

Algunas paradojas de la modernidad religiosa

Crisis de la universalidad, globalización cultural
y reforzamiento comunitario*

*Danièle Hervieu-Léger***

EL EMPUJE DE LA RACIONALIDAD instrumental que caracteriza a las sociedades modernas no ha hecho retroceder, ni un ápice, la necesidad de creer. Pero si bien la creencia prolifera en la misma proporción que la incertidumbre generada por la rapidez de los cambios en todos los campos de la vida social, ésta se fundamenta cada vez en menor medida, en fórmulas de la creencia ofrecidas por las religiones institucionales. En estas sociedades que han colocado la autonomía del sujeto en sus propias bases, los individuos elaboran, de un modo cada vez más independiente, sistemas de creencia propios que corresponden a sus aspiraciones y a sus experiencias. Estas son, resumidas a grandes rasgos, las características de la “modernidad religiosa” que los sociólogos pretenden describir y analizar.

En sus trabajos ponen de relieve, ante todo, la diversidad imprevisible de estos abigarrados conjuntos de las creencias individuales, en los que se pueden encontrar muy distintos elementos tomados en préstamo a los cuerpos simbólicos. En la actualidad, cada quien escribe su propio relato de creencia con palabras “desorbitadas”, según la expresión de M. de Certeau (1994), las constelaciones de sentido que una u otra tradición

* La primera versión de este texto “Quelques paradoxes de la modernité religieuse. Crise de l’universel, planétarisation culturelle et renforcements communautaires”, se publicó en *Futuribles*, núm. 260, enero, 2001, pp. 99-109. Los argumentos centrales de este artículo se expusieron en la Conferencia magistral del Primer Seminario Internacional UAM/EHESS sobre Prospectiva: Ciencias Sociales y Humanidades, el 24 de mayo de 2007 (Traducción: Ramón Alvarado).

** EHESS, París.

religiosa ha inscrito a lo largo de los siglos.¹ Así, ciertos católicos franceses, belgas o italianos, practicantes regulares insertados activamente en una comunidad parroquial, han reconocido que creen en la reencarnación. Lutheranos suecos o daneses afiliados a su iglesia nacional pregonan, en conformidad con la ecología espiritual, una religión reconciliada con la naturaleza concebida como una totalidad englobante, en la cual el hombre ocupa su lugar sin gozar de un especial privilegio con respecto a cualquier otro organismo vivo. Algunos judíos reconocen que encuentran en la meditación budista el sentido auténtico de su relación con la Torah. Creyentes de distintas filiaciones reivindicán identidades religiosas heteróclitas, amalgamadas en capas superpuestas, en las cuales se cristalizan las etapas sucesivas y acumuladas de sus búsquedas espirituales y personales, etcétera.

Al mismo tiempo, los dispositivos de la creencia convalidados por las instituciones religiosas se desorganizan progresivamente: así lo testimonia por ejemplo, para una gran proporción de los franceses socializados en el catolicismo, la disociación entre la creencia en el pecado y la idea de una probable condena, la marcada persistencia de la creencia en un paraíso después de la muerte (que ha sido sin embargo superada por la creencia en la reencarnación) y la patente devaluación de la idea del infierno, o aun la pálida huella de la cristología entre los creyentes que se asumen a sí mismos como “cristianos”.² Podríamos desplegar al infinito los ejemplos de este movimiento dual de individualización y subjetivación de las creencias por una parte, y la “desregulación” de los sistemas organizados de la creencia religiosa, por la otra.

A cada quién “su” verdad: el primado de la autenticidad

El efecto directo de la expansión de este individualismo que se manifiesta en la esfera espiritual y religiosa es considerar como relativa, a los ojos de los creyentes mismos, la pretensión de las instituciones que detentan “la verdadera creencia”. Así, únicamente el dos por ciento de las personas

¹ Véase M. de Certeau, J.L. Daneuach, *Le christianisme éclaté*, Seuil París, 1974.

