

EL COLEGIO DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

JUGGERNAUT
LA DIMENSIÓN MODERNA DE LA RELIGIÓN
EN LA SOCIEDAD DEL RIESGO

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN SOCIOLOGÍA

FELIPE GAYTÁN ALCALÁ

DIRECTOR: ROBERTO BLANCARTE PIMENTEL

Agradezco el apoyo y los recursos del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara para la conclusión de este trabajo de tesis.

ÍNDICE

Agradecimientos

Introducción

7

Capítulo I La dimensión Secular de lo religioso en la Modernidad

32

1.1 Historicidad conceptual, dialéctica de una mirada sobre Religión,

Modernidad y Secularización.

36

1.1.1. Modernidad y religión

37

1.1.2 Modernidad y secularización

46

1.1.3 Secularización y religión

54

1.2 - Repensar la categoría desde las ciencias sociales

66

1.2.1 Lectura de los clásicos

68

1.2.2 Debate de los contemporáneos

75

1.2.3 Contemporáneos, reincorporar lo sacro a lo social

84

1.2.4 Discusión desde la sociología de la religión

90

1.3 Otra ventana de observación

116

Capítulo II Los contornos sociales de la contingencia

125

2.1.- Modernidad: complejidad, contingencia y religión

132

2.2. Observar la contingencia, observar el riesgo desde las CS

150

2.3.- Del Homo Fáustico al Homo Hamletiano

178

i) *Riesgo y religión*

180

ii) *Las dimensiones del riesgo, calidoscopio de la religión*

192

iii) *Nuevo léxico para comprender la dimensión del riesgo en la religión*

198

Capítulo III Presente -Pasado (Memoria) El Umbral de la Catástrofe

207

3.1.- El Umbral de la Catástrofe *¿Quién nos hubiera dicho?*

219

3.2.- Observar el riesgo es posible sólo en retrospectiva

232

3.2.1 Religión, Ciencia y Política

239

3.3.- Vuelta a la normalidad

265

3.3.1 Memoria y olvido, el rostro del Juggernaut

268

Capítulo IV	Presente del Presente (visión)	
Elección y Decisión, Tragedia en el Horizonte		271
4.1.- La larga marcha... al paraíso		281
4.1.1	Los caminos al paraíso, distintos y distantes	288
4.1.2	Camino al purgatorio, Virgilio nos abandona.	292
4.2.- Rostro de Jano, ciencia y religión		304
4.2.1.1	La dureza de Jano, economía, política y religión	336
Capítulo V	Presente- Futuro (La espera)	
	Destilar lo eterno desde lo transitorio	349
5.1.- Profecía, Predicción, Pronóstico: Lo trinitario de la contingencia		357
5.2.- La muerte como dimensión social: la última frontera del riesgo		373
5.2.1	Culto a la Santa Muerte en el México del Siglo XXI	377
5.3. ¿Qué valor tienen los valores para el futuro de la sociedad del riesgo?		394
Conclusiones	Modernidad y Religión	
	Secular Múltiplex, Multiformis Sacro	415
*Secular Múltiplex, multiformis sacro		425
Bibliografía		435
Cuadros e Ilustraciones		
Cuadro 1	Complejidad y Contingencia	135
Cuadro 2	Recuento de daños 22 de abril	217
Cuadro 3	Encuesta Mundial de Valores	397
Cuadro 4	Encuesta Mundial de Valores	401
Cuadro 5	Encuesta Mundial de Valores	402
Cuadro 6	Encuesta Sedesol sobre percepción de pobres	408
Cuadro 7	Encuesta de valores de los mexicanos	410
Cuadro 8	Encuesta de valores de los mexicanos	411
Ilustración 1	Drawing Hands (M.C. Escher)	145
Ilustración 2	Esto no es una Pipa (René Magritte)	317
Ilustración 3	Angelus Novus (Paul Klee)	415

Con cariño para Sofía y Vanía

Con amor para Juliana

Augusto Monterroso escribió un cuento titulado ***El mono que piensa en un tema***: “pasa la vida preparándose para producir una obra maestra y poco a poco va convirtiéndose en mero lector mecánico de libros cada vez más importantes pero que en realidad no le interesan [...] cuando ha perfeccionado un estilo se encuentra con que no tiene nada que decir”. Quizá ante el temor de parecer ese excéntrico mono, he decidido emprender la ardua tarea de escribir distintas ideas y reflexiones en torno al tema de la religión y la modernidad. Muchas lecturas han quedado pendientes, también cierto es que nunca acabaríamos de leer todo sobre nuestro tema. Por todo esto, hoy entrego a los distintos lectores mis reflexiones sobre el fenómeno religioso desde una preocupación contemporánea: la sociedad del riesgo.

Quiero agradecer a distintas instituciones y personas cercanas que participaron y apoyaron esta travesía. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, institución que me brindo su respaldo económico y académico para la culminación del programa de posgrado; al Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México y al Centro Universitario de Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara.

También quiero reconocer la labor de las distintas personas que estuvieron pendientes de éste trabajo. A Roberto Blancarte con quien me he formado en lo académico y en lo profesional. A Vania Salles con especial cariño por su legado de vida. A Guillermo Zermeño por las largas charlas que fueron verdaderas cátedras. A Fernando Castañeda por orientarme en los laberintos teóricos y al Dr. Francisco Gil Villegas por su generosidad como profesor y amigo. Igualmente a Moisés y Mónica que dejaron su tesis, y la vida misma, inconclusa. Sin olvidar por supuesto a Daniel Gutiérrez y Arturo Cano, iniciamos juntos esta travesía, ahora es tiempo de emprender otros otros nuevos.

Mención especial merece Juliana Fregoso Bonilla, mi compañera y esposa que por azar del destino nos separamos. Ella fue el amor de mi vida. Con mi amor y respeto donde quiera que esté.

INTRODUCCIÓN

El espejo acrecienta unas veces el valor de las cosas, otras lo niega. No todo lo que parece valer fuera del espejo resiste cuando se refleja.
Italo Calvino.¹

A La sociedad contemporánea le sorprende la nueva vitalidad que la dimensión religiosa ha adquirido en los últimos años, sobre todo en los inicios de está nuevo siglo, nuevo milenio. Para los científicos sociales no pasa desapercibido que muchos de los conflictos – sociales, políticos y militares- tengan un componente visiblemente religioso, al menos en apariencia. Fundamentalismos musulmanes o cristianos, lo novedoso de las nuevas formas de la fe ligadas a componentes ecológicos o étnicos y derivadas de las grandes tradiciones religiosas – el culto a la Madre tierra, salud y energía integradas con elementos de tradiciones cristianas, budistas o judías, como ha sido el caso de la difusión del estudio de la cábala -.

Pensadores contemporáneos han puesto énfasis en poner especial cuidado en lo que está pasando con la religión en nuestra sociedad. Tal es el caso de Jürgen Habermas y Peter Berger. El primero hizo un planteamiento sobre la necesidad de revisar el concepto de secularización en el mundo contemporáneo a raíz de los atentados del 11 de septiembre del 2001 en la Ciudad de Nueva York. Su preocupación central era la seria disputa sobre el papel de Dios o Alá en el conflicto y que para muchos definía la pugna cultural entre el occidente cristiano y el oriente musulmán.² Berger por su parte señala la necesidad de cambiar nuestra concepción sobre la categoría de secularización con la que hemos trabajado por mucho tiempo. Para él, secularización no es un proceso ligado inmanentemente a la modernidad, tampoco es un declive inexorable de lo religioso. En el mejor de los casos la secularización significa la apertura de un pluralismo religioso que muestra

¹ Calvino, Italo, Las ciudades invisibles, Madrid, Editorial Siruela, 1998.

² Habermas, Jürgen, Conferencia dictada en el marco de la entrega del Premio que los Editores de la Feria del Libro de Frankfurt le otorgaron en la edición Octubre 2001. Periódico Reforma 10 de octubre de 2001.

una nueva faceta de re-encantamiento del mundo.³ Los argumentos de Berger los analizaremos con más detalle en el primer capítulo.

Al interior de la llamada sociología de la religión el debate en torno a la secularización se ha vuelto aún más intenso. El concepto mismo, el cual cruza todo el pensamiento social independientemente de los temas estrictamente religiosos, es hoy multidimensional, equivoco y hasta poroso para explicar muchos de los problemas y retos que representa analizar el llamado “retorno de la religión al mundo moderno”. Quede entrecomillado porque para diversos analistas, entre los que me incluyo, la religión no está de regreso por la sencilla razón que nunca se fue, siempre ha estado presente. El problema no es del fenómeno y su manifestación en el imaginario social, el problema ha sido los diversos contenidos que le hemos dado una categoría epistémica y teórica como es el de la secularización para comprender los alcances y límites de lo religioso en nuestro medio social, particularmente de la tradición cristiana occidental sobre la que habremos de abordar los temas subsecuentes. Es importante establecer que habremos de llevar a cabo nuestro análisis exclusivamente sobre la tradición occidental cristiana, particularmente la tradición católica en América e ilustrada con hechos sucedidos en México.

Volviendo al tema que nos ocupa, podemos decir que es necesario en estos momentos replantear en el terreno de las ciencias sociales los contenidos de la llamada secularización. La tarea es bastante complicada pues en gran medida revisar la categoría misma es poner en tela de juicio muchos aspectos normativos y axiomáticos sobre las que distintas disciplinas se han construido. Hablamos no sólo de la sociología sino de la ciencia política, la economía y hasta de la antropología. Aún más, revisar el concepto de secularización es tanto como reconsiderar la manera en que hasta ahora entendemos el concepto de religión y religiosidad en nuestro medio.

En el caso de la sociología, según Ágnes Heller,⁴ la sociología surgió como autoconciencia de la modernidad y cuyo propósito era develar lo artificial de

³ Berger, Peter, Pluralismo global y religión; en, Revista Estudios Públicos Núm. 98, Santiago de Chile, Otoño 2005

⁴ Heller, Ágnes, El péndulo de la modernidad, Madrid, Península, 1988.

muchas de las prácticas sociales consideradas naturales y normales. Entender cómo era posible la sociedad moderna y a su interior como se constituían espacios para la política, la economía, la ciencia y hasta la religión. Recordemos que son los clásicos de las ciencias sociales los primeros en preguntarse sobre cómo era posible el orden social en la sociedad moderna. Para explicarlo tomaban como referencia a las llamadas sociedades premodernas y su principal elemento articulador que era la religión. Durkheim habla sobre las formas elementales de la vida religiosa; Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo; Simmel escribe su sociología de la religión; Marx discute las tesis sobre Feuerbach; Tönnies establece las diferencias entre comunidad y sociedad; etc.

La preocupación de los clásicos estaba dada entonces por entender lo que la religión habilitaba para el orden social, la dominación o la racionalidad y que ya en la sociedad moderna no era posible sostenerla más. Para todos ellos, la religión no formaba parte integral de la modernidad. En el mejor de los casos pervivía en ella sólo como un espejo sobre el cual la sociedad se miraba distinta en un nuevo espacio denominado secular.

Para los contemporáneos el problema se planteaba de otra manera. La religión no era ya un espejo sino un proceso social que pervivía en la modernidad, además de desafiar la creciente secularización del mundo. Analistas como Habermas, Luhmann, Bell, Parsons y Alexander, asumieron que modernidad y secularización era un mismo proceso, o en el mejor de los casos uno habilitaba al otro. Asumían lo religioso como una dimensión más que si bien era relevante en la sociedad no era tan importante como otras áreas o sistemas sociales como era la cultura, la ciencia o la política.

Para los analistas de la sociología de la religión, la dimensión de lo secular no ha sido del todo nítida debido a la complejidad que el propio concepto de secularización conlleva cuando se contrapone a la de religión. Primero porque no era un espejo de la premodernidad como en algún momento los clásicos sugirieron, o como un proceso no tan relevante en la sociedad moderna como lo afirmaban algunos de los contemporáneos. David Martin, Robert Bellah, Peter

Berger, Steve Bruce, Rodney Stark y James Crimmin, sin dejar de lado a pensadores franceses como Poulat y Danièle Hervieu Léger, todos ellos han problematizado sobre la categoría de la secularización y han puesto énfasis en lo multívoco y equivoco del concepto, las dudas y confusiones que sobre él se han construido. Cada uno de ellos ha intentado una reconstrucción categorial y sus implicaciones en el análisis del fenómeno religioso contemporáneo, implicaciones que apuntan al declive o a la privatización de lo religioso, otros más a la diferenciación funcional en el que la religión parece ser una variable cultural y en el mejor de los casos, un ámbito con dinámica propia.

No intentamos hacer de nueva cuenta una genealogía del concepto o reconstruirla en sí misma a partir del recuento que los autores citados ya llevaron a cabo. Por el contrario, nuestra preocupación se centra en entender cuál es el contenido semántico e histórico que la secularización tiene en la sociedad del siglo XXI y entender los cambios y nuevas rutas del fenómeno religioso que aún no logramos dilucidar.

El próximo siglo será religioso... ¿O no será?

La frase que señala este apartado fue repetida hasta el cansancio a lo largo de la década de los noventa. La intensidad de nuevos fenómenos religiosos, el auge de distintas formas de fe y creencia llevaron a una precipitada conclusión sobre la vuelta de lo religioso en el mundo. Las evidencias empíricas y discursivas estaban a la vista: el temor de los viejos milenarismos se presentaba ahora envuelta en ropajes tecnológicos, el despliegue de creencias de todo tipo parecían aludir a una necesidad intensa por volver la mirada a la fe religiosa, la incertidumbre sobre el futuro provocada por una sociedad que avanza de manera vertiginosa con un sin fin de efectos colaterales y catástrofes derivados de decisiones y errores humanos.

El conjunto de todo ello condujo a que especialistas de todo tipo – incluyendo por supuesto a algunos especialistas en religión- a sentirse sorprendidos por tal auge y asumieron el reto de explicar los acontecimientos cuyo carácter era, en

apariciencia, religioso. Pero la explicación no derivaba necesariamente de una revisión de las herramientas categoriales disponibles hasta ese momento, aún más, ni siquiera se plantearon un debate en torno a lo que se entendía hasta este momento por secularización, religiosidad, religión y la modernidad misma. En cambio, se impuso una lógica semántica peculiar: el uso y abuso de sufijos y prefijos tales como *neo*, *post*, *anti*, *hiper*, *des*, *re*, entre otros.

Es cierto lo que menciona John Austin sobre hacer cosas con palabras, el problema en el uso y abuso de los sufijos y prefijos es que no producen cosas nuevas, son enunciados recursivos sobre sí mismos. Es el caso cuando se dice sobre la neo-cristiandad, la hipermodernidad, post secularización, entre otras. Es tanto como decir la nueva cristiandad después de la cristiandad, la secularización de la secularización, etc., es no decir nada nuevo y sólo establecer una relación alegórica de aquella imagen donde la serpiente se traga su propia cola.

El resultado no debe sorprendernos. Los análisis sobre los nuevos fenómenos quedan en un plano meramente descriptivo en el mejor de los casos, en el otro extremo sólo dan cuenta de los efectos manifiestos en diversos aspectos de la sociedad, estableciendo como conclusión la necesidad de la sociedad contemporánea por absorber la incertidumbre que el futuro le impone a través de la fe y el consuelo que la creencia les proporciona y que no encuentra en algún otro ámbito social. Dichas aseveraciones en parte son verdad, así lo han demostrado innumerables estudios sobre tradiciones religiosas, nuevos movimientos religiosos y la fe y creencia de los feligreses en cada una de sus iglesias, sean cristianas o católicas.⁵ Pero esas mismas conclusiones no atienden la complejidad del fenómeno pues la religión es algo más que respuestas a necesidades concretas. No tiene una condición necesaria sino contingente, es decir, ella misma es una gama de posibilidades que abre siempre otros problemas y produce – no sólo recibe – efectos hacia otros ámbitos sociales.

La limitación de entender los actuales alcances del fenómeno religioso no es que la religión se haya transformado de manera radical y ahora no podamos

⁵ Para referencia revítese los casos sobre tradiciones marianas en Lourdes, Fátima y Guadalupe y la extensa gama de trabajos sobre los nuevos movimientos religiosos llevados a cabo por José María Mardones, Cristina Gutiérrez, etc.

comprenderla, es un problema de contenidos y reconfiguración de las categorías, conceptos y métodos con los que hemos intentado abordar el problema. Estamos parados en lo que Gastón Bachelard había sentenciado: no pongamos nombres viejos a cosas nuevas.⁶

La sentencia de Bachelard puede entenderse de mejor manera si recurrimos a una de las metáforas que los especialistas en elección racional y teoría de juegos aplican cuando analizan el número de incentivos y costos que todo jugador racional debe considerar al momento de elegir. QWERT son las primeras letras en un teclado de computadora. Originalmente dicha disposición fue así porque en las antiguas máquinas de escribir mecánicas habría que establecer un principio en el que los brazos metálicos de las letras estuvieran de tal manera distribuida que no pudieran chocar unas con otras. Ese principio fue altamente racional y respondió a cuestiones técnicas precisas. Cuando aparece la computadora el teclado queda igual que en las máquinas de escribir aunque la PC no requiere de tal racionalidad pues su operación tiene otra lógica en su funcionamiento, sobre todo en el teclado. La pregunta cabe entonces ¿Por qué mantener un principio de racionalidad funcional en un tipo de máquina que ya no la requiere? Se puede argumentar que la ecuación de cambiar el teclado elevaría los costos y se perderían incentivos. Es cierto si partimos de la argumentación interna, pero vista desde el exterior mantener un principio racional que ya no lo es en otro contexto anula la propia racionalidad sobre la que se sustenta, es decir, deja de ser racional aún cuando los incentivos sean muchos.

Algo similar ocurre ahora con muchos de los conceptos y categorías sobre las que hemos construido nuestros análisis por mucho tiempo. Conceptos tales como secularización, religiosidad, religión, sacro/profano, creencia, fe, entre otras no las hemos discutido. En el mejor de los casos se han llevado a cabo ejercicios de genealogía e historia de los conceptos, particularmente del primero. Como mencionamos párrafos anteriores, el discutir un concepto no deja de ser útil para explicar la realidad. Por el contrario, implica tener en cuenta su condición polisémica y equivoca cuando recurrimos a ella. Secularización tiene diversas

⁶ Bachelard, Gastón, *El espíritu científico*, México, Siglo XXI Editores, 1998.

acepciones sobre lo religioso: declive, pluralidad, privatización, compartimentalización, variable cultural, en fin, cada uno abre un sin fin de preguntas y respuestas sobre la dimensión de lo divino en el mundo moderno.

Para nosotros dicha discusión debe tener como propósito dilucidar que elementos permiten que una sociedad sea secular y, simultáneamente, entender cómo lo religioso se inserta en ella. Sobre que requisitos o elementos mínimos a considerar deben ser tomados en cuenta para distinguir fenómenos que en apariencia son religiosos y no lo son y de aquellos que no manifiestan signos de religiosidad pero mantienen un fuerte contenido sobre la distinción entre lo sacro y lo profano.

Bien lo dijo en su momento el Cardenal de Milán, Carlo María Martini, en el transcurso de un intercambio-debate epistolar con Umberto Eco⁷, sostuvo que los miedos derivados de un pretendido fin de los tiempos que se vivieron en la transición del siglo XX al siglo XXI eran más seculares que cristianos. En el mismo sentido habría que identificar que muchos fenómenos en apariencia religiosos no lo son y viceversa. En el primero de los casos encontramos casos como es el de la sacralización de los rituales políticos que se ha dado en llamar como religión civil. Es cierto que tienen elementos equivalentes a lo sacro pero no tienen la trascendencia que tendría algo vinculado con fuerzas supranaturales. Es también el caso de diversos movimientos fundamentalistas que bajo el ropaje religioso en realidad se ubican en demandas en estricto sentido nacionalistas o étnicas como es el caso de muchos de los movimientos terroristas de Asia y Medio Oriente.

En el otro extremo, existen movimientos cuyo discurso no menciona de forma explícita el sentido religioso. En este rubro encontramos a movimientos ecologistas que reivindican el sentido de la madre tierra como un ser dotado de vida propia y trascendencia que nos permite vivir en ella, o diversos movimientos de corte étnico que incorporan en su lucha una serie símbolos y significados religiosos que permiten al grupo en cuestión mantener la unidad en sus demandas.

⁷ Eco, Umberto y Martini, Carlo Maria, *¿En qué creen los que no creen?* Madrid, Taurus, 1997.

Identificar las tendencias y apariencias del fenómeno religioso nos remite de nueva cuenta a cuestionar sobre el arsenal categorial sobre el que hasta ahora nos hemos desplazado en nuestras descripciones, explicaciones o comprensiones. Es por eso que debemos discutir qué entendemos hoy por secularización y por tanto de religión. La tarea no es sencilla si tomamos en cuenta que lo secular es una carta de identidad asumida en la modernidad y de las distintas disciplinas derivadas de ella como autoconciencia. Basta mencionar el derecho, la economía y la política.

Repensar la categoría de la secularización nos conduce necesariamente a preguntarnos cómo se muestra ahora lo religioso en la sociedad moderna. Aún más, cómo se inserta la dimensión de lo sacro en una sociedad altamente secular y contingente como la nuestra en la que la necesidad de lo religioso parece quedar estrictamente en un plano de lo necesario, limitada a ser reactiva, una extraña forma de atajar o absorber los problemas que se le plantean. Pero la religión es algo más que necesidad o consuelo. No es antítesis de la modernidad, es parte de ella, su comunicación y su actuar únicamente es posible a su interior.

La pregunta ya no es si lo religioso pertenece a la modernidad. El cuestionamiento tendría que tener otro sentido ¿Cómo asume la religión su dimensión moderna en esta sociedad y cómo se inserta en una sociedad altamente secularizada y diferenciada en sus funciones sociales? Intentar responder tales cuestionamientos es reconocer que la religión pertenece al proceso de secularización, hace uso de ella y, simultáneamente, la religión misma provee de elementos y funciones desde la creencia y la fe a otros ámbitos seculares. Los fundamentalistas religiosos de cualquier signo requieren hacer uso de recursos y funciones seculares para hacer visibles sus demandas en la sociedad. Utilizan los medios de comunicación, el dinero, y hasta proclamas políticas mezcladas con sus creencias para ser tomados en cuenta. Por el contrario, ámbitos seculares recurren a elementos sacralizados para obtener un margen de legitimidad, trascendente a las fuerzas de los hombres y a las condiciones meramente profanas. Esto ocurre por ejemplo en la política con la sacralización de los

símbolos patrios, o en la escritura de la historia con relatos sobre el destino y la misión que recibieron los héroes para construir una nación determinada.

De esta manera la relación entre secularización y religión no es excluyente, por el contrario, son dos dimensiones vinculantes que habilitan espacios para lo sacro y lo profano en el mundo contemporáneo.

Analizar la forma en que la religión es moderna hoy es un tema complejo y complicado. Aún más si incluimos una segunda cuestión sobre la manera en que lo religioso genera, produce y resuelve problemas en una sociedad altamente secularizada.

Nuestra línea de análisis será entonces dar cuenta de manera sucinta el camino del debate en torno a la secularización y la necesidad de nuevos contenidos que reconfiguren dicha categoría. Para tal efecto partimos de tres miradas distintas: la de los clásicos, los contemporáneos de la teoría social y la de los sociólogos de la religión que es mucho más amplia y precisa que la de los contemporáneos.

Nuestra hipótesis principal es que la religión procede bajo esquemas de la modernidad misma, actúa en esquemas seculares tanto como otros ámbitos sin perder su núcleo central que es la Fe; es decir, produce y reproduce respuestas a problemas contemporáneos tanto como otros ámbitos denominados seculares tales como la política, la economía, la ciencia misma. Más todavía, la religión asume elementos seculares para potenciar sus respuestas.

Entre los objetivos que nos planteamos está el entender el proceso en el que la religión adquiere su dimensión moderna y actúa en consecuencia dentro de ella. Segundo, analizar la forma en que la religión procesa los problemas y da respuesta a ellos en un ambiente de competencia respecto a otros ámbitos que, por su condición secular, tendrían una supuesta ventaja sobre lo religioso.

Alcanzar tales objetivos implica contrastar lo dicho hasta ahora sobre lo secular y lo religioso con temas de la sociedad contemporánea y por supuesto con realidades empíricas. Para lograrlo hemos elegido un tema por demás polémico y altamente complejo como lo es el tema del riesgo ¿Por qué este tema y no otro? Por una razón de peso histórico y social. El riesgo como tema es netamente moderno y secular. Es cierto que tiempo atrás se utilizaba el término. Sin

embargo, la carga cognitiva y valorativa que hoy se le da es propia de la modernidad.

Entendemos por riesgo las amenazas u oportunidades futuras que derivan de la toma de decisiones en el presente. Cualquier decisión implica riesgos, aún el no tomar ninguna es un riesgo en sí mismo. La conciencia sobre ello ha provocado que la sociedad moderna sea auto-reflexiva sobre su actuar, entender que la sociedad moderna no está sustentada ya en un orden y equilibrio desplazado en el tiempo lineal sino en un cambio constante y cuyo signo de identidad es la contingencia (todo puede ser de otra manera).⁸

Encontramos que el riesgo es un tema, mejor dicho un nudo transversal sobre el que se erigen diversas problemáticas sobre el futuro inmediato de la sociedad. Esto ha sido tratado ampliamente en las ciencias sociales bajo el signo de la estadística y las probabilidades, una manera de colonizar el futuro y ser conscientes del presente que vivimos afirma Giddens. Beck llamó a esta sociedad la sociedad del riesgo.

No hay un signo positivo o negativo del riesgo hasta que éste ocurre. Por eso es un tema de decisiones económicas en el corto plazo y una obsesión en la sociología por aminorar el impacto de decisiones presentes en el medio ambiente o en el frágil orden social soportado en un alto nivel de contingencia.

En la mayor parte de la literatura sobre el tema – sea sociológica, política, económica o científica – no aparece la religión. En el mejor de los casos se establece c un antecedente de cómo era tratado antes el tema. No se le confiere a la religión la capacidad de procesar el riesgo pues se asume que su lógica es otra: absorber la incertidumbre antes que provocarla, anular la contingencia a través de la intervención divina y, lo religioso se finca en la necesidad no en la contingencia y por tanto incapaz de enfrentar el riesgo tal y como se ha tratado hasta ahora

Por nuestra parte sostenemos que la religión sí procesa el riesgo de una manera particular, da respuestas a la contingencia, ella misma es contingente cuando actúa ante los problemas contemporáneos. La condición moderna de la religión es

⁸ En el debate sobre la reflexividad de la sociedad moderna están pensadores como Giddens, Beck, Lash, Luhmann, Habermas, entre otros. Cada uno de ellos aborda de manera distinta la forma en que está sociedad asume el riesgo y por tanto su condición contingente.

posible entenderla a través del riesgo, pues la obliga a mirar el futuro abierto y mostrar la contingencia de su proceder en la sociedad

Nuestra hipótesis es que la religión al ser parte de la modernidad asume una condición contingente y no exclusivamente de necesidad ante la sociedad. También es cierto que la religión procesa el riesgo y da respuestas ante la incertidumbre del futuro. Comprobar tal afirmación daría pauta para entender cómo la religión es moderna y la manera en que se vincula directamente con el proceso de secularización de la que es una unidad. El tema del riesgo es hoy un tema que cruza toda la sociología en sus aspectos teóricos y en los adjetivos empíricos que uno quisiera ponerle. A continuación presento brevemente algunos puntos para aclarar la relación entre el riesgo, modernidad y religión. Cabe aclarar nuevamente que cuando hablamos de religión nos referimos exclusivamente a la tradición cristiana occidental y no a todas las formas de la fe religiosa.

Sociedad del Riesgo, ventana para comprender la dimensión secular y moderna de la religión.

Hablar del riesgo hoy se ha vuelto común.⁹ Cotidianamente nos sumergimos en un mundo amenazante, un mundo que hasta hace pocos años considerábamos tenía un margen de seguridad controlable. Carreteras inteligentes, residencias cómodas, seguros médicos y financieros, todo era parte de la bonanza que la modernización, expresión material de la modernidad, trajo aparejada. Soñamos con una “segunda naturaleza”, señalada por Benjamin, como la transformación del mundo material por la tecnología¹⁰ dando por resultado el progreso, curso único, ascendente y no repetitivo.

Pero esta segunda naturaleza fue progresivamente develada, no por agentes externos sino por la sociedad misma. La tecnología, la política, la economía y hasta la ciencia, depositarias de esa segunda naturaleza fueron paulatinamente

⁹ Entendemos por Riesgo la amenaza futura que puede derivarse a partir de una decisión en el presente. Este ha sido tema de distintos autores como Luhmann, Beck, Giddens, Douglas, entre otros que a lo largo del presente texto lo comentaremos.

¹⁰ Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995.

ensanchando el horizonte de un futuro prometedor, abriendo simultáneamente una franja de riesgos infinitos con márgenes de control reducidos. Esos riesgos pasaron de ser elementos residuales a ser el centro de la reflexividad de la sociedad moderna. Lo que antes se consideraba derivaciones marginales de los procesos tecnológicos o costos soportables en la política o la economía, ya no lo eran. Paradójicamente, la búsqueda de energías de largo plazo dio origen a la energía nuclear, pero trajo consigo el riesgo de radiaciones a gran escala; la medicina busco reducir las tasas de morbilidad, generando una explosión demográfica de gran escala; las decisiones políticas en democracias traían consigo la distribución de daños a todos los ciudadanos participantes o no en la toma de decisiones.

Los daños derivados en estos y otros ámbitos sociales no significaron dejar de lado la conciencia sobre los riesgos de experimentar o decidir sobre tal o cual asunto. No existen aquí consecuencias no deseadas de la acción, más bien se asumieron los costos sociales como costos residuales, soportables en el corto plazo y controlables. Sin embargo, los crecientes daños y riesgos futuros crecieron en forma exponencial, fuera del control prometido. Entre más se investigaba sobre controles, más inciertas eran las noticias de los resultados. Se pretendió entonces controlar el control, estableciendo mecanismos de seguridad e inspección sobre los ya existentes mecanismos de seguridad establecidos en la operación de los sistemas tecnológicos. La política no escapa a la tendencia de establecer controles en sus procesos, sobre todo en lo que respecta a la burocracia. Ante lo insuficiente de los controles propios de la burocracia por hacer frente a la corrupción se instauraron las llamadas contralorías internas que no son otra cosa que un ente burocrático de control sobre sus propios procesos. La ilusión que la contraloría generó como mecanismo que garantizaba el control sobre el proceso quedó en entredicho cuando desde la misma contraloría se generaba actos de corrupción. Es entonces cuando en la sociedad del riesgo se piensa que el control falla y deja abierta la puerta a la incertidumbre, que la seguridad no es tan segura por tanto que se promueva, mejor dicho, que la seguridad es sí misma un riesgo del cual no podemos escapar formulando la pregunta de cuán segura es la

seguridad y sí es posible un control pleno sin las fisuras que terminan haciendo incontrolable tantos mecanismos de control.

