

## Religión y cultura

Por una curiosa paradoja, el hecho religioso es una de las cuestiones que más han llamado la atención de los antropólogos, aunque no hay acuerdo entre ellos a propósito de la manera de definir la religión. Lo mismo que la cultura, la religión es más fácil de captar que de definir lógicamente, ya que estas dos nociones son de las más amplias: afectan prácticamente a todos los aspectos de la existencia del hombre.

En el marco que hemos elegido, nos centraremos en la aportación que las ciencias humanas pueden ofrecer al estudio de las relaciones entre la religión y la cultura.

*Las difíciles definiciones.* Una de las primeras constataciones que podemos hacer es la aparente imposibilidad de formular, en una proposición admitida comúnmente, qué es la religión. Desde hace unos sesenta años se han hecho numerosos intentos en esta dirección: se han reunido, analizado y comparado varios centenares de definiciones, para buscar una convergencia a propósito de la definición del hecho religioso. Citemos, por ejemplo, los estudios recogidos en el *Journal of Religion* (1927), en el *Journal of Social Psychology* (1958), en la revista *Concilium* (1980) (véase C. Skalicky, 1982). Todos los observadores, sin embargo, sienten la necesidad de circunscribir, en una formulación al menos provisional, lo que constituye el objeto de sus estudios socio-religiosos. Por lo que a nosotros se refiere, optamos en principio por la

descripción que se inspira en la escuela histórico-cultural representada concretamente por Wilhelm Schmidt, Henri Pinard de la Boullaye y los numerosos investigadores inspirados en ellos. Estos autores distinguen entre los aspectos objetivos y subjetivos de la religión. Objetivamente, la religión corresponde a un conjunto de creencias y de comportamientos que se refieren a una realidad concebida como objetiva, suprema, trascendente y con la cual el hombre individual y colectivo se siente relacionado y dependiente de ella. Subjetivamente, la religión se dice de la actitud de las personas ante unas realidades que se perciben como trascendentes. Veremos a continuación cómo esta aceptación de la religión puede ayudarnos a comprender la variedad de los hechos religiosos, tal como se manifiestan en las sociedades tradicionales, pero también en nuestras sociedades que se dicen secularizadas.

*Falsos problemas que hay que descartar.* La antropología actual se ha liberado de los falsos problemas en los que se habían entrapado muchos autores del s. XIX y de comienzos del s. XX: por ejemplo, la pretensión de "explicar" el origen de la religión a partir de un "ateísmo positivo" (John Lubbock). Otro falso problema, la hipótesis de un evolucionismo natural de las religiones por etapas progresivas a partir del animismo primitivo (Edward B. Taylor). Por otra parte, en la época de la Ilustración, la tesis de la "decadencia de las religiones" había sido aceptada como un postulado que sostuvo durante mucho tiempo una sociología de la modernización, tesis que siguió luego el marxismo y que ha quedado desmentida por los hechos, incluso en los países oficialmente ateos. La superstición, causa presunta de toda religión, es una explicación que hoy se rechaza, incluso entre los autores que se dicen agnósticos. Ya no se le ocurre a nadie citar aquella célebre frase de Voltaire, que revela un ateísmo entonces de moda: "Nuestros sacerdotes no son lo que piensa el pueblo ignorante; nuestra credulidad es lo que constituye toda su ciencia".

Por una especie de conversión metodológica, el observador moderno ha abandonado la pretensión de "explicar" la religión a partir de un punto de vista arreligioso e intenta ahora comprender más bien al hombre religioso desde dentro, poniéndose por así decirlo en el lugar del creyente o de los creyentes (C. Geertz). El reduccionismo, como explicación atea de los orígenes de la religión o como predicción de su decadencia total, es reconocido hoy como un error de método desde el punto de vista estrictamente empírico. Hay sobre todo un hecho que está en contradicción con todos los reduccionismos: la religión, lejos de reducirse o de decaer con la modernización, vuelve a surgir bajo formas curiosamente tenaces en el corazón mismo de las sociedades más desarrolladas. La cultura y la religión están íntimamente vinculadas entre sí. ¿Es indisoluble este vínculo, como sostienen algunos autores recientes? Interroguemos a los antropólogos, que nos ayudarán a comprender las interrelaciones que se dan entre las creencias, el hecho social y la cultura.