² Véase D. Cohen, *Nos temps modernes*, Flammarion, París, 1999. Sobre la aplicación extendida de los principios de Ford, particularmente en el campo del cine pp. 32-33.

entrevistadas, en el marco de una encuesta nacional levantada en Suiza sobre las creencias de los católicos y de los protestantes, dijo que estaba de acuerdo con la fórmula siguiente: “Todas las religiones son respetables, pero la mía es la única verdadera” (Lambert, 1994:123-162). Este distanciamiento de las ortodoxias religiosas involucra a las generaciones más jóvenes e interviene, como lo señala Y. Lambert, cada vez a más temprana edad: “a la pregunta ¿cree usted que existe una sola religión verdadera?, 19 por ciento de una muestra nacional de 12 a 15 años de edad respondió que sí, y de modo complementario a estas respuestas se obtuvo ‘cada uno debe elegir’ (44%), ‘a fin de cuentas, todas dicen lo mismo’ (21%), ‘todas son falsas’ (únicamente 3%)” (Lambert, 1994:123-162). Las cifras de la última encuesta ISSP (1998) muestran que seis por ciento de los franceses y cuatro por ciento de quienes tienen entre 18 y 29 años piensan que su religión es la única verdadera. Esta relativización de las ortodoxias representadas por las instituciones religiosas, se inscribe en un movimiento más profundo de desplazamiento del régimen de la verdad cuyo eje pasa de las autoridades religiosas garantes de la verdad de la creencia al individuo mismo a quien confiere la autenticidad de su propia perspectiva espiritual. Para el creyente mismo, lo que atribuye un valor a su búsqueda, no solamente ante su propia opinión, sino a los ojos de aquellos con los que mantiene un intercambio y ante quienes ofrece su testimonio, es su sinceridad y su compromiso personal. La búsqueda de una conformidad con las verdades modeladas por las instituciones religiosas pasa, ostensiblemente, a un segundo plano. Las mismas autoridades religiosas participan en este movimiento al privilegiar mayormente, hasta en la predicación y la transmisión catequética, la calidad de la experiencia espiritual vivida más que la ortodoxia estricta de las formulaciones de fe. Esta tendencia a considerar que no hay, en materia de religiosa y espiritual, otra verdad que la personal, aquella que es apropiada individualmente, no caracteriza únicamente a quienes buscan sentidos que circulan libremente, con respecto a los cuales la búsqueda de la creencia no mantiene ya lazo alguno, o lo hace en menor medida, con el reclamo de una pertenencia comunitaria. Ésta opera también en el espacio de las religiones institucionales, ya que cuestiona a fondo los dispositivos de autoridad a través de los cuales éstas confirman su competencia en materia de verdad. Poco importa en este caso que los dispositivos de “puesta en conformidad” de la fe no hayan

funcionado nunca de manera pura y perfecta en la historia: el hecho nuevo es la descalificación propiamente espiritual (en nombre de la fe misma) de un modo de validación institucional de la verdad religiosa que ha constituido, durante siglos, a la vez el soporte de la evidencia universal de las grandes religiones y la base de las definiciones nominativas que identifican a las diferentes iglesias.

Un “mercado simbólico” cada vez más grande

Dar cuenta del carácter cada vez más *amalgamado* [*bricolé*]³ de las creencias individuales no significa sin embargo que nos conformemos únicamente con la constatación de su atomización. Es verdad, estos *bricolages* contemporáneos operan con recursos accesibles y disponibles en un mercado simbólico muy vasto. Pero la extrema diseminación de los pequeños relatos que son el producto de la individualización de la creencia no se traducen en una pulverización atomizada y completamente desordenada de las creencias. Los individuos conforman libremente su “solución creyente” personal, pero lo hacen utilizando aquellos recursos simbólicos cuya disponibilidad se encuentra circunscrita a ciertos límites. Algunos de ellos tienen que ver con el entorno cultural; otros con las posibilidades de acceso de las que dispone el sujeto mismo. La reutilización de elementos tomados de diversas fuentes está orientada, hasta cierto punto al menos, por las representaciones e interpretaciones que el entorno social tiene sobre las diferentes tradiciones de las que se echa mano. Así, el budismo a la francesa que se inventa actualmente, está orientado por una serie de clichés que conjugan –fijando una distancia muy grande con la tradición del budismo histórico– la supuesta afinidad (y por cierto muy problemática) del budismo con su flexibilidad en materia moral y su apertura conciliadora hacia otras tradiciones adaptadas al individuo moderno. Evidentemente, este budismo reelaborado encuentra su campo de expansión principal entre las capas sociales directamente implicadas por los temas de la cultura moderna del individuo. Por otra parte, en los juegos de la conformación individualizada de la creencia,