Recordemos que la idea sobre el progreso en la sociedad moderna era algo más que el bienestar y la satisfacción plena de los individuos, era ante todo un futuro abierto y bajo control, la certeza de cumplir metas y objetivos. Cualquier crisis, anomalía o efecto no deseado estaba contemplado en el rango de la seguridad. Para aquellos sucesos que llegaran a rebasar la frontera del control existirían esquemas emergentes que estabilizarían el orden social y volvería a su cauce las aguas turbulentas. En el anhelo de seguridad y certeza la imagen del Leviatán de Hobbes se hacía realidad, no como un ente opresor sino como el guardián que garantizaba respuestas y acciones ante los acontecimientos. Su presencia estaba difusa, el laboratorio, el Estado, la Iglesia, la escuela, la familia, cada uno como un muro de contención ante lo incierto y lo inseguro.

La complejidad social dio paso al riesgo. La sociedad moderna se dio cuenta que el Leviatán erigido no era lo que habían imaginado: laboratorio que a la par de encontrar cura a la enfermedad generaba riesgos biológicos y físicos; Estado incapaz de controlar sus excesos ante una sociedad que exige mayor seguridad; una Iglesia cada vez menos cierta de ser capaz de generar la confianza en los individuos de ser el interlocutor con una fuerza suprema; la escuela que cada ciclo se le critica por sus contenidos obsoletos en un mundo cambiante, etc.

De repente se dieron cuenta que el Leviatán dibujado era menos que lo deseado, que en realidad estaban frente a *Juggernaut*, imagen de una máquina creada por el hombre, desbocada y con un enorme poderío ante la cual los hombre tienen un control hasta un cierto punto, siempre latente la amenaza que puede escapar al control y hacerlo añicos. A diferencia del Leviatán moderno, el *Juggernaut* es difícil visualizarlo en su totalidad, pues sus movimientos son erráticos y lo hacen imprevisible. En algunos casos se muestra como oportunidad como es el caso del discurso de los economistas e inversionistas: arriesgar para ganar. Otras como una amenaza latente que puede ocasionar mucho sufrimiento, crisis económicas, políticas y hasta de enfermedades no conocidas se inscriben aquí. El camino

trazado por este nuevo espectro lo hemos denominado RIESGO, un camino desconocido por el que necesariamente ésta sociedad habrá de transitar.¹¹

Algunos apuestan por el conocimiento como control, pero cuanto más se avanza en el conocimiento más descubrimos nuestra ignorancia, aumentando los riesgos implícitos en la sociedad moderna. Lo que antes era seguro, poco tiempo después ya no lo era. Lo que surgía como medicamento para curar algún mal, después derivaba en otra enfermedad producida por el fármaco. Ese mundo seguro ya no lo era más. La sociedad moderna se percibía ya como alegoría, segunda naturaleza caracterizada por la decadencia y la ruina, dando lugar a dos procesos antitéticos, más no excluyentes: movimiento retro-posmoderno y la corriente reflexiva sobre el riesgo.

Los movimientos retro se caracterizan por idealizar un pasado frente a un futuro incierto. Este tipo de movimientos se presentan como movimientos de protesta y reivindicación, incluyen a la izquierda y la derecha, con temas que van de la ecología, a la globalización hasta la reivindicación de la familia, etc. Asumen su identidad en la semántica refractaria, usando y abusando de prefijos: Movimiento de la neo-mexicanidad, anti globalización, Pro-familia, anti- aborto, etc. Para estos movimientos el pasado se presenta como un tiempo mejor, no porque haya sido perfecto sino porque es un tiempo ya conocido frente a un futuro incierto y riesgoso. Estos movimientos repiten aquella imagen que Isaiah Berlin evocaba: “es el barco que se hunde en la tormenta y los pasajeros intentan salvarse tratando de sujetarse de las olas que los golpean.”¹²

Los posmodernos comparten con los movimientos retro la crítica de las certezas que la sociedad moderna, con sus metanarrativas, nos presenta. Pero a diferencia de estos los posmodernos no plantean un regreso al pasado, están conscientes de que el tiempo es irreversible. No ven al pasado como nostalgia, sino como la reconsideración de lo inadvertido. Los pequeños relatos dan paso a una multiplicidad de imágenes sobre el mundo. El léxico posmoderno no refiere a una situación tal y como lo hace la modernidad, para ellos es una la condición léxica,

¹¹ Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, Pág. 132.

¹² Berlin, Isaiah, *Árbol que crece torcido*, México, Vuelta, 1990.

conjuntos de enunciados que permiten dar paso a lo que “habría sido” de haberse permitido la convergencia de los pequeños relatos y no de las metanarrativas. La posmodernidad – planteada en principio por Lyotard-¹³ daba un primer paso hacia la construcción de la categoría de lo contingente del mundo y con ello, las posibilidades de que los riesgos hayan sido de otra manera: convertir los riesgos inconmensurables en posibilidades diversas de ese mismo riesgo. No obstante este hallazgo, los posmodernos se quedaron en la mera descripción de la diversidad semántica, en la transformación de los regímenes de la enunciación y no de las posibilidades temporales a las que se enfrenta una sociedad cuyas decisiones transforman el futuro en algo tangible y por lo mismo riesgoso.

El segundo proceso toma un derrotero distinto a la propuesta retro y posmoderna. Esto es, el futuro no tiene sólo un horizonte negativo, es una temporalidad abierta a todas las posibilidades que cada una de nuestras decisiones en el presente conducirán. El riesgo se vuelve así en una categoría reflexiva, categoría a través de la cual tomamos conciencia sobre nuestra condición frágil y volátil, que cada una de nuestras acciones se entrelaza sin tener control plena sobre sus consecuencias. Aún cuando desde el siglo XVIII aparece el término - derivado del italiano *risco* – para referir el aseguramiento marítimo. Riesgo refiere a cualquier peñasco escarpado que dificulta o hace peligrosa la trayectoria de un caminante o navegante. Su carga reflexiva no alcanzará relevancia hasta el siglo XX. A mediados de los años 60 se discutía sobre el uso y los peligros de la energía nuclear y el impacto ecológico. No será hasta la primera mitad de la década de los años 80 cuando el término adquiere relevancia en la sociología, aún más cuando Ulrich Beck en 1986 publica su libro sobre la sociedad del riesgo.

Previo a esta obra, las discusiones en economía, la política y la ciencia ya versaban sobre los riesgos de sus decisiones sobre la sociedad. Junto a la discusión ecológica, la economía abrió el debate sobre la elección de tal o cual inversión, las posibilidades de obtener ganancias o perderlo todo. Si bien existía desde hace tiempo el mercado de futuros de Chicago, adquiere relevancia a partir de los años 70, cuando muchos gobiernos comparten riesgos con inversionistas

¹³ Lyotard, Jean Francois, *La condición posmoderna*, Madrid, Espasa- Calpe, 10991.

privados. La preocupación en la economía condujo a la aparición de corrientes tales como la elección racional, el neo-institucionalismo o el nuevo utilitarismo, todas tratando de contener los márgenes de riesgo a través de imaginar la toma de decisiones basada en el costo-beneficio.

Así encontramos que el riesgo se vuelve un referente en los distintos ámbitos de la sociedad. La conciencia sobre los daños futuros tiene un espacio en los debates.

¿Hacia dónde conduce esta discusión sobre la reflexividad? ¿No es más un debate inflado por los medios de comunicación y las informaciones sobre los desastres naturales difundidas en minutos? La respuesta es negativa. Más bien tendríamos que replantear nuestras interrogantes ¿Es el riesgo lo normal en la vida cotidiana en la sociedad? ¿Cómo la sociedad hace posibles sus operaciones sobre una normalidad constantemente modificada por un futuro probable/improbable? ¿Debemos proteger nuestra precaria normalidad? Mirar nuestra normalidad deriva de analizar su contrario, en este caso el riesgo. No podemos seguir observando, al menos como lo hacemos hoy en sociología, los mecanismos del orden o de las discusiones sobre la regularidad entre la acción y la estructura. La pregunta central en el debate sobre el riesgo es hasta qué momento lo normal sigue siendo normal.¹⁴

Ante estas interrogantes observamos la forma y el sentido de las respuestas de distintos sistemas sociales, sobre todo el énfasis de la ciencia por responder sobre los riesgos que su propio quehacer ha generado. Sin embargo, esta observación de los distintos sistemas sociales deja fuera a la religión. Aún cuando la retórica académica asume que la religión forma parte de la modernidad, sus conclusiones discursivas apuntan hacia otro lado. Cuando se toca el tema del riesgo y religión una buena parte de los argumentos predominantes rondan en la comparación entre lo que la religión era en las sociedades tradicionales: un contenedor de las incertidumbres al transformar estas en designios divinos. Basta revisar los trabajos de Giddens, Beck y Luhmann para dar cuenta la manera en que asignaron a la religión la función de estabilizar el orden social de las sociedades premodernas y la debilidad de la religión de seguir cumpliendo con ese rol en las sociedades

¹⁴ Luhmann, Niklas, *La sociología del riesgo*. México, Universidad de Guadalajara, 1994.

modernas, pues en esta sociedad no existe más un centro que articule a la sociedad bajo un eje integrador.

Otro aspecto en esta relación es lo incongruente de asumir lo moderno de la religión en su función de absorber la incertidumbre a través de las tradiciones religiosas, santorales o devociones marianas. En cada una de ellas se da cuenta el sentido de solidaridad colectiva de los que participan, los símbolos y creencias vinculantes frente a la fatalidad. Paradójicamente, la función moderna de la religión de absorber la incertidumbre en la sociedad moderna, la convierte simultáneamente en un sistema incierto ante la complejidad. Es decir, la religión se vuelve necesaria, no ofrece otras posibilidades como los otros sistemas, es estática y monóticamente estancada ante un tiempo moderno que devora los futuros y se aleja de todo pasado.

Considerar a la religión como un espejo donde la modernidad se contrasta - o se asume como mera función de necesidad- no resiste el análisis empírico. En parte son razonables los argumentos expuestos, más no suficientes. La religión ha escapado a los límites conceptuales impuestos por las observaciones realizadas desde otros ámbitos: la ciencia habla de no milagros para explicar los milagros, la política pretende construir espacios de confianza y no de fe y así sucesivamente en cada sistema social. Pareciera la religión como paria en la modernidad, necesidad invocada cuando la contingencia derivada de la creciente complejidad social rebasa las otras opciones.

Más la religión no sólo es necesidad sino contingencia. Sus respuestas a los problemas modernos no son de última instancia o existenciales. Actúa simultáneamente con los otros sistemas, de hecho compite con ellos. La comunicación generada desde lo sagrado se vuelve contingente porque lo que comunica abre otras posibilidades, otros horizontes y múltiples riesgos. El que la religión absorba la incertidumbre no implica su eliminación, la transforma en otra distinta. Lo incierto cambia de horizonte, de percepción y de evaluación. Encomendarse a un santo por enfermedad no significa que se termine el riesgo de sus consecuencias, genera expectativas a la vez que otros riesgos como son el

fallo de dicha expectativa. La forma de la fe en el mundo moderna tiene como rasgo la necesidad y la contingencia simultáneamente.

El argumento de Weber sobre el sentido de la religión como salvación de las almas de las personas adquiere relevancia. Según este argumento, la búsqueda de la salvación trae consigo una ética definida por prácticas y conductas en la vida, sobre todo en la práctica de un ascetismo intramundano, en ocasiones caracterizado por el calvinismo cuya división del mundo estaba dada entre condenados y elegidos¹⁵, división conocida por Dios y no por los hombres. Estos últimos sometidos a la incertidumbre de estar en la gracia divina o en camino al fuego eterno. Lo que queda entonces es “minimizar las señales externas que identifiquen como predestinados a la condenación”.¹⁶

La ética de convicción, identificada con una ética intramundana, buscó aliviar la angustia con el trabajo y ofrendar sus frutos a la gloria del señor. Weber señala que la ética protestante encuentra afinidad electiva con un proceso de más larga data como lo es el capitalismo.

La ética calvinista sirvió como un guardagujas que modificó la trayectoria capitalista sin proponérselo. Lo que en principio era una forma ética de aminorar la angustia, certeza de estar en la gracia de Dios. Sin embargo, el resultado fue otro distinto, el riesgo en este caso fue una oportunidad para el desarrollo del capitalismo y, simultáneamente, estaba la incertidumbre de los puritanos de saber si su comportamiento ético estaba encaminado a la salvación. La angustia puritana se presentó como una necesidad – alabar el nombre del Señor- pero terminó siendo no necesaria sino contingente, es decir, la necesidad de actuar de acuerdo a patrones éticos se convirtió en algo tan contingente que dio paso a un espíritu capitalista cada vez más alejado de aquellos preceptos éticos que lo habilitaron en la sociedad moderna.

No es mera especulación lo anterior. El propio Lutero en algunas cartas y escritos establece su horror por la libertad en la comprensión de los textos bíblicos, la necesidad de contener la contingencia en la interpretación que algunas

¹⁵ Gil Villegas, M, Francisco, “Fragmentos a la introducción a la edición crítica de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber*”, Revista *Metapolítica* no. 26-27, México, Noviembre 2002/febrero 2003, Pág. 123.

¹⁶ *Ibíd.*

comunidades están haciendo. Establece que su versión sobre la Biblia es la verdadera y la necesidad de ajustarse a ella.¹⁷

Las disquisiciones hasta aquí nos conducen a explorar la dimensión contingente de la religión en la sociedad moderna, y con ello, analizar que la religión no es sólo necesidad, sino un sistema abierto a la complejidad de la modernidad, que participa en ella y genera a su vez múltiples horizontes de riesgo. La pregunta central de este trabajo es cómo la religión procesa su condición contingente al formar parte de la modernidad. Esto acompaña otras interrogantes: cómo la religión procesa el riesgo derivado de la complejidad, cómo la vuelve parte de su comunicación y, a la vez, cómo ella misma genera con sus decisiones y posibilidades riesgos, primero hacia la propia religión y, segundo, hacia el sistema social de la sociedad. Los objetivos de este trabajo son dar cuenta de cómo la religión participa en el debate sobre la sociedad del riesgo, analizar las múltiples dimensiones comunicativas con las que lo sagrado procesa lo contingente y lo riesgoso de los problemas en la sociedad moderna, sobre todo, criticar los esquemas sociológicos que han asignado a este sistema una mera función de necesidad, residual en el actuar moderno, aún cuando su prosa diga lo contrario.

Para alcanzar nuestros propósitos es necesario modificar nuestra observación sobre el problema del riesgo y la religión. La vinculación entre ambos va más allá de insertarla en discusiones de carácter estructuralista, funcionalista o derivada de la acción individual o colectiva. El problema tiene que observarse a partir de la temporalidad de las comunicaciones en el sistema de la religión, esto es, observar pasado, presente y futuro: consecuencias y daños de decisiones anteriores, selección de decisiones ahora y posibilidades como horizontes.

Abordar el problema desde la temporalidad es una condición necesaria para comprender el riesgo, pues este no tiene una condición ontológica, antes bien es un constructo de estrategias para vincularse al futuro. La sociedad necesita construir estabilidad y eso se logra con la vinculación del futuro. En este punto es necesario abandonar la idea decimonónica que obsesiona a los sociólogos por explicar los procesos sociales desde el orden, o mejor dicho, desde expresiones

¹⁷ Guglielmo, Caballo (Et al), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1996.

normativas dibujadas en discusiones sobre la sustancia de lo social. No tiene sentido discutir sobre principios sino los riesgos producidos por el actuar y la comunicación de la sociedad.

Es por eso que nuestra observación debe modificarse, crear otra mirada desde la cual comprender el fenómeno que nos ocupa. Por lo regular realizamos observaciones de primer orden, es decir describimos objetos y procesos, imputamos valores y juicios y ofrecemos una descripción competente de la sociedad. Nos preguntamos entonces por qué otros que experimentan la misma dimensión del mundo no comparten esta opinión.¹⁸ Un observador externo como el sociólogo, colocado en la observación de primer orden, se pregunta si la religión es en sí misma necesaria, creyendo que su observación es universal a las cosas que describe. La pregunta obligada es si la universalidad de su observación es universal. Es el mismo cuestionamiento aquel que observa desde la moral, distinguiendo lo bueno y malo. Quién dice que su distinción sobre la moral es buena o mala. Heinz Von Foerster lo ejemplifica *“En una comunidad de cretenses uno de ellos declaró que todos los cretenses mienten: si miente dice la verdad, si dice la verdad entonces miente.”*¹⁹

La paradoja se repite sobre aquellos que invocaron la muerte de la religión, su privatización o en el mejor de los casos su necesidad. El sistema demostró la potencia de su comunicación a finales del siglo XX, su expansión en el espacio público ya en forma de cultos, creencias, devociones, etc. y en el mejor de los casos su contingencia manifestada en el riesgo de asumir visiones religiosas para abordar la complejidad.

La observación de segundo orden no refiere a observar cosas, refiere antes bien a observar como los observadores observan. Es decir, el mundo ya no está constituido sobre la universalidad de las cosas, sino como correlato de la observación de las observaciones. Una descripción del mundo implica al que lo describe. Un biólogo que observa seres vivos es también un organismo vivo, un

¹⁸ Luhmann, Niklas, *En el ocaso de la sociología crítica*, Colección de Babel. Universidad de Guadalajara, México, Verano de 1992, Pág. 13

¹⁹ Ibáñez, Jesús. *Nuevos avances en la investigación social: la Investigación social de segundo orden*, Barcelona, Suplemento 22, Anthropos, 1990, Pág.105.

sociólogo observa el fenómeno religioso, no porque este sea creyente sino porque lo religioso está implicado en la sociedad de la que forma parte dicho sociólogo. La observación de segundo orden no es superior en lo epistemológico a otras observaciones, lo único que subraya es ser una observación distinta, una observación de observaciones. No miramos si las descripciones del biólogo son correctas o no, únicamente observamos como el biólogo observó su objeto de estudios, que distinciones conceptuales utilizó y, sobre todo, las descripciones a las que llegó.

En consecuencia, la observación de segundo orden sobre la religión va más allá de la distinción sagrado/profano, examina la manera en que la religión se auto-observa en esa misma distinción para actuar en la modernidad, hasta donde reconoce su competencia comunicativa en los problemas modernos. Algunos podrán aducir que esa es una actividad propia de la teología. No lo creo. Primero porque la teología es observación de primer orden que busca distinguir lo que pertenece a este mundo y la forma en que Dios actúa en él. Segundo, porque sus distinciones son observaciones particulares de entender la necesidad de Dios y no su contingencia. En todo caso, la observación de segundo orden analiza la distinción que la teología distingue como propia respecto a lo que no lo es, en este caso la ciencia, aunque también está presente el universo infinito de lo social fuera de la teología. Nuestro problema central será observar cómo la religión observa el riesgo, la forma en que traduce la contingencia en el comunicar de lo sagrado.

Involucramos una perspectiva hermenéutica en este juego de miradas. La comprensión es distinta en tiempo y el espacio, comprensión que construimos en la convergencia del horizonte del observador y de la acción del sistema. Más lo que se observa no puede ser arbitraria, tiene que asumir las distinciones que el sistema o el observador de primer orden realizan en sus operaciones. De esa manera podemos distinguir las distinciones del sistema. Este ha sido la limitación de la ciencia cuando intenta develar los supuestos milagros ocurridos y reconocidos por la gente, sin importar si las distintas iglesias lo reconocen o no. La ciencia utiliza sus parámetros y cuando eso ocurre los milagros dejan de serlo y pasan a convertirse en experimentos científicos. El milagro es cuando la religión lo

reconoce como tal. Aún cuando solicite a la ciencia que lo avale, la última palabra será desde lo religioso y no desde lo científico. Como muestra de lo dicho basta recordar la añeja disputa entre teólogos y científicos respecto al origen de El Sudario de Turín. Aún más, la disputa y el desacuerdo al interior de la propia comunidad científica respecto al tema.

Observar cómo la religión observa el riesgo nos conduce a replantear el problema de la temporalidad, observar el actuar de lo sagrado en la distinción entre lo anterior y posterior de la materialización del daño. Agustín de Hipona, en su libro *Confesiones*, abre la discusión sobre el tiempo: “ ... con toda seguridad afirmo saber que, si nada pasase, no habría tiempo pasado, si nada sobreviniese, no habría futuro , y si nada hubiese no habría tiempo futuro.”²⁰ Para observar el tiempo, lo pasado y lo futuro, es necesario hacerlo de un tercero excluido que es el presente. El pasado no puede ser observado pues ya fue y el futuro se nos niega porque aún no es. El presente, aquí y ahora, es un tercero excluido que permite distinguir lo que fue y lo que será. Porque sólo cuando nos decimos que éste es nuestro presente, es entonces que podemos establecer la marca temporal del antes y el después.

Si el presente es la manera de observar la temporalidad del riesgo, particularmente su vinculación con lo sagrado, debemos dibujar lo que Agustín de Hipona adelantaba: ni las cosas pasadas ni las futuras existen. Quizá sea más propio señalar la existencia de tres tiempos, un presente de lo pasado, presente del presente y un presente del futuro. El presente del pasado es la memoria; el presente del presente es la visión y el presente del futuro la espera.²¹

En cada uno de ellos podemos dibujar la posibilidad de que lo que ocurrió u ocurrirá fuera o sea de otra manera. Es lo que Weber llamo argumentos contrafácticos o Luhmann las equivalencias funcionales. Lo contrafáctico refiere a la posibilidad de no haber ocurrido lo que ocurrió, o cambiar algunos elementos hubieran cambiado la trayectoria del suceso pasado o modificar lo que viniese. Por su parte, las equivalencias funcionales terminan la relación lineal entre causa y

²⁰ San Agustín, *Confesiones*, México. Porrúa, 2001, Pág. 249

²¹ *Ibíd.* Pág. 254.

efecto. Todo efecto tiene infinitas causas, toda causa infinitos efectos, no hay una perspectiva ontológica de causalidad. Todo análisis funcional presupone un criterio de referencia escogido, que no puede ser cambiado sin que los resultados se alteren.

La obra que ponemos a disposición de los lectores se organiza siguiendo la división temporal derivada de la propuesta agustiniana. El primer capítulo aborda el debate en torno a la secularización y las perspectivas que tanto los clásicos como los contemporáneos dieron a la categoría en las ciencias sociales. Desde este apartado construimos las nuevas tendencias y contenidos que debe tener ahora dicha categoría a fin de poder explicar por qué en una sociedad altamente racionalizada y supuestamente secular lo religioso se hace más explícita y adquiere tal fuerza que compite con otros ámbitos en la respuesta a problemas concretos.

El segundo capítulo analiza los contornos sociales de la contingencia y el riesgo en la sociedad moderna, donde el sistema de la religión adquiere relevancia en la comunicación de esas dos dimensiones. Se aborda el paso del pecado a la imputación de responsabilidad en las decisiones, la forma de la esperanza y la expectativa, las paradojas marcadas por la secularización y el actuar contingente de lo sagrado, pero sobre todo la forma y sentido del tiempo religioso en el tiempo moderno.

El tercer capítulo refiere al juego del tiempo agustiniano: *presente del pasado (memoria)*. Aborda como se cruza el umbral de catástrofe y las decisiones que condujeron a ello y las respuestas ofrecidas por distintos sistemas sociales, entre ellos la religión. Para este capítulo analizamos el caso de las explosiones del drenaje en Guadalajara, México. Tragedia que produjo pérdidas millonarias, centenares de muertos y la angustia de estar sobre una bomba de tiempo derivada del cúmulo de hidrocarburos en el drenaje. Lo relevante del caso es la reconstrucción de las decisiones y posibilidades que la religión comunicó en competencia con otros sistemas, antes y después del daño, particularmente la forma en que el suceso pasó de ser una amenaza a una tragedia. Elegimos el caso de Guadalajara por encima de otras catástrofes

El cuarto capítulo aborda el *presente del presente (visión)*, la vinculación de las decisiones para reparar daños presentes y evitar riesgos futuros. El tema del agua y su escasez en el futuro inmediato (según pronósticos la crisis será en el 2015) representa hoy el reto de imaginar el riesgo

El Lago de Chapala y las discusiones sobre los mecanismos y acciones para salvarlo y recuperar su nivel de agua involucra aspectos económicos, políticos, científicos y religiosos. Esto último incorpora oraciones, procesiones y rituales católicos implorando la intervención divina en la recuperación del embalse.

El quinto capítulo recupera la discusión sobre el *presente - futuro*, esto es, la expectativa de evitar daños en el futuro a través de explorar todas las probabilidades de ejercer la libertad cambiando las decisiones en el presente o aceptar el destino como algo ineludible o predestinación, más en el sentido católico que protestante. En este capítulo convergen la profecía, la predicción y el azar. Analizaremos las discusiones sobre el culto a la Santa Muerte, culto dedicado al símbolo final de nuestra existencia. Este culto busca extender la vida y sus avatares invocándola. Quienes participan en este culto son personas con oficios extremos, que se juegan la vida a cada instante: policías, ladrones, narcotraficantes. También participan políticos y amas de casa, quizá porque de su actuar depende el destino de ciudadanos y familias. El futuro es una obsesión aún cuando a su espera agotan el presente desde el cual pueden cambiar el rumbo de su existencia.

Las explosiones de Guadalajara en 1992 representan la memoria, reconstrucción de un daño ya hecho pero que adquiere otras dimensiones en el presente. El riesgo ecológico de desaparecer el lago más grande de México y sus consecuencias al ecosistema nacional es sólo la expresión de un presente que amenaza en convertirse en una crisis futura sobre el agua y su posesión y donde la religión actúa no en la promesa del milagro por venir sino desde un presente con acciones concretas que le competen. Por último, el caso de la Santa Muerte involucra directamente a la religión aún cuando la fuerza del culto no está en ella, más bien deriva de aspectos económicos y políticos. Es el futuro el que dibuja el presente de los que participan en él. No pretendemos que los tres casos

examinados sean equivalentes o simétricos como no lo es comparar la temporalidad del pasado con el presente o el futuro. Cada uno aborda una complejidad distinta, y por lo mismo su actuar, así como su observación vuelve contingente la unidad cognitiva de este trabajo, unidad anhelada por las aspiraciones de toda ciencia de corte científicista, que lo niega en sus proposiciones, pero semánticamente se queda cómodamente en él.

Por último, expresamente no hay conclusiones, es decir, si el tiempo no es concluyente, este trabajo no pretende que lo sea en su análisis. Dejo abierto el debate para años venideros proponiendo algunas notas finales, con algunos elementos para construir un nuevo léxico en la sociología de la religión que nos permita ir más allá de los esquemas normativos en los que nos hemos movido para comprender los bordes de la contingencia. No pretendo construir herramientas analíticas acabadas sino dejar abierta la propuesta de un léxico distinto. Según Wittgenstein existe una diferencia entre léxico y herramientas. La persona que crea herramientas puede explicar de antemano para qué servirán, en cambio, la utilidad de proponer un léxico se explica retroactivamente.²²

²² Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversación sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós /ICE-UAB, 1992.

CAPÍTULO I

LA DIMENSIÓN SECULAR DE LO RELIGIOSO EN LA MODERNIDAD

“Por primera vez el pasado reciente se vuelve distante”
Walter Benjamin

El concepto de secularización ha marcado la forma en que hemos entendido el fenómeno religioso hasta ahora, una frontera entre lo tradicional y lo moderno, donde la tradición es sustancia, un orden social inalterable, estático y natural, mientras que el orden social moderno es un constructo, contingente y artificial. La religión funcionó como un espejo para la modernidad, sus manifestaciones y fenómenos era una ventana para entender lo ausente de lo sagrado en el actuar de los individuos de esta sociedad. Contradictoriamente, la modernidad se erigió universal cuya lógica y normatividad propia no requería referentes externos.²³

Al no tener referentes externos, la sociedad moderna tuvo que auto-observarse, generar distinciones que le permitieran entender cómo era. Surgen entonces las ciencias y sus conceptos, clasificación y diferencia de temas y áreas que separan algo específico de todo lo demás. La economía, la ciencia política, la sociología, se erigen en nuevas semánticas para designar y comprender el mundo y, simultáneamente, comprender a esa modernidad que las habilitó.

Si la religión no perteneciera a la modernidad, simplemente no podría ser señalada y diferenciada de otros conceptos y categorías. No existiría como tal. Pero la religión como categoría y fenómeno está presente en esta sociedad y, podemos decir, que la forma en que se entiende la religión es un constructo artificial que permitió entender el cambio social y hacer comparaciones entre lo que fue y lo que será. La modernidad ha estado obsesionada con el tiempo, siempre en anhelo de lo nuevo y el olvido del pasado. Pero el olvido no es absoluto, la sociedad lo recupera constantemente para contrastar su actuar. La

²³ Habermas, Giddens, Parsons, Luhmann, son algunos autores que sostienen que la sociedad moderna es única porque es universal, no requiere de elementos externos a ella que avalen su actuar.

historia es un ejercicio conceptual de la modernidad por traer al presente el pasado superado, no para redimirlo sino para observar lo que ya no es.²⁴

La religión como concepto moderno se circunscribe en un tenor distinto. Para la modernidad es un constructo moderno que permite observar la manera en que distintas áreas conciben la trascendencia y la existencia humana y cómo se generan lazos de solidaridad grupal. El tiempo moderno no es único, tiene velocidades distintas. Aquellos ámbitos sociales con un mayor arraigo religioso tienen un tiempo diferente y una forma de complejidad menor que ámbitos más individualizados y complejos de traducir socialmente la trascendencia.

La religión es un concepto que la modernidad hizo propio y en ello reconoce que los fenómenos también son parte de su ámbito, de otra manera no hubiera sido posible observarlos. No es gratuito que las distintas corrientes de las ciencias sociales y sus exponentes asuman la necesidad de explicar la modernidad desde un punto de vista religioso. Clásicos como Marx, Hegel, Kant, Durkheim, Weber, Tönnies, tienen en su obra análisis en torno a la modernidad vista desde lo religioso. También los contemporáneos llevan a cabo un ejercicio similar: Habermas, Horkheimer, Alexander, Luhmann, Giddens, Gadamer, Lyotard, escrutan la modernidad en escritos donde abordan la modernidad y la condición moderna de la religión. Sin olvidar por supuesto a los especialistas en sociología de la religión que han marcado el debate contemporáneo como lo es Berger, Luckmann, Wilson, Bruce, Stark, Martin, etc.