*Relaciones entre la religión, la cultura y la sociedad.* Se impone desde el principio un hecho a la observación: la religión se concentra ante todo en los puntos cruciales de la vida social (el nacimiento, la socialización del niño, la pubertad, el matrimonio, el parentesco, la muerte). En las sociedades tradicionales la religión es el centro de todo ello, lo esencial, lo "verdaderamente real" —*the real real*, según Geertz—, "la vida tomada en serio" (Durkheim), o también "la vida social en aquellos puntos en los que se siente con mayor intensidad" (R. Benedict). Estas indicaciones subrayan el vínculo oculto con lo trascendente, que es la base de toda sociedad permanente. Sin aceptar los presupuestos de un funcionalismo rígido, que todos rechazan en la actualidad, es clarificador preguntarse por el papel que atribuye la antropología moderna a la religión dentro del dinamismo social.

Parece que se da entre los autores más conocidos un consentimiento bastante amplio sobre la

manera de analizar las relaciones entre la religión y la cultura (M. Griaule, C. Kluckhohn, A. Radcliffe-Brown, Cl. Lévi-Strauss). Recojamos las líneas maestras de esos análisis. Las creencias religiosas aportan a un grupo humano, enfrentado siempre con la angustia en sus diversas facetas, con las fuerzas centrífugas y con la tragedia de la vida, "un sentimiento de coherencia y de realidad". Las necesidades de integración, de convalidación, de legitimación, esenciales a toda sociedad, se ven satisfechas por ciertas "sanciones sobrenaturales", ciertas prescripciones sagradas, ciertos ritos que celebran y restauran la unidad, dando respuesta a los "porqué del alma" relativos al sentido de la vida y de la muerte. Los conocimientos empíricos por sí mismos son incapaces de asegurar ellos solos la integración de una comunidad humana. Para iluminar los significados últimos de la realidad, los humanos recurren a unas expresiones simbólicas, portadoras de creencias y de prácticas que ellos sitúan en una dimensión suprabiológica e inmateral.

Estas formas de religiosidad son puras ilusiones y proyecciones de las necesidades humanas fundamentales, como han sostenido Sigmund Freud y Geza Roheim? Los antropólogos no aceptan estas interpretaciones reduccionistas, aunque reconocen los procesos inconscientes que orientan el alma colectiva de una comunidad creyente. Las nociones de símbolo y de proyección —no restringidas al nivel psicoanalítico— se utilizan abundantemente en nuestros días para estudiar las relaciones de la religión con la cultura, concretamente para comprender el proceso de socialización del niño, el papel de las cosmogonías, como guía de las conductas sociales, bajo la luz de unos poderes supremos que rigen el universo. Dentro del marco de una cultura impregnada de religiosidad es donde el niño adquiere su "equipamiento mental" y su "personalidad de base" (A. Kardiner y M. Mead).

Las investigaciones que se han llevado a cabo muestran que la religión influye en todos los sec-

tores de la vida social, en el parentesco, en la política, en el trabajo, en el arte, en los intercambios sociales y en la economía. Los estudios de R. W. Firth (1951) han subrayado particularmente esta influencia amplia de la religión sobre el conjunto de las actividades sociales. En ese punto surge una cuestión: ¿qué valor universal revisten estas teorías explicativas?, ¿valdrán quizás únicamente para las sociedades arcaicas, primitivas o tradicionales? El debate sigue abierto y las consideraciones que vamos a hacer a continuación nos permitirán vislumbrar todo su alcance.

*Religión y cultura moderna.* La tendencia de los antropólogos y de los sociólogos más recientes es atenuar la dicotomía demasiado rígida que habían establecido sus predecesores entre las sociedades llamadas primitivas y las sociedades modernas. Sin negar los contrastes entre estos dos tipos de estructuras sociales, los autores se dedican ahora a captar las continuidades, las analogías, las semejanzas culturales que se dan entre ellas. La antropología, que se pregunta hoy por la universalidad de la cultura humana, afirma con una claridad mucho mayor que en otros tiempos que la religión constituye una categoría universal del comportamiento humano. Esta problemática es capaz de arrojar una luz nueva sobre el debate siempre actual de la secularización, tal como señalaremos más adelante.