³ *Bricolage* y sus derivados no tienen un equivalente en castellano. De aquí en adelante empleamos el término en el original francés [N. del T.].

los individuos despliegan competencias muy variadas al efectuar estos *bricolage*, que corresponden a disposiciones sociales diferenciadas. Estos *bricolage* no se hacen del mismo modo si se habla de un hombre de 40 años que vive en el centro de París, egresado de una prestigiosa escuela de ingenieros y que pasa un tercio de su tiempo realizando viajes de negocios, o si se trata, en cambio, de una mujer de 30 años, recién llegada de la isla de la Reunión, y que trabaja como servidora de limpieza en un edificio de oficinas en el barrio corporativo de la *Défense*. Es imposible entender la lógica de estos *bricolage* contemporáneos de la creencia sin tomar en cuenta a la vez las distintas condiciones sociales de acceso que tienen los individuos a los recursos simbólicos disponibles desigualmente y las condiciones culturales del uso de estos recursos. Si bien es cierto que el relajamiento de los controles institucionales de la creencia favorece la dispersión individualista de las creencias, no hay que perder de vista, sin embargo, que éstas se inscriben al interior de un dispositivo de limitaciones sociales y culturales cuyo arraigo no se puede soslayar.

Una vez planteada esta observación preliminar, se debe señalar al mismo tiempo que la reserva de los recursos simbólicos a la que recurren actualmente los individuos para fabricar su propio sistema de creencia personal registra, en nuestras sociedades, una ampliación considerable. Ésta se encuentra ligada a la elevación general del nivel cultural asociado a la escolarización, al desarrollo de las comunicaciones, a la movilidad profesional y geográfica que pone a los individuos en contacto con un abanico diversificado de mundos culturales a lo largo de su existencia, etcétera. Únicamente tomaremos en cuenta aquí dos elementos cuya combinación permite esclarecer el eclecticismo creciente que caracteriza a las producciones de la creencia en los individuos.

El primero es el debilitamiento de las estructuras familiares de la transmisión religiosa que vinculaban de modo precoz a un individuo con un patrimonio delimitado de bienes simbólicos que recibía como herencia y que debía transmitir a su vez a la generación siguiente. Una de las características del horizonte religioso contemporáneo es que las identidades religiosas ya no se heredan, o lo son en menor medida. Esta disfunción en la transmisión resulta de una serie de encadenamientos en el proceso histórico de secularización. Las identidades religiosas heredadas han sido en parte vaciadas de su contenido por el cambio social, la movilidad

geográfica y profesional, las transformaciones culturales, etcétera, que les han arrancado progresivamente del marco de plausibilidad en el cual éstas adquirirían un sentido pleno: “El provinciano de la Bretaña que llega a la estación de Montparnasse para buscar trabajo deja de ser un católico practicante”, observaba ya en su tiempo G. Le Bras, en sus análisis del abandono del catolicismo en la Francia del periodo comprendido entre las dos guerras mundiales. La competencia entre diferentes universos de la creencia –y de sistemas normativos que les corresponden– en una sociedad pluralista ha contribuido masivamente a la relativización y por lo tanto al debilitamiento del poder de prescripción de las referencias religiosas transmitidas en el seno de la familia. Más recientemente, es el “deber de transmitir” mismo, el que ha sufrido las repercusiones de una individualización de la creencia que eleva a un primer plano la elección personal del individuo en materia religiosa. Una creciente certidumbre es que cada individuo “elige”, a fin de cuentas, el linaje creyente en el cual se reconoce: la intervención de los padres, suponiendo que sea legítima, ya no reviste, en esta perspectiva, sino un carácter subsidiario.