Quizá el problema de lo religioso de la modernidad reside en las diversas formas en que se ha entendido el concepto de secularización, o mejor dicho, el proceso de secularización. A diferencia de ámbitos de nuevo cuño tales como la política, la economía y la historia, la religión es un fenómeno que trascendió el tiempo, decantando su peso en la sociedad. Su asimilación a la modernidad no estuvo exenta de problemas y dudas. Las preguntas sobre el orden social posible sin el

²⁴ La historia como disciplina surge propiamente con la modernidad, como una forma de preservar la memoria de lo que no será nunca más. Resulta interesante analizar la manera en que la historia se finca como el recordatorio de lo que la modernidad tiene que negar y olvidar, pues siempre va hacia delante y lo que hoy es novedad mañana será historia. Chartier, Roger, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1998.

andamiaje religioso de antaño era un punto de partida para entender lo que vendría en una sociedad obsesionada con el futuro.

Para entender la decantación de la sociedad a lo largo de los siglos, los pensadores modernos utilizaron el término secularización, surgido del mismo cristianismo (*Secular seculorum*) para analizar las transformaciones del orden social y la separación de la religión de otros ámbitos sociales. La secularización es, entonces, un proceso más atrás que la modernidad, aunque ahora se empata con ella. La modernidad produce diferenciación social, no necesariamente secularización. Weber así lo entendió cuando en *La ética protestante*, menciona que la ética calvinista sirve de guardagujas para modificar la trayectoria del capitalismo. El primero fincado en un proceso de secularización y el segundo en la diferenciación, empatados en un momento determinado, que no implica que una asimilen al otro.

En esa misma lógica podemos decir que la diferenciación social es condición *sine quo non* de la sociedad moderna sobre la que finca su universalidad, autonomía y ausencia de centro.²⁵ En cambio, la secularización es la diferenciación social de la religión con respecto a otros sistemas. La convergencia de ambas dibuja lo moderno de esta sociedad pero que en otro momento la velocidad de una u otra sea distinta. Esto ya ocurrió cuando en el pasado inmediato se manifestaron expresiones religiosas no entendibles a la luz de la diferenciación social, más no así en la secularización del sistema religioso. Las llamadas nuevas formas religiosas en realidad eran una diferenciación al interior de la religión, un desmarque comunicativo interno de las grandes religiones y sus instituciones que un desafío abierto a otros ámbitos sociales. Por supuesto que la diferenciación al interior de la religión ocasionó una diferenciación en el sistema social en general, pero no en los grados alarmistas que los analistas sociales presentaron en sus informes sobre el fenómeno religioso y su impacto en la sociedad contemporánea. Habermas reconoce que la modernidad no excluye lo religioso y que en realidad la secularización la hace visible en la modernidad. En un diálogo debate con el

²⁵ La diferenciación funcional es un tema abordado desde la teoría de sistemas por Parsons, Luhmann y desde otra ventana por Giddens.

Cardenal Ratzinger²⁶ – hoy Papa Benedicto XVI – se preguntaba si el Estado liberal y secularizado se nutre de supuestos que él mismo es incapaz de garantizar, si es posible que su soberanía emane de una legitimación secular. La respuesta es interesante: indica que la validez del derecho positivo no se puede legitimar únicamente por sí mismo a partir de procedimientos jurídicos establecidos democráticamente. Requiere de las convicciones éticas de las comunidades religiosas que motivan a los ciudadanos a la solidaridad en abstracto, establecer una preferencia trascendente que destraba una modernidad llena de remordimiento. La dimensión religiosa no debilita los fundamentos democráticos del Estado liberal, por el contrario, promueve en los ciudadanos el consenso en algo que trasciende lo meramente instrumental.

Para Habermas, el reconocimiento del aporte de la comunicación religiosa a la dimensión secular del Estado no fue posible anteriormente por la tendencia de la filosofía a radicalizar la crítica de la razón, y enfrascarse en discusiones con la teología. La filosofía reconoció el dilema que presentó volver antagónica la religión y la secularización ¿Qué ha pasado con la sociología?

1. Historicidad y conceptos, dialéctica de una mirada sobre religión, modernidad y secularización

En sociología se han elaborado distintos trabajos que abordan la secularización con esquemas que reconstruyen la genealogía y arqueología del concepto. En 1965, Herman Lübbe²⁷, investigó la historia conceptual y las funciones cambiantes que ha cumplido la secularización como programa y como categoría descriptiva de procesos sociales. Su interés se centraba en lo normativo y lo fáctico del concepto a través de la historia teniendo en cuenta que los conceptos son magnitudes temporales que cambian de acuerdo a los contextos. Otros estudios más cercanos a nuestro presente han elaborado una exhaustiva reconstrucción descriptiva del concepto que nos ocupa. Es el caso de *Cielo y Tierra: La genealogía de la*

²⁶ Habermas, Jürgen y Ratzinger Joseph, “*Los fundamentos pre-políticos del Estado democrático*”, México, Revista Letras Libres No. 78 año VII, junio de 2005.

²⁷ Citado en Koselleck, Reinhart y Gadamer, Hans Georg, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

secularización, elaborada por Giacomo Marramao y publicada en 1994; Karel Dobbelaere con *Secularización: un concepto multidimensional de 1981 y*; Tschannen, Oliver, “*The secularization paradigm: A sistematization*, working paper de 1991.

1.1.1 Modernidad y Religión

La modernidad es un proceso transversal que constituye todas las dimensiones sociales contemporáneas. La modernidad implica un “nuevo tiempo” en el que se enfatiza lo que surge a cada momento, lo transitorio frente al presente eterno con la que se guiaban las sociedades tradicionales. En este sentido, la modernidad puede interpretarse bajo dos sentidos convergentes: primero, la noción de la modernidad parte de la centralidad de la razón en la manera en que conocemos el mundo. La razón humana impone sus propias estructuras a lo que conoce, sin necesidad de revelaciones externas.²⁸ Se subraya así la importancia del hombre en su actividad configuradora de la razón, en su papel decisivo en el conocimiento. Esta condición propicia el ejercicio de la libertad y la voluntad de los hombres por conocer el mundo, sin más límites que sus propias capacidades. En este sentido, la razón permite establecer la reflexividad de los hombres sobre sí mismos y sobre la naturaleza. No es gratuito pensar que es en la modernidad donde el desarrollo material y tecnológico encuentra su máxima expresión.

Un segundo sentido de la modernidad viene dado por la capacidad de autorreflexión de la sociedad. Es decir, la sociedad moderna es capaz de observarse a sí misma sin necesidad de mediaciones externa y de construir formas artificiales que le permitan actuar: la política, la economía, la educación y la cultura, son construcciones artificiales que permiten a la sociedad actuar sobre sí misma y ordenar una parte de la complejidad del mundo. No es gratuita esta construcción, pues si antes Dios ordenaba el mundo, ahora el mundo tenía que ser ordenado por los hombres. La propuesta de un contrato social de Rousseau, el Leviatán de Hobbes, la mano invisible de Adam Smith, los estudios de Lévi-

²⁸ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Editorial Porrúa, 1998.

Strauss sobre los argonautas del Pacífico y el psicoanálisis de Freud, nos demuestran la manera en que las ciencias sociales buscaban comprender las formas en que la sociedad trataba de construirse a sí misma y a la vez auto-observarse.

Ahora bien, a diferencia de épocas anteriores, la modernidad posee una dinámica peculiar que deriva de la separación del tiempo y espacio. El tiempo moderno es un tiempo fijado en el futuro. El presente es una condición a superar y el pasado ya es anacrónico. No es gratuito entonces la noción de progreso ascendente y lineal en la que cada instante era el paso de lo antiguo a lo nuevo. La historia como categoría se erige así en el espejo sobre el cual lo pasado se ve lejano y superado, mientras que el presente y el futuro son promesas de cambio. No es gratuito entonces que los periodos históricos sean fijados desde la modernidad como pre-historia, edad media, e historia moderna.

También la modernidad modificó sustancialmente la noción de espacio tradicional anclado en contextos locales de interacción y con límites territoriales.²⁹ El espacio moderno se constituyó como universal, indistinto a los lugares geográficos: el tiempo del cronometro homogeneizo a todo el mundo, la economía y los recursos ya no tenían un límite territorial. Las nociones de democracia, estado nacional, dinero, etc., volvieron en universales.

El tiempo y espacio religioso ya no tenían cabida, pues el tiempo religioso se estructuraba en un presente permanente, ligado a la presencia de lo sagrado. Para la religión no existía el pasado o futuro, todo era la eternidad de Dios en la tierra. El espacio religioso estaba limitado a la creencia en la capacidad de los dioses por manifestarse. Los tótem eran una referencia clara de los límites espaciales en que los hombres podían actuar.

Pero el cristianismo modificó una buena parte de esta percepción de tiempo y espacio. Para los cristianos el tiempo era siempre la promesa de un futuro mejor, bajo la observación de los preceptos religiosos. El espacio no estaba definido por territorios, sino por la condición humana: todos son hijos de Dios y por tanto donde

²⁹ Giddens, Anthony, *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.

haya individuos estará Dios. Aún más, la palabra moderno empezó a usarse a finales del siglo V para deslindar el presente cristiano del pasado pagano.³⁰

Para que la modernidad fuera posible era necesario un deslinde de la religión, un proceso de diferenciación de un sistema que estructuraba todo lo social. Recordemos que es la religión, previo a la modernidad, la que habilita a la política (asunción de reyes bajo la coronación del Papa), la economía (las diferencias de clase eran dadas por el origen divino de la nobleza), la educación (el saber era dado por las sagradas escrituras, lo demás era considerado herejía), y otras dimensiones quedaban sujetas a la habilitación social de lo sagrado.

La modernidad enfatizó la razón y la autorreflexividad, trasladó la centralidad al hombre abandonando a las fuerzas supranaturales. Se gesta así un proceso de secularización³¹, es decir, de diferenciación de esferas sociales respecto a la religión. La política recurrió a esquemas donde Dios era ausente. La noción de lo popular, la asamblea, la elección de los dirigentes, la imposición de la fuerza para gobernar, todos ellos elementos seculares donde lo divino no interviene. El saber ya no estaba confinado a la lectura de las escrituras sagradas, se abrió el conocimiento a lo que antes era considerado herejía y se reivindicaba a Galileo.

A la par de la secularización se gestó una diferenciación de instituciones habilitadas en su propia legitimidad. Las políticas del Estado ya no requerían la sanción de la Iglesia para ser reconocidas; la escuela enseñaba contenidos distintos a los religiosos; el dinero representaba todo lo mundano, contrario a las enseñanzas morales de la Iglesia. Esta separación entre las instituciones políticas y seculares respecto a las instituciones religiosas se conoce como laicidad de la sociedad moderna.

Ahora bien, secularización y laicidad no son productos sólo de los cambios en la modernidad. El curso de esta transformación venía desde mucho antes, surgiendo desde la religión judaica y cristiana misma. De hecho, la noción de secularización proviene de la misma idea de la cristiandad de separar el reino en esta tierra del reino celestial. Más adelante ahondaremos en la idea de que la secularización no

³⁰ Habermas, Jürgen, “*La modernidad inconclusa*”, México, Revista Vuelta no. 54, mayo 1981.

³¹ *Secular, secularum* es un término latino que significa el siglo, lo finito. Aquí se inserta aquella máxima cristiana de “Dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.”

fue impuesta a la religión, por el contrario, fue el propio sistema de la religión que construyó la categoría secularización para diferenciarse de los otros sistemas sociales.

Podemos decir que el judaísmo introdujo la noción primera de secularización al historizar a Dios mismo. La Alianza de un pueblo particular con Dios, hace que este último sea parte de la historia mundana del pueblo: el pacto con Dios es un pacto de salvación. Para los judíos la historia de la salvación es la historia de la humanidad, y viceversa, historia de la humanidad es la historia de la salvación.

Es quizá el cristianismo el que radicaliza esta noción de lo secular. Por eso no es extraño observar que este proceso se geste de manera decisiva en el mundo cristiano-occidental. La noción básica del cristianismo es la noción de individualismo, donde el individuo es un valor supremo. No es gratuito reconocer que la figura de Jesús en el cristianismo es dual: Hijo de Dios e Hijo del Hombre.³²

El valor infinito del individuo supera al mismo tiempo la devaluación del mundo. Pero este individualismo tiene límites impuestos bajo la noción de pecado y la búsqueda de salvación. Recordemos el relato bíblico donde Adán y Eva son tentados a comer la manzana del conocimiento por parte del demonio. Cuando la consumen son expulsados del paraíso por transgredir los límites de Dios. Si bien son hijos de Dios, los hombres son portadores de voluntad y libertad, lo que los hace imperfectos y por tanto pecadores.

Esta noción cristiana de la individualidad y la libertad estará presente en el desarrollo del renacimiento y la ilustración. En el renacimiento el individuo adquiere supremacía. Los individuos descubren la vasta amplitud del mundo interno, exploran la conciencia, lo subjetivo. Las artes, la ciencia y todas las formas sociales exploran la subjetividad en toda su extensión. El mundo en este sentido tiene una doble vertiente: la materialidad y la significación. Las cosas son mucho más de lo que nuestras percepciones nos dicen, es necesario interpretarlas. Y como cada individuo establece una manera distinta con el mundo, entonces lo que podemos entender del mundo es que es infinito. La imagen misma de Jesús en el renacimiento se transformó. Los lienzos y esculturas

³² Dumont, Louis, Ensayo sobre el individualismo,

volvieron más humana la figura del Mesías. La religión era un campo más por experimentar en el renacimiento. No es gratuito entonces que Miguel Ángel explorara las dimensiones humanas de lo divino en sus esculturas *Moisés* y *la Piedad*, coronada con su obra en la Capilla Sixtina en la que la figura de Adán es dibujado intencionalmente con ombligo. Detalle que echa abajo el dogma de la creación divina y coloca en un primer plano lo mundano del hombre al provenir éste de una madre, de un ser tan mortal como él.

La ilustración radicalizó la separación de lo sagrado del mundo. El énfasis en la Razón omnicomprendiva era el afán de del hombre por dominar la naturaleza. La ilustración nace bajo el signo del dominio: disuelve los mitos y entroniza el saber de la ciencia, que no aspira ya a la felicidad del conocimiento, sino a la explotación y al dominio de la naturaleza desencantada.³³ En el campo político, la Ilustración llevó al límite esta capacidad de la razón. Pensadores como Rousseau, Montesquieu enfrentaron la necesidad de dar cauce a la voluntad y la libertad humana. En el *Contrato Social*, Rousseau enfatiza el carácter volitivo de los hombres y la necesidad de un marco común que pudiera limitar lo arbitrario de la acción. Este pensador parte del marco del *ius naturalismo* el cual enfatiza el principio de la razón y las pasiones egoístas que acompañan la voluntad de los hombres, pero esto los hace iguales en el fundamento de su naturaleza. Por tanto, existe la necesidad de darle un cauce a estas pasiones y a la razón en el mundo social. Montesquieu en su tratado sobre el espíritu de las leyes compartía esta preocupación contractualista. Y es entendible si tenemos en cuenta la virulencia de la Revolución Francesa, movimiento que simbólicamente transformó la noción entre Dios y el hombre con la decapitación del Rey y la proclamación de los Derechos Universales del Hombre. Podemos decir que es la Revolución Francesa el punto álgido en el que se separa la sociedad moderna de la religión, donde se reafirma al hombre como el nuevo centro del universo social.

La Reforma Protestante fue otro de los procesos sobre los que la sociedad moderna se separa de la religión. Calvino y Lutero no sólo representan un cisma en el ámbito de la Iglesia Católica. Sus postulados transformaron la noción de

³³ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 2000.

sujeto e interpretación de los textos sagrados. Para los protestantes el individuo se encuentra en el mundo para lograr su salvación (ascetismo intra-mundano) transformando su situación a través de una ética del trabajo y del ahorro. Desaparece el elemento milenarista de la salvación y los sujetos se vuelcan hacia la acción mundana para construir una posible salvación cuando estos fallezcan. Es así como la posición protestante se racionaliza. Pero Calvino no deja todo a la libertad, pensó en un estricto control de la Iglesia en todas las actividades al interior de la comunidad, no obstante, no es la Iglesia la que hace los creyentes sino a la inversa.

La libertad de acción de los sujetos en el marco de la Reforma Protestante no hubiera sido posible sin la apertura de los textos sagrados a la interpretación. Recordemos que la lectura de los textos sagrados se daba en el marco de la exégesis, es decir, en una única interpretación literal de la palabra divina. Los sacerdotes eran los únicos autorizados para anunciar la palabra de Dios. Desde los textos sagrados todo estaba dicho, no había lugar a dudas. Con la Reforma Protestante los textos se abrieron a la interpretación de los hombres, sin necesidad de una mediación sacerdotal. Se instaura un sentido hermenéutico en la lectura, sujeto el texto al contexto en que se realizaba. Ya no era la Mirada autorizada, sino las miradas sobre la palabra divina. Desaparece el presupuesto dogmático sobre el carácter decisivo del texto para dejarlo a la interpretación de quienes lo leen.

La conjugación de todos estos procesos llevó de manera lógica a pensar en un progresivo confinamiento de la religión a espacios privados, colocada como una opción más entre otras, aunque siempre como última opción. No era gratuito pensar entonces en la progresiva desaparición de lo sagrado en el mundo al estar contenido en la elección de los sujetos. No es gratuito entonces el énfasis de la creciente des- institucionalización y privatización de lo sagrado en la modernidad. Algunos pensadores veían este proceso como una progresiva degradación de lo religioso. Daniel Bell escribió sobre ello en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, argumentando que la religión se degradaba en culto:

“Un culto difiere de una religión formal en muchos aspectos significativos. Es propio del culto pretender la posesión de cierto conocimiento esotérico que ha quedado sumergido (o reprimido por la ortodoxia) durante mucho tiempo (...) Hay ritos comunales que estimulan a un individuo a realizar impulsos hasta ahora reprimidos. En el culto, uno siente como si estuviera explorando modos de conducta novedosos o que hasta entonces eran tabú. Lo que define a un culto es su exaltación implícita de la magia más que de la teología, del vínculo personal con el gurú o con el grupo, más que con una institución o un credo. El suyo es un apetito de ritual y mito”.³⁴

La modernidad establecía la lógica de la Razón en el mundo, confinando, aparentemente, lo religioso a espacios marginales. Y subrayo lo aparente porque más adelante analizaremos que no es tal dicho confinamiento. Goethe en Fausto habla del dominio de la razón en la modernidad a través de la sentencia de Mefistófeles: mostrar que el hombre moderno tiene la estatura de un dios, o de lo contrario confesar su parentesco con el gusano.³⁵ Quizá el hombre moderno descubrió que no le emparentaba ningún vínculo con los gusanos, pero tampoco ha tenido la estatura de un dios. Esto lo podemos ejemplificar con los cuatro desencantos del hombre que le demuestran no ser el centro del universo:

- 1) El Hombre moderno creyó durante mucho tiempo ser el centro del universo y Galileo le demostró que sólo somos una partícula en el infinito cosmos.
- 2) Creyó en su descendencia de Dios, pero Darwin le puso de manifiesto su procedencia de los primates.
- 3) Creyó ser portador de la Razón plena, pero Freud le demostró que era dominado más por sus impulsos sexuales.
- 4) El último desencanto viene dado por los avances en la investigación sobre el genoma humano. El Hombre creyó ser un ente complejo en su composición biológica y el develamiento del ADN le demostró que la composición genética no era superior que la de un insecto.

La crítica más acérrima a la promesa del progreso y la certeza que debería proveer la ciencia proviene de la llamada posmodernidad. La historia moderna se

³⁴ Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

³⁵ Goethe, J. W. von, *Fausto*, Madrid, EDIMAT, 1999.

concebía como la realización progresiva de la humanidad auténtica. Un proceso unitario, ascendente y lineal. Pero la historia no es una, existen diversas visiones del pasado y no existe un punto de vista supremo y comprensivo capaz de unificar toda la historia. La crisis de esta noción moderna de la historia nos lleva necesariamente a la crítica de las promesas de la ciencia como proveedora de certezas y bienestar. Más que bienestar y seguridad, la ciencia ha demostrado ser más peligrosa para el hombre y la naturaleza.³⁶ Entre más avanza los descubrimientos científicos, más se acentúa la fragilidad de los individuos.

Tanto el quiebre de la historia y el fracaso de la ciencia nos conduce a una crítica a la supuesta supremacía de la Razón, a la racionalidad imperante en las acciones de los individuos. Este afán de supremacía condujo a esconder otros saberes considerados no racionales: saberes culturales, religiosos, ecológicos. Pero el fracaso de la Razón provocó un rompimiento de los metarrelatos como fue el caso de la ciencia:

“El saber científico no es todo el saber, siempre ha estado en excedencia, en competencia con otro tipo de saber que llamaremos narrativo.”³⁷

El quiebre de los metarrelatos dio paso a un proceso de fragmentación de pequeñas narrativas tan válidas y legítimas como la ciencia. Los saberes religiosos, culturales y sociales se mostraban tan válidos como los parámetros científicos. Se daba pues un marco en el que se fomentaba el pluralismo del mundo, pero también el relativismo, donde todo vale y todo cabe. Si la modernidad se había construido bajo la experiencia y el conocimiento, la posmodernidad tendría que ser construida bajo el signo de la experimentación del mundo. Era necesario pasar del logos a la sensibilidad para alcanzar dicha experimentación. Bajo este argumento, no resulta extraño observar que los principales argumentos posmodernos estén referidos al arte y la arquitectura, a la ecología y a la religión.

La fragmentación de los metarrelatos en una infinidad de pequeñas narrativas tuvo un impacto importante en la configuración de la individualidad. Al perder el sujeto – y su capacidad racionalizadora del mundo – el centro que ocupaba en la

³⁶ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1999.

³⁷ Lyotard, Jean – Francois, *La condición posmoderna*, Barcelona, Planeta – Angostini, 1992.

modernidad, dio paso al nacimiento de un nuevo sujeto, menos pretencioso, que abandonaba esa arrogancia para dirigirse a la X, a todos lados y a ninguno. Esta pérdida de centralidad se denominó nihilismo, “del ser como tal ya no queda nada”.³⁸

Vattimo menciona entonces que el pensamiento posmoderno es un pensamiento débil, abierto a la experimentación. Es el respeto a la libertad de la naturaleza. Débil implica ser flexible a las sensaciones y percepciones que nos brinda el entorno. No es más un pensamiento fuerte como en la modernidad, pensamiento que imponía sus leyes a la naturaleza, sometiéndola a su control.

La posmodernidad recupera entonces a la religión como una narrativa más, que permite a los sujetos experimentar sensaciones y construir utopías comunitarias. Pero lo relativo del mundo hacia que los individuos no tuvieran un compromiso con creencia alguna. En la sociedad posmoderna, lo religioso tiene un carácter relativo junto a otras experimentaciones. De ahí que no sea extraño que los sincretismos religiosos sean juzgados como positivos. Cualquier creyente puede transitar por el universo de lo sagrado, asumiendo una parte de aquí y allá. Un católico puede ir a misa en la mañana, pedir que le lean la mano y leer su horóscopo para actuar en el día. Todo ello sin la menor tragedia o remordimiento. Nietzsche aduce la muerte de Dios. Esa muerte esta dada en la medida en que el saber (sobre todo el racional) ya no tiene necesidad de llegar a causas últimas, en el que el hombre ya no tiene necesidad identificarse con un alma inmortal. Dios muere cuando el imperativo de la verdad deja de ser un fin para el hombre.³⁹ Nietzsche sostiene la pluralidad de formas cuando anuncia la muerte de los dioses, pero de risa cuando un dios se dijo el verdadero.

Los estudios sobre los nuevos movimientos religiosos tienen en gran parte el sello del análisis de la posmodernidad. Bajo este esquema es fácil advertir que el clima posmoderno es apto para el renacimiento de los mitos, símbolos y las creencias religiosas. En síntesis, los pensadores de esta corriente sostienen que el renacimiento religioso demuestra una secularización de la modernidad. Una

³⁸ Vattimo, Gianni, *La Secularización de la Filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1990.

³⁹ Op. Cit. Nietzsche.

secularización de la secularización A pesar del retorno de la narrativa religiosa al fracaso de la modernidad, no deja de llamar la atención dos aspectos peculiares. Primero, la narrativa religiosa al estar sujeta a la voluntad y experimentación de los individuos se vuelve tan relativa que no se puede distinguir su trascendencia ante otras narrativas. Aún más, pareciera que todo converge en todo y en nada a la vez. Un segundo punto refiere a la incapacidad de los posmodernos de reconocer a la religión su condición moderna. Si bien, clásicos y pensadores de la modernidad habían señalado la progresiva desaparición de lo sagrado por pertenecer a la sociedad tradicional, y los posmodernos demostraron que no fue así. También es cierto que estos últimos no reconocen ningún elemento moderno a la religión. Para ellos la religión se vuelve visible en la sociedad cuando la modernidad fracasa. Es el retorno de lo tradicional a lo posmoderno, un poco como la metáfora de los muertos que son regresados a la vida después de un largo letargo.

1.1.2 Modernidad y Secularización

Al hablar de secularización de inmediato se asocia con la modernidad, en apariencia una relación intrínseca y hasta causal de la segunda sobre la primera. Algunos historiadores han definido que ambos procesos se empataron en algún momento histórico, pero que su dinámica ha corrido paralela y hasta contradictoria, pues ahora se habla de una sociedad auto reflexiva de su complejidad y su condición contingente y, al mismo tiempo, esa misma sociedad, que despliega la racionalidad de su propia lógica, muestra una múltiple e intensa gama de creencias, cultos y organizaciones religiosas flexibles y pequeñas, fuera de las grandes tradiciones religiosas cristianas como es el catolicismo y aún de las iglesias protestantes y evangélicas. Resulta paradójico que si la secularización fue habilitada por la modernidad no siguiera el mismo sentido racionalista. Blancarte señala que si la secularización fuera un fenómeno de la modernidad, nada indica que lo seguirá siendo en la posmodernidad, al menos con las características que

mantiene actualmente.⁴⁰ En parte tiene razón al sugerir que son dos procesos distintos. En lo que no estamos de acuerdo es en mencionar a la posmodernidad como algo aparte cuando ella es una lectura más de la modernidad sobre sí misma, una lectura a través de su auto – reflexividad.

Modernidad y secularización son dos procesos distintos que en un momento de la historia se intersectan. Para algunos el punto de encuentro se da a través de la Reforma Protestante y el periodo de auge industrial inglés en Europa.⁴¹ Otros más como Weber comprenden los elementos convergentes entre la ética de los puritanos del siglo XVII con el auge industrial y económico que experimentaba el capitalismo. Entre ambos fenómenos (ética protestante y el espíritu del capitalismo) se dio una afinidad electiva, es decir, un proceso en el que históricamente se empataron y dieron lugar a otro proceso, un cambio de ruta en el capitalismo señalado por Weber como el efecto del guardagujas del puritanismo sobre el desarrollo económico de Europa.⁴²

Ni la modernidad, ni la secularización son fenómenos de siglos recientes. Es cierto que la primera alcanzó su punto máximo a partir del siglo XVI con lo que Hegel llamará el espíritu epocal (*Zeit Geist*), pero su historia se remonta hasta el siglo V cuando los primeros cristianos señalaban la llegada del tiempo nuevo (*Neu Zeit*), el cambio en el que habrá de llegar el Mesías por segunda ocasión.⁴³ Esa espera marcará el tiempo moderno en occidente, siempre en tránsito, siempre en movimiento y hacia delante. La modernidad adquirirá carta de presentación por sí misma cuando asume que está volcada siempre al futuro, aún más, que ella es el futuro mismo. La historia universal suplirá la idea del juicio final cristiano, colocará en el centro del universo al individuo y será a través de la tecnología y la ciencia que comenzará a descubrir el mundo. Ya no es más la providencia el eje orientador sino el progreso, no es más Dios sino el hombre, ya no es la trascendencia sino lo mundano. No es gratuito que Víctor Hugo mencionara en algún momento que la Ciudad de Dios de Agustín de Hipona estaba en esta tierra,

⁴⁰ Blancarte, Roberto, *Laicidad y secularización en México*, México, CES-Colmex, 2006. En, <http://www.libertadeslaicas.org.mx/paginas/DocuEspeciales/cursocronica.htm> Pág. 10

⁴¹ Laski, Harold, *El liberalismo europeo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

⁴² Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Ediciones Coyoacán, 1997.

⁴³ Marramao, Giacomo, *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.

mostrada en cada uno de los adelantos tecnológicos y cuya máxima expresión era el ferrocarril. Este último reivindicaba el nuevo sentido de lo religioso que es el de religare, religar, unir. Que mejor expresión de la ciudad de Dios que el ferrocarril y las vías las que unían, religaban comunidades enteras.⁴⁴

La modernidad implicó desde entonces lo que es actual, lo que es vigente. En cambio, secularización fue un proceso surgido desde lo religioso – al menos en el cristianismo- para distinguir lo que le era propio y lo ajeno a ella. Recordemos aquella sentencia sobre dar al César lo que es del César... Algunos colegas no estarán de acuerdo con esta observación, pero puedo decir en mi descargo que la secularización fue el primer punto de la diferenciación funcional y estructural de la sociedad. Posteriormente, la diferenciación tendrá un espectro más amplio y una mayor fuerza que la secularización. Está última será parte de la diferenciación y remitida siempre al tema de la religión y su inserción en la sociedad.

La modernidad al referir a lo actual, al presente tiene que construir su propia referencia. El pasado es algo superado y todo lo que existe pertenece a este mundo. Lo sagrado deja de estar fuera de lo social y pasa formar parte de él, una forma de un constructo social al cual la referencia será siempre social. Durkheim mismo menciona que los hombres requieren de dioses, pero serán los dioses los que requieran a los hombres para ser visibles en el mundo, es decir, tener su expresión social sin la cual no existirían.⁴⁵ Como la modernidad siempre va hacia delante y establece el criterio de la diferenciación constante para poder subsistir, genera un proceso por el cual todos los ámbitos sociales están en constante división para generar otra cosa, ser algo nuevo, una distinción de lo que fue anteriormente. El derecho moderno siguió un proceso de distinciones entre público y privado, entre lo civil, mercantil, penal, etc. De igual manera ocurrió con la economía y la economía política, microeconomía y macroeconomía. La religión no tenía que ser la excepción. El pluralismo religioso y sus manifestaciones fueron procesos netamente modernos, no implicaba la pérdida de lo religioso, sino su complejidad y su actuar en lo moderno. El pluralismo por tanto no procede de la

⁴⁴ Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995.

