poco fiel”. Frente a la pluralidad y a la expansión permanente de religiones, él elige actualmente una creencia que no fue la de su infancia y que, probablemente, no será la de su vejez. La conversión religiosa dejó de ser un drama familiar, o un drástico cambio de vida para ese consumidor religioso. Cambiar de religión hoy no parece conmover tanto como antiguamente. Surgen actualmente en la biografía de los adeptos las más variadas religiones, sin que ellos asuman cualquier tipo de lealtad o compromiso durable. Danièle Hervieu-Larger⁴⁵² analizó a algunos “caminantes religiosos”, caracterizándolos como lo opuesto del religioso practicante que posee vínculos y prácticas obligatorias, normalizadas por la institución, y comportamiento fijo y repetitivo. El peregrino es autónomo, móvil, flexible, individual y con prácticas voluntarias.

Las propias religiones, a la vez, también cambian previendo alcanzar una nueva clientela, o evitar que ella cambie de dirección. Casi siempre la intención de cambio se da en la competencia por los fieles con otras religiones, y no por cuestiones de filosofía o teología religiosas. No es un cambio natural provocado por las transformaciones sociales y culturales, que exigen una nueva posición axiológica; al revés, el cambio es derivado de una competición desenfrenada con otras iglesias por la adhesión de fieles. En algunos casos, las iglesias se dividen, y la oferta se vuelve más amplia. En otros términos, se mantiene la unidad institucional, pero se ofrece un abanico de posibilidades para atender a todos los “clientes”. El éxito de los líderes religiosos está en su creatividad para adaptarse y atraer a nuevos devotos generadores de renta. Ellos deben generar nuevas formas de acceso a lo sagrado, y contemplar las necesidades de los fieles que quieren atraer. Los cambios, que ocurren con frecuencia en religiones unificadas institucionalmente, son mucho más comunes en expresiones de religiosidad que carecen de unidad y sistemas burocráticos.

⁴⁵² Cf. HERVIEU-LARGER, D., *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Flammarion, Paris 2000.

Esas “nuevas formas de religión” pueden significar, en algunos casos, la vuelta a los “orígenes perdidos”. Surge, entonces, la idea de recuperar fórmulas mágicas, rituales, oraciones, mitos, secretos etc., perdidos en el tiempo de la esclavitud. Esos intentos son muy comunes en las religiones afrobrasileñas, en que los fieles creen que la manutención de la tradición y la recuperación del pasado perdido garantizaran, con el permiso de los *Orixás*, el futuro de la religión. Ese tipo de “fundamentalismo” a la brasileña, sin embargo, se distancia de sus congéneres contemporáneos, en la medida en que cada *pai* o *mãe-de-santo* recupera esos elementos de acuerdo con su interpretación personal, lo que significa, en la práctica, que recuperar también es innovar. “*De esa forma, cada comunidad de culto es libre para experimentar innovaciones o retornar a las formas anteriores (...) Cada terreiro ejerce el derecho de copiar e incorporar novedades (...) Puede cambiar, afirmando que se mantiene en la rígida tradición*⁴⁵³”.

Es importante destacar que la flexibilización religiosa, sea de los creyentes o de las iglesias, no significa, necesariamente, la ausencia de espiritualidad y fe en lo trascendente. En el caso brasileño, esta fe o espiritualidad presenta características bastante peculiares. A pesar de la opción por el catolicismo, los brasileños no poseen una noción severa de pecado, raramente van a la iglesia, y poseen poca coherencia interior. No quedan dudas, sin embargo, de que son profundamente religiosos. Una religión sin traumas, obsesión por la muerte, o pasión exagerada. La Navidad es vista mucho más como un encuentro familiar donde los regalos son intercambiados, que como una manifestación de lo sagrado. Las formas de acción de gracia son casi desconocidas. Faltan vocaciones misioneras y santos canonizables.

Dios es tratado como alguien de la familia, casi un padre, a quien se recurre cuando es necesario. Hay una intimidad bastante peculiar con los santos a quienes se ruegan favores y se hacen promesas. Muchos brasileños – no necesariamente católicos – prefieren mantener su altar en casa a frecuentar los cultos. Para las dificultades económicas que atraviesan, la población recurre a Santo Expedito, que resuelve causas urgentes, Santa Edwiges, protectora de los endeudados, San Judas

⁴⁵³ PRANDI, R., “O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004) 223-238, 236.

Tadeo, que soluciona causas perdidas, San José, que ayuda a los desempleados, Santa Rita de Casia, que está al lado de los desesperados... Los santos son vistos como hombres y mujeres como nosotros, con debilidades e imperfecciones, que pueden propiciar la creencia en algo más palpable que un Dios distante de la realidad.

Del sincretismo con culturas indígenas y africanas quedó el fatalismo de aceptar la vida tal cual el destino ha ordenado, en lugar de asumir los propios actos. En fin, se vive la tradición religiosa de forma dulce y superficial, lo que no es posible con un Dios trágico o punitivo. La espiritualidad produce felicidad en un País marcado por la exclusión social.

“Todas las religiones son buenas, pero cada una para una cosa. Para quien no tiene problemas en la vida, la mejor religión es la católica: nosotros buscamos a los santos, vamos a la iglesia cuando queremos y nadie nos molesta. Para quien está con dificultad financiera, la mejor religión es la de los creyentes, porque ellos nos ayudan como hermanos; sólo que no se puede beber, fumar, bailar ni nada. Ahora, para quien sufre de dolor de cabeza, la mejor religión es la de los espiritistas; ella es exigente, no se puede faltar a las secciones, pero cura de verdad. Si Dios quiere, cuando yo me quede curada del todo, volveré al catolicismo⁴⁵⁴ .

El documental *Santo Forte*, de Eduardo Coutinho⁴⁵⁵, revela ese lado feliz de la vida que la religión proporciona a un pueblo empobrecido que vive entre la muerte, la miseria y la marginalidad. Coutinho retrata la supervivencia de una población indigente, sujeta a las incertidumbres del futuro, que vivencia una realidad religiosa sincrética, y se entrega a la experiencia trascendental con los *Orixás* o con Dios. La exclusión social de parte considerable de la población posibilita un tránsito libre e simultáneo entre diversas religiones. La experiencia de fe transforma la relación con lo trascendente en el fundamento de la existencia de personas marcadas por el sufrimiento.

Sin pretender ser una parcela representativa de las creencias brasileñas, la película de Coutinho quiere mostrar a las personas con sus máscaras, viviendo con su fe

⁴⁵⁴ OLIVEIRA, P. A. R., “Coexistência das religiões no Brasil”: *Revista de Cultura Vozes*, 7 (1977), 38.

⁴⁵⁵ COUTINHO, E., *Santo Forte* (filme), Rio Filmes, Rio de Janeiro, 2000.

e imaginación. Las personas entrevistadas relatan su experiencia de fe cotidiana, su encuentro con “Dios”. Esa fe, que proviene más de la intuición que de las instituciones, sustenta a las personas dándoles sentido a sus vidas. Una de las secuencias más fuertes de la película es la de un personaje que conoció al músico Beethoven en una vida pasada. Esto le explica el hecho de apreciar las músicas del compositor, a pesar de ser pobre, vivir en la periferia, ser analfabeta. Ésa es una fe llena de confianza absoluta que da a los entrevistados esperanza y fuerza para continuar su caminata.

Otro documental reciente fue producido por Ricardo Dias⁴⁵⁶. *Fe* propone la idea de que la espiritualidad tiene una importancia vital para la población brasileña. Conocer Brasil y su pueblo es imposible sin vivenciar profundamente su religiosidad. Como afirma uno de los entrevistados: “*en este medio caótico, donde el Estado no tiene poder, la fe propicia una tarjeta de identidad. Es más importante ser devoto de un santo que ser brasileño*”. O aún otra declaración: “*La fe tiene que ver con la necesidad del hombre, con el país donde se vive. La falta de expectativas hace que las personas se adhieran a la fe para tener esperanzas*”.

La película bucea en las fiestas religiosas, en los rituales que marcan y diferencian las diversas religiones, sectas y cultos presentes en el País⁴⁵⁷. Principalmente, el documental escucha a los fieles y líderes religiosos, dejándolos relatar cómo vivencian su fe. El pluralismo religioso es manifiesto en cuestiones como la muerte, en la cual cada religión enfatiza un aspecto específico: los católicos hablan de transmutación; los evangélicos de juicio; los representantes de la magia, de pasaje a otra esfera; los spiritistas de continuidad de la vida.

Las historias vividas, por otro lado, encuentran denominadores comunes: el sufrimiento causado por la muerte de seres queridos, la tristeza de personas abandonadas y afligidas que buscan una luz en el fondo del túnel o el perdón. Por fin, individuos que buscan alimento para el alma, intentando “reanimar el *anima*

⁴⁵⁶ DIAS, R., *Fé* (filme), Rio Filmes, Rio de Janeiro, 2001.

⁴⁵⁷ Romería de São Francisco das Chagas en Ceará, Círio de Nazaré no Pará, Fiesta de Iemanjá en São Paulo, Fiesta del Bonfim en Bahia, Espiritismo en Minas Gerais, Fiesta de Nuestra Señora de Aparecida en São Paulo...

desanimada”: “Empecé a venir cuando perdí a mi hijo”, “Los espíritus amenizan el dolor de los suyos”, “Ven a los afligidos pidiendo remisión”, “Hay que tener una cosa mayor”, “No tenía problemas de salud ni financiero, pero tenía un vacío dentro de mí”...

El retrato que se construyó en Brasil tras 500 años de civilización es pluridimensional, formado por un conjunto inmenso de realidades, influencias, permutas y mezclas de todos los tipos. La identidad religiosa brasileña se edificó en esa gran feria cultural. La feria es el lugar que, por excelencia, aglutina a las sociedades heterogéneas, permitiendo el entendimiento, el cambio de productos, y el establecimiento de intereses comunes. “*En el inicio era el mercado y, a través de él, aprendió el hombre a relacionarse con el otro, a respetarlo, en muchos casos a amarlo, en el sentido evangélico del verbo*⁴⁵⁸”. Siendo lugar de compra y venta, la feria exige de forma absoluta la comunicación, aguza el raciocinio y despierta nuevos proyectos.

En el campo de la religiosidad, el brasileño tiene una tendencia a sacralizar todo en el mundo. Elíade⁴⁵⁹ afirmaba que lo sagrado es algo que se manifiesta, que se muestra como realidad que no pertenece a este mundo. Cosas del mundo material pueden ser sacralizadas cuando representan cualquier cosa que va más allá de los elementos de su materialidad. La espiritualidad brasileña, que todo lo sacraliza, viene de la necesidad de vivir cerca de Dios, de estar en comunión con lo sagrado que se manifiesta en las cosas. Todas las culturas que influyeron en la formación de la identidad brasileña se encuentran en esa gran feria mística. Traen consigo sus objetos sagrados estimulando la permuta sin que esto signifique la pérdida de la sacralidad.

La espiritualidad sincrética del brasileño democratiza a la sociedad, poniendo los más renombrados estudiosos y religiosos lado a lado con los anónimos iletrados, todos ellos íntimos de Dios. Al revés de la religiosidad tradicional, que exige un estilo de vida altamente disciplinado, ellos imbuyen lo cotidiano de intensa espiritualidad, de una forma leve, natural, casi irresponsable. Esa espiritualidad no es fruto de un largo

⁴⁵⁸ OLINTO, A., en: VOGEL, A.; MELLO, M. A. S.; BARROS, F. P., *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*, Pallas, Rio de Janeiro 1993, IX.

⁴⁵⁹ Cf. ELÍADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1973, 18-21.

aprendizaje o de un sentido de temor y responsabilidad espiritual. Es una espiritualidad intuitiva, basada en la fe inexplicable, y en el amor profundo a un ser superior.