Por otra parte, al mismo tiempo que se debilitan los anclajes culturales y simbólicos en otro tiempo asegurados por la socialización precoz de los individuos en una tradición religiosa determinada (situación que se describe habitualmente apelando al debilitamiento o la desaparición de “la cultura religiosa” entre las jóvenes generaciones), las posibilidades de aprovisionarse, sin que se requiera de un código de acceso en especial, en las múltiples reservas simbólicas se han ampliado prodigiosamente.

La multiplicación de los sitios religiosos en Internet ofrece actualmente una ilustración perfecta de este “supermercado espiritual” en el cual los individuos circulan y se aprovisionan ellos mismos. Al lado de esta explosión de la religión virtual, la proliferación editorial en materia religiosa (destinada particularmente a los niños), la televisión, el cine o la prensa destinada al gran público contribuyen a poner a disposición de cada quien, una serie de informaciones que abre –cualquiera que sea su carácter parcelario o superficial– el “paisaje religioso conocido” de los individuos. Un adolescente francés de origen católico (aunque no necesariamente adoctrinado) ha visto con toda seguridad en el cine las películas del Rabí Jacob, El Pequeño Buda, Siete años de soledad o *Witness*. Ha entrado en contacto, por medio de las películas, con el mundo de las fiestas judías o

del Ramadán. Y su primer encuentro con el Evangelio ha sido quizá tal o cual espectáculo puesto en escena por Robert Hossein.⁴ De este modo ha descubierto, así sea de una forma más anecdótica y menos confiable, la existencia de una diversidad de universos culturales, religiosos y espirituales desconocidos por sus abuelos. Sin duda, se pueden aducir los límites, los riesgos, aún más la catástrofe cultural que están asociados a esta desordenada irrigación de referencias a tradiciones cuyo alcance y coherencia propias permanecen inaccesibles a quienes las abordan de este modo. Sin embargo, es a partir de este caleidoscopio de datos disímbolos, casi siempre desprovistos de la sintaxis simbólica que permitiría leerlos, que se realizan concretamente las operaciones de *bricolage* espiritual y religioso de los individuos. Más vale intentar reflexionar sobre esta situación que echar de menos, como una pérdida irrecuperable, los tiempos en que la socialización religiosa o ideológica permitía la estabilización durable de identidades consistentes, claramente diferenciadas unas de otras y socialmente identificables.

**A medida que se individualiza la creencia,
ésta se vuelve más homogénea**

El desconocimiento de la validación institucional de la creencia y el crecimiento de las reservas de referencias y símbolos puestos a disposición de los usos y re-empleos de los individuos, no indican únicamente la fragmentación en pequeños sistemas de la creencia que éstos producen por cuenta propia. La liberalización del mercado de los bienes simbólicos, sobre el cual ya no dominan los grandes operadores institucionales, conlleva una tendencia a la homogeneización de estos sistemas de la creencia a escala individual. Lo que posibilita –en un contexto de globalización de la cultura– su vinculación con redes de alcance planetario. Esta propensión a la uniformización responde apropiadamente a los juegos de una economía simbólica cada vez más alineada a las reglas generales del mercado.

⁴ La autora se refiere al actor y director de teatro y cine, convertido al catolicismo a la edad de 40 años, que a lo largo de 25 años ha puesto en escena, en grandes escenarios como el Palacio de los deportes en París, una serie de espectáculos con motivos bíblicos y religiosos. El más reciente lo consagró a la vida de Juan Pablo II [N. del T.].

La lógica de Ford aplicada a la estandarización de los productos ofrecidos al consumo de masas se ha impuesto, con la ampliación liberal de la competencia, en todos los campos de la producción, desde la producción de los bienes a la producción artística.⁵ Ésta se aplica también al campo de la producción simbólica. Recurrir a las categorías de la economía para pensar los fenómenos religiosos es a menudo altamente problemático, aunque en este caso es legítimo echar mano de ellas en un sentido que no tiene nada de analógico. La estandarización como un procedimiento de producción, es la consecuencia directa, en este campo como en todos los demás, de una liberalización de los intercambios, que ha sido propiciada por la eliminación de los monopolios institucionales de la verdad.