⁴⁵ Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1994.

secularización sino de la modernidad y expresa la dinámica de distinciones que la propia religión tiene que hacer para ir al paso de la modernidad. Hace poco tiempo, Peter Berger reconoció este argumento cuando señaló que la pluralidad religiosa era más un fenómeno de la modernidad que de la secularización. Que ello no significaba una disminución de lo religioso sino su complejidad vista en una sociedad que ahora se pretende reflexiva de sí misma.⁴⁶

La secularización en cambio planteo la necesidad de renovar constantemente la tradición religiosa, buscar nuevas instituciones a partir del eclipse de otras. Con la secularización las organizaciones eclesiales generaron nuevas éticas y nuevas tradiciones. A tal grado que la Reforma Protestante y ahora la llamada nueva religiosidad no serían posible. Weber aborda a partir de las figuras del sacerdote y el profeta en su texto sobre la economía religiosa.⁴⁷ En el mismo sentido, Rodney Stark lo apunta al papel de las sectas y los cultos en el establecimiento de una dinámica de renovación constante de las instituciones y los códigos morales, cuando no su reemplazo total por otras expresiones religiosas. No será hasta la llegada de la ciencia, según éste autor, que la dinámica se verá coartada o limitada al existir otras maneras de explicar lo que acontece en el mundo.⁴⁸

En la modernidad el discurso religioso dejó de ser el *nomos* de la sociedad para convertirse en un relato que compite con otros, una opinión – con menor o mayor peso que otras- y no una verdad. No al menos en su relación con otros ámbitos, aunque pretenda ser verdad al interior de cada una de las organizaciones eclesiales y ante los creyentes mismos. Esto no ha estado exento de tensiones al interior de la modernidad, en el que los grupos e individuos buscan establecer sistemas de significación verdaderas ante la necesidad de creer en un mundo que exige situarse en un universo complejo y cambiante. De ahí el surgimiento de los fundamentalismos de todo signo, no sólo religioso sino político, económico y cultural.

La secularización provocó que el discurso religioso fuera visible, es decir, una frontera que permitiera establecer el discurso desde lo sagrado o la trascendencia

⁴⁶ Berger, L. Peter, *Pluralismo global y religión*; en, Revista Estudios Públicos núm. 98, Santiago de Chile, Otoño 2005.

⁴⁷ Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

⁴⁸ Stark, Rodney, *The future of religion*, California, UCLA, 1985.

respecto a otras. Ahora parece que esto lleva a una confusión mayor, pues muchas creencias que se dicen religiosas no lo son y otras aparentemente neutrales tienen una importante carga de lo sacro. Hoy muchas de las tradiciones calificadas como populares son más folklóricas que religiosas. Durkheim ya lo había señalado:

“Debemos, en primer lugar, definir qué es lo que nos conviene entender por religión, sin lo cual nos expondríamos a llamar religión a un sistema de ideas y prácticas que no tendría nada de religioso, o bien pasar de largo ante hechos religiosos sin darnos cuenta de su verdadera naturaleza.”⁴⁹

La expansión masiva de creencias y cultos – de carácter religioso o secular, eso depende de la capacidad de nuestras categorías en ciencias sociales y que discutimos en este capítulo- es algo que está acorde con la cultura moderna del individuo. La creciente complejidad y diferenciación social producto del cambio constante y del vuelco al futuro permanente, abre cada vez nuevos horizontes y las experiencias se siguen continuamente. La religiosidad, como parte de la misma modernidad, tiende a expandir sus horizontes, tanto al interior de las grandes tradiciones religiosas como nuevas formas sincréticas de creencias. Lo que para algunos analistas representaba la baja en la religiosidad del mundo, en realidad acontecía lo contrario, una expansión de lo religioso y un aumento en la complejidad de su actuar: informal, flexible, no volcada a los lazos comunitarios sino a la terapia y superación de los individuos. Danièle Hervieu- Léger ilustra dicha complejidad con un término *bricolage* que ha sido adoptado en la sociología de la religión, término que significa el armado de un todo a partir de piezas sueltas que los creyentes van incorporando a lo largo del tiempo dando como resultado un tipo de creencia peculiar, no sancionada institucionalmente, si aceptada en lo individual.⁵⁰

La secularización se presenta como el catalizador de la religión ante la creciente complejidad moderna. A través de ella la religión mantiene su frontera, cada vez más difusa por cierto, y permite expresar lo religioso como parte de la diferenciación social, sólo que ahora como una diferenciación muy peculiar que

⁴⁹ Op. Cit. Durkheim

⁵⁰ Hervieu – Léger, Danièle, La religion pour mémoire, Paris, CERF, 1993.

compete al terreno entre lo que se considera sacro y profano. El señalamiento sobre la secularización es un tipo particular de la diferenciación social y una forma de abordar la complejidad adquiere sentido en tanto lo religioso no se diluye en la sociedad moderna con otro tipo de creencias o se subsume a otros ámbitos como el de la cultura y la moral. Autores como Parsons, Martin y Stark, señalan a la religión como una variable cultural, una forma de subcultura que pervive en la sociedad moderna en tanto expresión de símbolos y prácticas más allegadas a aspectos culturales que a expresiones propias que definen lo que es religioso en sí mismo. Durkheim señaló en las formas elementales de la vida religiosa que la religión es constitutiva de la vida humana e irreductible a cualquier otro universo simbólico, como el científico y el económico, por ello no se puede pensar que su existencia sea transitoria en las sociedades humanas, mucho menos sometida a un ámbito como la cultura.⁵¹

La cultura tiene su propia lógica al igual que la moral. La religión, si bien establece puentes y acoplamientos con estos ámbitos, no deja de tener su propia identidad que se manifiesta a través de la discusión permanente en la sociedad sobre lo que es religioso y no, esto es, entre lo que es secular y lo que le pertenece. Secularización por tanto no es una esencia o un concepto dado universal y atemporal. Es antes que nada un proceso histórico fragmentado, que surge con la religión misma y ahora en la modernidad sirve como un esquema para su visibilidad social en el contexto de una multiplicidad de ámbitos sociales que disputan ser visibles también.

Un aspecto problemático en torno a la relación entre secularización y modernidad ha sido el tema de la modernización. Dicho concepto adquirió fuerza en la segunda mitad del siglo XX y fue utilizada por distintos sociólogos para evidenciar el cambio social y el grado de desarrollo en la sociedad occidental.⁵² La modernización es la expresión societal y material del espíritu moderno. Su expresión máxima se muestra en la industrialización y urbanización de las grandes ciudades, transporte masivo, ampliación de la educación a todos los niveles

⁵¹ Op. Cit. Durkheim

⁵² Entre los sociólogos se encuentran Parsons, Merton, Alexander, Giddens, Bourdieu, etc.

sociales, migraciones del campo a la ciudad, el crecimiento demográfico y alta concentración poblacional en espacios urbanos reducidos. La modernización trajo consigo un importante cambio en los patrones de solidaridad, de las relaciones sociales y colocó en un mismo lugar a personas con creencias distintas y distantes entre sí.

Surgieron entonces grupos que se aglutinaban en torno a sus creencias, aparecieron los cultos y denominaciones más afines a los intereses particulares de los integrantes que al seguimiento de las grandes instituciones eclesiásticas.⁵³ La lectura de este tipo de fenómenos por parte de los analistas (véase Luckmann, Berger, Steve) fue señalar el marcado pluralismo religioso y, paradójicamente, el descenso en la participación de los creyentes en las liturgias y prácticas colectivas. Lo que aconteció fue un pluralismo de creencias, pero no una baja en la religiosidad de los creyentes en términos cuantitativos. Es curioso observar que simultáneo a la baja en la participación de los creyentes en las instituciones se dio un incremento en la creencia en Dios y el rezo que en lo privado se practica. Según la encuesta realizada en México sobre los valores religiosos, el 97% de los encuestados decían que creer en Dios es muy importante en sus vidas, y de ese mismo porcentaje apenas el 55% menciona participar en las liturgias una vez por semana.⁵⁴ La pluralidad religiosa es consecuencia de una baja sensible en la pertenencia institucional a una iglesia, pero ello no significa que la gente dejó de creer. En todo caso ocurre un vaciamiento de la religión y no un vacío de la misma como lo explicó en su momento Rafael Díaz. Para él hablar de vacío de la religión sería tanto como apuntar que nadie cree ya en la trascendencia, que ha resuelto las preguntas existenciales que atormentan la condición humana. Por el contrario, hablar de vaciamiento implica que las iglesias pierden membresía y por tanto fuerza en la sociedad. La gente no por ello deja de creer, ahora su fe es más personal, sin mediaciones institucionales. La creencia se expande mientras que la membresía se contrae.⁵⁵

⁵³ Bruce, Steve, *God is dead: Secularization in the west, USA*, Blackwell Publishing, 2002.

⁵⁴ "Sienten apoyo en religión", Encuesta Mundial de Valores, publicada en el diario Reforma, México, 14 de febrero del 2003.

⁵⁵ Díaz Salazar, Rafael, *La religión vacía: un análisis de la transición religiosa en occidente*, Barcelona, Anthropos, 1992.

Muchas de las encuestas sobre creencias y prácticas religiosas han sido tomadas como el parámetro para señalar el comportamiento de la religiosidad en el mundo. Cuentan las veces que se asiste a los servicios religiosos, el rezo en casa o en grupo, peticiones y solicitudes ante problemas sociales, etc., y a partir de esos datos establecen cuantitativamente el declive o repunte de lo religioso en la sociedad, también sobre qué tanto una sociedad se va secularizando o no. Cabe acotar que no criticamos las encuestas como tales, sólo decimos que es necesario que sean tomadas como una referencia y no como el indicador que mide cuán intensa es la religión o cuán secular lo es un grupo o comunidad.

No hay entonces una determinación de la modernización sobre el proceso de secularización. Por el contrario, tiene una influencia mayor en la extensión y pluralidad de las creencias antes que en un vacío de la creencia. Quizá el encanto que ocasionó la modernización y su impacto en la religión fue dado por el despegue de las grandes ciudades norteamericanas durante la segunda mitad del siglo XX. Industrialización y urbanización parecían ser las variables explicativas para la baja en la religiosidad del mundo moderno, cuando en realidad eran factores que si tenían un peso importante pero no el que se pretendió asignarle.

Es cierto que la modernidad está compuesta por sistemas altamente racionales e instrumentales, deslindados de la comunicación de lo sagrado para explicar el mundo. Pero ello no explica que sea un factor decisivo en el declive de lo religioso en el mundo, por el contrario implica una expansión de las creencias a partir de la diferenciación social y la complejidad en la que estamos inmersos. Por tanto este proceso no tiene efectos necesariamente secularizadores de manera directa, en todo caso la afinidad electiva con el proceso de secularización que no es éste último sinónimo de racionalidad como a veces se plantea, ni tampoco implica asumir que la religión adquiere o pertenece a la comunidad y lo secular a la sociedad. No es posible entenderlo de esa manera. La religión tiene expresiones de racionalidad distinta a la racionalidad instrumental y racional manifiesta en otros ámbitos, y esa misma racionalidad la hace ser partícipe de la modernidad. Modernidad es racionalidad, pero la racionalidad no es secularización. David

Martin⁵⁶ en su investigación quiso demostrar entre otras cosas que el declive de la religión fue seguido, no por una racionalidad instrumental moderna, sino por teologías subterráneas derivadas de lo que antes se manifestaban como cultos y sectas. Hannah Arendt⁵⁷ apunta en el mismo sentido cuando señala que son los teólogos los que han pregonado el fin de Dios y no los científicos. Esto llevado a nuestro tema se entiende como que ha sido la propia dinámica religiosa la que, en su diferenciación social, ha marcado la pauta de su pluralismo y la extensión de creencias antes que la propia modernidad haya sido un factor determinante en el declive de lo religioso.

La actual reflexividad de la sociedad moderna sobre su condición contingente, es decir, abierta a un importante horizonte de posibilidades y de amenazas que se modifican a cada presente, ha llevado a delinear el concepto de riesgo y sus implicaciones que tiene para la vida social. Desde diversos puntos de vista se ha analizado a la sociedad del riesgo. Desde la economía y el derecho, pasando por la cultura y la ciencia. La religión no es ajena a la contingencia y al riesgo. El proceso de secularización insertó en la nueva dinámica de la modernidad da pie a entender la forma en que lo religioso se asume también contingente, secular y moderna. Estos argumentos los expondré en los capítulos siguientes.

1.1.3 Secularización y Religión

Según Joan Estruch, *la religión no desaparece, se transforma. Que la nuestra sea una época de crisis religiosa: pero crisis en el sentido de que se está produciendo una metamorfosis de la religión y no en el sentido de su abolición.*⁵⁸ La frase de Estruch refleja lo que hasta ahora se ha argumentado, que lo religioso se transforma en el mundo contemporáneo, se diversifica y llega a mostrarse en modelos flexibles, des-institucionalizados, más orientados a la terapia que a la

⁵⁶ Martin, David, A general theory of secularization, USA, Gregg Revivals, 1978.

⁵⁷ Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

⁵⁸ Citado en Sánchez Capdequí, Celso, Las formas de la religión en la sociedad moderna, España, Universidad Pública de Navarra, 1998. Revisado en <http://www.bib.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf#search=%22Celso%20S%C3%A1nchez%20capdequ%C3%AD%22> Pág. 10

convergencia colectiva. El llamado re.-encantamiento del mundo en realidad nunca ocurrió bajo esta lógica, el cambio fue progresivo y altamente perceptible en décadas pasadas. La secularización deriva de la misma religión como forma de hacer visible sus cambios al interior y delinear sus fronteras al exterior. Berger y Stark ya lo habían señalado en sus respectivos estudios al referir que es con el cristianismo que la secularización arranca. Una forma de indicar lo que es distinto en el plano terrenal respecto a la trascendencia. Nuestro concepto entonces se entiende como un proceso que va de la mano con lo religioso, expresión de la visibilidad – mayor o menor- de lo sagrado en el mundo contemporáneo.

Es en el cristianismo donde mayor fuerza ha tenido el tema de lo secular. Desde los primeros cristianos que distinguían el tiempo finito, el siglo como lo secular, hasta la defensa de la fe a partir de la Reforma Protestante en su versión de trascendencia intramundana. La mayor expresión de la llamada nueva religiosidad se ha manifestado en el mundo cristiano. Paradójicamente, la defensa de diversos grupos cristianos ha llevado a una mayor secularización y a una mayor religiosidad moderna, porque en la defensa de volver a la ortodoxia se han producido divisiones y diferencias al interior del propio cristianismo. Se deriva entonces un mayor pluralismo característico de la cultura moderna y una constante flexibilidad en las creencias y de creyentes que los grupos se disputan entre sí, dando como resultado la extensión de lo secular, es decir, una mayor diferenciación de la religión frente a lo que considera que son temas de su comunicación y discriminando aquellos que le son ajenos. Ocurre seguido con grupos de inspiración católica o protestante que definen lo que para ellos son temas en los que deben intervenir y en cuales no son de su competencia directa. Aunque existen otro tipo de grupos que se adjudican la potestad de querer regular e intervenir en todos los asuntos como es el caso de los grupos del Opus Dei y de los legionarios de Cristo.

La secularización ha sido expresada en cuatro aspectos que han sido estudiados ampliamente:⁵⁹

⁵⁹ Algunos autores hacen otras divisiones como Oliver Tschannen y Dobbelaere. Véase los textos de ambos autores en: Dobbelaere, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994 (edición

- Declive de lo religioso en el mundo (participación religiosa)
- Privatización y pluralismo religioso (mercado de la fe)
- Compartimentalización (respuesta a dudas existenciales)
- Diferenciación (funcional y como variable cultural)

El primero es una tesis clásica sobre el devenir religioso en la modernidad. Conforme el mundo se desarrolla y finca su status en la racionalidad instrumental y en la idea de una noción de mundo antropomórfica, la necesidad de lo religioso disminuye. La ciencia y la tecnología develan el mundo y muestran las causas y explicaciones lógicas de lo que acontecía alrededor de los hombres. La religión perdió en este tránsito su capacidad canalizar el misterio y la duda de un mundo incierto y ante el cual elaboraban cosmogonías en las que intervenían fuerzas supranaturales o, en el caso en las religiones monoteístas, la trascendencia de un Dios que lo ve y lo vigila todo.

Los clásicos de la sociología preveían un progresivo declive de la religión producido por la creciente racionalidad (Weber), el develar el manto religioso que deificaba los lazos de solidaridad comunitarios para ser reemplazados por lazos sociales contruidos por instituciones modernas como la educación (Durkheim). La tesis sobre el devenir de la religión en el mundo moderno no planteaba la desaparición de lo religioso, lectura equivocada que algunos analistas de la religión preveían a la luz del acelerado proceso de modernización que experimentó la sociedad occidental a la mitad del siglo XX y la baja en la participación y membresía de personas a los servicios religiosos ofrecidos por las instituciones eclesiales tradicionales. La conjunción de personas con creencias distintas y prácticas rituales distintas en zonas urbanas llevó a la conclusión que los mecanismos de integración social no podían ser otros que la educación cívica y los símbolos seculares. Bellah así lo analizó a través de lo que él llamó la religión civil americana. La secularización fungió más como el cambio de racionalidad, el tránsito de una comunidad sustentada en lo religioso a una sociedad plural

en español). Y: Tschannen, Oliver, "The secularization paradigm: A systematization" at Journal for the Scientific Study of Religion, Society for the Scientific Study of Religion, Vol. 30, num. 4, December 1991.

moderna. Pero la secularización entendida en este proceso de cambio no indicaba – al menos no para los que se adherían a este argumento- la desaparición de lo sagrado del mundo. En todo caso terminaba siendo un aspecto necesario y acotado en el despliegue de la complejidad social. Un último recurso de los hombres ante la falta de respuestas de otros ámbitos a sus problemas, un esquema de reacción ante la necesidad y no como un espacio productor de imaginarios y símbolos modernos. La necesidad y la certeza eran dos aspectos de lo religioso que lo mantenían vigente en la modernidad.

Más allá del argumento de la necesidad y la certidumbre, la religión se ha mantenido en la modernidad a través del proceso de secularización. Esto es, que lo religioso ha encontrado en dicho proceso la forma de delimitar su frontera y actuar de espejo frente a los otros ámbitos. El Declive de lo religioso no es la pérdida negativa de significación social, por el contrario, implica la inserción de lo sagrado en un esquema de complejidad que exige delimitar el actuar de todos los ámbitos. Tan fue así la inserción que hoy muchos se sorprenden de lo que se ha dado en llamar el “reencantamiento del mundo” y la “vuelta de lo sagrado. El declive en realidad es acotar su actuar en un mundo en el que por la complejidad no es posible ya que los procesos sean vistos como un todo. La religión busca su identidad y su ámbito. Secularización es entonces una frontera y no un proceso negativo para la religión. La historia del cristianismo y el surgimiento de sectas y profetas demuestran que el declive de lo religioso se ha dado a partir de la búsqueda misma de lo religioso por acomodarse a las demandas y problemas del contexto histórico en el que se inserta.

El segundo punto ha sido el que mayor peso eco ha encontrado en las ciencias sociales, sobre todo por los que ahora se dedican a estudiar el mercado religioso y las propuestas New Age. Derivado de los argumentos de pensadores como Berger y Luckmann (analizados en un apartado posterior). Los postulados de estos autores señalan que es la secularización la que en la modernidad promueve la pluralidad de visiones del mundo. El individuo adquirió autonomía frente a lo que

antes era el *nomos* social que le impedía salir de los lazos comunitarios⁶⁰ Con la diversidad y pluralidad de espacios sociales habilitados en la modernidad, los individuos adquirieron libertad para decidir y elegir lo que ellos creían y les convenía. Al no haber más principios rectores coactivos, la libertad de conciencia y elección provocó un despliegue de la conciencia individual en torno a las creencias, entre ellas las religiosas. Se impuso la lógica de la privatización, la remisión de las creencias al espacio privado y en función de los individuos y ya no más en el aspecto social.

Tanto el pluralismo y la privatización no son recursos de la secularización, son dos elementos inherentes y constitutivos de la modernidad que han marcado el devenir de lo secular en el mundo, modificando la forma de lo religioso. Quizá, y con las reservas del argumento, algo parecido al guardagujas que Weber señaló con la ética protestante sobre el capitalismo. Aquí ocurre de manera invertida: es la propia dinámica de la modernidad la que modifica la manera en que la secularización ha marcado lo religioso. Recordemos que la religión se ha transformado a través de nuevos cultos y profetas que reivindican otra manera de entender lo religioso, y también de grupos que buscan regresar a la ortodoxia perdida y en su afán logran renovar de manera distinta lo que cree que es el origen de sus ritos y creencias. La secularización actuaba como un espejo en el que el fenómeno religioso negaba lo que era e invertía en renovarse para ser lo que creía ser. Pero la pluralidad de formas y la centralidad del individuo en la sociedad (privatización) condujeron a que el espejo sobre el que se miraba lo religioso se expandiera y, con ello, otros elementos se incorporaran sin ser necesariamente parte de lo sagrado o la trascendencia. Se hablaba entonces que el confesionario dio paso al diván, del cura al psicoanalista. Pero ahora hemos transitado hacia algo más novedoso que es el tema de la superación personal a través de la creencia que trascendemos hacia algo llamado indistintamente como Dios, Energía, Poder, etc. La pluralidad fue mostrar simultáneamente un infinito horizonte de posibilidades de ser religioso en la modernidad y con ello reafirmar la

⁶⁰ La referencia al *nomos* y estructura forma parte de la propuesta que sobre sociología de la religión presenta Berger en su celebre tratado sobre sociología de la religión. Berger, Peter, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Barcelona, Kairós, 1981.

condición contingente y productora de sentido de lo sagrado y no exclusivamente ser necesaria y reactiva al contexto social.

La modernidad trajo consigo una marcada división entre lo público y lo privado. En ese juego aduanal entre un lado y otro se quiso confinar lo religioso como expresión de lo privado, por su cercanía con la conciencia individual y por la fragilidad del orden social cuyos lazos sociales se sustentaban en otras dimensiones como son la política, la economía, y en menor medida lo religioso.

Confinar lo religioso a lo privado fue una pretensión de la dinámica misma de la modernidad. Pero igual se siguió manifestando en el espacio público. No por nada una de las grandes discusiones en el siglo XX fue la presencia de la religión en diversos conflictos, desde Medio Oriente, hasta los Balcanes, pasando por la ex URSS. Otro debate ha sido el tema de la laicidad y el laicismo tan presente en Francia como en toda América Latina.

Privatización y pluralismo son dinámicas modernas que si bien modificaron la trayectoria del proceso de secularización, no implicaron un desmantelamiento de la dimensión moderna de la religión en el mundo.

La tercera tesis⁶¹ remite al argumento de la reducción a su mínima expresión, último recurso ante la necesidad de respuesta. A diferencia del declive y la privatización, la religión en este punto es reducida a su mínima expresión, un compartimiento sobre el que se yerguen respuestas últimas a la existencia humana, respuestas en un plano metafísico y no social. El nacimiento, la muerte, el paso de una etapa en el crecimiento humano de niño a joven y a viejo (aunque esta distinción es más una construcción social que una condición natural de la persona; el propio concepto de juventud es histórico y cultural) son dimensiones que en el estricto compartimiento de lo religioso obtendrán respuesta última. El individuo buscará en otros lugares respuestas a estas mismas preguntas existenciales, pero – según el argumento de los que apoyan esta perspectiva- no serán suficientes ni satisfactorias. La ciencia puede decir lo que es la vida a partir de la explicación de las funciones orgánicas y las conjunciones bioquímicas en el

⁶¹ El tema es abordado parcialmente en el trabajo de Steve Bruce sobre la secularización en las sociedades occidentales. Bruce, Steve, *God is dead: Secularization in the west, USA*, Blackwell Publishing, 2002.

cuerpo. La muerte será el cese de tales funciones. Pero el hombre está más obsesionado cuando habla de su muerte individual, de lo que pasará con él, de las transformaciones que ocurren en su cuerpo.

La religión no tendrá sentido más que en el consuelo que pueda ofrecer a los necesitados de respuestas. Para el resto de la sociedad será accesorio el atender las respuestas en tanto no sean requeridas. Los milagros en este caso son una respuesta última cuando el resto de las opciones fracasan. La idea de la compartimentalización en religión es tanto como aceptar que el proceso de secularización es algo externo a la religión misma, una imposición desde la modernidad que no permite la expresión de lo que se considera sacro y de la racionalidad extendida en la sociedad. Más que no permitir la expresión creo que lo correcto es decir que lo religioso, desde esta perspectiva, se vuelve accesorio, un oscuro pasaje de las dudas que aún acompañan al hombre moderno y en un futuro no lejano despejado por la ciencia.

Creo que la dinámica del fenómeno demostró que la tesis del compartimiento dejó de ser viable para entender lo que acontece con los creyentes, sus prácticas y sus manifestaciones religiosas. Aún más, el fenómeno mismo ha demostrado su complejidad y disputa con otros ámbitos en la producción de sentido para los individuos en la modernidad. Entendiendo por producción de sentido la capacidad de la religión en generar visiones sobre el mundo compartidas con otras visiones seculares que se habían vuelto las únicas o las certificadas como son las pretensiones científicas, culturales y políticas.

El cuarto tópico ha prevalecido con mayor fuerza en la actualidad en dos sentidos. Una como diferenciación funcional en un plano institucional y otra en un plano sistémico. La primera es entender que la secularización forma parte de la diferenciación institucional de la sociedad. Si en sociedades premodernas la articulación social se daba en torno a la institución eclesiástica en la modernidad se des-estructura ese vértice y da paso a la legitimidad propia de otras instituciones y una disputa abierta con la(s) iglesia(s). El Estado será la expresión máxima de ese espacio secular en el que se habilitan otras formas de relaciones sociales no mediadas por lo sagrado. Surge también la escuela como la institución

encargada de generar una cultura cívica y la legitimidad de lo que será la nación. En este proceso surge la religión civil tal y como la concibe Bellah, o el concepto francés de laicidad. La diferenciación en el plano institucional aborda de manera limitada el área de competencias entre los grupos e instituciones eclesíásticas y civiles. Delimitar los asuntos sacros de los civiles, elaborar una moral pública desacralizada y delimitar funciones entre las instituciones fue la agenda que la diferenciación institucional se fijó en la modernidad. Es así que la secularización se entendió como una dimensión de cambio institucional y de participación al seno de las organizaciones. El cambio institucional marcó, para algunos estudiosos, la tendencia social sobre la pérdida de relevancia religiosa. Disminución de la influencia social en temas sociales relevantes, baja participación en las liturgias, etc. La crisis estaba dada en la des-institucionalización de lo religioso.

Lo que no se percataron en este diagnóstico fue que, si bien el fenómeno estaba desestructurándose en su forma tradicional, en realidad se gestaban nuevas formas de organización religiosa con una mayor flexibilidad, difusión y difusas en el espectro social. Pero también las iglesias como organizaciones sociales no se quedaron atrás. Reivindicaban sus derechos a participar en espacios laicos como actores políticos con el abanderamiento de la moral y la ética. Exigían ser escuchados a través de sus pastores o sacerdotes, pero encomendaban a sus feligreses defender sus posturas, no con mucho éxito por cierto. Se establecieron discusiones sobre la laicidad y sobre el papel de los laicos en el mundo moderno. La religión y sus instituciones plantearon la secular como el vehículo sobre el cual definir su rol – no sin confrontaciones con otras instituciones- frente al Estado y la Escuela que los querían tener fuera de la definición de lo público.

La diferenciación también se ha estudiado en un plano sistémico. La evolución social ha dado lugar a una separación y autonomía de ámbitos anteriormente legitimados por y desde la religión. La alta complejidad social provocó una creciente diferenciación de esferas, autonomía de cada uno de ellos y, sobre todo, un actuar horizontal y simultáneo de los sistemas en la producción y respuesta a la

complejidad social.⁶² No hay ya un centro que articule el actuar de la sociedad por lo que cada sistema tiene que articular su propio esquema de respuesta desde su propia lógica sin atender lo que hacen los demás. La política sólo podrá actuar desde el poder, el derecho desde la legalidad y la economía desde el dinero. Hay momentos en que un sistema cree ser universal y único en su comunicación e intenta extender su actuar a otros sistemas. Pero ello ocasiona más problemas que soluciones pues distorsiona la lógica interna del resto de los ámbitos. Se señala entonces que se politiza la economía, que la ciencia en su arrogancia se cree ser la Razón única, que la política está en función del dinero, etc.

La religión en tanto sistema social no es ajena a la complejidad, tampoco a la diferenciación. Al perder la centralidad que ocupaba antaño, la religión tuvo que evolucionar. Su actuar ya no estaba más en el misterio, en la mediación para explicar el mundo que no era conocido. Así como la política encontró en el poder su expresión, la ciencia en la verdad y el derecho en la legalidad, la religión encontró su código moderno en la Fe. Aunque a diferencia de los otros sistemas que consolidaron su código, el caso de la Fe es particularmente interesante.⁶³ Uno puede identificar variables e indicadores en los códigos modernos: el poder, la legalidad y hasta el avance de la ciencia pueden ser visibles y medidos. En cambio, el código de la fe es difícil establecer un código cerrado que permita identificarlo como propio de la religión. Esto porque en principio es un tema extremadamente poroso en su concepción, porque la fe remite más allá e la creencia. Es ante todo un ejercicio en el que se coloca las convicciones, creencias, expectativas, un extraño cóctel que no es exclusivo de lo religioso. Alguien puede tener fe en el derecho, o en la política, o, paradójicamente, tener fe en la ciencia y sus respuestas. Tampoco es fácil establecer variables o indicadores al respecto.

Es por eso que la complejidad y la diferenciación en el plano sistémico concluye que la religión es un sistema que no logra empatar su comunicación – desde la fe-

⁶² Esta propuesta sistémica ha sido propuesta por Luhmann y ha tenido una importante influencia en los grupos de trabajo que sobre política y derecho se han conformado en Alemania, Estados Unidos y América Latina. En México uno de los intentos por hacer un esquema sistémico en el análisis de la religión ha sido llevado por Gaytán Alcalá.