Queda a los habitantes de este País tropical la fe, la inspiración, y la creatividad mental, les falta desarrollar analíticamente esas ideas. El desequilibrio entre intuición espiritual y razón provoca el establecimiento de un clima emocional marcado por el deseo de repartirlo todo. Es como si faltara a ese pueblo un equilibrio entre las ganas de dar y de retener, de repartir y concentrar. Incluso sin este autorefinamiento, sus soluciones originadas en la intuición han funcionado. Es un don que les da paciencia, genera estrategias energéticas para mudanzas, permite que la fe, la tolerancia y la aceptación sean cultivadas. Es como si la ausencia de disciplina para dosificar inspiración y raciocinio fuera compensada por una aptitud natural para el equilibrio.

La propensión brasileña de dar y de conectarse significa, metafóricamente, el predominio del corazón sobre la mente. La vida es entendida con el corazón, por eso el entusiasmo en el aprendizaje y la alegría del descubrimiento. El corazón captura la mente, poniéndola siempre como algo vigoroso. A pesar de no entender analíticamente su relación con Dios, el pueblo brasileño se siente tocado. El conocimiento profundo de Dios, derivado del sentir, y no del entender, permite que se fundan con Él en lo cotidiano. Una especie de estado místico en el que el “yo” se pierde al fundirse con lo Divino, en un ápice emocional que fortalece la creencia.

Las creencias y emociones son estados *supra racionales*. Ellas son fuertes y poderosas, ejerciendo un profundo efecto sobre las expresiones y comportamientos de las personas. Las creencias y emociones son instrumentos usados con frecuencia por ese pueblo para expandir la mente y cambiar el mundo, reinterpretando la realidad y volviendo las relaciones humanas más significativas.

La inspiración divina más acentuada entre los brasileños es el dar, servir y repartir. El pueblo posee un impulso primordial de conectarse, de relacionarse, de unirse. Esos corazones amorosos buscan su expresión por medio de actos de bondad y generosidad. Son personas centradas en dirección al otro, no en dirección al propio yo,

que corren el riesgo de no equilibrar su naturaleza donadora con la sensatez de la auto-retención, hecho que puede provocar un agotamiento de las relaciones. El equilibrio es mantenido por ellos intuitivamente.

La globalización y los cambios de ella proveniente ponen en riesgo ese equilibrio natural. Sin embargo, la armonía ha sido mantenida por dos de los más bellos atributos divinos: la compasión y la solidaridad. Incluso cuando las circunstancias no justifican, cuando ciertos comportamientos son considerados inaceptables, el pueblo brasileño opta por dar, por conectarse, lo que resulta en una nueva amalgama. La compasión y la solidaridad significan la fuerza de ese pueblo, que es capaz de engendrar un equilibrio emocional intuitivo, incluso en momentos de crisis, como el actual, generada por la ola neoliberal. El equilibrio emocional interior no es sólo interno, él se traspone para las relaciones reales, volviéndose, como paradoja, una alternativa a la ola neoliberal que lo amenaza.

Existe un sincero deseo de vencer a las barreras interpersonales, que permite la negociación de fronteras y de los límites de las diferencias. Esa predisposición supera a las barreras del miedo y abre espacio para una sociedad, una aparcería, una amistad. Si la humanidad pretende ir más allá de las fronteras del ego, ella necesita una llave espiritual para volver real a ese sentimiento. La llave está presente en la sociedad brasileña. La relación del yo con el otro generada en esa sociedad no está basada en el utilitarismo. Martin Buber diría que en Brasil la relación “Yo-Él” es sustituida por la relación “Yo-Tú”. O sea, el otro no es un medio para alcanzar un fin, al revés, el otro es visto como un ser valioso, y la relación se vuelve algo sagrado⁴⁶⁰. La manera como el brasileño vive su espiritualidad permite relaciones sociales de profundo respeto y involucramiento mutuo.

La empatía aflora durante los procesos comunicativos del pueblo. Ese flujo empático es más importante que el sentido de aquello que está siendo comunicado (*logos*), o que los sentimientos envueltos en la comunicación (*pathos*). La comunicación empática genera un espacio seguro en el cual el otro puede entrar. La aceptación mutua

⁴⁶⁰ Cf. BUBER, M., *Yo y tu*, Caparrós, Madrid 1995, 85.

y cariñosa es un principio básico de cualquier relación, sin ella las partes no pueden unirse. En esa unión, el yo y el otro asumen un compromiso amoroso de dedicarse al bienestar mutuo. Son los pensamientos y emociones amorosos materializándose, permitiendo la presencia de Dios en el mundo.

Brasil, país complejo que impide afirmaciones definitivas, acaba desviándonos por el camino de la poesía⁴⁶¹. Pero, “*Tal vez más que poeta se convierte en creyente, creyente en nuestra fantástica capacidad de invención, de combinación de diferentes modos de organización de la experiencia humana en la sociedad*”⁴⁶². Es justamente esa experiencia sincrética brasileña la que tal vez pueda servir como orientación para otras naciones en este nuevo milenio.

⁴⁶¹ Cf. BASTIDE, R., *Brésil. terre des contastes*, Hachette, Paris 1957, 16.

⁴⁶² PERES, L. F., o. c., 2000, 58.

CONSIDERACIONES FINALES

Cierto día, un rabino reunió a sus alumnos y les preguntó:

– ¿Cómo sabemos el momento exacto en que acaba la noche y comienza el día?

– Cuando a lo lejos, somos capaces de distinguir una oveja de un perro, dijo un niño.

El rabino no se quedó contento con la respuesta.

– En verdad, dijo otro alumno, sabemos que ya es de día cuando podemos distinguir a lo lejos, un olivo de una higuera.

– No es una buena definición, dijo el sabio.

– ¿Cuál es la respuesta entonces?, preguntaron los chicos.

– Cuando un extranjero se aproxima y lo confundimos con nuestro hermano, éste es el momento de la aurora, el momento en que la noche acabó y comienza el día⁴⁶³.

Las grandes transformaciones de las últimas décadas nos permiten afirmar que vivimos en la innovación. Innovaciones en la ciencia, en las técnicas, en las organizaciones, en la sociedad y en los valores. Domina en el ser humano un sentimiento de miedo que no podemos identificar, pues éste es fruto de nuestra ignorancia, de nuestra falta de control sobre el futuro. De un modo irracional, nacido de la confusión e ignorancia, ese tipo de miedo no puede ser combatido o superado por palabras e impide, muchas veces, que las más simples decisiones sean tomadas. En su lucha para llevar una vida significativa y armónica, la humanidad necesita liberarse de las fuerzas opresivas de la angustia y de la tristeza. Para eso, es necesaria la lucidez que aclara las dudas que nos aterrorizan.

El miedo que acompaña a la humanidad proviene de la idea de que el mundo material es lo único que existe, y que la vida es aleatoria. Podemos, en cualquier momento, perder el mundo a nuestro alrededor sin ninguna razón para eso. Nuestros empleos, amigos, bienes y la propia vida son extremadamente frágiles y transitorios. No hay cómo sentirse seguro cuando la vida es construida sobre bases tan provisionarias, y ésa es la raíz de la búsqueda humana y de la espiritualidad. El mundo material, por lo tanto, no puede ser la referencia con la que la humanidad juzgue la vida, pues cuando ocurre eso, se difundirán más miedo y angustia por el mundo, puesto que seremos siempre

⁴⁶³ ALANATI, L., *Sidur – a fonte das bênçãos*, Sografe, Belo Horizonte, 2003, 98.

víctimas de las circunstancias. “Este juguete (un arma) sólo atemoriza a alguien que tenga un único mundo y muchos dioses – Contestó el Rabí Yossef Yitzchak. – Pero no a alguien que tenga un único Dios y dos mundos (el material y el espiritual)”⁴⁶⁴.

El proyecto iluminista nos dejó huérfanos al acabar poniendo en primer plano la tecnología, el progreso y el racionalismo y, en segundo plano, las cuestiones éticas y sociopolíticas. Tal proyecto se mostró incapaz de responder a las grandes cuestiones existenciales del ser humano, y lo que sobrevivió fue una razón fragmentada. Nuestro sistema de valores se quedó anémico, sin orientación. Un nuevo proyecto para la humanidad es urgente, y los universos simbólico-religiosos son un camino posible, un norte orientador, para la racionalidad fragmentada, ofrecida por la ciencia.

La relación entre la fe y la razón es como una paradoja. Es probable que la fe haya surgido de los avances de la capacidad del hombre cuando él ejercía su imaginación, su curiosidad y se dejaba encantar por la vida. Pero el avance de la ciencia no liberó a la humanidad de la fe, al contrario, tornó la relación cada vez más tumultuosa. Einstein llegó a hablar de Dios como un número mágico, que lo ayudaba a cerrar sus ecuaciones. Afirmaba que nuestro pensamiento limitado sería incapaz de comprender esa fuerza misteriosa que movía las constelaciones.

Habermas⁴⁶⁵ levanta la necesidad de un diálogo urgente entre el saber y la fe en un mundo marcado por esa “*dialéctica inacabable de nuestro propio proceso de secularización*”⁴⁶⁶. En otras palabras, el occidente todavía convive con sentimientos ambivalentes con respecto a la cuestión: secularización *versus* religiosidad. Evitar el choque de civilizaciones exige tomar conciencia del fracaso de ese proceso moderno. El diálogo debe auxiliar las necesidades humanas de fe y, al mismo tiempo, conciliar esas necesidades con un Estado pluralista.

⁴⁶⁴ JACOBSON, S., *A sabedoria do rebe*, Domínio Público, Rio de Janeiro, 1995, 172.

⁴⁶⁵ Cf. HABERMAS, J., “Fé e saber”, en: *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, Martins Fontes, São Paulo 2004, 135-154.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, 2004, 137.

Las sociedades secularizadas occidentales intentaron, y fracasaron en gran parte, sustituir los contenidos religiosos y apropiarse el lugar dejado por ellos. Esa constatación hace que Habermas proponga una sociedad postsecular, que admita la persistencia de lo religioso y la coexistencia de fe y saber. El conocimiento religioso en las sociedades postseculares, si se tuviese en cuenta, generaría una mayor sensibilidad; al contrario de lo que ha ocurrido en las sociedades seculares, que negaron a las religiones cualquier pretensión de saber, cualquier protagonismo, sosteniendo que sus valores surgían en oposición a ellas.

Hay una clara influencia kantiana en la propuesta de Habermas: Kant “*indica que existe la posibilidad de una traducción eficiente, que transforme valores de la religión específica en valores públicos, comunes a todos*”⁴⁶⁷. Kant ya reconocía las raíces religiosas de las instituciones modernas occidentales. También está presente en el pensamiento de Habermas la influencia frankfurtiana, principalmente cuando él identifica, en el pasaje de la noción de pecado a la de lo malo o inmoral, un residuo religioso. Frente al mal radical, la sociedad secular se ve forzada a apearse a lo religioso, generando una vía de dos carriles que la aproxima a la religión. Además de la teodicea como factor de crisis y de, *malgré lui*, aproximación entre lo secular y lo religioso, Cruz recuerda “*las alianzas felices entre estas esferas en el campo de la ética social*”⁴⁶⁸. La aproximación aquí defendida es posible y deseable en un mundo que asiste a la convivencia de lo secular y de lo religioso.