Un buen indicador de la lógica de estandarización de la producción simbólica en el espacio cristiano se puede encontrar en el notable ascenso, en el ámbito católico carismático tanto como en el campo protestante evangélico (pentecostal ante todo), de la adhesión a un “credo mínimo” resumido del modo siguiente: “Dios te ama, Jesús salva, tú puedes curarte”. No es necesaria la explicitación teológica de este “credo” cuya eficacia práctica supuestamente es experimentada a nivel personal por cada practicante. Esta “reducción doctrinal” se encuentra ligada a la expansión, al interior de los grupos que pertenecen a este movimiento, de una religiosidad emocional que reivindica explícitamente la disminución de la luz del intelecto y valora ante todo la experiencia afectiva de la presencia del Espíritu. Este minimalismo teológico —que vincula la relación con la trascendencia a la proximidad afectiva y personalizada con el ser divino— permite una alineación eficaz de los contenidos de la predicación con las búsquedas del individualismo moderno en materia de la expansión de sí y de la realización personal. Esta “religiosidad reducida a los afectos” no constituye sin embargo, como se sugiere frecuentemente, un producto muy reciente de una supuesta “post-modernidad”. Representa una de las desembocaduras del largo proceso mediante el cual los sujetos modernos han aprendido a pensarse como seres dotados de interioridad y a concebir su presencia en el mundo ya no en función del orden de las cosas o de la voluntad de Dios, sino como una búsqueda de la felicidad y del bienestar.

⁵ Nos permitimos referir, en torno a esta historia de proximidad o alejamiento de la figura de la divinidad en los siglos XVII y XVIII : Hervieu-Léger, 1999.

Charles Taylor (1998) traza un amplio panorama de este recorrido, lo remonta hasta San Agustín y Descartes para traerlo hasta nuestros días. Desde el punto de vista de la historia de la espiritualidad, una etapa mayor –después de la Reforma y la afirmación radical del individualismo religioso– se puede encontrar en los grandes movimientos espirituales de los siglos XVII y XVIII y la invención moderna de un “Dios amistoso”. Hay que señalar por otra parte, que esta interiorización afectiva de lo divino coincide cronológicamente con la expulsión de la imagen del Gran Relojero de los deístas hacia un cielo lejano desde el cual ya no es admisible su intervención en la historia de los hombres.⁶ Esta dinámica espiritual encuentra evidentemente la posibilidad de un desarrollo multiplicado con el advenimiento de la “modernidad psicológica” y del dominio muy contemporáneo del cuidado de sí. La fe como operadora del desarrollo individual: tal es (con diversos matices) el motivo central de la religiosidad moderna. La reiterada alusión a la convergencia de diversas búsquedas espirituales individualizadas (sobre el modo: “todos decimos y buscamos lo mismo”; “verbalizamos distintos aspectos de una misma verdad”, etcétera) permite validar una “creencia común” cuyo contenido propio se condensa al mismo tiempo que se refuerza con los peculiares beneficios personales que aparentemente cada quien obtiene.

Justamente en este punto se articula la estandarización de los productos espirituales como proceso de producción y el juego de la diferenciación marginal que constituye su contraparte, en tanto procedimiento de consumo. Al mismo tiempo que todos los productos ofrecidos a la demanda obedecen a un número restringido de estándares comunes. Es necesario que el individuo consumidor de estos bienes encuentre ahí una respuesta a sus expectativas personales, reconocidas como tales en su irreductible particularidad. Esta dialéctica de la estandarización de los bienes puestos en circulación y la ultra-personalización de las formas de su presentación ante los creyentes es uno de los principales rasgos de las nuevas corrientes espirituales que se despliegan al exterior y al interior de las grandes iglesias. Este doble movimiento de la estandarización y de la personalización (válido en todos los registros del consumo) corresponde aquí a una lógica de privatización del acceso a los bienes simbólicos, progresivamente substituidas

⁶ Y. Lambert, *op. cit.*, p. 127.

a la lógica colectiva (aquella de un consumo público) o semi-colectiva que correspondía a la transmisión institucional y familiar de las identidades religiosas.