⁶³ Luhmann, Niklas, *Religión y sociedad*, Revista Universidad Nacional, no. 497, México, junio de 1992.

con la comunicación de la sociedad cuyos sistemas se han consolidado en su propio código y desde ahí acceden a reducir la complejidad, tanto al interior como al exterior. La secularización se muestra entonces como un proceso que acota el sistema de la religión, que intenta establecer la distinción entre el entorno y el sistema, entre lo que pertenece y le es propio a la fe religiosa de lo que no lo es.⁶⁴ Desde esta perspectiva, lo secular se convierte en algo más que un proceso que surge desde la religión, es un esquema que en la dinámica de la complejidad se impone a la religión como una versión de una diferenciación más amplia y sobre el cuál la religión tendrá que procesar y observarse. Una especie de espejo sobre el que conoce sus límites y sus fortalezas para plantarse frente a la modernidad. Hasta aquí hemos abordado la manera en que se entrelazan lo religioso, la modernidad y la secularización. Desde un inicio planteamos la necesidad de entender de otra manera el proceso de secularización. Aún cuando se ha planteado a lo largo del texto, es conveniente presentarlo de una manera sistemática para poder revisar entonces la forma en que los teóricos sociales y especialistas han abordado el tema. En primer lugar, la dimensión moderna de la religión se finca hoy más en una cuestión ética antes que escatológica. A lo largo de la historia de la modernidad – vista a través de dos puntos de referencia clave como son la Reforma y del Concilio Vaticano- lo religioso ha ido diluyendo su soporte original de las dos “m” que lo identificaba: magia y misterio. La religión desde antes de la modernidad se desmarcó de la magia en tanto que está última invocaba y manejaba en un sentido utilitario la relación con lo sagrado. La complejidad misma de la religión fue dejando atrás el sentido mágico y haciendo más estructurado y complejo la relación entre el mundo y lo sagrado.⁶⁵ El misterio es otro aspecto escatológico que se ha ido diluyendo. Por un lado, el avance tecnológico y científico ha expandido las posibilidades de observar y experimentar el mundo. La religión tenía una potestad sobre aquello que no era conocido o, mejor dicho, sobre lo incierto y ajeno a la vida social en que se movían los hombres. Con la modernidad y el proceso de secularización el mundo se fue

⁶⁴ Gaytán Alcalá, Felipe, *Las semánticas de lo sagrado*, México, FLACSO- Plaza y Valdez, 2002.

⁶⁵ Tanto Max Weber como Daniel Bell han trabajado la distinción entre la magia y la religión por lo tanto sólo anotaremos algunas cuestiones al respecto.

develando. El propio cristianismo y el judaísmo se presentaron históricamente como la racionalización del misterio en tanto no estaba oculta la presencia de lo sagrado, ni se mostraba arbitrario en el actuar en el mundo. Ambas religiones, particularmente la cristiana, comenzaron a trasladar el misterio al mundo y a los creyentes. La ruta y las consecuencias de lo acontecía en la vida personal y social no era más algo velado para el hombre en el sentido de no conocer por qué ocurrían las cosas. Es cuando se comienza a hablar de la libertad y responsabilidad depositada en el hombre a través de la noción de pecado, una forma peculiar de develar el acontecer del hombre a partir de una razón de lo que acontecía en el mundo.

El tiempo religioso también tuvo un cambio importante. Antes se mostraba como un tiempo cíclico, repetitivo, sujeto a un presente permanente y en referencia a un pasado en el que lo sagrado habilitó lo que existía en ese mismo presente. La conjugación entre modernidad y secularización modificó sustancialmente el tiempo religioso. Este dejó de tener referencias en el pasado- presente como un ciclo repetitivo *ad infinitum*, y se volcó al futuro. Se veía el futuro como la promesa de algo mejor, una forma de extender la ciudad de Dios en la tierra (Víctor Hugo). El futuro marcaba el tiempo social y la religión tenía que responder a ello a través de algo que había habilitado que era el pecado como guía para la vida y la aplicación de los valores en el actuar futuro con miras a la salvación eterna. En el tema del pecado fue explícitamente difundido por la Iglesia Católica, mientras que el tema de los valores y actuar en la gracia del señor con miras a la salvación eterna fue algo propio del protestantismo y su manera de entender la trascendencia intramundana.

La religión al abandonar el misterio, la magia y el tiempo como un presente cíclico fue adquiriendo su dimensión moderna y secular en el caso del cristianismo y en la sociedad occidental. Cada vez se fincó menos en la escatología y más en la ética a través de la noción de la expectativa con miras a la salvación, en la noción de pecado como guía en el camino previo a la salvación, una forma compleja de dotar de un sentido ético a la sociedad contemporánea desde lo sagrado. Otro aspecto fue el procesamiento de la contingencia social. Recordemos que es con la

modernidad que el horizonte de posibilidades se expande infinitamente y el mundo siempre será de otra manera. Algunos proyectos como la Ilustración intentaron mostrar que existía un orden en esas posibilidades, todas encaminadas a la libertad y a la Razón plena. Pero la dinámica compleja de la sociedad misma mostró que el propio proyecto de la Ilustración se mostrara contingente, es decir, uno más entre otros posibles. La religión en este caso no era – ni lo es- a la contingencia. Ella se abrió al futuro para procesar las posibilidades y cambió su esquema. La expectativa de salvación no estaba dada en el largo plazo sino en la cotidianidad y el tema de los milagros adquirió otra dimensión: ante la contingencia del mundo siempre habrá la posibilidad, entre otras, que lo divino muestre que las cosas pueden ser de otra manera. El milagro no es ya lo último ni lo primero, es un recurso más de posibilidad disponible en el horizonte de la modernidad. Lo analizaremos y explicaremos con mayor amplitud en los capítulos siguientes.

Modernidad marcó un cambio en la ruta de lo sagrado en el mundo y la secularización fue el proceso por el cual se incorporó la expectativa, la dimensión ética y la apertura del futuro. La conjugación de los dos elementos (modernidad y secularización) han modificado sustancialmente el actuar religioso en la sociedad actual. La pregunta es cómo se ha dado tal proceso. La respuesta estará dada por el análisis que proponemos de cómo la religión procesa la contingencia, particularmente un tema que se ha dicho moderno y radicalmente secular, es decir, ajeno totalmente a la religión en las actuales condiciones de desarrollo y progreso. Dicho tema es el riesgo, un tema que dibuja las amenazas futuras a partir de las decisiones tomadas en el presente y por la racionalidad de los individuos. Lo divino no tendría cabida aquí si aceptáramos tal argumento, pero la religión ha demostrado que puede abordar lo secular y lo moderno, llámese riesgo, contingencia u otro término. Esto porque la condición moderna de lo religioso no se opone a lo secular, no se habla ya de una recuperación de lo religioso sino como ámbito de la vida social que no se rige por la explicación sino por el sentido.

⁶⁶ A partir de estos argumentos podremos entonces encontrar una posición crítica

⁶⁶ Si bien la religión redujo su presencia en la sociedad ello no significa su desaparición a manos de la ciencia. Wittgenstein señala que aún cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas

sobre los argumentos que pensadores diversos han vertido sobre el tema de la secularización, la modernidad y la religión.

1.2. Repensar la categoría desde las ciencias sociales

James Beckford, en el marco de la XX Conferencia de la Sociedad Internacional de Sociología de la Religión en Helsinki hizo duras críticas a los trabajos que hasta ese momento se habían desarrollado en la llamada Sociología de la Religión (para otros como Hervieu – Léger debería llamarse Sociología de las Religiones). Dos fueron sus observaciones:

- La progresiva especialización de la disciplina ha producido un lento aislamiento respecto a la sociología en general, y;
- La búsqueda de un objeto propio y de un método científico por parte de la disciplina ha acentuado la necesidad de acumular investigaciones empíricas, dejando en segundo plano la necesidad de elaboraciones teóricas de más amplio radio.

Enzo Pace redondea la crítica al señalar que la sociología de la religión, en su necesidad de generar distancia de la sociología general, intentó legitimar su propio método, perdiendo de vista la necesidad de encuadrar la investigación empírica dentro de la teoría.⁶⁷ Si queremos plantear un debate sobre la complejidad de la llamada teoría de la secularización es importante no detenernos exclusivamente con los especialistas en religión e involucrar a los clásicos de la sociología y a los contemporáneos con sus propuestas teóricas. Esto porque conceptos tales como religión, modernidad, secularización, entre otros, son constitutivas de la sociedad moderna y por ende involucra los aspectos teóricos y empíricos de las ciencias

más vitales todavía no han sido rozados en lo más mínimo”. Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Lógico-philosophicus*, México, UNAM, 1989.

⁶⁷ Pace, Enzo, *Tendencias y corrientes de la Sociología de las Religiones*; en, *Revista Sociedad y Religión* No. 13, Buenos Aires, 1995.

sociales; ciencias que se han constituido como auto-observación (Ágnes Heller las señala como conciencia) de esa misma sociedad.

Además, La importancia de los clásicos no está en sí mismos, en la lectura de sus textos tal cual los escribieron. Son las constantes reinterpretaciones las que les permiten tener dicho estatus en la teoría actual y en la disciplina que nos ocupa. Su punto de partida para analizar el orden social parte del análisis de la religión como la antítesis de la modernidad. En cambio, los contemporáneos articulan sus propuestas en torno a una modernidad cuya característica primordial es la contingencia, la innovación y el cambio permanente. La pregunta para ellos es cómo es posible el orden social en una sociedad de cambio constante, con proyectos artificiales tales como la llamada neo, post, hiper-modernidad. En su forma de entender la acción y el orden social la religión es un elemento más que interviene en las interacciones, las estructuras y las representaciones sociales.

En los últimos años los sociólogos de la religión se han preocupado por dotar de un marco teórico viable que les permita analizar la dimensión contingente de la sociedad, particularmente el surgimiento de nuevas formas de la religiosidad al margen de las grandes tradiciones religiosas. Para ello han vuelto al tema de la secularización y las diversas acepciones epistemológicas y teóricas desarrolladas en décadas anteriores, particularmente en los años 60's y 70's. Llevan a cabo una especie de arqueología conceptual para redefinir los nuevos contenidos de la categoría secularización. El debate se enmarca en lo que Herman Lübbe⁶⁸ señaló como la necesidad de llevar una investigación de las funciones cambiantes de los conceptos. Los cambios del marco categorial tiene que ser entendidos en dos aspectos: a) fáctico (analizado anteriormente en la comparación entre modernidad, religión y secularización) y; b) normativo epistémico que es analizar la forma en que los clásicos y contemporáneos de las ciencias sociales, así como los expertos del tema de la religión, han analizado el papel de la religión en la modernidad a partir un cambio de época, o mejor dicho de siglo.

⁶⁸ Citado en Koselleck, Reinhart y Gadamer, Hans Georg, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

1.2.1 Lectura de los clásicos

La pregunta central para los clásicos estaba centrada en cómo se construía el orden social y la racionalidad de los sujetos, teniendo en cuenta que ellos son portadores de la razón, pero también de pasiones y sentimientos que también gobiernan su voluntad y su actuar. Es por eso que surge la sociología como la conciencia de la modernidad, conciencia que busca desentrañar la forma en que es posible el orden moral que compete a esquemas de cooperación, solidaridad y un marco común de valores que presuponen la acción de los individuos.

La preocupación de los sociólogos clásicos era comprender y dar solución a problemas que se percibían en la sociedad de su momento como carente de valores y d una disolución de la unidad social. Para ellos, el problema de estudiar la sociedad se bifurcó entre la acción y la estructura. Eran los individuos con su voluntad los que construían lo social, o por el contrario, existen estructuras que constriñen la acción de los individuos. Este dilema llevó a preguntarse por el orden en las sociedades tradicionales y la religión era una ventana de observación excelente para comprender la complejidad del problema.

De esta manera se podrá entender por qué los clásicos de la sociología hicieron de la religión un aspecto central de sus teorías: Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*), Max Weber (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), Marx (*La Ideología Alemana*) y Simmel (*Contribuciones para una epistemología de la religión*). Para cada uno de ellos la religión había fungido como el centro neurálgico del orden en las sociedades tradicionales. Con el advenimiento de la modernidad, todas las esferas sociales se separaron y diferenciaron del vértice de la religión. El estudio de esta transición permitió observar a estos clásicos que el sentido religioso condensaba en gran parte una densidad moral sobre la que los individuos guiaban su actuar social. Con la pérdida de esta centralidad era menester construir otro orden social y para ello surgieron diversas dimensiones. Apareció la psicología, disciplina que trasladó la angustia de los individuos del confesionario al diván. Se establecieron marcos morales y valores sociales que convergían con los preceptos religiosos. El derecho fue uno de los sistemas que

volvieron tangible el esquema normativo para los hombres en la sociedad moderna, sancionado por y para los individuos sin necesidad de lo divino. La educación se consideraba un vehículo excepcional para la socialización e internalización de los valores sociales en los individuos.

En un plano epistemológico, la sociología recurrió a la religión como una ventana de observación que le permitió explicar el tránsito de lo tradicional a lo moderno bajo la categoría de la secularización. En un plano más teórico, la religión nunca se le consideró como parte de la modernidad en el esquema de los clásicos. Por el contrario, se le consideraba un sistema tradicional que progresivamente desaparecería cuando los marcos normativos sociales y secularizados se fueran imponiendo en la sociedad moderna. Pero no se dieron cuenta que la religión es un sistema social que no queda confinado a lo tradicional, es un sistema habilitado en la modernidad tanto como los otros sistemas sociales. De ahí que el supuesto “retorno de lo sagrado” sea visto así porque de alguna manera se ha operado bajo la lógica de considerar a la religión como premoderna y no moderna en todas sus atribuciones. La religión no sólo ha resistido su acta de defunción, ahora más que nunca demuestra su dimensión moderna con los procesos religiosos mencionados al inicio de este ensayo. A continuación mencionare brevemente algunos esquemas conceptuales de los pensadores clásicos en el estudio de la religión

Durkheim, en su estudio sobre las formas elementales de la vida religiosa, indaga sobre la condición social de la religión. Para él la religión, más que un sistema simbólico de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es una representación de la sociedad idealizada, un *deber ser* a través del cual se estructura una visión del mundo, que da cuenta de pautas morales necesarias para alcanzar la cohesión y la integración social en sociedades tradicionales con un bajo grado de diferenciación. La religión se muestra así, no como fantasía o irrealidad, sino como pauta para mantener la cohesión del grupo bajo una moralidad colectiva que todo lo abarca.⁶⁹ El tránsito a la sociedad moderna, o de solidaridad orgánica, trajo consigo un acotamiento de lo religioso y la autonomía de otras esferas. Dicha autonomía, entendida como proceso de secularización, no

⁶⁹ Durkheim, Emile, Las formas elementales de la vida religiosa, Ediciones Colofón, México, 1996.

implicó la desaparición de lo religioso, antes bien se mantuvo como una esfera más en la sociedad moderna. No trataba de desmitificar a la religión, sino observar las continuidades o transformaciones que ella asumía en lo moderno bajo dos modalidades: primero, la sacralidad que las otras esferas hacen de sus objetos o rituales y; segundo, la pertinencia de la religión en una sociedad que nunca se desprenderá de sus misterios y de las preguntas existenciales tales como la muerte.

Con el advenimiento de la modernidad, la religión dejó de estructurar el sentido colectivo y moral de la sociedad. Los individuos se encontraban en espacios plurales sobre los cuales actuaban según su elección y conveniencia. Pero el problema social fundamental para Durkheim era explicar las formas sustitutivas del orden moral religioso, teniendo en cuenta una propensión al aislamiento de los individuos entre sí, provocada por la división del trabajo. Este aislamiento y la multiplicidad de opciones originaban una creciente anomia social, entendiendo por anomia, no la ausencia de normas y preceptos, sino la baja en la densidad moral de la sociedad que en no pocos casos desembocaba en el suicidio.

Este pensador francés apuesta a las organizaciones profesionales y a la educación como los nuevos componentes fundamentales del orden social. Los individuos podrían interactuar con sus pares dependiendo del oficio y la especialidad, mientras que la escuela permitiría interiorizar los valores sociales importantes para esa sociedad. La conjugación de estas dos esferas no implica la desaparición de la religión como sistema. Simplemente implica un reposicionamiento funcional en el espectro social, compitiendo con otras formas normativas.⁷⁰

La perspectiva de la sociología comprensiva de Max Weber tiene un carácter más pesimista en torno a la secularización. Para él la secularización deriva de la racionalización del mundo moderno en el que lo religioso ya no es la dimensión

⁷⁰ Es necesario advertir que Durkheim no simplifica la religión como la sociedad simbolizada. Sí así fuera, el desarrollo de la ciencia hubiera corrido ese velo dejando innecesaria la función de la religión en la sociedad moderna. Durkheim advierte de la trampa e ilusión de pensar que lo religioso es solamente lo social: *“Al mostrar en la religión una cosa esencialmente social, de ningún modo entendemos decir que ella se limite a traducir, en otro lenguaje, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas... la conciencia colectiva es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica (en este caso religioso), del mismo modo que la conciencia individual es otra cosa que una simple fluorescencia del sistema nervioso”*. *Ibíd.*

dominante para la acción. En la modernidad se diversifican distintos tipos de acción: con arreglo a fines, con arreglo a valores, tradicional y afectivo. La que predomina en la sociedad moderna es la acción con arreglo a fines, caracterizada por la consecución de objetivos claros a través de medios idóneos. Sin embargo, Weber llama la atención sobre la imposibilidad que una acción de este tipo pueda constituir el sentido de la sociedad moderna. Se requiere de otros elementos de tipo ético para dar un contenido a las acciones.⁷¹

En su estudio *“la ética protestante y el espíritu del capitalismo”* llama poderosamente la atención la influencia que los valores religiosos, es decir acciones con arreglo a valores o acciones tradicionales, tuvieron en el desarrollo del capitalismo. Pero no es casual que hayan sido los protestantes los que modificaron el curso del capitalismo, pues la distinción entre ascetas intra-mundanos y extra mundanos es un elemento clave para distinguir el rápido proceso de racionalización. Los primeros se caracterizan por no involucrarse en este mundo y esperar la salvación desde el exterior; por el contrario, los segundos tiene un compromiso en este mundo, pues de eso depende su salvación eterna. Un asceta intra-mundano es un racionalista de su acción, tanto en la dimensión de los valores como en la consecución de sus fines. De ahí el rápido despliegue de la racionalización del mundo que el protestantismo desplegó y por consecuente el acelerado proceso de secularización. La imagen protestante de un mundo humano sin fuerzas sobrenaturales, con un fuerte contenido en el mundo fue extendido a las conclusiones lógicas de la ciencia moderna, teniendo como resultado el desencantamiento del mundo y una cultura secular. Para Weber la progresiva racionalización de la sociedad conduce a un proceso acelerado de secularización que no es otra cosa que el desencantamiento del mundo y la individuación de lo social, quedando atrapados en la jaula de hierro de la razón.

Por su parte, Marx establece un sentido contrario a los dos pensadores anteriores. Su punto de partida para una crítica a la religión lo hace a través de las tesis sobre Feuerbach. La crítica a la religión que lleva a cabo Feuerbach representa desplazar la centralidad de lo Absoluto (Dios) hacia el hombre real. Este último

⁷¹ Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

dotado de razón, voluntad y sentimiento, al ver su precariedad crea un Dios en el que proyecta su aspiración a la infinitud y a la perfección. Para él, Dios no existe en sí, no es sujeto que se mueva por el mundo de manera libre. Antes bien, Dios es un objeto sobre el cual el hombre se objetiva, proyecta su esencia y su aspiración. Pero el hombre no es consciente de que el objeto es una creación suya, no se reconoce en él. Esto cobra la forma de enajenación, donde los objetos parecen tener vida propia y dominan a sus creadores. Feuerbach ve al hombre en Dios, pues Dios es la conciencia que el hombre tiene sobre sí mismo. Pero esta proyección tiene un efecto negativo derivado de la enajenación. Al no reconocerse el hombre en su creación se empobrece como ser humano, y se enriquece el objeto con las perfecciones que le ha dado. La enajenación religiosa se produce en la conciencia, y en ella ha de cancelarse cuando el sujeto sea consciente de su verdadera naturaleza.⁷²

Marx retoma los postulados de Feuerbach para sostener que la religión es enajenación en la que los hombres se ven sometidos. Pero a diferencia de Feuerbach no considera que la religión sea sólo un elemento de conciencia del hombre sobre el cual nos limitemos a contemplar. Para Marx, el problema de la enajenación religiosa – enajenación considerada como falsa conciencia – no es sólo de contemplación, limitada a la conciencia de los hombres. Es, ante todo, un problema práctico, donde el hombre debe mostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, lo terrenal de su pensamiento. La esencia religiosa, según Marx, no se resuelve en descubrir que es la esencia humana condensada en una abstracción. Por el contrario, la enajenación religiosa esconde en realidad el conjunto de las relaciones sociales, la historia de la dominación y el sometimiento de los dominadores dependiendo de la etapa histórica. La enajenación religiosa es vista por el marxismo como el opio del pueblo, pues no hay conciencia de esta dominación, mucho menos una práctica consciente que la pueda romper.⁷³

La gran falla de Feuerbach, para Marx, fue concebir a un ser humano aislado, abstracto y sin historia que se enajena en la religión trasponiendo en este último

⁷² Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1982.

⁷³ Marx, Karl, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Editorial Pueblos Unidos, 1973.

sus aspiraciones de perfección. El sentimiento religioso no es algo abstracto, pertenece a una determinada forma de sociedad en la que los individuos son enajenados en la religión para una dominación más efectiva.

Simmel, quien no tiene una teoría tan estructurada como Weber o Durkheim, aporta elementos importantes para entender la modernidad. A través de ejercicios de observación de la vida cotidiana, la moda y la arquitectura, Simmel daba cuenta de lo dinámico y efímero de las formas sociales en la sociedad de su tiempo. En sus observaciones buscaba captar y reflejar el “espíritu de época de la modernidad.”⁷⁴

Al igual que Feuerbach, Simmel considera a la religión como un proceso de conciencia y nada más. La religión en la modernidad no puede considerarse como un todo que articula lo sagrado en su conjunto. Por el contrario, la religión es sólo el comportamiento subjetivo del hombre en lo individual que configura para sí una totalidad referencial, es decir, la reacción subjetiva frente a la realidad misma. La forma religiosa es pues, sólo una disposición de ánimo unitaria del alma que presta a ciertos contenidos una significación y un tipo de valores específicos. Psicológicamente podría describirse lo religioso como un complejo de diferentes partes constitutivas del sentimiento. Con ello Simmel no trata de derribar o desenmascarar a la religión como pretendió Marx. Más bien trata de clarificar la forma en que se da una elevación a la esfera religiosa de sentimientos y relaciones terrenales: creer en Dios es tener por verdadero un sentido de la existencia en el mundo, sentido que el hombre no podría tener por sí mismo.

- *Parsons, el interregno entre los clásicos y los contemporáneos*

Las discusiones contemporáneas han hecho suya las discusiones sobre el orden y la acción. Discusión en la que la religión no deja de ser central a pesar de ser considerada un epifenómeno de la modernidad. Parsons es quizá el sociólogo más importante de mediados del siglo XX sobre el que se centra la discusión contemporánea de la acción y la estructura. Al menos esto es visible en las

⁷⁴ Simmel, Georg, *Escritos sobre sociología de la religión*, Horst J. Helle, 1993.

posiciones micro – macro que ha dominado la discusión de la sociología norteamericana.

Parsons construyó originalmente su propuesta teórica sobre la estructura de la acción en un esquema que denominó acto - unidad compuesto de cuatro elementos: un actor, un fin, una situación y normas y valores. Posteriormente abandona esta propuesta inicial al conceder un peso más definitivo a las normas y valores por sobre el fin y el actor pues según su argumento, toda acción está determinada por normas previas que inducen a los sujetos a actuar de tal o cual forma, dependiendo de las expectativas sociales y no de los deseos particulares. Para él existía una unidad de orden más alto que el acto mismo, a saber, el estatus- rol.⁷⁵

Con su propuesta del estatus rol definió en gran parte el peso que el sistema social tendría sobre los sujetos. Las disposiciones de necesidad como disposiciones biológicas están configuradas por fuerzas externas, así como las orientaciones de valor son pautas culturales internalizadas. Los sujetos tienen necesidad de alimento, pero su consumo ésta mediada desde la sociedad. Igualmente lo que deseamos no parte de un interés egoísta, tiene una derivación social de lo que en ese momento se considera un deber ser. Mediante el proceso de socialización los actores internalizan estos modelos, que pasan a convertirse en aspectos de orientación para la acción. No considera al individuo y sus acciones, sólo considera un conjunto de estatus -roles. Por eso no es gratuito que se haya criticado el modelo parsoniano como un modelo que resalta al individuo como un *idiota cultural*.

Con la integración de pautas en los sujetos se resuelve el problema del orden social. Parsons tenía latente la preocupación de cómo evitar la guerra de todos contra todos, el conflicto social desenfrenado. El modo ideal de mantener el orden en la sociedad es desarrollar un sistema cultural centrado en la cooperación de ese conjunto de ideas en los actores por medio de la socialización.

Bajo el esquema parsoniano la religión tiene una función específica dentro del sistema cultural como medio para el mantenimiento de valores morales y por tanto

⁷⁵ Parsons, Talcott, *El sistema social*, Alianza Editorial, 1987.

sostener los patrones culturales. La sociología de la religión tiene como punto crucial identificar las referencias sociales de los signos, mitos y creencias religiosas. Lo crucial en este caso es lo simbolizado y no la cualidad intrínseca del símbolo. Las discusiones en torno a la validez o no de la materialidad del símbolo no son relevantes, sino lo que les confiere su calidad de reliquia.⁷⁶ Bajo esta perspectiva, discutir sobre la veracidad de los milagros o de los personajes como Juan Diego o la Virgen de Guadalupe no tendría ninguna relevancia si se discute sólo la materialidad que los sostiene.

La lectura de Parsons sobre los clásicos influyó de manera decisiva sobre las diferentes escuelas contemporáneas. Según Parsons, Durkheim señaló que lo religioso era simétrico e igual a lo social, obligando a una reducción inevitable en la que la modernidad quita el velo a la sociedad a través de otras explicaciones del mundo.

La ciencia llegó para quitar el velo y mostrarnos la verdadera realidad donde la sagrado ya no tenía cabida. Empero, cuando Durkheim habla de que la religión es un lenguaje funcional en la sociedad tradicional, no se refiere a que éste fuera el único lenguaje. Por el contrario, concede a lo religioso autonomía en el mundo moderno y admite que lo sagrado compite con otras formas funcionales de la sociedad sin que ello conlleve la desaparición de lo sagrado. El propio Durkheim advierte de la trampa e ilusión de pensar que lo religioso es solamente lo social:

“Al mostrar en la religión una cosa esencialmente social, de ningún modo entendemos decir que ella se limite a traducir, en otro lenguaje, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas... la conciencia colectiva es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica (en este caso religioso), del mismo modo que la conciencia individual es otra cosa que una simple florescencia del sistema nervioso”.⁷⁷

1.2.2 Debate de los contemporáneos

Una de las premisas fundamentales adjudicadas a la secularización es la **diferenciación** de esferas sociales en el que la religión pierde su centralidad

⁷⁶ Parsons, Talcott, *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

⁷⁷ Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán, 1998.

como organizadora del mundo. Las distintas esferas actúan de manera autónoma sin depender de algún centro que los articule. La relación entre ellos es simétrica y horizontal, cada una ofrece respuestas distintas a problemas sociales comunes. Sobre esta idea de secularización distintos autores han planteado algunas consideraciones entre los que destacan Ágnes Heller, Habermas, Alexander y Giddens.

Ágnes Heller, en su texto del péndulo de la modernidad, elabora un esquema analítico importante sobre la modernidad y la forma en que la secularización se inserta en ella. Para Heller la modernidad se entiende así misma como un producto histórico, un artificio puro y simple, no un artificio natural, lo que la vuelve frágil. La dinámica de la sociedad en este contexto exige que las cosas cambien constantemente y otras se mantengan. De ahí que la diferenciación sea una constante y no una excepción. Esto viene a cuestionar el mito del racionalismo que la Ilustración divulgó como supremo, pues el proceso de las esferas autónomas impide que alguna de ellas se erija como el nuevo centro, incluida a la razón.⁷⁸

Por tanto, la dinámica de la modernidad es inherentemente pluralista, sin que haya de por medio un proyecto teleológico. Y aquí la secularización se presenta como el requisito fundamental para el valor fundacional de la modernidad: la libertad. A veces más, en otros menos, pero la libertad ha sido un valor generalizable, aunque a veces se lleve al extremo como fue el caso de la política anticlerical de la III República Francesa que pretendió “la eliminación de la religión.

Para Heller, la sociedad ha sido siempre consciente de los dilemas relacionados con una secularización total de lo social y lo político, siendo el más obvio el de la relación del ciudadano con las instituciones sociales. Nunca, afirma, se podrá reducir la sociedad al modelo más secularizado: el contrato mercantil. El contexto actual no es homogéneo, es un mundo dividido con las tensiones necesarias, las rupturas de la comunicación, resentimientos y secretos que desencadenan nuevos

⁷⁸ Heller, Ágnes, *El péndulo de la modernidad*, Editorial Península, Barcelona, 1998.

tipos de conflictos. Este mundo no puede, aunque quiera, desconocer que la religión le es intrínseca con todo lo positivo o negativo de su contenido.⁷⁹

El problema con la propuesta de Heller reside en la condición causal entre modernidad y secularización, donde la primera es habilitadora de la diferenciación y en el que la secularización es sólo un efecto importante que habilita la distinción de las otras esferas respecto a la religión. Habría que cuestionar si es necesariamente un par causal o en todo caso dependen de lógicas distintas que se vincularon de manera contingente.

Habermas por su parte, establece un esquema un tanto distinto al de Heller. Para él la evolución religiosa desemboca en el momento actual en el desplazamiento de la religión por una ética universal comunicativa. Esto ha sido posible por el proceso de evolución social que ha desembocado en estructuras del yo universalizado (desembocando en una ética universalista de modo discursivo), donde la autoridad moral tradicional ya no es externa al sujeto, sino referida a él mismo. Es el cambio de lo que Weber llamó el cambio de una ética de fines por una ética de medios. Al ser la ética comunicativa – centrada en la acción y motivos de los individuos – la nueva condición de la conciencia social, deja de ser indispensable la conciencia religiosa.⁸⁰ La sociedad ha experimentado una fuerte depuración de los elementos paganos pre- cristianos. El protestantismo agudizó las tendencias universalistas y las estructuras del yo individualizadas. La verdadera heredera de la religión es la filosofía la cual derrumba el mito del Uno-Absoluto y, por tanto, de la idea del Dios-Uno. También porque procura el sentido y la estabilidad del mundo, tareas antes adscritas a lo religioso. Pero Habermas no desecha lo religioso del mundo, en todo caso le asigna la función del consuelo (religión como necesidad): mientras los otros ámbitos buscan controlar la contingencia, la religión procura hacerla soportable.⁸¹

En *“La teoría de la acción comunicativa”*, Habermas estiliza aún más la propuesta anterior escrita en la década de los 70’s. Es la ética comunicativa la forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad. La evolución de la sociedad (a

⁷⁹ Ibíd. Heller.