Es patente la incapacidad histórica de la secularización promovida por la ilustración para eliminar los referentes religiosos en la sociedad contemporánea. Al poner en primer plano al hombre económico, la Modernidad dejó de lado cuestiones últimas, provocando, como reacción, la búsqueda de lo trascendente en los días de hoy. La racionalización no provocó, como muchos imaginaron, una progresiva secularización. En su búsqueda de un sentido para la vida, de una seguridad personal, de un orden, el hombre “retorna” a lo sagrado. “*Cuanto más rápidas las transformaciones en la sociedad, más las personas necesitarán una estabilidad. Y ésta*

⁴⁶⁷ CRUZ, E. R., “A propósito de um texto de Habermas: a herança brasileira de um dilema da civilização ocidental”: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo* 52 (2004), 332.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, 2004, 333.

*podrá estar en la religiosidad*⁴⁶⁹”. Ciencia y religión buscan un sentido para la vida, pero, mientras la primera pregunta: “¿cómo?”, la segunda pregunta: “¿por qué?” y “¿para qué?”.

Dios hoy se integra con intensidad en la vida de personas que buscan el propósito para el cual fueron creadas. Se introducen, así, estándares de moralidad, santidad y serenidad en sus vidas. La absoluta confianza en Dios, en las facultades y recursos que Él nos concedió para superar los desafíos de la vida, ilumina y derrumba el miedo de los que consiguen la experiencia religiosa. Teniendo una confianza en un orden superior, los problemas que parecían enormes pasan a ser susceptibles de cierto control. Entonces, hay para la humanidad una meta superior y el ser humano pasa a tener confianza para resolver los desafíos, que se convierten en un camino para cumplir las metas divinas. Mirando en los ojos del miedo, él se disipa. O sea, mientras el intelecto debe ser utilizado para domesticar las emociones, la creencia en un ser superior que ilumina permite al hombre creyente acabar con la oscuridad que genera el miedo.

¿Explicar o comprender la religiosidad que persiste y se difunde en la contemporaneidad? El modelo de la explicación entiende la religiosidad como manifestación antropológica e histórica sujeta a métodos de investigación empírica. El modelo comprensivo, a la vez, propone captar la experiencia germinal que estaría en la base de las producciones espirituales, yendo más allá de la reconstrucción histórica. El debate actual sobre el fenómeno supera esa dicotomía, dando lugar a un “politeísmo” metodológico, un modelo de integración. El entrelazamiento entre religiosidad y sus contextos histórico-sociales, paralelamente a la utilización de una metodología hermenéutica, es fundamental para la captación de este fenómeno plurifacético (multidimensional) que es lo sagrado en la sociedad contemporánea del conocimiento y la tecnología.

Con relación a la metodología hermenéutica, aún es necesario recordar que toda religión posee una enunciación simbólica, y que las interpretaciones de esos símbolos están llenas de conflictos entre ellas. No existe una hermenéutica única para la

⁴⁶⁹ SOBEL, H., en: WEISS, B., “O bem e o banal”: Revista *Isto É* 1.579 (2000) 85

interpretación de los signos. Por un lado, la interpretación puede ser entendida como manifestación de los significados ocultos, por otro, se puede entender como restauración plena del sentido. Una filosofía comprensiva debe buscar la complementariedad de interpretaciones antitéticas, aceptando los resultados de los distintos métodos que buscan desvelar los símbolos. Ese tipo de metodología plural es fundamental para que consigamos una interpretación de los símbolos más próxima de la verdad.

La presente tesis niega los modelos explicativos de la religiosidad en el mundo contemporáneo que trabajan con la premisa de un proceso de secularización, seguido por un “retorno de lo sagrado”. Y defiende que la experiencia religiosa ha estado siempre presente, pues pertenece al propio ser humano. La humanidad tiene necesidad de creer y la creencia fue, y sigue siendo su compañera durante el proceso evolutivo. Ella es, ciertamente una de las principales diferencias con relación a los demás animales. La aceptación de lo sobrenatural fue una ventaja para el hombre en la prehistoria, pues era un factor de unión, en la medida en que las sociedades se volvían más complejas. Al mismo tiempo, dio al hombre la noción de futuro y de un necesario planteamiento. Las primeras civilizaciones surgieron teniendo como base los mismos dioses. Todo aquel que creía en otros dioses era visto como extranjero. La fe fue una herramienta de cohesión interna y de conquistas externas.

La experiencia religiosa posee una naturaleza prerreflexiva y es una constante en todas las épocas de la humanidad. Es a partir de la experimentación de lo sagrado que se desarrollaron conceptos como amor, misericordia, piedad etc. En suma, la relación del hombre con lo sagrado nunca dejó de existir y, al mismo tiempo, nunca dejó de transformarse. Las autobiografías fueron usadas en la primera parte de este trabajo para desvelar el mundo prerreflexivo de la experiencia religiosa y dejar explícita la relación entre preservación de la identidad y la religiosidad.

Con la historia de los judíos de Belo Horizonte, se ha buscado probar que la preservación de su identidad étnica en una sociedad diferenciada y plural fue garantizada por el elemento religioso. Ellos construyeron su acción social conforme con su identidad religiosa. La secularización que alcanzó a la comunidad judaica en el siglo

XX – las ideologías comunista y sionista – tenía origen en el sentimiento religioso, por lo tanto, la espiritualidad siempre estuvo presente en el proceso de adaptación a la nueva realidad. Se puede afirmar una falsa secularización determinada por la racionalización ética de la religión. La persistencia del judaísmo tiene su fuente en sus representaciones colectivas originadas en la religión. La Tora, al definir una serie de obligaciones entre el pueblo y Dios, daba un sentido y una orientación para la vida.

Superadas las cuestiones de carácter prerreflexivo de la experiencia religiosa y de la relación entre religiosidad y preservación de la identidad, continuamos nuestra reflexión con la discusión de la multiculturalidad y del diálogo interreligioso en la sociedad contemporánea. Los adeptos al relativismo cultural, ciertamente, ya habían dado un paso fundamental en el sentido de la aceptación de las identidades particulares en un mundo globalizado, y de respeto mutuo en las interacciones culturales. Ya se había roto con la visión etnocéntrica del mundo al reconocer el derecho a la preservación de la propia identidad, en coexistencia con el mestizaje universal. Sin embargo, el relativismo no dio cuenta de los nuevos desafíos planteados con la internacionalización.

La internacionalización, integración y complejidad de nuestras sociedades, levantó cuestiones e incertidumbres con relación a los caminos a seguir. ¿Cómo conciliar democracia en la economía con la racionalidad del mercado? ¿Cómo superar el efecto nefasto de la uniformización de reglas y comportamientos sociales impuesto por la globalización económica? ¿Cómo satisfacer las necesidades de sentido más profundas que el ser humano exige? ¿Cómo unir funcionalidad y sentido de la vida, mercado y comunidad? ¿Cómo garantizar una auténtica comunicación humana, un diálogo entre culturas diferenciadas? ¿Cómo conciliar universalización, globalización y diferencias?

Ésas y otras cuestiones dejan en evidencia la necesidad de ir más allá de la visión relativista. Se ha buscado, entonces, comprender las culturas como tradiciones vivas en un proceso de interacción, lo que exigía una filosofía intercultural que reconociera el papel central del diálogo en ese proceso. La interculturalidad es una exigencia para que personas de diferentes culturas puedan mantener su identidad junto

con otras; por lo tanto, se debe constituir en un lugar filosófico privilegiado para dar cuenta de la realidad actual. Ese lugar debe ser descubierto por la razón, garantizando a todos los hombres la posibilidad de compartir un espacio humanizador. Un espacio donde individuos y culturas necesiten a los otros para hacerse, excluyendo la existencia de un sujeto más poderoso que otro. En verdad, la única alternativa al etnocentrismo es el espacio moral nacido del diálogo intercultural. El mundo contemporáneo aproximó a los hombres de manera inédita en la historia de la humanidad. Esta aproximación genera la exigencia moral de dar explicaciones al otro. Nadie más, en el futuro, debería ser indiferente al otro.

Es a partir de la interacción y de los conflictos que las culturas van a ser modeladas. El proyecto filosófico intercultural propuesto debería reconocer la centralidad del diálogo en ese proceso. El modelo dialógico presupone abrir caminos para la comunicación, ya que el gran problema es la conciencia de la existencia y legitimidad del otro. No nos referimos aquí al diálogo con el vecino, que parte de un horizonte cultural común. El diálogo intercultural se da con el extranjero: dos sujetos de culturas diferentes que se escuchan e intentan entender lo que la otra persona está queriendo decirle. En ese diálogo, los conceptos deben ser sustituidos por el pensamiento simbólico. Este último es esencialmente dialogal y puede ser concebido como nexo entre las diferentes culturas del mundo. Es en el propio diálogo donde las reglas se establecen, presuponiendo una intención trascendente, más allá de los intereses particulares de los participantes. Se aspira a una armonía, que no se limita a los formalismos abstractos de validez general.

Las culturas que dialogan poseen distintos universos lingüísticos, cada cual expresando una concepción del mundo. La interculturalidad exige que se crucen esas fronteras, encontrando de mutuo acuerdo un lenguaje común. En primer lugar, uno debe aprender el lenguaje del otro. En segundo lugar, se debe incorporar la suma de la comunicación a través de los sentidos, del intelecto y del silencio que surge de las palabras, o sea, del “tercer ojo”. Es necesario estar consciente de que toda afirmación o silencio posee un sentido. La comunicación intercultural, por lo tanto, debe ir más allá del mundo conceptual, y aceptar la comunión en el *mythos*, que sólo es alcanzada por

medio de la conciencia simbólica. *Mythos* y *logos*, en verdad, deben estar unidos en el diálogo intercultural. Esa interacción cuestiona los mitos dominantes e introduce una relatividad libertadora.

Cabe a la interculturalidad cicatrizar la herida del mundo moderno marcado por nuestra fragmentada aproximación a la realidad. La aproximación entre culturas debe basarse en el amor, de lo contrario, será una forma de violación. Al buscar categorías objetivas para comparar nuestra cultura con otras, no conseguiremos penetrar en la subjetividad ajena. No hay valores aculturales que sirvan como criterios universales y neutros para las relaciones humanas. El encuentro sólo puede darse si el otro es visto no como extranjero, sino como compañero. El encuentro intercultural es como un encuentro existencial de las diversas visiones de mundo. En ese hallazgo nos conocemos a nosotros mismos, pues el otro forma parte de nuestro yo. El otro es sujeto y fuente de conocimiento.

Para evitar la colisión entre las civilizaciones es necesaria, como ya hemos dicho, la capacidad de transformar el extraño en compañero, y amar y respetar todas las culturas. La filosofía intercultural es una exigencia actual para la humanidad, pues en el encuentro con el otro, me descubro. Debo querer para los demás lo que quiero para mí mismo. El otro puede ayudar a completar nuestro autoconocimiento. Ese horizonte compartido debe ser el campo donde podamos descubrir en lo que estamos de acuerdo, y promocionar el crecimiento mutuo y la fraternidad entre los pueblos.

El diálogo intercultural sólo es posible si invariantes culturales, surgidos de la unión entre *mythos* y *logos*, son encontrados en las diferentes culturas. Ya que el mundo actual es marcadamente multicultural, las culturas se invaden y se limitan, es urgente el mutuo reconocimiento y comprensión por medio de una racionalidad hermenéutica. Algo en común debe ser realizado para la construcción de una segunda naturaleza, en que el ser humano ejercite su libertad. Esa segunda naturaleza sería construida a partir del reconocimiento de otro, del trabajo común y de la no limitación de la libertad ajena. Las libertades individuales deberán convivir en relaciones y producciones comunes,

posibilitando al ser humano ejercitar su libertad. Esa sería la finalidad del ser humano como ser libre.