**A medida que una creencia se torna homogénea,
mayor es la circulación de creyentes**

La homogeneización de la creencia, a partir de los temas centrales de una cultura moderna del individuo que se globaliza al mismo tiempo que todos los demás rasgos de una modernidad que se difunde desde su centro occidental (y americano), es evidentemente favorable a una circulación de los creyentes. Ellos mismos definen y moderan los recorridos espirituales cada vez más indiferente a las fronteras confesionales y a su denominación. Estos recorridos establecen puentes de comunicación entre el registro espiritual y el propio de la terapia, el de la psicología y el de la gestión de las capacidades personales y profesionales. Esbozan una forma de religiosidad “peregrina”, voluntaria, individual, móvil, que no se somete del todo a las normas, adaptable a las circunstancias y ajena a las rutinas que rigen la vida cotidiana de los individuos implicados (Hervieu-Léger, 1999). Hay que enfatizar un aspecto en este punto: la *fluides* introduce en estas trayectorias una estandarización de la oferta que coloca a quienes buscan un sentido religioso ante temáticas comunes ligadas estrechamente a las búsquedas individuales, típicamente modernas, relativas en particular al derecho de cada quien a la realización de su propia subjetividad. El trabajo de F. Lenoir sobre la trayectoria de los franceses convertidos al budismo ofrece excelentes ejemplos, particularmente su análisis de los procesos mediante los cuales los individuos transitan por el budismo hasta encontrar, a título de una apropiación personal de la búsqueda espiritual que éste propicia, un arraigo religioso originario –cristiano o judío por ejemplo– que inicialmente cuestionaban por su carácter obligatorio e impuesto (Lenoir, 1999).

Por otra parte, dos factores contribuyen a una circulación ampliada de los creyentes, más allá de sus bases confesionales, esto es, fuera de su territorio religioso de origen.

- El primero es la dinámica de innovación religiosa producida a partir de la circulación misma y que refuerza el efecto de homogeneización. Los creyentes se desplazan y toman su material en los diferentes almacenes de recursos disponibles, y a lo largo del recorrido, elaboran un amasijo de significados. Al mismo tiempo, se produce una amalgama de estos productos de la creencia individual a partir de los juegos de la validación mutua que se realizan en el seno de las redes de afinidades en las que el individuo procura la indispensable confirmación de sus propias elaboraciones de sentido. Estas amalgamas producen a su vez nuevas síntesis de la creencia que crean, a partir de las diversas fuentes en las cuales se alimentan, nuevas pasarelas entre universos religiosos diferentes. Estos pasajes son de hecho dispositivos (temáticos o prácticos) de transposición de un universo religioso en otro, transposiciones que a su vez facilitan la movilidad de los creyentes. Vemos aparecer así “convertidores” que, en razón de su polisemia misma, permiten conectar las redes de significación ancladas en tradiciones religiosas diferentes. Podemos señalar, en ese registro, el lugar que ocupa la temática de la “reencarnación”, reinterpretada libremente en términos muy poco budistas, de una nueva oportunidad ofrecida para lograr su propio destino evitando los fracasos y los dilemas de un primer recorrido. Otro “convertidor temático” de primera importancia: el tema de la sanación que pone en contacto los universos religiosos tradicionales (en los cuales la sanación se articulan con la perspectiva de la salud que ésta anuncia y anticipa) y el redescubrimiento moderno de la centralidad del cuerpo en el proceso de la construcción de sí mismo. Pero del mismo modo se encuentran “convertidores prácticos” que permiten estas transposiciones de un registro de experiencia en otro y de un universo simbólico en otro: la difusión de las técnicas de meditación (que movilizan un variado abanico de tradiciones culturales y religiosas diferentes) constituye igualmente un terreno propicio para el análisis de estos fenómenos de movilidad.
- El segundo factor de activación de la circulación de los creyentes es el desarrollo masivo de las comunicaciones que permite la ampliación planetaria de los intercambios a través de los cuales los individuos confirman su propia síntesis creyente. La multiplicación de los sitios religiosos en Internet y la gran actividad en los “foros de discusión”