⁸⁰ Habermas, Jürgen, *Perfiles filosóficos- políticos*, Madrid, Taurus, 1998.

⁸¹ Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1991

través del derecho), la cultura (autonomización y diferenciación de esferas) y la personalidad (la distinción del yo), condujo a una racionalización moderna que desplazó la imagen del mundo construida desde lo religioso. Paradójicamente, la racionalización moderna tuvo su motor en la racionalización religiosa, aunque actualmente no queden rastros de ella. Recordemos que fue la necesidad de encontrar respuestas racionales al problema de comprender el mundo y/o explicar las desigualdades y sufrimientos del mundo lo que llevó a las distintas religiones a hacer abstracción de las imágenes del mundo que pudieran dar respuestas desde una teodicea generalizable. De ahí el gran aporte del judaísmo y el cristianismo a *la racionalización de occidente*.⁸²

Dichas respuestas de la religión a estos problemas están vinculadas a los fundamentos morales, las cuales permiten la cooperación entre los distintos sujetos sin que sea volitivo o coercitivo. Antes de la comunicación y el consenso de los hombres a través del lenguaje, fue el simbolismo religioso el que constituye el núcleo arcaico de la conciencia normativa: es la raíz pre lingüística de la acción comunicativa. Las reglas morales reciben en última instancia su fuerza vinculante de la esfera de lo santo. Así se explica el hecho de que los preceptos morales encuentran obediencia sin estar conectadas con sanciones externas.

¿Qué es lo que subyace tanto al origen de lo sacro como a la autoridad moral? Según Habermas, recuperando de manera mañosa a Durkheim, señala que lo subyacente es “la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente”. La conciencia colectiva tiene la forma de un consenso normativo dibujado como símbolos religiosos. Es importante no olvidar que estos símbolos fueron prelingüísticos, adaptativos y dominantes de una realidad. A medida que queda libre el potencial de racionalidad de la acción comunicativa, el núcleo arcaico normativo se disuelve para dar paso a una racionalización de las imágenes del mundo, a la universalización del derecho y de la moral, y a la aceleración de los procesos de individuación.

El desarrollo del lenguaje propició que los sujetos pudieran establecer un entendimiento racionalmente motivado, es decir, un consenso alcanzado

⁸² Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción comunicativa II*, Madrid, Taurus, 2000

comunicativamente en el seno de una opinión pública. La acción cooperativa es ahora deliberada, sin necesidad de mediaciones religiosas. A este proceso le llama "linguistización de lo sacro" en el que la religión cede su lugar a una ética comunicativa basada en el entendimiento racional del lenguaje. La estructura misma del lenguaje lleva en sí misma un ideal de comunidad, donde la religión tiene un lugar acotado: expresar lo que no se puede expresar de otra manera; b) Manejar expresivamente lo que nos sucede y que no puede ser verbalizado; c) proporcionar imágenes del mundo que motivan valores y actitudes.

Resulta interesante la propuesta habermasiana, sin embargo, también resulta igualmente falaz en algunas de sus consideraciones como es el caso de señalar que moral y religión se fusionan en la conciencia normativa prelingüística. Moral y religión han estado vinculadas, pero no toda la religión es moral, ni toda la moral es religiosa. Cada una atiende a dimensiones distintas que es necesario diferenciar. Por otro lado recurre a una lectura muy parsoniana de la religión como sociedad, aduciendo que una vez racionalizado el mundo el velo ya no sería necesario. La religión ha demostrado ser más que un simple velo, aún más, escapa de la condición de necesidad a la que Habermas parece confinarla.

Otra perspectiva la ofrece la escuela neofuncionalista a través de Alexander como uno de sus principales promotores. En gran parte, el neofuncionalismo intenta recuperar el pensamiento parsoniano y darle un cariz más dinámico en el que incorpore la dimensión contingente de la acción así como el conflicto.

Es interesante la manera en que abordan el proceso de secularización, muy similar al propuesto en el esquema AGIL de Parsons. Para Alexander, los valores tienen una relevancia importante en la construcción de la solidaridad social. Estos valores forman parte del sistema cultural el cual funge como una especie de representación cartográfica emocional que distinguen lo bueno y lo malo. La cultura es el horizonte que dota de sentido a los actos sociales.⁸³ Entendida de manera más amplia podemos decir que es un emplazamiento organizado de parámetros simbólicos que permiten orientar cualquier acto volitivo o lingüístico de los sujetos particulares.

⁸³ Alexander, Jeffrey, *El vínculo micro- macro*, México, Universidad de Guadalajara, 1991.

La religión forma parte de la cultura, lo que revela que no es algo extraordinario, ni siquiera esta excluida de la sociedad moderna. Al contrario, la religión es un tipo de sistema que revela el modo en que procede la estructuración psicológica y social de la cultura en la sociedad. La religión se revela como un importante componente cultural que tiene por función la latencia de valores. Recordemos que los valores se crean y recrean a través de la experimentación y re experimentación directa. La religión provee entonces los parámetros simbólicos sobre los cuales un tipo de valores se hacen posibles.⁸⁴

El proceso de secularización se entiende entonces como la diversidad de parámetros simbólicos habilitados desde la cultura y que hacen posibles la estructura de valores y creencias para la solidaridad entre los individuos y la sociedad. A diferencia de Habermas, Alexander no cree en la existencia de un mundo racional puro. Para él los seres humanos continúan experimentando la necesidad de investir al mundo de significado metafísico y requieren vivenciar la solidaridad con los objetos exteriores a ellos mismos. Ciertamente, la capacidad de calcular objetiva e impersonalmente es, quizá, el rasgo más nítido de la modernidad, más no el único. La sociedad moderna se mantiene como un complejo institucionalizado de motivos y significados de distintos ángulos:

“Las ideas que animan a la sociedad moderna no son almacenes cognitivos de hechos verificados; son símbolos que continúan siendo conformados por profundos impulsos irracionales y moldeados por imperativos cargados de significado”.⁸⁵

Aún con el reconocimiento de lo religioso en la modernidad, Alexander no puede escapar al reduccionismo de su propuesta al subsumir lo sacro como parte de la dimensión cultural sin reconocerle autonomía propia, ya no frente a la ciencia, la política o la economía, sino frente a la misma cultura.

Giddens con su teoría de la estructuración nos plantea otras dimensiones de la secularización y la modernidad. Existen dos posturas de Giddens respecto a dicho tema. La primera es una descripción clara sobre religión y secularización

⁸⁴ Alexander, Jeffrey, *Sociología cultural*, México, Anthropos- FLACSO sede México, 2000

⁸⁵ *Ibíd.*

que tiene más un cometido didáctico que un debate sobre el tema.⁸⁶ El segundo momento asume una postura radical en torno a lo religioso cuando da cuenta de las consecuencias de la modernidad.⁸⁷

La primera postura aparece en su libro *Sociología*, editado con fines didácticos para estudiantes universitarios. En el apartado sobre religión comienza por hacer la distinción de lo que no es religioso: a) la religión no debe identificarse con el monoteísmo; b) la religión no debe identificarse con prescripciones morales que controlan el comportamiento de los creyentes; c) lo religioso no puede identificarse con lo supranatural como algo que intrínsecamente implica la creencia en un universo más allá del ámbito de los sentidos y; d) la religión no se ocupa necesariamente de explicar cómo el mundo ha llegado a ser como es. Una vez establecido lo que no es religión pasa a explicar lo que entiende por esto: “La religión es un conjunto de símbolos, invocan sentimientos de reverencia o respeto, y están vinculados a rituales o ceremoniales practicados por una comunidad de creyentes”.⁸⁸

Aparejado a la modernidad aparece la secularización, proceso por el cual la religión pierde su influencia sobre las diversas esferas de la vida social. El vivir en un mundo sin dios significa crear nuestros propios valores, acostumbrarnos a lo que Nietzsche llamó “la soledad del ser”: comprender que la vida no tiene finalidad y ninguna entidad superior vigila el destino de los seres humanos.

Curiosamente, señala Giddens, la llamada decadencia de lo religioso no se refleja en las distintas encuestas, las cuales muestran un incremento en el número de personas que dicen creer en algo. Esto lo lleva a acotar que la secularización como proceso tiene distintas dimensiones entre los que destaca la cifra de miembros de organizaciones religiosas, medida en que las Iglesias y otras

⁸⁶ Su libro titulado *Sociología* tiene este cometido. A lo largo de sus páginas se muestra un Giddens más descriptivo que crítico.

⁸⁷ La crítica sobre la modernidad aparece en tres textos distintos, uno de ellos significativamente separada en el tiempo de los restantes. Es el caso del libro sobre *El capitalismo y la moderna teoría social* aparecido en 1971, mientras que *Las consecuencias de la modernidad* y *Modernidad e identidad del yo* pertenecen a una postura más refinada del autor a finales del siglo XX.

⁸⁸ Giddens, Anthony, *Sociología*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.

organizaciones religiosas mantienen su influencia social, riqueza y prestigio; junto a las dos anteriores también cabe la dimensión de las creencias y valores.⁸⁹

La postura más crítica puede observarse en El capitalismo y la moderna teoría social. En éste texto se apoya en una comparación entre Durkheim, Weber y Marx. Acepta la propuesta weberiana sobre el progresivo desencantamiento del mundo como un proceso estimulado por la racionalización y la vincula con la visión marxista sobre la sustitución de la religión por una organización social en la que la racionalidad tecnológica es el supremo dominio. La dominación burocrática en Weber es la alineación de los hombres en el sistema capitalista.⁹⁰

En cuanto a la lectura de Durkheim y Marx, Giddens señala la importancia de una lectura cuidadosa del primero para evitar el error de observar lo religioso como algo superado y no como un análisis de lo religioso en las sociedades primitivas y lo que tiene que ver con el orden social contemporáneo. También establece una diferencia entre ambas lecturas al establecer que Durkheim se separa de Marx al señalar el cuidado en no leer su propuesta sobre la religión como un simple rejuvenecimiento el materialismo histórico. Si bien lo religioso es algo esencialmente social, de ninguna manera se entiende que ella se limite a traducir a otro lenguaje las formas materiales de la sociedad y sus necesidades inmediatas.

Mucho tiempo después se publicarían otros materiales del actual director de la London School. Entre estos destaca *Las consecuencias de la modernidad* y *Modernidad e identidad del yo*. En ambos títulos aborda la complejidad de la modernidad. Para él, el verdadero cambio moderno se produce en tres dimensiones: a) la separación del tiempo y el espacio; b) el desanclaje de los procesos sociales y; c) la reflexividad.⁹¹

La separación del tiempo y el espacio fue la condición para la articulación de las relaciones sociales más allá de los límites del aquí y ahora. Esto permitió construir sistemas universales de las relaciones sociales. El desanclaje es un concepto clave pues en él se pretende tomar distancia del concepto diferenciación que los

⁸⁹ *Ibíd.*

⁹⁰ Giddens, Anthony, *Capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Idea-Universitaria, 1988.

⁹¹ Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1992.

sociólogos han utilizado para explicar el paso de una sociedad tradicional a otra moderna. La diferenciación implica imágenes de separación progresiva de funciones. Mientras en las sociedades primitivas la organización social era difusa, la creciente complejidad obligó a una especialización con el advenimiento de la modernidad. Giddens reconoce la validez del argumento, pero aduce que no logra captar el elemento esencial de la naturaleza y del impacto de las instituciones modernas: la extracción de las relaciones sociales de sus circunstancias locales y su rearticulación en regiones espacio temporales indefinidas. Por último, está el concepto de reflexividad que refiere al control de la acción. La mayoría de los aspectos de la actividad social están continuamente sometidos a revisión a la luz de nuevas informaciones o conocimientos. Esta información no es algo accesorio de las instituciones o individuos en la modernidad, es constitutivo de su existencia⁹²

La secularización se entiende en este contexto tripartito de la modernidad como una condición que lleva a que la sociedad se mueva en torno a sistemas simbólicos y sistemas expertos. Ambos proveen conocimiento y fiabilidad a los individuos para actuar en situaciones por demás complejas. La religión no puede proveer ni fiabilidad ni conocimiento requerido para actuar; los sistemas expertos proveen de un sin fin de conocimientos que rompen el secreto y el mito propios de la religión. Los sistemas simbólicos construyen la confianza para actuar en la sociedad: cambiar un cheque sin conocer a los dueños del banco, volar en un avión sabiendo que se sostiene por diseños aeronáuticos y no por la mano de dios, lleva a desplazar la fe en lo desconocido por la fiabilidad de algo del que al menos tenemos ciertos conocimientos de cómo funciona el espacio en el que estamos parados.

La reflexividad también rompe con la esperanza de la intervención divina en nuestras vidas. La actividad social, al ser sometida constantemente a la revisión de los nuevos conocimientos lo vuelve contrafáctico. El horizonte de posibilidades se abre infinito. La elección es siempre un asunto de “como sí, entonces...” De

⁹² *Ibíd.*

esta manera la religión queda acotada a una mera cuestión individual que va perdiendo su dimensión social de orquestador simbólico.⁹³

La última propuesta de Giddens apuesta, con otro nombre por supuesto, a una paulatina diferenciación del mundo en el que lo religioso sea sólo accesorio en la modernidad. La información, fiabilidad y reflexividad son elementos fundantes de la modernidad. Frente a ello lo sacro queda más como elemento de museo que un fenómeno igual de importante y fundante de la modernidad como la llamada reflexividad científica a la que se apuesta.

Esta breve revisión de algunos pensadores da la ilusión de un viaje ascendente de nuestro Ángelus, una promesa de la modernidad y la razón por develar el mundo en su complejidad. Pero existen otras perspectivas que cuestionan la feliz visión de un paraíso prometido. Algunos de ellos plantean de manera abierta la importancia de la religión para la modernidad, otros tantos asumen el deseo de un retorno de lo sacro en la sociedad contemporánea.

1.2.3 Contemporáneos II, reincorporar lo sacro a lo social

Aunque el siguiente grupo de autores es disímulo, sus argumentos respecto a la secularización anotan la constante preocupación por incorporar lo religioso en la sociedad moderna a través de redimensionar las transformaciones de lo sacro. En este apartado reunimos a pensadores que no tienen ninguna afinidad ideológica o intelectual como es Max Horkheimer, Daniel Bell, Richard Rorty, etc. más ello no significa que no pueda hacerse su lectura desde un punto común que es la forma en que lo religioso se inserta en la modernidad, cuestionando de paso la propia categoría secularización.

Daniel Bell ha sido uno de los teóricos que más énfasis han puesto en la necesidad de redimensionar lo religioso como parte fundante de la modernidad. Para él, el verdadero problema de la modernidad es el problema del creer. El abandono de los núcleos de solidaridad como son la tribu, el gremio, la ciudad, ha dado paso a la centralidad de la persona, ideal occidental del hombre autónomo

⁹³ Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1992.

que al llegar a auto- determinarse conquistan la libertad (este fue el sentido de la reforma protestante derivada en el acento de la conciencia individual).

La utopía del individualismo racional, cuyo énfasis está puesto en la dimensión tecno- científico ha dominado nuestra imagen del mundo. Más la sociedad moderna esta compuesta al menos por 3 ámbitos distintos en el que cada uno obedece a un axial diferente: a) tecnocientífica; b) orden político y; c) cultura. La vinculación entre estas dimensiones no implica necesariamente que sean congruentes entre sí. Cada uno tiene diferentes ritmos de cambio, cada uno legitima tipos de conducta diferentes y hasta opuestos.⁹⁴

Históricamente, la cultura se ha identificado con situaciones existenciales que afrontan los seres humanos en todos los tiempos. Es por eso que la cultura se ha fundido con la religión siendo este último el guardián moral, la defensa frente a lo demoníaco, freno a la naturaleza desbocada. La composición moral restrictiva de la sociedad tradicional dio paso a la liberación del individuo con la quiebra de la autoridad religiosa a mediados del siglo XIX, apoderándose de lo demoníaco, no para domesticarlo como fue la misión de lo sacro, sino para experimentar con él.⁹⁵

La cultura se separa de lo religioso al momento de apoderarse de esa relación.

La nueva dimensión de la cultura sustituyó la religión por la utopía. No como algo trascendente, sino como algo que debía realizarse en la historia a través de las promesas que la tecnología y la solución de las revoluciones. Pero la fuerza de la religión no deriva de una cualidad utilitaria (auto-interés o necesidad individual: la religión no es un contrato social ni es sólo un sistema generalizado de significados cosmológicos. El poder de la religión deriva del hecho de que, antes de las ideologías u otros modos de creencia secular, fue el medio de concentrar un importante receptáculo del sentido de lo sagrado, aquello que es distinguido como la conciencia colectiva de un pueblo. La vida social es, en todos sus aspectos, un sistema de símbolos en el que lo sagrado es parte nodal.

La religión no es accesoria que pueda desplazarse, es la conciencia de la sociedad que articula la densidad moral. Si lo sacro está declinando, ello es

⁹⁴ Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1982.

⁹⁵ Históricamente, según Bell, la religión como un modo de conciencia que se ocupa de los valores supremos, ha sido el fundamento de un orden social compartido.

porque los sentimientos compartidos y los lazos afectivos entre los hombres se vuelven débiles: las personas han perdido la capacidad de mantener relaciones persistentes entre sí. Decir que Dios está muerto, es tanto como decir que los vínculos sociales están rotos y la sociedad está muerta.

La modernidad ha generado diversas caras del Fausto de Goethe: Un Fausto primitivo caracterizado por la búsqueda del poder y el dominio sobre la naturaleza; nace también un Fausto del exceso, de la producción y el consumismo que atrofia la sensibilidad y los lazos cooperativos entre los hombres; igualmente, existe un Fausto de la indiferencia. La metáfora de Goethe abre un doble horizonte de la decadencia de lo sacro. La secularización ha reducido la autoridad y el papel de las instituciones de la religión como modo de comunicación. La experiencia cultural produce la profanación, el debilitamiento de la teodicea como proveedora de un conjunto de significados para explicar la relación del hombre con el más allá.⁹⁶

La decadencia de lo religioso no sólo debilita los lazos sociales, abre paso a la aparición de cultos, más enfocados a los ritos comunales, al conocimiento esotérico dispuesto a explorar nuevas rutas antes vedadas. Los cultos promueven el vínculo personal con el gurú o con el grupo, más que con un credo, etc. La “Nueva Reforma” resalta la experiencia personal y la fe de las personas sin relación con el pasado.

Daniel Bell no apuesta el regreso de lo religioso y el abandono de la modernidad. Esa posición posmoderna le parece que no conduce a ningún lado. Por el contrario, aboga por entender que lo religioso no es una propiedad de la sociedad, sino una parte constitutiva de la conciencia del hombre, la búsqueda cognitiva del esquema del orden general de la existencia. Bell vuelve de nuevo a un problema antes planteado: Considerar equivalentes religión y moral, además de subordinar su contenido a la esfera de la cultura. Sin duda, su posición obedece más a un planteamiento ético que a una argumentación teórica.

Idea similar a la anterior es la de los posmodernistas en todas sus variantes. Parten ellos de una crítica a la secularización, pues según argumentan, produce una sociedad agnóstica, indiferente, individualista, bajo la égida de la razón triunfante, meta narrativa sobre la que se estructura la totalidad del mundo. La ciencia es su expresión más acabada, pues en ella los hombres se han vuelto

⁹⁶ Op. cit. Bell

concientes de sus capacidades, creadores y manipuladores de la naturaleza. Para el hombre ilustrado, la mejor dimensión moral del individuo estaba dada en el tratamiento científico. La actitud racional reflexiona sobre el hombre, la sociedad, la política y la economía, creando una nueva moral laicizada.⁹⁷

El argumento ilustrado se radicalizó al extremo que se redujo a una caricatura en la que la noción de progreso era encuadrada en el control tecnocrático pleno. Sin embargo, las promesas de la racionalidad no llegaron nunca y el mito comenzó a derrumbarse. En su lugar quedaban los restos de una meta narrativa que creyó ser absoluta. En esta condición posmoderna lo sacro tiene de nueva cuenta cabida, se produce una post secularización, es decir, la secularización es secularizada. Junto a lo sacro regresa lo tradicional y las viejas concepciones del mundo que compiten con la razón por dar cuenta del mundo.

La crítica a la razón ilustrada es la fortalece principal del argumento posmoderno, pero a la vez es su principal debilidad. La modernidad no es una entidad construida de manera homogénea, ni siquiera es un proyecto teleológico que fracasa. La modernidad es una pluralidad de mundos en el que todo tiene cabida, hasta lo sacro siempre ha estado presente. El protagonismo de una esfera no deriva de un plan premeditado sino producto de condiciones que así lo dibujaron. Las demás concepciones del mundo siempre estuvieron presentes. Decir que lo religioso vuelve en una condición de posmodernidad es afirmar tanto como que lo religioso nunca perteneció a la modernidad, su regreso es el rescate posmoderno de alguna dimensión desconocida. Queda entonces la pregunta ¿Es la religión parte de la modernidad? ¿Dónde estaba lo sacro cuando la razón dominaba este mundo? Además, la relatividad en la que sustentan sus juicios los posmodernos abre la paradoja sobre sí mismos: su argumento es tan relativo como otros y por tanto existe una sombra de duda sobre la veracidad de su dicho.

Sorprenderá a algunos lectores la inclusión en este apartado de Max Horkheimer, quien se caracterizó por su crítica a la ilustración y a la modernidad. Su crítica hacia la Ilustración refiere al dominio y alineación que ejerce sobre los sujetos bajo la promesa de liberarlos de los yugos que lo han aprisionado. La Ilustración se

⁹⁷ Vattimo, Gianni, *En torno a la posmodernidad*, Madrid, Anthropos, Barcelona, 1990.

erigió como el destructor del mito religioso, construyéndose ella misma como un mito superior. Vuelve aparecer el viejo argumento weberiano de la modernidad como un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social. Pero este proceso no representa la libertad que la razón podría proveer. Es ante todo un proceso de instrumentalización y funcionalización de la razón con la consecuente pérdida de sentido y libertad. Horkheimer acepta el diagnóstico weberiano, más no su valoración. Para Weber, la racionalización se presenta negativa, como férreo estuche acerado, pero es asumido como un dato de la misma razón. En cambio, para Horkheimer este dato es la tragedia, un camino que se presenta como único destino para el hombre, sin más alternativas que desde la propia razón se pueden construir.

“El mito es ya ilustración; la Ilustración recae en la mitología: la enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán de dominar la naturaleza. La Ilustración nace bajo el signo de la dominación, primero sobre la naturaleza desencantada, posteriormente sobre el propio hombre.”⁹⁸

El mito de la Ilustración disuelve el resto de los mitos, incluidos los religiosos, y entroniza el saber de la ciencia, no para la felicidad del conocimiento sino a la explotación y dominio. El proceso ya no es un desencantamiento del mundo, sino la reificación de la razón. No es ya secularización sino dominio sobre los hombres ilusos que creen poseer su libertad.

En este contexto la religión no es algo superado, sino un deseo anhelado que hace frente a la reificación de la razón. Lo religioso no se presenta sólo como trascendencia o algo extraordinario en la vida social. No es tampoco el velo de la sociedad que cae con la ciencia. Lo religioso es ante todo una negación del dominio presente para dar paso a un anhelo de justicia plena que suscriben las creencias y textos religiosos. Sobre todo como depositaria de anhelos y esperanzas truncadas, inconclusas de las víctimas de la historia. Basta recordar las enseñanzas sustanciales del cristianismo, judaísmo, entre otros.

Para el fundador de la Escuela de Frankfurt, la religión tiene la misión de mantener latente la esperanza. Aunque no esta exenta de capitular frente a la lógica de la

⁹⁸ Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

historia. El empeño constante de la teología por superar la ruptura entre ciencia moderna y religión haciendo todas las concesiones posibles. Con ello se produce un vaciamiento de sus genuinos contenidos llevando a un proceso de liquidación del momento de verdad. La teología corre el riesgo de reducir a Dios a una mera dimensión de lo humano, a ser una concesión lógica de este mundo.

Esto no es el proceso de secularización, en cuanto asunción materialista o herencia de ese momento de verdad en el proyecto emancipador de la modernidad. En realidad es la neutralización de sus contenidos alternativos a la injusticia reinante. Con ello no propone el retorno de lo religioso. Eso sería construir otro mito para desplazar el mito de la Ilustración o simplemente confirmar la lógica de la historia. El momento de verdad religiosa es ofrecer refugio en un mundo alternativo donde la fe y la voluntad puedan transformar la injusticia de éste.

Por último, presentamos de manera breve la postura del pragmatismo. Como su nombre indica, los pragmatismos no asumen posturas normativas en torno a la secularización. Para ellos la acción no tiene un solo fin como lo postula el modelo racionalista. El fin de una acción es sólo una posibilidad entre las muchas que enfrenta un actor en una situación determinada poniendo en juego todos sus recursos. Es lo que llaman los pragmatismos llaman conciencia práctica, conciencia definida por los contextos empírico–sociales en las que se mueve la acción, sin prejuzgar los fines y metas y sin suponer una capacidad innata de la racionalidad utilitaria en el actor. La acción no es algo sólo racional y/o secular, es el resultado de un proceso de descubrimiento que lleva a cabo el sujeto dependiendo de la situación que confronte. Por tanto, no existe un sentido unívoco obligado a seguir. Cada situación es diferente y en cada una de ellas el sujeto puede construir distintas posibilidades de acción moral, incluidas la religiosa.⁹⁹

Rorty recupera una parte de la trama de Miguel de Unamuno sobre San Miguel Nuevo Mártir. La trama menciona un cura que ya no cree, pero considera preferible que sus feligreses disfruten sin dudas los bienes de la fe. Es tanta su seguridad en las bondades de aquello que él ya no tiene que lo llevan a una

⁹⁹ Joas, Hans, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS- Siglo XXI, 1998.

profunda convicción de mantener la fe aunque el ya no la tenga. Es necesario hacer creer en dios a los demás, y no porque tenga serias dudas, sino porque tiene la convicción del resultado positivo de creer más que la duda que dejara su confesión.¹⁰⁰

En este sentido, el pragmatismo es una teoría que busca dar cuenta de la forma en que los sujetos se relacionan con sus propias creencias. Sostiene que las acciones no necesitan una fundamentación racional o verdad. Necesitan comprender los valores considerados para una mejor vida, dependiendo, claro, de los contextos en que se inserte la acción. La secularización no es decadencia de lo religioso. Es ante todo que lo sagrado ya no es un ámbito de jerarquización evaluativa. Es ahora una posibilidad más en un contexto en el que se elige la mejor alternativa moral.

El pragmatismo apuesta a una idea de secularización donde lo religioso deja de ser central. Pero se vuelve al otro extremo al sostener un sentido más utilitario – aunque ellos lo niegan – de los valores en cada situación. Lo religioso pierde todo sentido de trascendencia para quedar en la dimensión de ser una elección tan mundana como otras.

1.2.4 Discusión desde la sociología de la religión

El excesivo énfasis en la individuación creciente de la sociedad moderna ha derivado en un problema teórico y epistemológico para la sociología de la religión. Si observamos con cuidado nos daremos cuenta que la religión ha sido una dimensión problemática en los análisis, entendida a veces como un epifenómeno de la modernidad, mientras que en otros como algo funcional. Esto hace que las perspectivas teóricas se muestren excluyentes: la religión una variante cultural de la estructura, o bien, la religión acotada al ámbito de lo privado. Sin embargo, la religión ha obligado a replantear muchas de estas visiones analíticas. Ella ha dejado de ser meramente una dimensión instrumental en la sociedad, ya no es sólo función social estabilizadora o aportación a reglas morales sociales.

¹⁰⁰ Rorty, Richard, *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós- UAB, 2000.

El aparente retorno de la religión se da en distintas aristas: los fundamentalismos, la emergencia de grupos e iglesias de distintos signos, creencias flexibles e informales, cultos esotéricos, reposicionamiento social de las Iglesias históricas, el discurso moral religioso, etc., exponen las formas complejas que la religión ha asumido en el espacio de lo público.

Aquella vieja sentencia de los viejos cientistas sociales de confinar lo religioso a lo privado y/o como un remanente funcional de la moral social se ha agotado. Hoy la frontera entre lo público y privado se ha desvanecido. Las formas en que se nos presenta son ambiguas. El pluralismo en las creencias reclama un reconocimiento en lo público, pero acota a lo privado el alcance de las creencias. Creyentes que desean organizarse en grupo solicitan su reconocimiento público, pero saben que sus creencias tendrán sólo relevancia para ellos en su actuar en la vida.

Esta ambigüedad entre lo público y lo privado abarca tanto al fundamentalismo y al pluralismo. Ambos colocan de manera distinta al individuo en su relación con la creencia y la práctica religiosa. El fundamentalismo elimina la noción individualista en busca de una coherencia y homogeneidad en las creencias. Pero aprovecha el pluralismo del mundo para reivindicar su derecho a existir. Es evidente que las sectas de cualquier signo reivindican su derecho a participar en lo público, pero se sustraen de las miradas externas y excluyen de su seno lo diferente. El pluralismo religioso, en cambio, reivindica la noción de individuo a través de la libertad de creencias y adscripción a cualquier organización. Esta corriente admite la existencia de todas las creencias, aún de aquellas fundamentalistas. Paradójicamente, aducen que todo el individuo tiene el derecho de elegir sus creencias, aún de pertenecer a aquellas que simbólicamente lo eliminan como tal. Fundamentalismo y pluralismo son dos procesos simultáneos que se cruzan y se muestran incluyentes y a la vez excluyentes, abiertos y cerrados.

Esto obliga a entender de mejor manera algunas propuestas teóricas que desde la sociología de la religión misma se ha construido en torno al tema de la secularización y analizar la manera en que ellas mismas contribuyen a dar un giro semántico y de contenido en lo que hasta ahora hemos establecido en tal concepto. Para ello revisamos algunos autores que sobre el tema han tenido un

impacto importante tales como Luckmann, Berger, Wilson, Hervieu- Léger, entre otros. Estamos conscientes que dejamos fuera a otros que para el lector pueden ser importantes, pero para el estudio que nos proponemos y por el espacio decidimos analizar sólo estos que a continuación presentamos.