Este es un trabajo común que pasa por el diálogo que necesita los invariantes culturales. A partir de entonces sería posible pensar en una nueva ética, que renunciara a la lógica de la imposición para garantizar la supervivencia de mundos culturales diferentes. Yendo más allá de la comunicación racional por conceptos, el discurso intercultural se convertiría en una cuestión moral. Esta ética se basaría en el respeto recíproco a los símbolos del otro, al mismo tiempo que permitiría la crítica recíproca de los mismos, estableciendo un mestizaje cultural. Las culturas se afectarían eliminando cosas nocivas, enfatizando las valiosas, y dejando claro que el yo sólo no existe. La autonomía y el autoconocimiento solamente se consiguen en el “nosotros”, porque el presupuesto de esta ética es la reciprocidad/reflexión sobre nosotros mismos. La ética intercultural se construye sobre la flexibilidad de la acción humana, y ésta sólo es posible en las producciones en común, y en el diálogo.

La interculturalidad es hoy una necesidad para corregir la asimetría del mundo globalizado, garantizando el pleno desarrollo de todas las culturas. El diálogo intercultural supone comprender las diferentes culturas, y practicar la tolerancia y el pluralismo. Tal vez muchos conciban este proyecto como una utopía que no se encuadra en el terreno de lo que se puede ejecutar. Se trata ciertamente de un ideal difícil de ser alcanzado, pero es característico de la humanidad imaginar un mundo mejor y transformarlo; al menos en parte, en función de “lo que se soñó”. Al ansiar aquello que no existe, podemos producir algunos resultados. La interculturalidad es una alternativa posible para construir un mundo con más solidaridad entre culturas, que se comunican sin perder su identidad. Este trabajo ha buscado los invariantes culturales capaces de garantizar el diálogo intercultural.

En este trabajo, la relación del hombre con lo sagrado ha sido considerada como una invariante de todas las culturas, por lo tanto, un elemento de intersección entre ellas. Hay puntos de acuerdo entre todas las creencias, que pueden ser fundamentales para proyectar el futuro, evitando que el arsenal tecnológico de la nueva sociedad sea usado

para la agresión y la explotación. Esto no significa renunciar a las diferencias; al revés, el hombre debe asumir la posibilidad de existencia de todas las religiones. En la actual sociedad del saber, las religiones pueden tener un papel de refinamiento de nuestras facultades, que nos conduzca al respeto, interés y amor mutuos.

El diálogo interreligioso puede contribuir para que se encuentren referentes éticos mínimos entre las diferentes culturas. El presupuesto para tal diálogo es que cada religión, además de sus intereses particulares, reconozca en el otro su origen divino. La humanidad podría, entonces, encontrar invariantes a partir de ese diálogo, posibilitando el proyecto democrático. Las religiones poseen un potencial positivo que puede ser fuente de confianza mutua entre las diversas culturas. A partir de ellas es posible soñar con un mundo mejor, pues todas poseen un ideal ético originado en el deseo de aproximarse a Dios.

Las sociedades multiculturales del siglo XXI asisten a la proliferación de la relación del hombre con lo sagrado. A pesar de la proclamada “muerte de Dios” anunciada, de uno u otro modo, por los “maestros de la sospecha”, el pluralismo religioso es un fenómeno determinante del mundo actual. “Nuevas religiones” surgen cada día ampliando la concepción de Dios, poniendo en jaque las tradiciones religiosas, y dando alternativas variadas para los individuos que buscan un sentido último. La muerte de Dios ha sido desmentida por la crisis existencial del presente, y el ser humano continúa su búsqueda por la paz y seguridad en el mundo espiritual. Todas las religiones desean lo absoluto, y pueden articularse para la armonía del todo.

Las religiones a las cuales esta tesis se refiere – las “buenas” religiones – son aquellas que proclaman la dignidad humana, la autonomía personal, y la solidaridad entre los pueblos; religiones humanizadoras. Entre ellas no se puede afirmar la superioridad de la verdad de una con relación a las otras. Ellas no son absolutas y están siempre en construcción, constituyéndose, así, en manifestaciones variadas del ser humano. Al relacionarse entre sí, las religiones se modifican, se afirman y permiten el crecimiento humano. Todas las religiones deberían asumir, en ese proceso, que no pasan de representaciones insuficientes para hablar de Dios, y que deben aprender unas de las

otras. En ese diálogo, la humanidad puede descubrir un fundamento de viejos y olvidados valores, como también de otros nuevos., que la conduzcan rumbo a un futuro comprometido con la vida, la justicia y la paz. Un futuro en que será posible encontrar la unidad en la diversidad.

El cardenal Arns⁴⁷⁰, al constatar la existencia en el mundo contemporáneo de religiones auténticas y distorsionadas, afirma que las verdaderas religiones se relacionan con la a paz, pues, para el creyente, son nacidas de un mismo Ser Supremo. Ese Ser se comunica de diferentes formas con la humanidad, está presente en todas sus relaciones, e impulsa el diálogo. Las auténticas religiones despiertan la conciencia, y esto hace que sus adeptos sean críticos frente a las guerras y luchan por la paz mundial. Ellas estimulan el amor fraterno y el perdón, promoviendo la comunicación entre culturas diferentes. Las falsas religiones, al revés, hacen que la conciencia se duerma. En suma, las auténticas religiones son tolerantes, obedecen, en principio, las reglas del Estado secular dentro del cual habitan, y son promotoras de la paz; las distorsionadas identifican estructuras teocráticas y estatales, poseyendo un carácter totalitario, y son encaradas como una amenaza a la mentalidad iluminista.

Solamente las verdaderas religiones, continúa el cardenal Arns, ofrecen propuestas de una práctica ética basada en la solidaridad, lo que puede ser la fuente para establecer un código mínimo de ética para la convivencia humana. Solamente un *ethos* mundial de ese nivel podrá promover un orden justo en el mundo. Ese *ethos* deberá surgir de un acuerdo fundamental de los valores de las diversas religiones, no de una religión unitaria, mucho menos de la imposición de una sobre otras. “*De hecho, la promoción de la paz en el mundo es intrínsecamente ecuménica e interreligiosa*”⁴⁷¹.

Una ética construida a partir del diálogo interreligioso no puede aceptar proyectos religiosos excluyentes e intolerantes, que son la “marca registrada” de las experiencias fundamentalistas. Y también nos dirá, que hay que tener cuidado con las “religiones particulares”, típicas de la postmodernidad, que examinan las diversas

⁴⁷⁰ Cf. ARNS, P. E., “A paz e as religiões”, en: *Revista Estudos Avançados/Universidade de São Paulo*: 52 (2004) 341-352.

⁴⁷¹ *Ibidem*, 2004, 345.

vertientes de la fe, y escogen los componentes que les parecen apropiados. Es cierto que muchas de las actuales religiones vulgarizan la imagen de Dios, y acaban convirtiéndose en un producto de consumo inmediato. En esas “*experiencias religiosas*”, el fiel escoge “*una religión como opta por una marca de jabón en polvo*”⁴⁷², o como cambia de canal en la televisión. Muchas de esas “religiones”, surgidas en los supermercados de la fe, alimentan una espiritualidad evasiva, y carecen de profundidad.

No obstante, la tendencia de las religiones postmodernas a componer una fe, como si estuvieran construyendo un mosaico, no significa que la espiritualidad profunda esté necesariamente ausente en lo cotidiano del siglo XXI. Las verdaderas expresiones religiosas, institucionalizadas o no, poseen un papel fundamental en la formación de nuevos valores, que aproximan al prójimo y no discriminan lo diferente. Ellas reconocen una última realidad, y aspiran a las verdades de salvación. Todas enseñan que existe una salvación trascendente necesaria, y que sin ella, sólo quedaría en último término la derrota humana.

El pluralismo religioso puede ser una oportunidad para que los seres humanos consigan vivir en paz con el prójimo. Al buscar respuestas para los problemas de la condición humana, las verdaderas religiones, en una relación dialogal, tienen mucho que enseñar. Ellas pueden mostrar cuáles son los problemas universales, e iluminar nuestras reflexiones sobre ellos. Los puntos de acuerdo entre las diversas creencias – los invariantes – son fundamentales para el diálogo propuesto al transformarse en transculturales. El diálogo entre esas religiones podrá proporcionar la superación de la racionalidad instrumental, desvelando, por medio de una racionalidad integral, todas las dimensiones de la realidad.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, esta tesis ha defendido la validez del sincretismo religioso brasileño, como posible referencial positivo para la cuestión del diálogo interreligioso. El sincretismo es una práctica de innovaciones e invenciones de tradiciones. No existe un carácter universal que establezca sus límites o posibilidades, lo que implica que su análisis sólo puede ser dado caso a caso. La cultura religiosa

⁴⁷² PRANDI, R., en: WEISS, B., “O bem e o banal”: Revista *Isto É* 1.579 (2000) 86.

brasileña está constituida por la articulación de varios segmentos, populares y eruditos, lo que da como fruto el establecimiento de toda su diversidad.

Al contrario del supermercado religioso postmoderno, donde las personas adquieren enseñanza y rituales de diversas creencias para componer una forma personalizada de venerar lo sagrado, el sincretismo religioso de la feria mística brasileña está marcado por la fusión de los cultos. Es cierto que Brasil no estuvo inmune al comercio con lo trascendente, típico de la postmodernidad. Sin embargo ese proceso se hizo con los colores del País: fue un comercio sin culpa, sin miedo de sanción, público y festivo. Las expresiones religiosas brasileñas siempre se han caracterizado por la falta de contornos rígidos, pero, al revés que muchas de “las religiones postmodernas” que no poseen la ruptura de nivel que caracteriza las verdaderas religiones, han conseguido mantener su encantamiento.

La armonía de esa feria mística sirve para indicar caminos para la construcción de un proyecto humano, que supere la actual racionalidad fragmentada. Platón ya afirmaba que la justicia en el mundo no es el derecho del más fuerte, sino la efectiva armonía del todo. En Brasil, las religiones han conseguido armonizarse de forma eficiente. Cada cual en su lugar adecuado, contribuyendo de forma cooperativa al comportamiento colectivo. En el caos de deseos, emociones e ideas que componen la sociedad brasileña, la armonía religiosa brasileña – su coordinación intuitiva eficiente – ha conseguido evitar, al menos en la mayoría de las veces, los rumbos del fanatismo y del exceso de racionalidad, dando contorno a nuestra identidad.

El mestizaje cultural fue la marca de Brasil desde el descubrimiento, y el factor fundamental constitutivo de su identidad cultural. Diversas culturas interaccionaron, convivieron y se fundieron. Históricamente, ese proceso no fue democrático, y los blancos intentaron eliminar la cultura negra e indígena. El hibridismo cultural resultante de esa relación fue la manera por medio de la cual las culturas dominadas sobrevivieron. Ellas se hicieron presentes en la nueva cultura por medio del mestizaje.

La colonización de Brasil por Portugal fue marcada por aspectos religiosos y mercantilistas. La colonización fue, en sí misma, un hibridismo entre tradición y modernidad, entre creencia religiosa y acción racional. La metrópoli intentó imponer su cultura a los nativos y africanos. El proyecto metropolitano se llevó a cabo, sin embargo, las culturas dominadas persistieron. Con el mestizaje cultural, crearon una identidad autónoma basada en la creencia y en la emoción. Esa identidad cultural surgió a partir del proceso de liberación de las imposiciones externas, y de la mutua influencia entre las culturas occidental, indígena y africana. Ese espíritu, fruto de la resistencia a la opresión, puede constituirse en un camino para la integración de todos los afectados en su búsqueda de verdades profundas, y formas de vida que traigan felicidad individual y social.

La identidad espiritual brasileña sobrevivió a partir del mundo simbólico del mestizaje religioso. El camino seguido por el pueblo brasileño debe ser objeto de reflexión para el presente y el futuro. Estamos aquí refiriéndonos a un sujeto histórico, comunitario e integrado simbólicamente. Ese sujeto estructuró un sentimiento ético a partir de lo religioso. Esa experiencia de Dios lleva a una dimensión horizontal de convivencia entre los miembros de la sociedad y a una dimensión vertical marcada por el misterio. El mundo simbólico brasileño está marcado por la integración de esas dimensiones, en que los elementos materiales asumen dimensiones trascendentales. A partir de la comprensión de esa experiencia religiosa es posible profundizar en nuestra identidad y aportar caminos para la humanidad.