sobre cuestiones espirituales son –ya lo hemos dicho– un indicador primordial. Aún no se han ponderado en su justa medida las implicaciones de este fenómeno, no solamente desde el punto de vista de la estandarización de los modos de expresión que impone la “Red” (estilos de comunicación, retórica de la convivialidad en red, etcétera), sino también desde el punto de vista de los efectos de abstracción y virtualización o de pérdida de la corporeidad que tiene lugar en la relación entre los individuos que se comunican de este modo. Esta abstracción es asimismo favorable a la homogeneización de las formas de expresión religiosa, ya que desvirtúa radicalmente una relación de intercambio que requiere, en el régimen de la modernidad religiosa, la recíproca validación de la creencia.

Entre más circulan los individuos creyentes, más necesidad tienen de “nichos comunitarios”: la paradoja del “retorno a las comunidades”

La paradoja más sorprendente de esta situación es la siguiente: entre más circulan las creencias, y en menor medida determinan y responden a pertenencias concretas, al mismo tiempo se inclinan más a favorecer un voluntarismo comunitario susceptible de evolucionar hacia formas intensivas de socialización religiosa. La aceleración extrema de la circulación de las creencias, particularmente a través de los media, lleva a su límite la dislocación de la creencia y la pertenencia. La elección de la creencia por los individuos se encuentran cada vez más disociada de los procesos de socialización que aseguran la inserción, así sea mínima, de los individuos en grupos concretos. El vínculo que uno elige con una familia espiritual cualquiera no se sustenta ya, en caso extremo, sino en mínimas referencias que son compartidas a escala global. Pensemos por ejemplo en la prodigiosa fortuna de los libros –vendidos en millones de ejemplares y traducidos a todas las lenguas– de Paolo Coelho, o en el éxito mediático de las obras del Dalai Lama. Esta tendencia a la circulación globalizada de los soportes de una creencia a la vez atomizada y estandarizada, al interior de redes virtuales cada vez más extendidas tiende a soslayar, en estas condiciones extremas, los intercambios interpersonales que son necesarios para establecer

un reconocimiento recíproco (y del mismo modo a la necesaria estabilización) de las creencias.

Esta paradoja de la modernidad religiosa se debe al hecho de que la extrema fluidez de la creencia, un testimonio de la emancipación de los individuos con relación a la tutela de las grandes instituciones del sentido, no permite en todos los casos la confirmación de los “mínimos de certidumbre” que se requieren para constituir su identidad personal como creyentes y se ven obligados a asumir su autonomía en todos los campos de actividad. Estos individuos que reivindican sus derechos a orientar por sí mismos su propio camino espiritual, que ponen en primer lugar la autenticidad de esta búsqueda personal sobre cualquier forma de alineación dirigida en torno a las “verdades” que las instituciones religiosas reivindican como propias, no han agotado sin embargo la necesidad de intercambiar sus experiencias con otros y de ofrecer un testimonio de éstas. En esta comunicación persisten en la búsqueda, de las posibles vías para “compartir la verdad” que no pongan en duda (sino todo lo contrario) el proceso de individuación de la creencia. Para comprender cómo este movimiento de individualización no contradice en modo alguno la búsqueda de una comunidad en la que es posible enunciar su propia búsqueda personal, hay que señalar que el requerimiento de subjetivación no se satisface sino en cierta medida por el consumo personalizado de los productos simbólicos cada vez más estandarizados. Porque este movimiento tiende, fundamentalmente, a la *puesta en sentido* de la experiencia individual. Apela por las mismas razones a una *puesta en relato*, indisociable de un “poder decir” que constituye al sujeto en su propia identidad. No hay “un sujeto sin un decir” y esta capacidad de “decir” requiere, como su propio motivo, la confrontación a una alteridad fuera de la cual ningún lenguaje –y por lo tanto ningún reconocimiento– es posible. Ahora bien, es el juego del reconocimiento lo que permite que se asegure, en el intercambio, la estabilización de las significaciones producidas individualmente y su posible socialización. Dicho de otra manera, no es posible una puesta en relato de la experiencia espiritual sin que el individuo encuentre, en un momento determinado, a otro individuo susceptible de confirmarle: “lo que tiene un sentido para ti lo tiene también para mí”. Si se efectúa en la modalidad religiosa, esta puesta en relato implica la existencia de un modo de