Una de las perspectivas con mayor influencia ha sido la de Peter Berger y Thomas Luckmann. Para el segundo autor que las sociedades modernas están sumidas en una crisis de sentido, esto es, lo que antes se daba “por sentado” hoy ya no lo es.¹⁰¹ Antaño, en sociedades arcaicas existieron instituciones que procesaban el sentido social de pertenencia de los individuos a una colectividad. Ellas producían, distribuían y controlaban el sentido siendo una de las más importantes la religión.

A través de ella se generó un sistema de valores que contuvo cualquier crisis de sentido al interior de sociedades no diferenciadas y todas las esferas de la vida estaban dispuestas en un vértice hacia valores supraordinales en cuya cúspide estaba lo religioso, única institución que hasta ese momento podía tener pretensión de generalidad. Con el crecimiento y desarrollo de otras instituciones la escala supraordinal comenzó a tambalearse, generando una crisis de sentido. Esto es, no una supresión de sentido sino la pluralidad de muchos en donde antes dominaba uno solo.¹⁰²

Dicha pluralidad dio paso a una multiplicidad de formas de vida en una misma sociedad. Las estructuras sociales no requerían más de la legitimidad religiosa. Lo religioso se convirtió en una forma social especializada entre otras. Dejo de ser el sistema de valores que articulaba para dar paso a otros sentidos sociales. El pluralismo provocado por la modernidad es lo que ahora se entiende por secularización. Ahora los individuos no daban “por sentado” nada, por el contrario, sabían que sus creencias derivaban de su elección y no un patrimonio común a todos que tenían que acatar. Dicha condición provocó que entendieran que su vida y su fe era una construcción social. La elección se aplicaba aún cuando decidieran quedarse con las prácticas y creencias de sus antepasados y

¹⁰¹ Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997.

¹⁰² *Ibíd.*

pertenecer a una comunidad religiosa. Las organizaciones religiosas fueron transformándose en asociaciones voluntarias.

La combinación del pluralismo social e individualidad dio paso a lo que Luckmann llamo "religión invisible", es decir, si bien las estructuras sociales son ahora seculares la conciencia de los individuos no dejara de tener inquietud por un cierto tipo de trascendencia, igual que la ha tenido en otras épocas de la historia. Ya no es la trascendencia colectiva sino la individual, las pequeñas trascendencias las que se imponen en el actuar religioso. La religión invisible se entiende así como la religión individual, apoyada en pequeños grupos voluntarios y en una relativización del sentido social.¹⁰³

El pluralismo ha obligado a las iglesias a entrar en competencia por ganar la confianza de los devotos. Al ser ya organizaciones voluntarias y no coactivas las burocracias eclesíásticas tienen que competir por el mercado, atraer a los fieles y mantenerlos en su seno. Los fieles ahora son vistos como clientes en el mercado y las instituciones tienen que adecuarse a lo que el cliente pide, no de manera tan arbitraria, sino en generar cambios al interior de las denominaciones para que los feligreses se mantengan. Otro aspecto ha sido el ecumenismo, estrategia de las iglesias por una defensa de sí mismas. Pero ello no contribuye a generar fortaleza religiosa sino a ahondar más en el proceso de secularización. Las distintas iglesias marcan sus diferencias y convergencias en el ecumenismo, y eso hace que el pluralismo sea señalado con mayor énfasis ante los ojos de los individuos modernos.

A pesar de la disputa por el mercado entre las iglesias, Luckmann propone que la diversidad de iglesias juegan un papel importante como comunidades de sentido para el exacerbado sentido individualista moderno y, a la vez, tender puentes entre la vida privada y la participación en otras instituciones societales.¹⁰⁴

La teoría de la secularización vía el pluralismo social de Luckmann tuvo una amplia recepción en la sociología. Muchos estudios sobre la nueva religiosidad siguieron al pie de la letra su esquema categorial: religión a la carta,

¹⁰³ Luckmann, Thomas, "*Religión y condición social de la conciencia moderna*", en Xavier Palacios y Francisco Jarauta, *Razón, Ética y Política*, Barcelona, Anthropos, 1989.

¹⁰⁴ Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

supermercado religioso, etc. Sin embargo, esta propuesta tiene un gran problema. El pluralismo social no tiene una correspondencia con la secularización como se ha planteado. El pluralismo es un proceso de la modernidad misma, de su compleja expansión en todos los campos sociales y no una expresión única de la secularización. De seguir el argumento presentado tendríamos que acotar que la secularización es ante todo una respuesta al pluralismo, una forma de delimitar lo que corresponde a la religión ante otras estructuras sociales. Además, estar en la conciencia individual no la hace ser invisible ante lo público, por el contrario, muchas de las organizaciones voluntarias y creyentes llevan a cabo desde el espacio privado acciones para reafirmar su presencia en lo público.

La propuesta teórica de Peter Berger se vincula con la anterior. No es gratuito que muchos de sus trabajos hayan sido en co-autoría con Luckmann. Berger parte un planteamiento general sobre los requerimientos de una sociedad para estar cohesionada y fincar un orden. Para ello cuenta con estructuras plausibles, un nomos (reglas y valores sociales comunes) que permite establecer los límites y las acciones por las cuales funciona una sociedad. La religión es una estructura de plausibilidad y un nomos general que permitió a las sociedades pre-modernas mantener un cosmos – un todo ordenado. Históricamente – según lo afirma- la religión ha sido el instrumento más extendido y efectivo para la legitimidad de cualquier sociedad previa a la modernidad.¹⁰⁵

Aún más, este sistema permitió a las instituciones sociales otorgarles un sentido ontológico válido, un marco de referencia cósmico y sagrado.¹⁰⁶ Integra las experiencias individuales y las biografías particulares al nomos social, como una secuencia natural de ese orden social que regresa al individuo a nivel de su conciencia. La religión no tiene sólo un sentido redentor y de trascendencia, ofrece ante todo un lugar en el nomos social.¹⁰⁷

El proceso de secularización vino a resquebrajar el nomos religioso. El cosmos sacralizado no era ya posible en la modernidad pues se habían dado cambios

¹⁰⁵ Berger, Peter, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Barcelona, Kairós, 1981. Pág. 46.

¹⁰⁶ Para él la religión es la empresa por la cual un cosmos sacralizado queda establecido, entendiéndose por sagrado un tipo de poder misterioso e imponente distinto del hombre, pero relacionado con él, *Ibíd...* Pág. 47.

¹⁰⁷ *Ibidem*. Pág. 90.

importantes en las relaciones entre el Estado y las Iglesias, cambios culturales en los valores y costumbres de las sociedades y en la apertura de las conciencias generadas por la creciente complejidad y racionalización del mundo. Específicamente, Berger atribuye al proceso económico (capitalismo industrial) ser el vehículo que acentuó el progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y la cultura fueron sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos.¹⁰⁸ Es importante señalar que a diferencia de Luckmann, nuestro autor subraya que el proceso de secularización es anterior a la modernidad. La historización de Dios en su alianza con el pueblo judío deja ver a un ser supranatural vinculado a las desventuras de los elegidos. De igual manera revisa la escatología cristiana y las pugnas en torno a la reforma protestante que dio paso a la pluralidad social que en la modernidad alcanzará su máxima expresión. No por nada establece que es el propio cristianismo quien cava su propia tumba al aferrarse a cierta ortodoxia entre los distintos grupos cristianos dígase católicos, ortodoxos, protestantes, etc.

La trayectoria histórica de la secularización, aunada a los procesos de secularización política (que en realidad es laicidad) y a la racionalidad desprendida de los intercambios económicos y del desarrollo científico y técnico hace que el proceso sea irreversible e inseparable entre modernidad y secularización. De pretender hacerlo sería tanto como amenazar con dismantelar los fundamentos racionales de la sociedad moderna. Para Berger, la variable decisiva entre secularización (variable dependiente) y modernidad (variable interviniente) es la racionalización, prerequisite de cualquier sociedad industrial.

Pero el proceso de racionalización no implica la desaparición de lo religioso. Ahora su radio de acción se limita a ciertos enclaves específicos de la vida social que pueden ser fácilmente segregados por los sectores secularizados. Pluralismo, racionalización da como pauta la desmonopolización de lo religioso sobre el mundo. La creencia ahora es optativa y participar en algún grupo religioso es voluntario.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Es importante resaltar que ésta es la definición que Berger da a la secularización.

¹⁰⁹ Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997.

El pluralismo provoca que ahora las iglesias compitan por un mercado de creyentes y oferten las tradiciones religiosas como las mejores. El consumidor establece el parámetro para el cambio en los contenidos al grado tal que ahora – según nuestro autor- se gesta un proceso de extirpar todos los elementos sobrenaturales, dejando sólo cuestiones éticas. Cabría preguntarse sobre La religión al formar parte del mercado queda confinada al ámbito privado, pues sus funciones macro sociales quedan establecidas e como funciones terapéuticas particulares y en una estandarización de los contenidos religiosos para el consumo masivo. Los juicios religiosos ya no son verdades, sino opiniones aceptables o no por el creyente.

La propuesta de Berger es sugerente pero adolece de algunas limitaciones y problemas conceptuales que él mismo reconoció años después en algunos textos y conferencias.¹¹⁰ En primer lugar, diferenciar la trayectoria de la secularización de la modernidad estableció un parangón sobre aquellas tesis ilustradas que señalaban el arranque de dicho proceso con la racionalidad y la desmitificación del mundo a manos de la ciencia y la desacralización del poder político a través de la construcción de los Estados Nacionales independientes de la tutela eclesiástica. Empata también la trayectoria de la reforma protestante y su empatía con el desarrollo económico capitalista. La lectura de Weber sobre el capitalismo y el protestantismo tiene una severa limitación en Berger, pues no es el protestantismo en sí mismo el que fue auspiciado por el desarrollo del capitalismo el que motivó la modernización económica, ni la secularización política. En todo caso Weber habla de una afinidad electiva entre la ética puritana del siglo XVIII y el espíritu capitalista que dio paso a un pluralismo religioso moderno y no a una causalidad en el que la racionalidad capitalista fue la variable independiente y la secularización la variable dependiente, según Berger.¹¹¹ Secularización fue decisiva por el proceso de racionalidad evocada por el proyecto de la Ilustración.

¹¹⁰ Uno de estos textos se titula *Pluralismo Global y Religión* publicado en español en el 2005 por la revista Estudios Públicos en Santiago de Chile. Para mayores referencias se puede localizar en: Berger, L. Peter, *Pluralismo global y religión*; en, Revista Estudios Públicos núm. 98, Santiago de Chile, Otoño 2005.

¹¹¹ Berger, Peter, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Barcelona, Kairós, 1981. Pág. 184-186

De ser así dejaría anulada sus argumentos sobre el papel del judaísmo y el cristianismo como artífices de la historización de Dios en la tierra.

Esto nos lleva a cuestionar el argumento inicial del pluralismo religioso como una situación de mercado que cambia los contenidos religiosos: menos sobrenaturales y más racionales para el individuo moderno, relativizando las estructuras de plausibilidad religiosa en el mundo y confinando todo al mundo privado. Lo religioso no refiere más al cosmos o a la historia sino al individuo y a un objetivo terapéutico. Nuestro autor sentenció que el drama de la época era el declinar religioso.¹¹²

Décadas posteriores Berger se deshace de su sentencia original y señala que la modernidad no conduce al ocaso de las religiones - como señala la teoría de la secularización y que ha sido empíricamente refutado- sino de una manera inexorable al pluralismo religioso.¹¹³

Modernidad ahora expresa una efervescencia religiosa manifestada en el pluralismo de creencias y prácticas en un mercado que no sigue los preceptos de la economía sino de otro tipo. Este otra racionalidad se funda en un “imperativo herético” (del griego *haiereses* que significa elección) de la modernidad que es asumir la vida como elección y no como destino.¹¹⁴ La religión ofrece a los individuos modernos medios y recursos para hacer frente a la incertidumbre, compite ella con otros medios y recursos que otros ámbitos ofertan a los mismos individuos. Esto hace que la religión se extienda en su oferta y en sus medios para dar respuestas a problemas sociales y particulares. Berger da con esto un cambio radical en su propuesta original. Reconoce el papel de la religión en la autorreflexividad de la sociedad moderna, un recurso y un medio para hacer frente a lo que hoy se discute como la contingencia y el riesgo en la sociedad moderna, atada a la incertidumbre y al cambio permanente a la que esta sometida. Otros autores como David Martin han desarrollado estudios sobre la secularización desde el punto histórico y situado en áreas particulares. Su marco

¹¹² *Ibíd.* 216

¹¹³ Berger, L. Peter, *Pluralismo global y religión*; en, Revista Estudios Públicos núm. 98, Santiago de Chile, Otoño 2005.

Pág. 7

¹¹⁴ *Ibid.* Pág. 11

analítico se sustenta en explicar el papel de las iglesias en contexto político de monopolio y su relación con el Estado, o en su caso de pluralismo y competencia entre las diversas denominaciones. Su tesis básica sugiere que lo que se ha discutido como secularización ha sido primariamente un fenómeno del cristianismo, producido en sociedades con una tradición histórica en dicha fe.¹¹⁵

Analiza diversos pasajes históricos como la Reforma Protestante, la Guerra Civil Inglesa, la Revolución Francesa, etc. En cada uno observa el comportamiento de las iglesias y las creencias en la conformación de los espacios políticos. Aunque habría que notar el equivoco que tiene al asociar que la pérdida de poder de las iglesias se asocia con una baja aceptación de las creencias religiosas. Las instituciones religiosas se acogen en la creencia pero éstas últimas tienen plena autonomía respecto a los ámbitos eclesiásticos. Ocurre con muchas de las creencias populares que no son reconocidas por el clero de cualquier tipo y sin embargo no por ello desaparecen.

En su estudio sobre las expresiones institucionales de la religión en el mundo señala que la democracia y el protestantismo tienen una relación directa. Esto porque no existió un centro de coacción sobre el que los creyentes deberían actuar. Por el contrario, diversas denominaciones establecían sus diferencias unas de otras. De esta manera, la secularización no era una pugna al exterior con otros poderes sino interna entre los grupos religiosos que buscaban la distinción y con ello generaron el marco propicio para el pluralismo en la modernidad.

En cambio, en sociedades con monopolios católicos o comunistas, la pugna se daba en un sentido externo. Era la resistencia por conservar el centro de poder o, en su caso, por cambiarlo. En este tipo de sociedades las instituciones religiosas agrupaban a la sociedad en su centro bajo características de ser una misma la nación y la religión, la creencia y la identidad cultural o consanguínea (Irlanda, Italia y hasta Israel son prueba de ello).¹¹⁶

En ambos casos –pluralismo o monopolio- la religión se convirtió en una variable cultural ya como medio de identidad nacional o étnica, así como la defensa de la

¹¹⁵ Martin, David, *A general theory of secularization*, USA, Gregg Revivals, 1978.

¹¹⁶ *Ibíd.* Págs. 17- 24

pluralidad de valores y puntos de vista en una sociedad conformada por regiones y asociaciones distintas y distantes entre sí. Aparece entonces la dimensión de lo secular en la modernidad: lo religioso no sólo pierde su centro en la sociedad sino que se convierte en un recurso de la subcultura tendiente a formar un tipo de conciencia social.¹¹⁷

La secularización alcanza su condición universal en la sociedad industrial, las instituciones religiosas han sido adversamente afectadas por la extensión y dominación de la industria pesada. Esto porque ha roto la supuesta homogeneidad en distintos núcleos sociales tales como el proletariado donde ya no hay una solidaridad de clase sino una conciencia individual compartamentalizada, es decir, sujeta a necesidades particulares y a preguntas últimas de la existencia humana.

Martin erige una ecuación que a los años resultó cuestionable: la práctica religiosa declina proporcionalmente con el tipo de concentración urbana e industrial.¹¹⁸

Ante la diferenciación de los núcleos urbanos y ante la compartamentalización de la creencia, las iglesias también han comenzado un proceso de diferenciación para hacer frente al reto de la sociedad moderna y hacer más atractiva la oferta de la salvación, generando con ello notable pluralidad de denominaciones, cultos y sectas.

La sociedad contemporánea muestra dos tendencias en el proceso que nos ocupa: por un lado genera diferenciación institucional y por otro anomia. Llama la atención que la diferenciación planteada por este autor remita más a un plano institucional, más cercano a la laicidad tal y como la entiende la tradición sociológica francesa. La diferenciación en un plano institucional se da entre política y religión, muestra de ello están los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos que surge de diversos grupos protestantes y termina siendo una demanda democrática de la sociedad en su conjunto. En un plano más general se observa una creciente especialización que da paso a la anomia en sentido durkhemiano. Esto es, disminución de la institucionalidad en zonas urbanas lo que provoca la despersonalización de los habitantes de dicho lugar,

¹¹⁷ *Ibíd.* 77-82

¹¹⁸ *Ibíd.* Pág. 3 Las referencias subsecuentes sobre Martin son tomadas del libro citado anteriormente

desorganización y falta de integración entre ellos. Pero esto no es negativo en tanto la modernidad tiene recursos que para proveer nuevos marcos de referencia a través de la política y en el que lo religioso vuelve a ser una variante subcultural en la identidad de una comunidad.

La propuesta de David Martin tuvo un gran impacto en los estudios sobre religión. Equiparar la debacle religiosa con la participación en la iglesia sigue estando presente en muchos de los objetivos de las encuestas que sobre valores se llevan a cabo. Sin embargo, Martin se equivoca al equiparar la práctica en los rituales o liturgias con la intensidad de las creencias religiosas. No existe tal ecuación tan directa como muchos de los fenómenos que han sido estudiados. Otro aspecto que no puede sostenerse es la relación entre el proceso de modernización industrial y la baja en la creencia religiosa. No hay una relación directa entre una y otra. Es cierto que en sociedades con un alto desarrollo industrial las prácticas religiosas institucionalizadas disminuyen, ya sea por el poco tiempo que queda entre la jornada laboral y el arribo a casa. Pero la creencia es algo de mayor complejidad. Si no cómo explicar la creciente religiosidad informal y en pequeños grupos que surgen en sociedades altamente industrializadas como Estados Unidos y Europa. O la vuelta a las devociones en sociedades latinoamericanas cuyos indicadores de crecimiento y estancamiento económico haría que muchas de las creencias religiosas fuera un mero espejismo de lo que acontece en esos lugares. Ubicada en la tradición francesa, Danièle Hervieu- Léger discute muchos de los presupuestos de los autores anteriores. Reconoce que la vertiente predominante en la teoría de la secularización que confinaba lo religioso al ámbito privado tenía cierto respaldo empírico si se analiza sólo la dimensión de la participación religiosa en las instituciones especializadas. Esta perspectiva empataba la idea de una modernidad sustentada en la Razón y la sustitución de las necesidades religiosas haciendo a las sociedades menos creyentes.¹¹⁹ La dimensión moderna y secular se fincaba tres aspectos: afirmación del individuo, progreso de la racionalidad y la diferenciación institucional¹²⁰ (similar a la propuesta de Martin).

¹¹⁹ Hervieu – Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, CERF, 1993. Pág. 8

¹²⁰ Hervieu- Léger, *Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad, algunas cuestiones teóricas*; En, Giménez, Gilberto (comp.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IIS- UNAM, 1996. Pág. 24

Léger sostiene que dicha propuesta hoy ya no se sostiene. El rápido ascenso de corrientes integristas, una nueva cultura de espiritualidad y el deseo de diversos grupos por restituir a las instituciones religiosas su capacidad de influir en la sociedad, ha llevado a preguntarnos sobre la necesidad de revisar las herramientas teóricas y metodológicas sobre las que hemos construido el análisis de la expansión religiosa. Esto obliga a entender cómo es que se construye la “creencia religiosa moderna”, la manera en que la modernidad tiene sus propios mecanismos de producción religiosa.¹²¹ Si bien – argumenta – la modernidad ha destruido los sistemas de creencia, no los ha vaciado y dejado el cascarón. Aún cuando las nuevas expresiones religiosas se den individualizadas, dispersas y con una multiplicidad de significaciones, ello habla de que la producción religiosa sigue siendo importante en esta sociedad, porque es necesario aún el creer y no sentirse rebasado por la incertidumbre estructural a la que estamos sometidos.¹²² Se muestra la tensión interna de la modernidad, a saber, la búsqueda de condiciones para producir sistemas de significación y sentido que un universo complejo y cambiante no puede proporcionar. Es innegable que las sociedades modernas, regidas por la racionalidad instrumental, construyeron su autonomía de los grandes sistemas religiosos – argumento similar al esgrimido por Berger – , pero dicha racionalidad no es la llamada secularización, es decir, el vacío de las creencias religiosas. Lo que provoca dicha racionalización masiva es otra cosa: recomposición de lo religioso en un movimiento más amplio en el que se distribuyen de manera distinta todo tipo de creencias, incluida está.¹²³ La creencia religiosa, entendida de esta manera, es una producción moderna, una forma de sentido que trata de orientar o marcar el imperativo del cambio, imperativo que provoca incertidumbre que pone en entredicho la seguridad derivada de la racionalidad fijada por la ciencia y la técnica. Lo religioso moderno responde al cambio bajo el signo de la fluidez y la movilidad, un *bricolaje* (armado de piezas a la que se van agregando otras, es como el juego educativo infantil de

¹²¹ Op. Cit Pág. 8-10

¹²² Op. Cit. Pág. 31

¹²³ Hervieu- Léger, *Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad, algunas cuestiones teóricas*; En, Giménez, Gilberto (comp.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IIS- UNAM, 1996. Pág. 31

piezas armables llamado lego)¹²⁴ lo que ha provocado la expansión de una multiplicidad de sentidos acordes más con la cultura del cambio moderno y menos con lo que algunos autores han señalado como religiosidad implícita, difusa, invisible, etc., que no es otra manera de seguir insistiendo en el vaciamiento de lo religioso.

La producción moderna de lo religioso tiene una particularidad. A diferencia de otras tantas creencias, está es una forma particular de creencia que no es condicionada por institución alguna, ni con las prácticas sociales, menos con representaciones originales del mundo. Su legitimidad – y esta es la hipótesis central de Hervieu- radica en la invocación de una autoridad de una tradición, de la memoria misma. La fuerza de la creencia es su referencia al pasado, a la tradición que lo sustenta. No implica que se quiera analizar lo religioso como lo premoderno. Por el contrario, es comprender como se articula tradición y modernidad al seno de la sociedad a través de lo que se conoce como creencias religiosas que proveen a los hombres una referencia imaginaria para responder a la necesidad de creer.¹²⁵

En sus últimos textos, la socióloga francesa ha descrito que la tercera fase de la secularización en Francia corresponde con la llamada *exculturación*, que no es otra cosa que el “aflojamiento de los vínculos de afinidad electiva que la historia ha establecido entre las representaciones compartidas por los franceses y la cultura católica.”¹²⁶ Dicha *exculturación* no es producto de fuerzas externas, ni de las influencias de otras religiones las que llevan a dicho divorcio cultural. Las causas son internas y tienen que ver con la relación entre la Iglesia católica (mayoritaria en Francia) y el Estado. Recuerda Léger que la primera fase fue dada por la Revolución en la sacralización de la política y el culto paralelo al Estado. La segunda fase tiene que ver con las negociaciones entre el Estado y la Iglesia,

¹²⁴ *Ibíd.* 43.

¹²⁵ Para Hervieu- Léger la creencia se define como el “conjunto de convicciones individuales y colectivas, que no son relevantes en la esfera de la verificación y experimentación (...) más bien encuentran su razón de ser en el hecho que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que la poseen (...) y en el caso particular de la creencia religiosa invoca la autoridad de una tradición.” Hervieu – Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, CERF, 1993. Pág. 105-110.

¹²⁶ Citado en Introvigne, Massimo y Expósito Correa, Ángel, “Secularización, “excepción europea” y caso francés: una recensión de “Europe: The Exceptional Case”, de Grace David, y de “Catholicisme, la fin d’un monde”, de Danièle Hervieu-Léger; En, *Revista Arbil* núm. 75, Zaragoza, España. Consultado en [http://www.arbil.org/\(75\)expo.htm](http://www.arbil.org/(75)expo.htm).

ambos deciden caminar juntos durante todo el siglo XX bajo la línea de una frontera marcada por la laicidad. La tercera fase tiene que ver con el desdibujamiento del Estado como garante de los principios y valores franceses y la Iglesia no puede pedir ayuda al Estado frente al avance de otras expresiones religiosas que van introduciendo cambios en muchos ámbitos de la vida social francesa, un ejemplo es el sensible tema de la educación en Francia.¹²⁷

En la propuesta global de Hervieu- Léger encontramos elementos relevantes que pusieron en la mesa de discusiones el tema de revisión epistemológica que durante años muchos de los sociólogos de la religión no se habían preocupado. Su propuesta de revisar y admitir que la modernidad es productora – y no sólo receptora- de creencias religiosas marco la pauta para la discusión sobre el tema. Esto condujo necesariamente a señalar el problema de entender la secularización como sinónimo de la racionalidad, relación asimétrica que señalamos con anterioridad.

Quizá lo relevante para nuestros propósitos tiene que ver con la lectura que nuestra autora hace de la fluidez y movilidad que las creencias religiosas muestran en una sociedad donde el cambio y la incertidumbre es moneda de identidad. El cambio hoy se analiza en la sociología en general como la contingencia a la que están sometidos todos los niveles de la sociedad moderna. La incertidumbre derivada por la ausencia de seguridad que la ciencia y tecnología ofrecen se entiende hoy como tema del riesgo.

Lo que no podemos estar de acuerdo es la manera en que resuelve la producción moderna de lo religioso. Ella recurre a la legitimidad que la tradición para construir la dimensión moderna de la religión. Es la memoria la que permite articular tradición y modernidad teniendo como puente lo sagrado. Sin embargo, recordemos que toda tradición en modernidad es un artificio de la misma. Es decir, no existe tradición que provenga externamente. Todo es producto de esta modernidad: desde la definición de los derechos humanos, invento del derecho positivo, hasta la misma racionalidad del cristianismo a través del protestantismo que tanto se señala como cuna de la secularización.

¹²⁷ *Ibíd.* Págs. 5-6.

Lo religioso no tiene asideros en la tradición como origen primario antes de la modernidad. Tampoco la memoria religiosa es una memoria de origen. La artificialidad de esta sociedad hace creer que esa es su condición pero asumamos que la modernidad es un espacio autorreferente, no existe nada fuera de ella. La fuerza de lo religioso aquí y ahora no está en fuerzas sobrenaturales exclusivamente, ni siquiera en la memoria lejana de la tradición. Su vigor radica en construir expectativas a futuro y dar razón del cambio, la contingencia y la incertidumbre como lo analizaremos en los capítulos subsecuentes.

El estudio que Rodney Stark lleva a cabo sobre la secularización parte de un diagnóstico similar a los anteriores: Los intelectuales de la Ilustración dieron por muerta a la religión, el triunfo de la Razón sobre la superstición, etc. A pesar de todas las sentencias en contra – señala Stark- la religión no sólo no ha persistido, muestra un avance mayor en el número de creyentes en el lado occidental, aunque el declive sea notorio en la participación de personas en las instituciones eclesiales.¹²⁸

Para describir el fenómeno establece una ecuación que hoy es ampliamente conocida. Se debilitan las principales organizaciones religiosas y se intensifican las nuevas expresiones religiosas que muestran un carácter difuminado y superficial. La aparente contradicción se resuelve cuando que la secularización de las grandes tradiciones históricas es una parte de la sociedad y la intensificación religiosa no institucional por otra. Por eso no importa tanto si la secularización va lenta o rápida. Lo interesante de esto es la respuesta de las instituciones religiosas a intensificar su presencia generando con ello otras expresiones religiosas que ya no están dentro de su ámbito. Paradójicamente, la búsqueda de una mayor intensidad religiosa lleva a generar cambios religiosos que derivan en una secularización (pluralismo) con una nueva oferta de cultos y sectas. Están los ejemplos de los carismáticos en el catolicismo y los pietistas en el lado protestante, por mencionar sólo dos casos.

El resultado de esta doble tensión entre secularización y religión da paso a dos procesos que no deberían sorprender a nadie. Por un lado, se da un renacimiento

¹²⁸ Stark, Rodney, *The future of religion*, California, UCLA, 1985. Pág. 2.

de lo religioso en el que se evaden las viejas estructuras por nuevas formas menos rígidas aunque más difusas. Por otro, se orquesta la innovación religiosa, formación de nuevas tradiciones religiosas. Cuando las nuevas formas de la fe se adaptan al mercado las viejas se eclipsan. La doble tensión de la que habla el autor muestra la dualidad entre secularización y religión que encuentran el campo propicio para renovar las creencias en la modernidad.¹²⁹ Sabe que en una sociedad de constante cambio los recursos empleados por organizaciones, denominaciones, grupos y cultos tienden a cambiar, aunque siempre mantienen constantes como es la trascendencia y la fe en algo superior.

Lo que distingue a la dimensión religiosa de otro tipo de creencias son los compensadores que ofrece si alguien tiene fe. Un compensador es la creencia que una recompensa puede ser obtenida en el futuro distante, o en algún otro contexto lo cual no es inmediatamente verificable pero si creíble.¹³⁰ Esta es la función de la religión antes y después de la modernidad: proveer compensadores generales basados en cuestiones supranaturales.

La gente obtiene estos compensadores a través de la creencia, la práctica, la experiencia y el conocimiento. Durante mucho tiempo, señala Stark, los sociólogos de la religión a menudo asumieron que la función primaria de la religión era ofrecer consuelo por el dolor y las privaciones a las personas. La dimensión religiosa es mucho más que consuelo. Los compensadores que ofrece están volcados a recompensas hacia el futuro no verificables pero si creíbles.

En este contexto, la secularización no es un proceso novedoso. A través de ella se renuevan los compensadores y se da paso a la transformación interna de las iglesias con la aparición de nuevas sectas y grupos. Eventualmente significa el colapso de las organizaciones religiosas al no satisfacer las necesidades de sentido de la sociedad. Es la primera dinámica de la economía religiosa para dar paso a procesos que engendrarán un *revival* e innovación que fueron descritos en párrafos anteriores. Se habla que el papel de la ciencia y su inclinación a develar el mundo vino a ocupar el lugar de los compensadores religiosos y a dar un vuelco

¹²⁹ De paso crítica a los intelectuales que erróneamente identifican a la religión con una organización particular. Ibid. Pág. 5.

¹³⁰ Ibid.

en lo que hasta entonces se entendió como lo secular. La ciencia con su capacidad explicativa aceleró el cambio al interior de la sociedad y puso un cerco a la renovación de las creencias e instituciones tal y como se conocieron antaño. Ahora la modificación de las pautas religiosas se da de manera difusa y extensa, y podemos decir que hasta informal.¹³¹ Los académicos – insiste Stark- confunden las tradiciones religiosas en la sociedad moderna con el fenómeno religioso en general.