El mestizaje cultural brasileño se hace a través de un proceso de interacción entre culturas que se encuentran históricamente. Esas culturas se afectan mutuamente generando el aporte de cosas valiosas. Muchas veces, los símbolos culturales del otro no son respetados, pero la cultura dominante nunca consigue ser hegemónica. Las identidades son preservadas, y continúan interactuando con otras en un constante mestizaje. El resultado del proceso es la manutención de un Estado multicultural, que preserva un pluralismo cultural respetuoso y armonioso. Así como ocurrió en el pasado, cada cultura mantiene su identidad en una constante interacción con las otras. Aprenden, se corrigen, se mezclan sin que, con eso, pierdan su identidad. Buscan siempre un

equilibrio, una proporcionalidad, entre diferencia e igualdad, asimilación y resistencia. Religiones diferentes encuentran, por medio del mestizaje, su lugar entre las demás en su lucha por la supervivencia.

Las religiones brasileñas vivenciaron en su historia muchos caminos. Una historia siempre marcada por el pluralismo y el sincretismo, a pesar del predominio católico. Elementos culturales extranjeros fueron recibidos, reinterpretados y mezclados con la cultura local en los últimos 500 años, originando nuevas formas religiosas. Nuestra historia fue caracterizada por una pluralidad de voces que se mezclaron, y ese mestizaje se volvió el principal mecanismo de orientación social en Brasil. Las expresiones religiosas, en especial, trajeron una abundancia de sentimientos, pasiones y sensualidad, lo que vuelve posible, a partir de ellas, hablar de nuestra estructura sincrética.

La Religión Católica brasileña vivió y vive cercada de prácticas mágicas. Santos, Nuestra Señora, sacramentos, ritos funerarios, promesas, romerías a los santuarios, fiestas religiosas y procesiones, forman parte de lo cotidiano y aseguran a los fieles ventajas terrenas. Las prácticas cristianas están íntimamente asociadas a las tradiciones indígenas, africanas y orientales. Al mismo tiempo que son católicos, los brasileños frecuentan sesiones espiritistas, encomiendan “trabajos”, piden protección a los *Orixás*, y meditan en busca del nirvana. Todas las culturas conviven de forma pacífica, a pesar de sus contradicciones. El monoteísmo cristiano, el animismo y totemismo indígena y el fetichismo africano conviven en armonía en los trópicos, pues “no existe pecado debajo del Ecuador”.

El brasileño busca en lo sagrado manipular las normas que rigen el mundo, a partir de la magia propiciada por el sincretismo. La invocación de fuerzas ocultas sustituye, en determinados momentos, la racionalidad, y da sentido a nuestro mundo fragmentado. El pueblo, profundamente religioso, vive una religión sin traumas, obsesión por la muerte, o pasión exagerada. Existe en el País una intimidad bastante peculiar con Dios, que es tratado como alguien de la familia. Ese Dios “Padre” no es punitivo, y tampoco trágico, transformando las religiones brasileñas en algo dulce.

No se niega aquí el pluralismo religioso brasileño. Lo que se pretende probar es que la diversidad obedece a dos movimientos simultáneos: multiplicación de un lado, fusión-homogeneización de otro. El panorama actual religioso brasileño es múltiple, pluralista, competitivo y heterogéneo. Los fieles se convierten y se reconvierten, las religiones surgen y se transforman, revistiendo lo cotidiano de plurifacéticas manifestaciones multidimensionales de lo sagrado. Por otro lado, existen factores de homogeneidad en ese campo aparentemente caótico.

Es justamente en el campo de la homogeneidad donde la contribución brasileña para el diálogo intercultural puede ser más relevante. Entre los factores de homogeneización, se destacan: 1) una intercomunicación constante entre los universos simbólicos de las diferentes religiones, lo que muestra que Brasil es un país poblado por fuerzas espirituales; 2) una relativización de las verdades objetivas, que son sustituidas por emociones y proyectos simbólicos en una protesta contra la racionalización excesiva de las grandes religiones occidentales; 3) una porosidad y contaminación mutuas entre las identidades indígenas, africanas, cristianas y orientales que nunca fueron totalmente unificadas. Por fin, cada sujeto cambia de religión, hace sincretismos o pertenece a más de una corriente religiosa, en una verdadera insubordinación a la autoridad y a la institución. Ese ejercicio de la creatividad brasileña, acentuado en tiempos de globalización y democracia, se originó en el pasado colonial, y sigue obligando a las instituciones religiosas a adaptarse, a lo largo de la historia, al modo brasileño de ser.

En el pasado, el catolicismo comunitario y festivo-popular ya representaba la discrepancia entre lo que el catolicismo romano proponía, y la forma sincrética de hacer religión que el brasileño poseía. El catolicismo sincrético fue ampliamente combatido en el siglo XX, sin embargo, los fieles resistieron a la institucionalización, y asumieron prácticas privatizadas y domésticas, volcados en sus necesidades personales. Surgida como reacción al catolicismo privatizado, la Teología de la Liberación y las *Comunidades Eclesiales de Base* se inspiraron, inicialmente, en una ideología revolucionaria envuelta de ideas cristianas. Poco a poco cambiaron su paradigma, abandonando el exclusivismo católico y el marxismo sectario, y se rindieron a otras

formas de la manifestación divina, como aquellas encontradas en las religiones afro o indígena. Adoptaron, entonces, el discurso del ecumenismo y del diálogo interreligioso. Los carismáticos, buscando otro camino, recuperaron el pasado festivo colonial marcado por la trasgresión de la práctica religiosa. Lo sagrado invade lo profano en sus celebraciones, la emoción supera la razón, garantizando una comunidad emocional y mística entre los fieles.

En el campo evangélico, la dificultad de adaptación de los protestantes tradicionales en Brasil abrió espacio al crecimiento pentecostal. Esa tendencia, en especial el neopentecostalismo, se mostró bastante adaptable a la manera como el brasileño hace religión. Asumieron hábitos morales menos rígidos, y enfatizaron rituales de cura y exorcismo, con alta densidad de magia. Mezclaron en un mismo caldero a espíritus, divinidades africanas e indígenas, Espíritu Santo y diablo. Desarrollaron en el País una sincretización llena de paradojas con sus principales opositores, los *umbandistas*, y asumieron simbologías y ritos prácticamente idénticos a los de ellos. En ese proceso de introducción de las más variadas prácticas sincréticas, abandonaron cualquier pretensión fundamentalista.

El Espiritismo brasileño también operó una fuerte ruptura con su matriz europea, adecuándose al alma nacional. Primero al hacer una relectura de las religiones afro, al reducir sus ritos y magias, y al destacar el contacto con los buenos espíritus. En un segundo momento, sincretizándose con la Iglesia Católica, reforzando la relación del *kardecismo* con el *ethos* cristiano y alejándose del modelo científico europeo. Más recientemente, se puede observar que el Espiritismo viene sincretizando nuevamente, dejando de lado el discurso ético propuesto por Chico Xavier, y dejándose influenciar por los vientos de la Nueva Era.

Con relación a las religiones afro, aún incluso con la falta de acuerdo entre los estudiosos del tema, es posible afirmar que su gran contribución fue la capacidad de sincretizar culturas de forma armónica. Esas religiones mostraron un camino para amenizar conflictos culturales a través de la simbiosis. Los críticos del sincretismo acentúan el aspecto africano de sus cultos, afirmando que esa ideología forma parte de

la política del “emblanquecimiento” característico del racismo brasileño. La pretensión de esos críticos, sin embargo, refleja una preocupación por la pureza religiosa que nunca existió en el País. Y lo peor, perciben el sincretismo como mezcla y confusión, cuando en verdad él debe ser concebido como un campo simbólico que se construye en las relaciones interculturales, que crea nuevos modelos capaces de ordenar el espacio intercultural. *El sincretismo es un proceso de redefinición de identidad que forma parte de la historia de la humanidad, y que en algunos pueblos, como el brasileño, es evidenciado en su historia.*

Por fin, aquellos que se dicen sin religión, pero que, en verdad, son sin institución. Optan por mantener un contacto con lo divino sin intermediarios. Nacidos del individualismo postmoderno, se identifican con expresiones religiosas sincréticas por excelencia, y apuntan a una sensibilidad religiosa, que acepta varios caminos de salvación. Encontraron en Brasil un lugar bastante hospitalario para su crecimiento.

Existe en el proceso de adaptación de esas manifestaciones religiosas elementos de homogeneización originados en la confrontación de matrices, que puebla el universo brasileño de contenido sagrado, y define modelos de conducta. El “caldero” mezcla y procesa las diferencias, permitiendo la intercomunicación de universos simbólicos por medio del sincretismo y la relativización de los dogmas institucionales, que son sustituidos por emociones. A pesar de la existencia de los intentos que defienden la purificación de las tendencias sincréticas, éstas últimas están demasiado enraizadas. Los discursos nunca han impedido que el pueblo brasileño continuara adoptando su conducta híbrida característica, que trae, cada vez más, diversidad y complejidad religiosa. Y es justamente la superposición, esa fusión entre lo premoderno y lo moderno de nuestras religiones, lo que puede inspirar u orientar el mundo en el camino de la paz.

El mestizaje en Brasil se volvió un agente de la civilización. Somos un País híbrido, ello nos da nuestra identidad, y puede ser nuestra contribución específica al mundo. Aprendimos a fundir códigos de una manera alegre y festiva, lo que generó una profunda confraternización de valores y sentimientos de las culturas religiosas que

compusieron el País. Una mezcla de códigos y personas que creó un mundo propicio al cambio generalizado. La “carnavalización” de la vida favorece el diálogo, ya que nos vuelve abiertos a acuerdos y conciliaciones. Un sincretismo religioso que, más allá de sus posibles abusos de consuelos mágicos, y de ciertos peligros de confusión, es portador de la solidaridad, de la alegría del compartir y del acogimiento fraternal. Brasil está lejos de la utopía propuesta por la filosofía intercultural, pero el sueño de un mundo armónico parece producir algunos resultados concretos en este País. Incluso si solamente indicios de un mundo mejor son aquí encontrados, ellos podrán servir de esperanza para aquellos que sueñan con un mundo basado en el respeto intercultural.

Aceptar la contribución de la feria mística brasileña significa, en la práctica, una autocrítica radical de la filosofía, un *des-filosofar*, que puede liberar a la filosofía de la hegemonía de la tradición occidental europea, y de la institucionalización académica según el canon de esa tradición. Significa romper con la monoculturalidad reinante en la filosofía, al hacer el camino inverso al de Heidegger, que poseía una “*concepción esotérica de la filosofía, reclamando su carácter extemporáneo*”⁴⁷³. Esta tesis acepta las filosofías contextuales y se deja seducir por sus diversas tradiciones culturales, sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y ritos. Ellos no serán objetos de estudio, pero son palabras vivas de sujetos que pueden aprender y enseñar en conjunto.

Ese tipo de filosofía es una nueva forma de ejercitar el “quehacer” filosófico en beneficio del mejoramiento social y cultural de los seres humanos. Ella nos ayuda a comprender y aprender con las diferencias culturales, y sus correspondientes modos de vida. Ése es el elemento básico para la práctica de la tolerancia y del pluralismo. Acaba así convirtiéndose en una alternativa concreta a la globalización del neoliberalismo, pues cuestiona la noción de progreso en el sentido occidental, y defiende una historia con muchos futuros posibles. Esa alternativa filosófica vislumbra un mundo construido bajo la tela del aprendizaje mutuo entre culturas, que se comunican sin perder su raíz contextual.