Max Weber, uno de los fundadores más prestigiosos de la sociología religiosa, ha ofrecido una contribución sólida a la tesis según la cual toda sociedad antigua o moderna se basa, en definitiva, en una idea religiosa al menos implícita. Rechazando el postulado de los filósofos de la Ilustración y el de Karl Marx, según los cuales la madurez social y cultural pasaría por la eliminación de las supersticiones, de las creencias y de los mitos, Max Weber ha mostrado, al término de una encuesta monumental sobre las religiones de Oriente y de Occidente, que el pensamiento religioso ha condicionado siempre, tanto ayer como hoy, las formas de la vida en sociedad. Describiendo más específica-

mente el papel cultural del cristianismo, ha sostenido que es precisamente el factor religioso el que ha jugado un papel decisivo en la modernización de la sociedad industrial. A diferencia de otras formas religiosas que han llevado a los creyentes a una huida del mundo, a un misticismo pasivo y fatalista, el protestantismo, según Max Weber, ha propuesto un ascetismo, una ética del trabajo, del intercambio, de la responsabilidad y ha suscitado una cultura de la transformación, de la creación por el espíritu de empresa. El principal elemento de explicación, nos dice, es la racionalización del mundo y de la sociedad inspirada por la ética protestante, que ha impreso sus valores propios en la sociedad industrial moderna y ha abierto el camino a un nuevo tipo de explotación de la naturaleza, de producción, de circulación y de intercambio de los productos del trabajo humano. Tomaba así forma una "economía-mundo", estimulada por los "padres peregrinos" convertidos en los colonos de América y por el espíritu supranacional del cristianismo. Indiquemos que Weber no estableció un vínculo de causalidad entre el protestantismo y el capitalismo; señala más bien la "congruencia" o la compatibilidad entre la fe cristiana, la racionalidad del mundo y el impulso industrial.

La tesis socio-religiosa de Max Weber ha influido en todos los que han estudiado la modernización y la industrialización del mundo occidental. Pero también se le han hecho algunas críticas y se le han añadido algunos complementos importantes. Werner Sombart, por ejemplo, ha mostrado que también fueron artífices de la modernización los judíos sefardíes y los reyes católicos, que supieron, cada uno a su manera, dar un impulso histórico al desarrollo del comercio y de las finanzas, así como a la exploración y el desarrollo del Nuevo Mundo.

Tampoco hay que minimizar la aportación significativa de las grandes órdenes religiosas, como los benedictinos, que estuvieron en el origen de un notable desarrollo de la agricultura y de la vida so-

cial en Europa. Fueron ellos los que introdujeron varias técnicas artesanales y agrícolas, así como máquinas nuevas; por ejemplo, el molino de agua que les permitía “poder sacar tiempo para la oración”. Léo Moulin (1964) ha mostrado cómo los monjes y los religiosos pusieron los fundamentos de la vida democrática en Europa por medio de la práctica de la vida capitular; sus constituciones y sus normas de dirección prefiguraban las formas modernas de gobierno. San Benito no es solamente patrón de Europa por su irradiación espiritual; fue con sus monjes un foco de humanismo, de progreso social, económico y cultural. Léo Moulin dice de la organización de los dominicos que es “una catedral del derecho constitucional”. Talcott Parsons, a pesar de su fidelidad al weberismo, reconoció más tarde que la ética protestante no había jugado aquel papel exclusivo que parecía haberle atribuido Max Weber. Indicaba, por ejemplo, cómo san Ignacio de Loyola y los jesuitas fueron igualmente los iniciadores de un nuevo sentido de la empresa, los formadores de una nueva generación de exploradores, de misioneros, de educadores, de dirigentes, que hicieron avanzar la modernización del mundo contemporáneo.

*¿Hacia qué secularización de las culturas?* Varios sociólogos, marcados por las teorías de Marx y de Freud, habían predicho la decadencia y la extinción progresiva de las religiones en el mundo. La Revolución liberaría finalmente al Hombre nuevo, y la religión, o sea “el suspiro de la criatura oprimida”, no tendría ya ninguna razón de ser. Por otra parte, la persona adulta acabaría rechazando sus ilusiones inconscientes y sus proyecciones infantiles de un Dios paternal (véase P. Gay, 1990). Estas teorías han inspirado sistemas políticos y pedagógicos que, según se preveía, iban a acelerar el advenimiento de una sociedad y de una cultura sin Dios, objetivo que se intentó conseguir oficialmente en varios países socialistas.