validación de la creencia a través de la cual se asegura y se expresa el vínculo subjetivo y objetivo del individuo a un linaje de la creencia en particular. La invocación de la continuidad de este linaje recibido del pasado y capaz de orientarse al futuro constituye el eje de toda “identidad religiosa”. Si las trayectorias de la identificación religiosa toman, en el contexto contemporáneo de una fluidez de la creencia, un curso imprevisible y sometido a revisiones continuas, éstas se presentan siempre como la construcción de un dispositivo de posicionamiento imaginario del individuo en una genealogía simbólica. Esta construcción asegura precisamente la integración de las experiencias sucesivas y dispersas de la vivencia actual en una duración dotada de un sentido.

Ahora bien, ¿qué sucede actualmente? El derrumbe, o al menos el debilitamiento, de los grandes regímenes institucionales de la verdad, han dejado en cierta medida desamparados a los individuos. Si bien ya no se impone una verdad desde el exterior, y si la carga personal de elaborar su propia verdad es relegada a cada uno, es necesario que éste disponga, para resistir el costo psicológico y social de la operación, de un acceso suficiente a los recursos simbólicos, a las referencias culturales, a los circuitos de intercambio que le permitan operar y estabilizar ante los demás su personal montaje del sentido. Si se carece de estos medios, la solicitud de validación de la creencia puede entonces dirigirse hacia otras formas, mucho más estructurantes, de comunitarismo religioso en los cuales se puede encontrar y testimoniar la certidumbre de un código de sentido compartido colectivamente. Una tendencia a la reconstitución del comunitarismo de la verdad compartida puede resurgir de este modo, paradójicamente, en el punto más extremo de la dislocación de los lazos socio-religiosos concretos. En este punto límite se puede aun afirmar la necesidad de encontrar “umbrales de certidumbre” en el seno de los espacios cerrados en los que el hecho de compartir intensamente una verdad común, objetiva, garantizada mediante la palabra de un líder carismático y la calidez afectiva de los semejantes, puede reunir de nuevo a los individuos. Llevada hasta este punto, esta lógica de la auto-confirmación comunitaria puede conducir a un encierro del grupo en sí mismo y al repliegue sobre “valores-búnker”, que alimenten identidades-refugio y que se tornen refractarias a toda comunicación con el exterior.

La individualización que disuelve las identidades culturales heredadas produce así, como su reverso, la constitución, la activación y aun la invención de minúsculas identidades comunitarias, compactas, sustanciales y compensatorias. Esta paradoja se inscribe tanto en la proliferación contemporánea de las “sectas” como en el reforzamiento de las corrientes tradicionalistas e integristas en el seno de las grandes tradiciones religiosas. Este problemático componente de la modernidad religiosa no representa únicamente un reto para la reflexión de los sociólogos: de un modo crucial, plantea severas interrogantes a los poderes públicos y a la sociedad en su conjunto.

Bibliografía

- Campiche R., A. Dubach, C. Bovay *et al.*, (1992), *Croire en Suisse(s)*, L'Age d'Homme, Lausana.
- Certeau M. de, J.L. Domenach (1974), *Le Christianisme éclaté*, Seuil, París.
- Cohen D. (1999), *Nos temps modernes*, Flammarion, París.
- Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti*, cap. 5, “Les communautés sous le règne de l'individualisme religieux”, Flammarion, París.
- Lambert, Y. (1994), “Un paysage religieux en profonde évolution”, en H. Riffault (ed.), *Les Valeurs des Français*, PUF, París, pp. 123-162.
- Taylor, Charles (1998), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, edición en inglés (1998), Harvard University Press, Seuil, París.