⁴⁷³ Cf. FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao, 2001, 296.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias – Archivos del *Instituto Histórico Israelita Mineiro*

(IHIM)

Manuscritas:

- Actas de las asambleas y reuniones de la *União Israelita de Minas Gerais* (1922 a 1932).
- Actas de la fundación del *Cemitério Israelita de Belo Horizonte* (1932 a 1936).

Periodísticas:

- *Jornal Correio Mineiro* (6/04/1933) con autoría y páginas inciertas.
- LIMA JÚNIOR, Augusto de, *Jornal Diário da Manhã* (06 e 20/10/1927) con páginas inciertas.
- LIMA JÚNIOR, Augusto de, *Jornal Diário da Manhã* (1930) con día, mes y páginas inciertos.

Orales:

Entre 1988 y 1990, fueron entrevistados los siguientes inmigrantes: Chana Katz, Esther Levy, Esther Mizrahi, Helena Shwartzman, Isack Golgher, Liuba Goifman, Luci Rozembaum, Marcos Somberg, Maurício Coronho, Rosa Persiano, Suzane Golgher. Estas entrevistas se encuentran transcritas y a disposición del público en general en el IHIM.

Libros y capítulos de libros

ACQUAVIVA, S. S., *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, en: ACQUAVIVA, Sabino S.; GUIZZARDI, Gustavo, *Religione e irreligione*, AVE, Roma 1971.

ALANATI, Leonardo, *Sidur - a fonte das bênçãos*, Sografe, Belo Horizonte 2003.

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto, “Estrutura dinâmica dos novos movimentos religiosos”, en: SOUZA, Beatriz M.; MARTINO, Luís M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 139-150.

ALMEIDA, Ronaldo, *Dinâmica religiosa na metrópole paulistana*, Centro de Estudos da Metrópole, São Paulo 2004.

AMENGUAL, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós, Madrid 1998.

_____, *Presencia elusiva*, Caparrós, Madrid 1996.

_____, “Una segunda secularización: la crisis de la razón”, en: CAFFARENA, J. Gomes; MARDONES, J. Maria (dir.), *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona 1993.

AMIGO FERNÁNDEZ ARROYABE, Maria Luisa, *Humanismo para el siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao 2003.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires, *Filosofando – introdução à história da Filosofia*, Moderna, São Paulo 1993.

ARAÚJO, Aristóteles, *Almanak Commercial da Cidade de Belo Horizonte*, (sin editor), Rio de Janeiro 1923.

ARENDT, Hannah, *Homens em tempos sombrios*, Cia. das Letras, São Paulo 1987.

_____, *O anti-semitismo, instrumento de poder*, Documentário, Rio de Janeiro 1975.

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985.
- ARON, Raymond, *As etapas do pensamento sociológico*, Martins Fontes, São Paulo 1999.
- ARSUAGA, Juan Luís, *El collar del neandertal*, Temas de hoy, Madrid 1999.
- ASSMANN, Hugo, *Crítica à lógica da Exclusão*, Paulus, São Paulo 1994.
- BAECHLER, Jean, “Religião”, en: BOUDON, Raymond (dir.), *Tratado de Sociologia*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro 1996, 449-487.
- BALAN, J., “El uso de historias vitales en encuestas y su análisis mediante computadores”, en: BALAN, Jorge (dir.), *Las historias de vida en las ciencias sociales. Teoría y técnica*, Ediciones Nueva Visión Saic, Buenos Aires 1974.
- BARRETO, Abílio, *Belo Horizonte e sua história*, (sin editor), Belo Horizonte 1937.
- _____, *Belo Horizonte, memória histórica e descritiva – História média*, Rex, Belo Horizonte 1936.
- BARRETO, Maria Amália Pereira, “Sincretismo”, en: SILVA, Benedito (dir.), *Dicionário de Ciências Sociais*, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro 1986.
- BARTH, Frederick, *Ethnic group's boundaries: the social organization of culture difference*, Little Brown & co., Boston 1969.
- BASSET, Jean-Claude, *El diálogo interreligioso – oportunidad para la fe o decadencia de la misma*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- BASTIDE, Roger, *Brésil. Terre des contrastes*, Hachette, Paris 1957.
- _____, “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichistas”, en: BASTIDE, Roger (dir.), *Estudos Afro-Brasileiros*, Perspectiva, São Paulo 1973, 159-191.
- _____, *Le Sacré Sauvage et autres essais*, Payot, Paris 1975.

BECKER, Howard, “Historias de vida en Sociología”, en: BALAN, Jorge (dir.), *Las historias de vida en las ciencias sociales. Teoría y técnica*, Ediciones Nueva Visión Saic, Buenos Aires 1974.

BECKFORD, James A. (dir.), *Nuevi forme del sacro: Movimenti religiosi e movimenti social*, Il Mulino, Bologna 1990.

BELL, Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza, Madrid 1976.
_____, *The winding passage. Essays and Sociological Journeys*, Basic Books, New York 1980.

BELLAH, Robert N., GLOCK, Charles Y., *The new religious consciousness*, California U. P., Berkeley 1976.

BERGER, Peter L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971.

BETTO, Frei, *Gosto de uva: escritos selecionados*, Garamond, Rio de Janeiro 2003.

BEUCHOT, Mauricio, “Pluralismo cultural analógico y derechos humanos”, en: GONZÁLRZ R. ARNAIZ, Graciano, (dir.), *El discurso intercultural – Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 93-105.

BIRMAN, Patrícia, *Fazer gênero criando estilos*, Relume Dumara – Eduerj, Rio de Janeiro 1995.

_____, *O que é Umbanda*, Brasiliense, São Paulo 1983.

BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, 3 vols. Aguilar, Madrid 1977.

BOFF, Leonardo, *O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*, Vozes, Petrópolis 2000.

_____, *Ecologia, Mundialização e Espiritualidade*, Ática, São Paulo 1994.

_____, *Ética e moral: a busca dos fundamentos*, Vozes, Petrópolis 2003.

_____, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Trotta, Madrid 2001.

- BOSI, Alfredo, *Dialética da Colonização*, Companhia das Letras, São Paulo 1993.
- BOURDIEU, Pierre, *Et alli. Travail et travailleurs em Algérie*, Mouton, Paris 1963.
- BRANDÃO, Carlos R., *Os deuses do povo: Um estudo sobre religião popular*, Brasiliense, São Paulo 1986.
- BRAUDEL, Fernand, *Civilization matérielle et capitalisme. XV-XVII siècle*, Armand Colin, Paris 1967.
- BRITO, Ênio José da Casta, *Agonia de um modelo*, en: SOUZA, Beatriz M.; MARTINO, Luís M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 37-46.
- BUBER, Martin, *Yo y Tu*, Caparrós, Madrid 1995.
- BUSTAMANTE, Javier, *Sociedad informatizada, ¿sociedad deshumanizada?*, Gaya, Madrid 1993.
- CALDEIRA, Alejandro Serrano, *Filosofia e crise. Pela filosofia latino-americana*, Vozes, Petrópolis 1984.
- CALHOUN, Craig (dir.), *Social theory and the politics of identity*, Blackwell, Oxford 1994.
- CAMARGO, Cândido Procópio, *Kardecismo e Umbanda*, Pioneira, São Paulo 1961.
- CAMINHA, Pero Vaz de, *Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*, Publicações Europa-América Ltda., Portugal 1987.
- CAMPOS, Leonildo Silveira, *Protestantismo brasileiro e mudança social*, en: SOUZA, Beatriz M.; MARTINO, Luís M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 106-136.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci, *O anti-semitismo na Era Vargas (1930-45)*, Brasiliense, São Paulo 1988.

CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (dir.), *Faces da Tradição Afro-Brasileira*, Pallas/CEA0, Rio de Janeiro-Salvador 1999.

CARRANZA, Brenda, *A Renovação Carismática Católica. Origens, mudanças e tendências*, Santuário, Aparecida 2000.

CASTELLS, Manuel, *A sociedade em rede*, Paz e Terra, São Paulo 1999.

CHAMPION, Françoise, *Religiosidade flutuante, ecletismo e sincretismos*, en: DELUMEAU, Jean (dir.), *As grandes religiões do mundo*, Proença, Lisboa 1996.

CHAUÍ, Marilena, *Introdução à história da filosofia*, Brasiliense, São Paulo 1994.

CONSELHO FEDERATIVO NACIONAL, *Orientação ao Centro Espírita*, Federação Espírita Brasileira, Rio de Janeiro 1977.

CORBÍ, Mariano, *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, Herder, Barcelona 1992.

COUTINHO, Afrânio, *Do barroco. Ensaios*, UFRJ, Rio de Janeiro 1994.

D'AGOSTINO, Francesco, *Immaginazione simbolica e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna 1977.

DILTHEY, Wilhelm, *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, FCE, México 1978.

_____, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, Madrid 1980.

_____, *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid 1974.

DROOGERS, André, *Syncretism: "The Problem of Definition. The Definition of the Problem"*, en: GORT, Jerald; VROOM, Hendrick; FERNHOUT, Rein; WESSELS, Anton (dir.) *Dialogue and syncretism: An interdisciplinary approach*, W. B. Eerdmans Publishing Co. and Rodopi, Amsterdam 1989, 7-25.

DUBNOV, Simon, *A história judaica*, S. Cohen, Rio de Janeiro 1948.

DURANT, Will, *A história da filosofia*, Nova Cultural, São Paulo 2000.

DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1985.

_____, *As regras do método sociológico*, Nacional, São Paulo 1995.

_____, *O suicídio*, Martins Fontes, São Paulo 2000.

DUSSEL, Enrique, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires 1974.

_____, “El retorno de lo excluido. La vida humana cotidiana como el lugar privilegiado de la experiencia religiosa”, en: FORNET-BETANCOURT, Raúl (dir.), *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid 2003, 163-170.

ELÍADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1969.

_____, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1973.

ESTRADA, Juan Antonio, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Tecnos, Madrid 1962.

FERNANDES, Gonçalves, *Sincretismo Religioso no Brasil*, Guairá, Curitiba, 1941

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1997.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Una religión para la democracia. Fe y dignidad humana*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2005.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, *Médio dicionário Aurélio*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1980.

FERRETI, Sérgio Figueiredo, *Repensando o Sincretismo*, EDUSP-FAPEMA, São Paulo/São Luís 1995.

_____, *Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural*, en: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (dir.), *Faces da Tradição Afro-brasileira*, Pallas, Rio de Janeiro 1999, 113-130.

FERRY, Luc, *El hombre-Dios o el sentido de la vida*, Tusquets, Barcelona 1997.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo, *As ciências das religiões*, Paulus, São Paulo 1999.

FORNET-BETANCOURT, Raúl, "Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica, en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano (dir.), *El discurso intercultural – Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 107-120.

_____, *Problemas Atuais da Filosofia na Hispano-América*, Unisinos, São Leopoldo 1993.

_____, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao 2001.

FREYRE, Gilberto, *Casa grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, José Olympio, Rio de Janeiro 1984.

_____, *Terres du sucre*, Gallimard, Paris 1992.

FRISOTTI, Heitor, *Passos no diálogo; igreja católica e religiões afro-brasileiras*, Paulus, São Paulo 1996.

FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

GAARDER, Jostein, HELLERN, Victor, NOTAKER, Henry, *O livro das religiões*, Cia. das letras, São Paulo 2002.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

GAY, Peter, *The enlightenment: an interpretation*, Random House, New York 1966.

GICOVATE, Moisés, *Kafka*, FIESP, São Paulo 1974.

GIRARDI, Giulio, “El macro ecumenismo popular indo-afro-latinoamericano: perspectivas ético-políticas, culturales y teológicas”, en: FORNET-BETANCOURT, Raúl (dir.), *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid 2003, 335-352.