Otra hipótesis preveía que la sociedad industrial, urbana y pluralista, iba a eliminar las religio-

nes tradicionales por obra de la racionalidad y de los nuevos valores materialistas. Mircea Éliade (1965) ha sabido describir con penetración la cultura del hombre que tenía la pretensión de realizarse haciéndose arregioso: “El hombre se hace a sí mismo y no logra hacerse por completo más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza al mundo. Lo sagrado es el obstáculo por excelencia para su libertad; no se hará él mismo más que en el momento en que se desmitifique radicalmente. No será verdaderamente libre más que en el momento en que haya matado al último dios”. Éliade indica a continuación cómo, por el contrario, la desacralización lleva a la deshumanización.

No cabe duda de que la secularización es un hecho masivo del s. XX, pero la naturaleza del fenómeno, como ha indicado Éliade, está lejos de ser tan clara como lo habían afirmado algunos observadores desde hacía más de veinticinco años. Una nueva lectura de las realidades socio-religiosas justifica en la actualidad una pregunta fundamental: ¿pueden las psicologías y las culturas quedar totalmente secularizadas? El hecho religioso se vuelve a descubrir en nuestros días bajo unas formas inesperadas o que se habían percibido mal hasta ahora. Y esto nos lleva a preguntarnos si la religión no será efectivamente una categoría antropológica universal y permanente.

Si es innegable que las religiones institucionales de Occidente se han visto afectadas por la secularización de la cultura y que han perdido ampliamente la influencia que habían ejercido en el conjunto de la vida social —la familia, el trabajo, la economía, la política, el arte, la filosofía, la literatura—, no hay que olvidar el impacto cultural que sigue afirmándose claramente en las comunidades islámicas, budistas e hindúes. El propio cristianismo ha encontrado nuevos caminos para su acción en el mundo pluralista, y los resultados son visibles en las viejas cristiandades, así como, de forma notable, en los países del Tercer Mundo y en América Latina. Aunque hay que reconocer que las reli-

giones institucionales están sufriendo una especie de retraso cultural, no por ello desaparece la religión de la sociedad moderna, como revela el auge de los nuevos movimientos religiosos, de los cultos y la reaparición de lo sagrado, incluso en las sociedades industriales avanzadas.

Pero hay algo más importante todavía: más allá de la privatización real del sentimiento religioso, se observa una nueva forma social de la religión, que Thomas Luckmann (1967) llama "la religión invisible". Con su colega Peter Berger, ofrece una explicación de este fenómeno que merece atención. Partiendo de una teoría del conocimiento, aplicada al individuo en el seno de su cultura, Berger y Luckmann (1966) muestran el papel eminente de lo sagrado en la formación del "yo", que requiere un instrumental cognoscitivo y normativo adecuado para legitimar un universo socialmente construido. Lo sagrado ha expresado siempre la esperanza del hombre en un orden cultural que abarca toda la realidad y da un significado último a la vida. El hombre no puede vivir sin esta proyección de un orden trascendente, y esta expresión simbólica ofrece al espíritu unas "estructuras de plausibilidad" que corresponden a las "protoformas universales de la religión". La religión se presenta, por tanto, como el fenómeno antropológico por excelencia; es ella la que interioriza en la persona el universo culturalmente construido y contribuye a estructurar su conciencia. En esta perspectiva, la secularización total equivaldría simplemente a la deshumanización. "La estructura social se ha secularizado, el individuo no" (Th. Luckmann).

*Ser humano es ser religioso.* El concepto de religión que aquí hemos recogido les parecerá a algunos demasiado tenue respecto a la concepción de los teólogos y a la definición que adoptábamos al principio. Pero tiene el mérito de subrayar el papel subjetivo y cultural de las creencias y de poner de relieve el carácter universal del hecho religioso. "Tendría que dejar de ser el hombre, para que dejara de ser la religión" (Th. Luckmann). La reli-

gión es un elemento estructural de la conciencia humana, una categoría universal indispensable para la antropología, ya que se presenta como un fenómeno característico de todas las sociedades y de todas las culturas pasadas, presentes y futuras. Así lo ha reconocido también Carl Kung, en contra de las ideas antirreligiosas del freudismo. Ésta es también la conclusión a la que ha llegado al final de su vida Mircea Éliade, uno de los más grandes historiadores de las religiones: "No creo en la posibilidad de un hombre totalmente arreligioso. Ser —o mejor dicho, hacerse— hombre significa ser religioso". Para Éliade, toda cultura atribuye más o menos conscientemente un carácter sacramental a los principales actos de aquel que vive como ser humano: "En los niveles más arcaicos de la cultura, vivir como ser humano es de suyo un acto religioso, ya que la alimentación, la vida sexual y el trabajo tienen un valor sacramental. En otras palabras, ser —o mejor dicho, hacerse— hombre significa ser religioso" (*La nostalgia des Origines*, París 1971).

Esta perspectiva ofrece una clave de lectura para comprender ciertas formas de religiosidad características de nuestro tiempo, como las religiones secularizadas, cargadas de dimensiones carismáticas y proféticas, que suscitan convicciones y dimensiones absolutas. Incluso los comunistas recuerdan que Marx, descendiente de un linaje de rabinos y formado en el cristianismo de Hegel, se imaginó la "sociedad liberada" del mañana según el modelo inconsciente de un mesianismo judeocristiano. Los comunistas chinos, que toman actualmente sus distancias respecto al ateísmo de Mao y de Lenin, parece ser que quieren rehabilitar el papel integrador de la religión en la cultura, como declaraba Zhao Fusan a la Academia de las Ciencias Sociales de Pequín en 1985: "La religión forma parte integrante de la civilización espiritual de todas las naciones... La idea de que la religión es solamente el opio del espíritu es insuficiente y anticientífica". Jean Guéhenno, un escritor agnóstico, proclamaba honradamente la religión huma-

nista que le sostenía: “Hay un universal humano. En lo más profundo de mi ser está esa fe de la especie, por así llamarla. La encuentro desde siempre en mi interior, como un hecho mucho más conmovedor que cualquier fábula teológica o metafísica. La palabra ‘hombre’ por sí sola despierta en mí una especie de temblor. Yo creo como vivo y quiero creer” (Jean Guéhenno, *Ce que je crois*, París 1964).

En este punto, el creyente, miembro de una religión institucional, se preguntará por la legitimidad de definir el hecho religioso por su vertiente meramente subjetiva y tendrá razón al indicar que lo sagrado no puede concebirse sin una relación con un Absoluto objetivo, con una doctrina, con un código de conducta, con unos ritos prescritos. Pero, desde el punto de vista psicosocial y antropológico, parece difícil negar todo carácter sagrado a las creencias últimas —a ese “*ultimate concern*” del que hablaba Paul Tillich— y en el que todo ser humano busca un significado último a su existencia. Esto nos vuelve a conducir en definitiva al problema inicial, que es el de definir la religión de una manera lo suficientemente amplia para no olvidar ninguna dimensión de lo religioso en el corazón de las culturas vivas.

Este debate, imposible de zanjar desde un punto de vista meramente fenomenológico, coloca a las Iglesias cristianas ante un interrogante fundamental: el hombre moderno, que se dice secularizado, ¿debe verse como un ser arreligioso o más bien como un creyente, cuya religión, más o menos consciente, entra en competición con la fe cristiana? Estas ideas clarificadoras que nos ofrecen las ciencias humanas sobre las relaciones entre la religión y la cultura están pidiendo consideraciones doctrinales mucho más específicas, que habrá que profundizar concretamente en el análisis del proceso de inculturación del Evangelio, ilustrado por toda la historia de las relaciones entre la cultura y el cristianismo (Christopher Dawson, 1948, 1958). Este tema está pidiendo un trato particular.

Véase: Inculturación, Evangelización, Educación, Catequesis, Arte.

*Bibl.*: J. Alfaro 1988; J. A. Beckford y Th. Luckmann 1991; P. L. Berger y Th. Luckmann 1988; H. Carrier 1985a, 1987, 1990b; C. Dawson 1948, 1958; D. Dory 1993; E. Durkheim 1982; M. Éliade 1971, 1976-1980; P. Gay 1990; C. Geertz 1988, cap. 4; A. Leroi-Gourhan 1964; Th. Luckmann 1967; L. Moulin 1966; F. Oser y otros 1991; H. Pinard de la Boullaye 1929; J. Poirier 1968; P. Poupard 1985; J. Ries 1992; W. Schmidt 1930, 1955; C. Skalicky 1982; W. Sombart 1911, 1902-1927; B. S. Turner 1991; M. Unamuno 1912; M. Weber 1904-1905, 1966; D. M. Wulff 1991.