GOLDBERG, David J., RAYNER, John D., *Os judeus e o judaísmo*, Xenon, Rio de Janeiro 1989.

GOLGHER, Isaias, *A tragédia do comunismo judeu*, Mineira, Belo Horizonte 1970.

GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano, “La interculturalidad como categoría moral”, en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano, (dir.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía de la interculturalidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002,67-92.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1995.

GOULDNER, Alvin W., *La crisis de la Sociología occidental*, Amorrortu, Buenos Aires 1970.

GOUVEIA, Eliane Hojaij, *Apontamentos sobre os novos movimentos religiosos*, en: SOUZA, Beatriz M.; MARTINO, Luís M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 151-156.

GUERREIRO, Silas, *A visibilidade das novas religiões no Brasil*, en: SOUZA, Beatriz M.; MARTINO, Luís M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 157-173.

GUILLERMO, Ruben, “A teoria da identidade na Antropologia: um exercício de etnografia do pensamento moderno”, en: LARAIA, Roque; CORRÊA, Mariza. (dir.), *Roberto Cardoso de Oliveira – Homenagem*, IFCH/UNICAMP, Campinas 1992.

- GUIMARÃES ROSA, João Guimarães, *Grande sertão: veredas*, José Olympio, Rio de Janeiro 1967.
- GRAHAM, Richard, *Grã-Bretanha e o início da modernização do Brasil*, Brasiliense, São Paulo 1973.
- GREELEY, Andrew M., *L'uomo non-secolare. La persistenza della religione*, Quereniana, Brescia 1975.
- GUINSBURG, Jacó, *O judeu e a modernidade*, Perspectiva, São Paulo 1970.
- HABERMAS, Jürgen, "Fé e saber", en: AA. VV., *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, Martins Fontes, São Paulo 2004, 135-154.
- _____, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid 2001.
- _____, *Teoría de la acción comunicativa*, I, II, Taurus, Madrid 1987.
- HEGEL, Georg W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México 1973.
- _____, *La ciencia de la lógica*, Solar / Hachette, Buenos Aires 1968.
- _____, *La razón en la historia*, Seminarios y Ediciones, Madrid 1972.
- HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires 1972.
- _____, *El ser y el tiempo*, FCE, México 1974.
- HERVIEU-LARGER, Danièle, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Flammarion, Paris 2000.
- HERZL, Theodor, *O Estado judeu*, (sin editor), Rio de Janeiro 1954.
- HOBSBAWN, Eric, *A era dos extremos; o breve século XX*, Cia. das Letras, São Paulo 1995.
- HUNTINGTON, Samuel, *El choque de civilizaciones*, Piados, Barcelona, Buenos Aires, México 1997.

HUSSERL, Edmund G., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México-Buenos Aires 1949.

_____, *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid 1979.

INFORME SOBRE EL DESARROLLO MUNDIAL 1998/99, *El Conocimiento al servicio del desarrollo*, Ediciones Mundi-Prensa, Madrid 1999.

JACOBSON, Simon; SCHNEERSON, Menachem Mendel - *A sabedoria do Rebe*, Domínio Público, Rio de Janeiro 1995.

JACOBY, Henry, *The bureaucratization of the world*, University of California, Berkeley 1976.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires 1977.

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid 1994.

_____, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid 1994.

_____, *A religião dentro dos limites da simples razão*, Abril, São Paulo 1990.

KIENZLER, Klaus, *El fundamentalismo religioso*, Alianza, Madrid 2000.

KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1975.

KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*, Paulinas, São Paulo 1992.

_____ (dir.), *Reivindicación de una ética mundial*, Trotta, Madrid 2002.

_____, *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta, Madrid 1999.

LA TAILLE, Yves de, *Limites: três dimensões educacionais*, Ática, São Paulo 2000.

LAMBERT, Karel; BRITTAN, Gordon G., *Introdução à filosofia da ciência*, Cultrix, São Paulo 1992.

LESBAUPIN, Ivo; RIBEIRO, Lúcia; SANTOS, Solange Rodrigues dos; FIORÍN, Névio, *O cotidiano das CEBs. Síntese de relatório de pesquisas*, Iser, Rio de Janeiro 2004.

LEVINAS, Emanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia estrutural*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 1976.

_____, *As estruturas elementares do parentesco*, Vozes, Petrópolis 1982.

LIMA JÚNIOR, Augusto de, *A capitania de Minas Gerais*, Edição do Instituto de História, Letras e Arte, Belo Horizonte 1965.

VAZ, Henrique Cláudio Lima, *Escritos de Filosofia II - Ética e cultura*, Loyola, São Paulo 1988.

_____, *Escritos de Filosofia IV – Introdução à ética filosófica I*, Loyola, São Paulo 1999.

LUZ, Marco A., *Cultura Negra e Ideologia do Recalque*, Achiamé, Rio de Janeiro 1983.

_____, *Do Tronco ao Opa Exim, memória e Dinâmica da Tradição Africana-Brasileira*, SECNEB, Salvador 1993.

MACEDO, Edir, *A libertação da teologia*, Universal Produções, Rio de Janeiro s.d.

MACEIRAS, Manuel F.; TREBLLE, Julio, *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid 1990.

MACEIRAS, Manuel F., *La metamorfosis del lenguaje*, Síntesis, Madrid 2002.

MAFRA, Clara, *Os evangélicos*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro 2001.

MARTELLI, Stefano, *A religião na sociedade pós-moderna*, Paulinas, São Paulo 1995.

- MARTIN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1982.
- MARX, Karl, *A propos de la cuestión juive*, Aubier Montaigne, Paris 1971.
- _____, *Manuscritos: Economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1986.
- MARZAL, Manuel M., *O rosto índio de Deus*, Vozes, Petrópolis 1989.
- MASI, Domenico de, *O ócio criativo*, Sextante, Rio de Janeiro 2000.
- MATTA, Roberto Da, *A Casa e a Rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, Guanabara, Rio de Janeiro 1987.
- _____, *Conta de Mentiroso, Sete ensaios de antropologia brasileira*, Roço, Rio de Janeiro 1993.
- MAUSS, Marcel, *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, EPU, São Paulo 1974.
- MELAMED, Meir Matzliah, *A lei de Moisés*, Sêfer, São Paulo 2001.
- MENDONÇA, Antônio G., *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*, Paulinas, São Paulo 1984.
- _____, “Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica”, en: SOUZA, Beatriz M.; MARTINO, Luís M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 49-79.
- MOORE, Burness E.; FINE, Bernard D., *Términos y conceptos psicoanalíticos*, Biblioteca Nueva, Madrid 1997.
- MORANO, Carlos Domínguez, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, San Pablo, Madrid 1990.
- MOURA, Clóvis, *Sociologia do Negro Brasileiro*, Ática, São Paulo 1988.

NUNES PEREIRA, M., *A Casa das Minas, o culto dos voduns jeje no Maranhão*, Vozes, Petrópolis 1979.

O'DEA, Thomas, *Sociologia da religião*, Pioneira, São Paulo 1969.

OLIVEIRA, M. Araújo de, *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia Contemporânea*, Loyola, São Paulo 1996.

OLIVEIRA, Pedro A. R., “Religiões populares”, en: BEOZZO, José Oscar (dir.), *Curso de Verão; Coleção teologia popular*, Paulinas, São Paulo 1988, 107-130.

ORTIZ, Renato, *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*, Vozes, Petrópolis 1978.

OTTO, Rudolf, *Il sacro, l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al raciónale*, Feltrinelli, Milano 1984.

_____, *Lo santo*, Alianza, Madrid 1980.

PACHECO, Eliezer, *O Partido Comunista Brasileiro (1922-64)*, Alfa-Omega, São Paulo 1984.

PALANCA, Diana de Valescar, “La cultura: consideraciones para el encuentro intercultural”, en: GONZÁLEZ R, ARNAIZ, Graciano, (dir.), *El discurso intercultural – Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 123-141.

_____, *Cultura, multiculturalidad, interculturalismo. Hacia una racionalidad intercultural*, PS, Madrid 1999.

PANASIEWICZ, Roberlei, *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*, C/Arte, Belo Horizonte 1999.

PANIKKAR, Raimon, “La interpelación intercultural”, en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano. (dir.). *El discurso intercultural – Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 21-66.

_____, *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca 1990.

PARSONS, Talcott, “Redenz, non credenza e miscredenza”, en: CAPORALE, Rocco; GRUMELLI, Antonio, *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, Il Mulino, Bologna 1972, 297-345.

_____, *Sociología de la religión y de la moral*, Piados, Buenos Aires 1968.

_____, “Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity”, en: GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P. (dir.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge MA 1975, 53-83.

PENNA, Otávio, *Notas Cronológicas de Belo Horizonte*, Santa Maria, Belo Horizonte 1950.

PFEFFER, Renato Somberg, *Vidas que sangram história: a comunidade judaica de Belo Horizonte*, C/Arte, Belo Horizonte 2003.

PICO DELLA MIRÁNDOLA, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Promociones y publicaciones universitarias, Barcelona 1988.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo, *A Realidade Social das Religiões no Brasil*, USP e DataFolha, São Paulo 1994.

_____, *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*, Hucitec y USP, São Paulo 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio, “Secularização e declínio do catolicismo”, en: SOUZA, Beatriz M.; MARTINO, Luís M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 13-21.

PINSKY, Jaime, *Origens do nacionalismo judaico*, Hucitec, São Paulo 1978.

PLATÃO, *Diálogos*, UFP, Belém 1973.

_____, *Protágoras*, UFC, Fortaleza 1986.

- QUIEROZ, Maria Izaura Pereira de, *Roger Bastide - Sociologia*, Ática, São Paulo 1983.
- RAMOS, Arthur, *A Aculturação Negra no Brasil*, Nacional, São Paulo 1942.
- REHBEIN Franziska C., *Candomblé e salvação; A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*, Loyola, São Paulo 1985.
- RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969.
- _____, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982.
- _____, *Hermenéutica y psicoanálisis*, Aurora, Buenos Aires 1975.
- _____, *O si-mesmo como um outro*, Papirus, Campinas 1991.
- _____, *Temps et récit*, Siglo XXI, México 1995.
- RODRIGUES, Nina, *O animismo Fetichista dos Negros Baianos*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1935.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *La transformación hermenéutica de la filosofía*, Tecnos, Madrid 1997.
- RORTY, Richard, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton 1979.
- ROSADO-NUNES, Maria José, *O catolicismo sob o escrutínio da modernidade*, en: SOUZA, Beatriz M.; MARTINO, Luís M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 22-36.
- SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular”, en: ELLACURÍA, Ignacio.; SCANNONE, J.C. (dir.) *Para una Filosofía desde América Latina*, Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá 1992, 81-87.
- SERRA, Ordep, *Águas do Rei*, Vozes/Koinonia, Petrópolis/Rio de Janeiro 1995.
- SHAKED, Gerson, *Sombras de identidade*, Perspectiva, São Paulo 1988.

- SHUTZ, Alfred, *Estudos sobre teoria social*, Amorrortu, Buenos Aires 1974.
- SILVEIRA, Victor, *Minas Gerais em 1925*, Imprensa oficial, Belo Horizonte 1926.
- SIMMEL, Georg, *The stranger*, en: *The Sociology of Georg Simmel*, The Free Press, New York 1966.
- SMITH, Huston, *The religions of man*, Harper & Row, New York 1958.
- SMITH, William C., *Religious diversity*, W. G. Oxtoby, New York 1982.
- SOARES, Luís Eduardo, *A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil*, ISER, Rio de Janeiro 1993.
- SODRÉ, Muniz, *O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira*, Vozes, Petrópolis 1988, 58.
- SOUZA, Beatriz M.; MARTINO, Luís M., “Prefácio”, en: SOUZA, Beatriz M. MARTINO, Luís M. (dir.), *Sociologia da religião e mudança social*, Paulus, São Paulo 2004, 7-10.
- SPERBER, Daniel, *Lé symbolisme en general*, Herman, Paris 1974.
- STARK, Rodney; BAINDRIDGE, William Sims, *The future of religion*, California U. P., Berkeley 1985.
- STEINER, George, *Nostalgia del absoluto*, Biblioteca de Ensaio Siruela, Madrid 2001.
- TEIXEIRA, Carla Costa (dir.), *Em busca da experiência mundana e seus significados: Georg Simmel, Alfred Shutz e a Antropologia*, Relume Dumará, Brasília 2000.
- TEIXEIRA, Faustino L. C., *Teologia das religiões*, Paulinas, São Paulo 1995.
- TORRES QUEIRUGA, A., *El dialogo de las religiones*, Sal Terrae, Madrid 1992.
- TOURAINÉ, Alain, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Fayard, Paris 1994.
- TRIAS, Eugenio, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona 1997.

VALENTE, Waldemar, *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*, Nacional, São Paulo, 1976.

VALESCAR PALANCA, Diana de, "La cultura: consideraciones para el encuentro intercultural", en GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano (dir.), *El diálogo intercultural. Prolegómenos para una filosofía dela interculturalidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, 123-141.

VALESCAR PALANCA, Diana de, *Cultura, multiculturalidad, interculturalismo. Hacia una racionalidad intercultural*, PS, Madrid, 1999.

VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1970.

VASCONCELOS, José, *Bolivarismo y monroísmo*, Ercilla, Santiago 1937.

_____, *La Raza Cósmica*, Espasa-Calpe Mexicana SA, México 1992.

VATTIMO, Gianni, *Ética de la interpretación*, Piados, Barcelona 1991.

_____, *Más allá de la interpretación*, Piados, Barcelona 1995.

VERGER, Pierre, *Syncretisme*, Audecam, Paris 1983.

VERNEAUX, Roger, *Textos de los grandes filósofos: edad antigua*, Herder, Barcelona 1982.

VOGEL, Arno, MELLO, Marco Antônio S., BARROS, Flávio Pessoa, *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*, Pallas, Rio de Janeiro 1993.

WEBER, Max, *Ensaio de Sociologia*, Guanabara, Rio de Janeiro 1982.

_____, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Pioneira, São Paulo 1967.

_____, *Historia econômica general*, FCE, México 1956.

_____, *A Psicologia Social das religiões mundiais*, en: MILLS, W., GERTH, H.H., *Ensaio de Sociologia*, Guanabara, Rio de Janeiro 1979.

WESTLEY, Frances, *The complex forms of new religious life. A durkehimian view of new movements*, Scholar P., Chico (cal) 1983.

WIEVIORKA, Michel, *La démocratie a l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, La Découverte, Paris 1993.

WILKINSON, Philip, *O livro ilustrado das religiões*, publifolha, São Paulo 2000.

WILSON, Bryan R., *The social impact of new religious movements*, Rose of Sharon P., New York 1981.

WINNER, L., *La ballena y el reactor*, Edigsa, Madrid 1985.

WOLF, Laibl, *Cabala prática*, Mayanot, São Paulo, 2003.

ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México 1968.

ZILLES, Urbano, *Filosofia da religião*, Paulus, São Paulo 1991.

Artículos de revistas y periódicos

ARNS, Paulo Evaristo, "A paz e as religiões": *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 341-352.

ARRIEL, Silvânia, "Sob todas as bênçãos": *Encontro* 30 (2004) 32-36.

AZEVEDO, Dermi, "A Igreja Católica e o seu papel político no Brasil": *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 109-120.

BELL, Daniel, "Reflexiones al final de una era": *Revista Claves de la razón práctica* Diciembre (1996) 2-12.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues, "Alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil": *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 261-288.

CAMPBELL, Colin A., “A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio”: *Religião e Sociedade* 1 (1997) 5-22.

CAMPOS, Roberto, “Deus, fé e política”: *Veja: 25 anos - Reflexões para o futuro* (1993) 218-228.

CARDOSO, Alexandre, “Dimensões básicas da religiosidade belo-horizontina”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 63-76.

_____, “A magia nos nossos dias”: *Estado de Minas* (19-03-2000) 8.

CRUZ, Eduardo R., “A propósito de um texto de Habermas: a herança brasileira de um dilema da civilização ocidental”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 331-340.

DECLARAÇÃO DE CHICAGO, “Declaração de uma Ética Global - Parlamento das Religiões Mundiais”: *Revista O Mundo da Saúde* 23 (1999) 351-357.

DECOL, René, “Imigração internacional e mudança religiosa no Brasil”: *Comunicação apresentada na conferência geral sobre população*, Salvador 2001.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, “La muerte y las teodiceas: una reflexión socio-antropológica”, *Estudio Agustiniano*, XXIII (1988), 119-156.

_____, “Filosofía del la muerte”, *Estudio Agustiniano* XXIV (1989), 71-110.

_____, “El enigma de la condición humana: un diálogo entre la razón y la fe”, *La Ciudad de Dios*, CCXV, Real Monasterio de El Escorial, 2002,

_____, “Globalización, interculturalidad, religión y democracia”, *ILU. Revista de Ciencias de las Religiones*, 8(2003), 5-28.

FERRETI, Sérgio F. “Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações, possibilidades”: *Revista Tempo* 11 (2001) 13-26.

- FILORAMO, Giovanni, “Nuovi movimenti religiosi e secolarizzazione”: *Rassengna italiana di Sociologia* XXXIII (1988)1-130.
- FRY, Peter, “De um observador não participante...”: *Comunicações do ISEER* 8 (1984) 37-45.
- FRY, Peter; HOWE, Gary, “Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo”: *Debate e Crítica* 6 (1975) 75-94.
- GOULDNER, Alvin W., “The Norm of Reciprocity: a preliminary statement”: *American Sociological Review* 25 (1960) 169-175.
- GRANOVETHER, Mark S., “The strength of weak ties”: *American Journal of Sociology* 78 (1973) 1360-1380.
- HERVIEU-LÉRGER, Danielle, “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?”: *Religião e Sociedade* 1(1997) 31-47.
- JACINTO, Vanessa, “A volta dos filhos pródigos”: *Estado de Minas* (7-11-1999) 44.
- JACOB, César Romero, “A diversificação religiosa”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 7-16.
- JUNQUEIRA, Eduardo, “E Deus ganhou”: *Revista Veja* Julho (1997) 71-72.
- KNITTER, Paul, “A teologia Católica das religiões numa encruzilhada”: *Concilium* 203 (1986) 103-113.
- KÜNG, Huns, “Em busca de um ‘ethos’ mundial das religiões universais”: *Concilium* 228 (1990) 113-134.
- _____, “Para uma teologia ecumênica das religiões: algumas teses para esclarecimento”: *Concilium* 203 (1986) 124-131.
- _____, “Paz mundial – religião mundial – ethos mundial”: *Concilium* 253 (1994) 159-173.

LIBÂNIO, João Batista, “Panorama da teologia da América Latina nos últimos 20 anos”: *Perspectiva Teológica* 63 (1992) 173-175.

_____, “Inverno na Igreja. Anos 80”, *Tempo e presença* 249 (1990).

LIMA JÚNIOR, Augusto de, “Os judeus em Minas Gerais: raízes das famílias e costumes”: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais* 9 (1962), sem página.

LLANO, Alejandro, “La hora de la sociedad de la inteligencia”: *Nueva Revista* 70 (2000) 163.

LOCHT, Pierre, “Para definir a identidade cristã; papel e limites das práticas éticas pessoais e comunitárias”: *Concilium* 216 (1988) 115-124.

MAGALLÓN, José Maria Sanz, “¿Qué es la sociedad del conocimiento?": *Nueva Revista*, Madrid, 70 (2000) 10.

MARIANO, Ricardo, “Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 121-138.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa, “A dimensão religiosa e a institucionalização da religião”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 29-46.

MORANO, Carlos Dominguez, “Ambivalencia de la religión”: *Frontera* 23 (2002) 29-80.

NOGUEIRA, Luiz Eustáquio dos Santos, “O cristão desafiado pelas religiões”: *Horizonte – revista do núcleo de estudos de teologia* 2 (1997) 44 -56.

NOVAES, Regina, “Os jovens sem religião: ventos secularizantes, ‘espírito da época’ e novos sincretismos”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 321-330.

OLIVEIRA, Pedro R., “Coexistência das Religiões no Brasil”: *Revista de Cultura Vozes*, 7 (1977) 35-42.

OLIVEIRA, Ribeiro de, “O catolicismo do povo. Evangelização e comportamento religioso popular”, *Cadernos de Teologia Pastoral* 8 (1978) 23.

ORO, Ari Pedro, “A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 139-156.

OYAMA, Thaís; LIMA Samarone, “Católicos em Transe”: *Revista Veja* Abril (1998) 92-98.

PANASIEWICZ, Roberlei, “Internacionalização, identidade, e diálogo inter-religioso”: *Horizonte – revista do núcleo de estudos de teologia* 2 (1997) 57-61.

PASCOWITCH, Joyce, “A igreja da libertação”: *Época online* 181099 (2001) 1-3.

PEREZ, Lea Freitas, “Breves notas sobre a religiosidade brasileira”: *Brasil 500 anos - Edição especial* (2000) 40-58.

PIERUCCI, Antônio Flávio, “‘Bye bye Brasil’ – o declínio das religiões tradicionais no censo 2000”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 17-28.

PRANDI, Reginaldo, “O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 223-238.

_____, “Modernidade como feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX”: *Tempo social: revista de Sociologia da USP* 2 (1990) 55.

RAMALHO, Jether P., “Ecumenismo brotando da base”: *Sedoc* 118 (1979) 842-845.

RAPHAEL, Danilo, “Iemanjá, rainha de todas as águas e mãe de todos os Orixás”: *Revista Defesa da Fé* Abril (2001) 18-23.

- ROSSI, Marcelo, “Não sou milagreiro”: *Revista Isto É* Dezembro (1997) 1-2.
- ROUANET, Sérgio Paulo, “A América Latina entre a globalização e a universalização”: *Revista Tempo Brasileiro*, 122 (1995) 59-72.
- SANCHIS, Pierre, “As religiões dos brasileiros”: *Horizonte: revista do núcleo de estudos de teologia* 2 (1997) 28-43.
- SOUZA, Luís Alberto Gomes, “As várias faces da Igreja Católica”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 77-96.
- SANCHIS, Pierre, “P’ra não dizer que não falei de Sincretismo”: *Comunicações do ISEER* 45 (1994) 4-11.
- SCHILLEBEECKX, Edward, “Religião e violência”: *Concilium*, 272 (1997) 170-171.
- STOLL, Sandra Jacqueline, “Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 181-200.
- TEIXEIRA, Faustino, “O diálogo inter-religioso face ao desafio da responsabilidade global”: *Numen* 2 (1999) 155-170.
- VALLE, Edênio, “A renovação carismática católica”: *Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo* 52 (2004) 97-108.
- WEISS, Bruno, “O bem e o banal”: *Revista Isto É* 1579 (2000) 85-86.

Trabajos y tesis no publicados

- ZVEIBIL, Jane, *Identidade étnica judaica*, USP, São Paulo 1991. (Dissertação, mestrado em Sociologia, inédito).

Películas

COUTINHO, Eduardo, *Santo Forte* (filme), Rio Filmes, Rio de Janeiro, 2000.

DIAS, Ricardo, *Fé* (filme), Rio Filmes, Rio de Janeiro, 2001.