Si bien la irrupción de la ciencia transformó algunas de las demandas hechas a las religiones históricas, está no proveyó la satisfacción primera que tienen una larga razón de ser en la dimensión de lo sagrado y que no pueden ser respondidas por la técnica. Estas son preguntas no sólo de carácter existencial como se piensa generalmente. Tiene que ver con una parte del orden de la sociedad y la ubicuidad del individuo a su interior. Después de este periplo del autor llega a la conclusión que la religión puede definirse como un sistema funcional de compensadores basados supuestos sobrenaturales de manera general lo que permite distinguirla de la magia cuyo rasgo es más específico y coyuntural en tiempo y espacio.¹³²

La irrupción de la ciencia no representa un riesgo para lo religioso. Aún la fe – argumenta nuestro autor- ofrece caminos explicativos invaluable sobre la ciencia. Surgen nuevos tipos de fe que encuentran circunstancias favorables en esta cultura moderna y ofrecer compensadores ante la incertidumbre que abre la actividad científica. Las formas religiosas que hoy conocemos no son una resistencia ante lo secular, antes bien proceden de ella como respuesta al cambio en las doctrinas e instituciones eclesásticas.¹³³

Quizá sea la propuesta de Stark la que mejor avanza en entender los cambios de la religión en la modernidad. Para él la secularización no es antítesis de lo sacro. Entiende que parten de un mismo proceso, y en su momento, es el mecanismo para la renovación constante de las creencias y las instituciones religiosas. La modernidad en realidad es un espacio que viene a acelerar el proceso de secularización previo y en ello interviene la ciencia, la cual no necesariamente se

¹³¹ Ibidem. Pág. 230-234.

¹³² Ibid. Pág. 432.

¹³³ Ibid. Pág. 436.

contrapone y por el contrario a veces es utilizada por las mismas instituciones eclesiásticas para validar sus argumentos sacralizados. Los mormones en Estados Unidos y el llamado de la Iglesia Católica para validar las causas de sus santos.

Hay una parte que particularmente nos interesa destacar y es la que refiere a la definición que sobre religión establece Stark a través de los llamados compensadores.

Un componente que hasta este momento ha quedado al margen es el tiempo, particularmente el futuro. El autor no ve más a lo religioso estancado en el consuelo, lo observa volcado al futuro a través de la expectativa que genera en las personas. Ese compensador es el elemento clave para entender la dimensión moderna y secular de lo religioso en la modernidad. Entender cómo lo religioso actúa frente a la contingencia y al tema del riesgo que es el reto del presente trabajo. Sin embargo, no abunda en ello y lo deja planteado como un argumento latente que será retomado en la llamada modernidad reflexiva, concretamente en la sociedad denominada como sociedad del riesgo.

Una de las revisiones más recientes sobre el tema ha sido elaborada por Steve Bruce (2002) y en la que parece retomar viejas tesis con ideas renovadas. Parte de una premisa básica ya planteada por Martin y Wilson. La modernización crea problemas a la religión en tanto la primera contiene en sí misma nociones multifacéticas derivadas del trabajo y la industrialización. Retoma a Bryan Wilson al señalar que la declinación en tiempo, energía y recursos que los creyentes usan para entender lo supra empírico ahora son sustituidos por orientaciones racionales, empíricas y racionales. El propio Bruce es cuidadoso al señalar que la crítica de Wilson se extiende a la significación social de la religión y no al fenómeno religioso mismo y que habría que tener cuidado con la ecuación en la que se ha establecido la teoría de la secularización que establece que la declinación de la creencia se muestra en el número decreciente de personas que admiten su fe. Para demostrarlo pone de ejemplo a Estados Unidos. ¹³⁴

¹³⁴ Bruce, Steve, *God is dead: Secularization in the west*, USA, Blackwell Publishing, 2002. Pág. 2-9.

Resulta curiosa la manera en que estructura Bruce su propuesta sobre la secularización. Lleva a cabo una reconstrucción del debate y toma de ellas diversas ideas para establecer un esquema propio que termina siendo una gran síntesis de los grandes debates que corren desde la década de los sesenta a la fecha. Asume la idea central lanzada por Berger de atribuir al monoteísmo la fuerza que desencadenó la racionalidad secular en el mundo cristiano mucho antes de lo que conocemos como modernidad. Al tener un único Dios tanto los judíos como las sociedades cristianas reemplazaban el comportamiento errático y arbitrario de sus dioses por otro cuya racionalidad se sustentaba en un comportamiento ético correcto.¹³⁵

No será hasta la Reforma Protestante que se dará un proceso de racionalidad mayor y de cambio político conocido como modernización. Bruce parte entonces de la premisa de Weber para fijar la Reforma como el gran cambio en que la secularización provoca el cambio hacia la modernización y, posteriormente, está última será la que acelere a la primera. Cabe señalar una lectura errónea sobre la propuesta original de Weber. En su texto sobre la ética protestante el autor alemán propone que es una afinidad electiva entre la ética de los puritanos y el desarrollo capitalista, donde la ética protestante funge como un guardagujas que modificó las formas y sentidos del capitalista. No es el Protestantismo el que marca la pauta secular de la modernidad, son dos procesos que se modifican mutuamente pero que corren por vías paralelas.¹³⁶

En la misma lógica argumental establece que a partir de la ética protestante se dará impulsó al capitalismo industrial y al crecimiento económico dando como resultado una diferenciación social y una diferenciación estructural. La primera se caracteriza por la diversidad social y cultural. Las migraciones hacia las ciudades rompieron la homogeneidad social, incluida la religiosa. La idea de nación se modificó sustancialmente con la llegada de nuevos grupos étnicos. Las zonas laborales y urbanas dieron paso a que se marcara la diferencia de clase, grupo y status entre las personas. Surgió entonces una diversidad religiosa manifestada

¹³⁵ *Ibíd.* Pág. 8-10.

¹³⁶ En su texto se puede visualizar un cuadro de flujos históricos conceptuales que marcan la línea evolutiva del paradigma secular. *Ibíd.* Pág. 4.

en sectas, iglesias y denominaciones que daba lugar no a una cohesión social sino a situar al individuo en un esquema de creencias privadas y en la compartimentalización de creencias bajo objetivos y medios particulares que no necesariamente se conectan con otras, elección individual de un último significado existencial. La relativización de los valores que tanto se ha criticado hoy tiene en gran parte razón de ser en este tipo de razonamientos como el de Bruce.¹³⁷

La segunda tiene que ver con la diferenciación estructural en tanto que se multiplican los roles y funciones en una sociedad se hace necesario evitar la desigualdad bajo el principio de la igualdad política. Esta sociedad reconoce que somos desiguales en competencias, roles, niveles de vida, etc. De ahí que en términos políticos se haya dado paso un esquema de igualdad de oportunidades en todos los ámbitos a través del Estado. La secularización viene a garantizar que ninguna de las iglesias tenga un peso específico en la sociedad, y si resguardar la integridad del individuo en su opción religiosa sin importar si su asociación es grande o pequeña.¹³⁸

Otros aspectos derivados de la Reforma Protestante se gestaron dos procesos de secularización importantes: la racionalidad expresada en la ciencia y la tecnología y el individualismo el cual ocasionó importantes cismas en las organizaciones eclesiásticas y dio paso a la llamada pluralidad religiosa.¹³⁹ Si bien es cierto que la ciencia y la tecnología contribuyeron al proceso de secularización a través de las explicaciones y racionalidad de los fenómenos en el mundo, es erróneo – señala Bruce- colocar a la ciencia como piedra de toque de la muerte de la religión. Religión y ciencia coexisten aunque siempre es difícil hacer converger ambas en la respuesta a un problema social. Nuestro autor recupera a Merton para señalar que la religión echa manos de la ciencia para racionalizar sus propios argumentos sin que por ello tenga que dejar de lado la Fe. Merton, citado por Bruce, señala que el trabajo de los científicos puritanos del siglo XVII estaban inspirados en las

¹³⁷ Ibidem. 20-24.

¹³⁸ Este es un tema que se discute entre los sociólogos franceses que distinguen entre secularización y laicidad como sería el caso expuesto y los sociólogos anglosajones que no tienen un equivalente para laicidad y todo lo asumen como secularización. Para entender mejor el debate sugiero revisar el texto de Roberto Blancarte sobre laicidad y secularización. Blancarte, Roberto, *Laicidad y secularización en México*, CES-Colmex, 2006. En, <http://www.libertadeslaicas.org.mx/paginas/DocuEspeciales/cursocronica.htm>.

¹³⁹ Bruce, Steve, *God is dead: Secularization in the west, USA*, Blackwell Publishing, 2002. Págs. 26-29.

ciencias naturales para demostrar que la gloria de Dios intervenía directamente en la ética que pregonaban para controlar la corrupción en el mundo. Irónicamente, concluye Merton, el resultado de la investigación fue el mismo que perseguían otros científicos seculares sobre el tema. La ciencia y la tecnología no hacen ateos a los hombres. Sólo reducen la frecuencia y seriedad con lo que la gente quiere entender el mundo a través de entidades trascendentales o supra-empíricas.¹⁴⁰

Junto al tema de la ciencia aparece el individualismo, fenómeno estimulado también por la Reforma. Ante la libertad de interpretar los textos, y la complejidad y diversidad generada por el desarrollo industrial, el individuo es propenso para los cismas, desprendimiento de lo que considera obligatorio para convertirlo en algo opcional. Esta combinación histórica ha dado paso a diversos cismas al interior del cristianismo, siempre en busca de la verdad última, pero que en la modernidad, al relativizarse se convierte en una opinión entre otras de los tantos grupos religiosos que compiten entre sí. La pertenencia a un credo ya no es una obligación colectiva, es ahora asunto de aceptar asociarse voluntariamente con otros en un grupo, secta, culto y hasta iglesia.

A pesar que el proceso de secularización es universal e irreversible – según tesis sostenida por el autor- la religión requiere para su defensa un elemento premoderno que es la tradición (étnica, cultural, comunitaria, etc.). En algunos casos ha demostrado jugar un rol de defensa cultural como en el caso de Irán, Irlanda o Israel. En otros su labor es más de ser un mecanismo para la transición cultural al proveer recursos a los nuevos emigrantes para su asimilación en la nueva sociedad. Pareciera que el fenómeno de referencia estaría condenado a jugar un papel más de variante cultural que a tener una identidad propia en la modernización (que no modernidad como se podría entender).

La propuesta de Bruce intenta ser un palimpsesto de la teoría sobre la secularización. Una forma de reescritura a partir de postulados anteriores construir una nueva versión que deja de lado lo que ya no es conceptualmente viable e integra nuevos elementos a partir de datos empíricos actuales. Sin embargo, adolece de muchas de las críticas que se han realizado a sus antecesores. Una de

¹⁴⁰ *Ibíd.* 26.

ellas tiene que ver con el empate histórico entre la modernización y la secularización como punto de partida del declive de lo religioso en el mundo. Modernización ha representado el mejor marco para la expansión de la religiosidad de todo tipo, calificada de superflua, desinstitucionalizada, etc., pero al final no dejan de ser expresiones religiosas. Modernización y secularización son dos procesos de alcances distintos en tiempo y alcance simbólico social.

Un aspecto aún más crítico es su lectura sobre la Reforma Protestante, sugiriendo que fue el gran paraguas sobre el que se construyó el proceso de secularización. Fija histórica y sociológicamente la lectura de Weber y busca comprobarla a través de las vertientes del individualismo, crecimiento económico y la racionalidad de la ciencia. Pero Weber es claro al afirmar que la ética (y no el protestantismo en sí) tuvo consecuencias no deseadas para la acción en un desarrollo capitalista del cual no tenía una relación directa. No puede desprenderse del análisis de Bruce que haya sido el protestantismo la gran vía sobre el que transitaron todo el proceso de modernización. Aún más, la conexión entre creencias, ética, racionalidad, y economía sólo pudo ser una contingencia histórica y no una causalidad delineada en un cuadro de flujos unidireccionales que muestra en las primeras páginas de su obra citada aquí.

Por último, existe un gran problema que está presente en todos los autores anteriores y que se refleja en el trabajo de Bruce y que no es otro que identificar lo religioso con la comunidad y lo secular con la sociedad. Tal distinción fue elaborada por algunos de los clásicos como Durkheim o Tönnies, pero no repetida en un esquema que supone ya ha transitado por casi una década de discusiones teóricas y epistemológicas. Es esta limitación la que ha producido una idea que cada vez se sostiene menos, a saber, el equiparar lo religioso como una variante cultural inscrita en un tema tan amplio y del que sólo es una parte importante pero pequeña. La idea de la religión como parte de la cultura es una herencia del pensamiento parsoniano que aún campea en muchas disciplinas sociológicas en los Estados Unidos.

Un último autor a presentar es Karel Dobbelaere, cuya obra en los años 80's marcó la pauta para repensar la secularización, un concepto multidimensional que

se ha transformado a lo largo del siglo XX.¹⁴¹ Básicamente Dobbelaere establece tres pautas por las que se ha entendido el concepto: laicización, el cambio religioso y la participación religiosa. Aún cuando el término *laicización* procede del pensamiento sociológico francés, - no existe el término en la tradición anglosajona lo que ha provocado equívocos en la traducción- Dobbelaere lleva a cabo un importante ejercicio no exento de problemas en el que lee a diversos autores para entender el tratamiento de asuntos sacros y seculares en la sociedad moderna. El concepto de Religión Civil americana de Robert Bellah¹⁴² es un punto de partida para analizar la forma en que se gesta la diferencia institucional entre las iglesias y las instituciones seculares. La religión había funcionado hasta hace pocos siglos como el mecanismo más general para integrar el sentido y la motivación en los sistemas de acción. Pero el proceso de diferenciación, derivado de la modernización de la sociedad, tiene un impacto paradójico sobre la proliferación de roles y organizaciones sociales con los que la religión pierde su legitimidad y su capacidad de mantener un todo coherente. La pregunta entonces se dirige a lo que subyace en los símbolos religiosos y qué es lo que los reemplaza en la sociedad moderna, argumento que deriva de una lectura directa de Durkheim. Eso que reemplaza a la religión son los símbolos y rituales civiles (bandera, toma de protesta del presidente en turno, himno nacional, etc.). Es cierto que ahora son seculares pero mantienen un aura sacralizada que hace que todas las personas respeten y admitan su autoridad. La religión civil es una ficción cultural que permite a la sociedad reemplazar los símbolos sacros por otros seculares sin diluir en ese cambio el sentido de trascendencia que los anteriores poseían. La diferencia radica en que los nuevos símbolos se muestran más difusos y no hay una institución que se apropie de ellos, queda como propiedad de la sociedad de manera general. Esto ha permitido a la sociedad norteamericana obtener altos niveles de integración no solidaria a través de una serie de instituciones como son los tribunales, escuelas e incluso iglesias que hacen uso del simbolismo civil sin que ninguno de ellos se declare propietario.

¹⁴¹Dobbelaere, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994 (edición en español).

¹⁴² Bellah toma el concepto de la propuesta de religión civil planteada por Rousseau en el Contrato Social.

A partir de la propuesta de Bellah, Dobbelaere estudia la forma que se distintas organizaciones y grupos basen sus pretensiones de autoridad social en diversos fundamentos civiles y religiosos, simultáneamente, cómo esto anula la pretensión de definir el significado y ubicación de lo sagrado en la sociedad, sobre todo en la sociedad norteamericana.¹⁴³ Queda la religión civil expresada en símbolos y rituales, pero no queda sujeta a pretensiones de definición de alguna de las instituciones que la enarbolan. El mecanismo difuso de la religión civil echa a andar el proceso de integración de minorías, territorios y amortizar los niveles de exclusión social derivados de la distribución social y económica de la sociedad al provocar un sentimiento de pertenencia a un conglomerado, aunque difuso y general, como un todo unido por símbolos incluyentes, independientemente de las creencias particulares.

Esto ha provocado que se configure las fronteras entre lo religioso y lo secular, estableciendo una separación entre la vida individual (creencias religiosas) y la vida colectiva (soportada en una moral pública secular). Todo ello ha dado pauta a la laicización de la sociedad.

Otra pauta de la secularización es el cambio religioso, entendido como el descenso y surgimiento de comunidades religiosas, cambios en la estructura organizativa y cambios en las creencias morales y rituales.¹⁴⁴ Dobbelaere reconoce que el sistema religioso moderno es infinitamente múltiple y la acción religiosa ya no está en la búsqueda de los lazos sociales comunitarios sino en la necesidad de proveer recursos para la madurez psicológica de los individuos, más en un sentido terapéutico que de ritual colectivo. Pero la sociedad no puede actuar sólo en el marco de la flexibilidad, diversidad y tolerancia, requiere de acuerdos básicos que le den coherencia como un todo. Aparecen entonces otras instituciones que desde lo no religioso proveen ese marco social básico para los individuos como son las instituciones educativas y las cortes muy al estilo norteamericano. Pero las instituciones por sí mismas no bastan para encauzar el pluralismo social, es por eso que se estimula la construcción de una doctrina moral

¹⁴³ *Ibíd.*

¹⁴⁴ *Ibíd.*

secular para legitimar a las instituciones sociales. Es en este punto que Karel conecta el tema del cambio religioso con la laicización de la sociedad. Separar los ámbitos seculares y religiosos obliga a una moral secular como el marco para las instituciones, incluidas las religiosas, sobre el que pueden invocar la autoridad social sin apropiarse de ella. El ecumenismo actual tiende una doble vertiente en este marco de lo secular: la primera como una estrategia de mercado para atraer creyentes o; segundo, estrategia para procesar la moral secular en términos de un discurso que empate la creencia religiosa. La tesis del ecumenismo como mercado es de Berger; la propuesta de la moral secular es de Bellah.

La tercera dimensión del concepto estudiado es el cambio en la participación religiosa, entendida como la relación entre las normas de los grupos religiosos y la conducta de sus miembros. A través de dicha relación se establece si los creyentes siguen o no los preceptos, acuden a los rituales y liturgias y el desfase entre la doctrina institucional y la conciencia religiosa vista en acciones en los individuos. En la sociedad moderna se ha visto un descenso en la participación religiosa. Una disminución importante en el número de personas que asisten a los servicios religiosos en el mundo cristiano y el incremento importante de organizaciones pequeñas, ubicadas en el sincretismo religioso y bastante flexibles que promueven actividades terapéuticas individuales antes que lazos comunitarios extendidos.¹⁴⁵

La tendencia de este tipo de grupos, explica Dobbelaere, es posicionarse en la tesis del sufrimiento y el consuelo. Los individuos modernos no tienen ya una referencia comunitaria en la iglesia tradicional cristiana, cualquiera sea su signo. La angustia provocada por esa falta comunitaria, aunado a la poca probabilidad que esos mismos individuos obtengan compensaciones a sus carencias en una sociedad altamente secularizada, hace que la tesis del consuelo y el sufrimiento visto individualmente se imponga en la sociedad moderna. La religión ha dejado de tener un impacto social importante, ahora su rol es ser mediadora en la gnosis del individuo sobre sí mismo. Se impone la lógica terapéutica y de superación

¹⁴⁵ Ibidem.

personal, lógica más apegada a asuntos de psicología secularizada que a una trascendencia religiosa.¹⁴⁶

El gran aporte de Dobbelaere no es tanto una propuesta propia sobre el tema de la secularización. Antes bien, lo importante es la labor exhaustiva de exégesis de los textos de los autores que han influido en la sociología de la religión a través de un esquema conceptual tripartita como es la laicización de la sociedad, el cambio y la participación religiosa. Elabora una serie de argumentos sobre el tratamiento de los autores, en su mayoría anglosajones, dan a cada uno de los apartados que presenta. Quizá el aporte mayor sea su propuesta de abordar nuestro concepto a partir de una lógica multidimensional que integra diversos argumentos que hasta entonces se tomaban como excluyentes entre sí. Coloca el énfasis en la necesidad de revisar la manera en que hasta ese momento se ha construido el concepto.

Entre las limitaciones y problemas en su trabajo podemos destacar lo siguiente. Aún cuando elabora una perspectiva multidimensional del concepto, tiene la limitación de analizarlo desde adentro, es decir, no se coloca fuera del concepto para compararlo con otros como es el caso de la modernidad. Esto hace que asuma que la secularización es un producto netamente moderno, derivado de las fuerzas de la sociedad industrializada e irreversible históricamente. No se cuestiona nunca la procedencia epistemológica como lo haría de observar el proceso de secularización como una construcción de las ciencias sociales y no como un axioma a asumir en su lógica interna.

Otro problema es que no distingue el nivel de complejidad teórica e histórica que existe entre la secularización y la laicidad. El primero procede de un nivel mayor en términos teóricos pues discute lo que Hegel llamó el espíritu de época junto a la modernidad, mientras el segundo se plantea en el terreno de la política, en un nivel societal en el juego institucional en el que la secularización puede o no expresarse en la laicidad tal y como lo ha planteado Roberto Blancarte en los estudios que sobre el tema ha desarrollado.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ Blancarte, Roberto, *Laicidad y secularización en México*, México, CES-Colmex, 2006. En, <http://www.libertadeslaicas.org.mx/paginas/DocuEspeciales/cursocronica.htm>.

Un comentario final sobre el tratamiento que los sociólogos de la religión han llevado a cabo sobre el tema de la secularización. El gran problema que hoy se discute es que muchas de las propuestas aquí presentadas parten del axioma de la secularización, no discuten su relación con la modernidad y la empatan con un proceso de alcance menor como lo es la modernización. Es importante ahora retomar lo propuesto por Lübbe, los contenidos del concepto tienen una referencia histórica. Dejamos atrás el siglo XX y ahora debemos entender el espíritu de época en el que estamos parados. Es cierto que el pluralismo, la privatización y la diferenciación son procesos que integran el cambio social de lo religioso. Pero eso no es lo relevante para entender la dimensión moderna de la religión ahora. Lo importante es entender cómo es moderna y asume su dimensión secular. Nuestra hipótesis se orienta más por comprender, no si la religión es un factor necesario en la sociedad, sino la forma en que la religión se muestra contingente y por tanto incierta en un esquema conceptual que siempre le adjudicó ser un catalizador de certezas en un mundo cambiante.

1.3. Otra ventana de observación

La discusión hasta aquí sostenida en torno a las diferentes propuestas que desde la teoría sociológica se han construido nos lleva a plantear una postura propia en torno al tema. Quisiera regresar a la metáfora del Ángelus Novus para deslindar distintas posiciones. En primer lugar, resulta ilusorio sostener hoy el argumento de un progreso ascendente, la búsqueda del Paraíso perdido. El rasgo distintivo de la modernidad es la contingencia, lugar donde todo puede ser siempre de otra manera. Ahí caben todas las posibilidades, incluida la religiosa. Por tanto, descartamos esa visión de la secularización en la que paulatinamente es abandonado lo sacro para dar paso a la razón, a la ética comunicativa (Habermas) o en el mejor de los casos a la cultura (Alexander). No es posible pensar que las ruinas que deja atrás el Ángel son las ruinas en las que los antiguos dioses habitaron.

En segundo lugar, la noción de un retorno a lo religioso no es sostenible. Tan sencillo como que la religión no nos abandono jamás, por el contrario, nuestros instrumentos heurísticos no nos permitieron observar las mutaciones religiosas en y desde la modernidad. Es la mirada del Ángel sobre las ruinas. Cree dejar algo atrás sin percatarse que él mismo pertenece a esas ruinas. Sus alas le permitieron volar, más no-desconocer que pertenece simultáneamente al cielo y a la tierra. Por eso no es posible hablar como los posmodernistas de un regreso de lo religioso a la modernidad. O en extremo en el que lo secular dio paso a lo humano sin percatarse que lo humano tiene una dimensión divina puesta en la duda sobre su existencia, mientras que lo divino tiene otro tanto de humano, pues sin los hombres los dioses simplemente no tendrían existencia.

Ambas posturas (diferenciación y retorno) adolecen de un problema de carácter epistemológico: establecen un sentido causal unívoco entre modernidad y secularización. La modernidad habilita a la secularización y, como efecto, esta acelera los procesos de la primera. Esta es la aporía de las tesis hasta ahora existentes sobre el tema: el fenómeno A habilita a B y viceversa. No podemos sostener que sean pares equitativos o causales. Lo que sí podemos afirmar es que la secularización y modernidad corren por caminos paralelos y en algún momento se encontraron y modificaron sus respectivas rutas.

Es quizá la metáfora de Weber sobre el guardagujas la que mejor podría ilustrarnos al respecto. Según Weber, el capitalismo era un fenómeno histórico mucho antes de la Reforma Protestante. En el trayecto, la Reforma modificó la ruta del capitalismo por distintas afinidades entre ambos fenómenos. Pero el argumento no implica una causalidad genética: Ni el capitalismo engendró al protestantismo, ni las disposiciones éticas del puritanismo promovieron la empresa. Este tipo de afinidad electiva puede observarse también en el proceso de secularización y la sociedad moderna.

La secularización es un proceso histórico construido mucho antes de la modernidad. No como hoy lo conocemos, sino como un proceso fragmentario y ligado a la religión, no contra ella. Podemos rastrear este argumento en la tradición judaica, la cual historizó a su dios mediante una Alianza en la que ambos

participaban en la búsqueda del Edén. Dios estableció vínculos terrenales más durables que cualquier otro de sus predecesores. Posteriormente, el cristianismo modificó dicha relación, pues la vinculación no era ya con un pueblo en particular, sino con la dimensión humana. Se asumió entonces una dimensión antropomórfica en el que Dios tenía carta de identidad tanto en el cielo como en la tierra: la equivalencia de la trinidad celestial: Padre, Hijo y Espíritu Santo tiene su correlato en el mundo a través de José, Jesús y María.

La distinción secular surge entonces de la propia religión, una forma recursiva cada vez más refinada y abstracta de explicar el mundo y sus consecuencias. Era una forma de diferenciación social junto a otras diferenciaciones tales como la política, la economía y la cultura. Pero es la diferenciación religiosa la que articula la visión del mundo y habilita el actuar de los otros ámbitos sociales.

No es hasta la modernidad, basada en gran parte en un potencial racional de la ciencia, que otros esquemas de diferenciación pueden desplegarse con mayor fuerza, impulsadas desde y por la razón. Los cambios científicos y tecnológicos posibilitaron la diferenciación autónoma de las esferas sin necesidad del reconocimiento religioso. Todas las esferas actúan simultáneamente en la vida social, todas tienen competencia en la solución de los problemas del mundo.

La diferenciación social se asienta como una condición necesaria para la autonomía de las distintas esferas. La secularización fue un proceso que permitió la distinción de la religión respecto a las otras esferas y el acotamiento de su comunicación. Lo secular es entonces una condición fija que permite a las otras esferas actuar, pero también en el que la religión adquiere su carta de identidad en la modernidad.

La pregunta recurrente sobre si en ciertas sociedades existe más o menos secularización resulta estéril. Sería tanto como invertir la pregunta hacia qué tanto la religión domina más en una sociedad o en otra. La secularización fue un proceso que acotó lo sagrado en el mundo, desarticuló la jerarquización de la vida impuesta desde lo religioso y estableció a la esfera de lo sacro como una más en una diferenciación de esferas que actúan de manera autónoma, horizontal y simultánea.

Por eso no estamos de acuerdo con la noción de la secularización como una distinción normativa. Es decir, para observar la modernidad es necesario definir lo que no es, su espejo que lo niega, y en este caso es la religión. Quizá esta distinción está cargada en gran parte de una aspiración de un deber ser de la razón, en gran parte heredera del pensamiento de la Ilustración, pensamiento cargado de fuertes connotaciones ideológicas que imaginó un proyecto del que la razón sería el único arquitecto.

Pero la religión tan resistió el embate ideológico que sigue presente después de su acta de defunción. El problema no reside en la religión misma y su inserción en la modernidad. El problema radica en la forma en que hemos construido nuestros recursos heurísticos para comprenderla y analizarla. Estos recursos en no pocas ocasiones se asumieron como condiciones ontológicas, condiciones reales sobre las que la religión existía.

La realidad nos ha demostrado que nuestra heurística ha quedado rebasada. Es necesaria rearticular nuestro esquema cognitivo y para ello es necesario asumir que lo secular es una dimensión de la diferenciación que aceleró la modernidad. La secularización es la frontera delimitada por la propia religión para hacer posible su inserción en la modernidad. Por tanto, no creo necesario seguir discutiendo sobre la secularización en términos de un concepto que excluye lo religioso. Más bien deberíamos entender a la secularización como una dimensión sobre la cual la religión hace posible su actuar en la modernidad. La pregunta no sería que tan secular hemos llegado, sino cómo lo religioso pertenece y actúa en la modernidad. Un segundo punto importante es la propia condición social de la religión en la modernidad. Durante mucho tiempo se consideraron los fenómenos religiosos como reacción a la disolución social, como una necesidad para afrontar la incertidumbre. Pero la religión ya no tiene esa cualidad de ser necesaria en el mundo. Es ahora contingente como otros sistemas, entendiendo por contingencia "todo puede ser de otra manera."

La necesidad siempre es una sola posibilidad, algo que no puede ser eludido. No hay nada en la sociedad moderna que sea necesario, pues la complejidad de los problemas siempre abre un infinito horizonte de posibilidades. De igual manera,

una condición de la modernidad es la simultaneidad. Los problemas en el mundo son simultáneos para todos los sistemas. Un problema económico se vuelve al mismo tiempo en un problema político, cultural, educacional, ecológico, etc. La globalización es una radicalización de esta simultaneidad que experimentan los seres humanos en la sociedad contemporánea.

La religión, como parte de dicha sociedad, abre un sin fin de posibilidades a la resolución de estos problemas. No hay una sola solución de la religión, hay una variedad infinita de respuestas. Cada una de ellas propone una forma de componer el mundo. En esta lógica, la religión no es una necesidad, sino una contingencia aquí y ahora.

Por otro lado, al ser los problemas simultáneos a todos los sistemas, la religión no puede sustraerse a ello. La alternativa religiosa perfila que el mundo puede ser otro, pero también los otros sistemas muestran respuestas distintas. La simultaneidad hace que la religión se a una mirada más en el mundo, en el que los individuos tendrán que decidir la forma en que enfrentan la complejidad social.

El estudio de la religión ha sido para las ciencias sociales un ángulo de mirada para observar la transición de una sociedad tradicional a otra moderna. Dar cuenta a través del análisis de lo sagrado las mutaciones de las formas y el orden social de una sociedad a otra, teniendo en cuenta la nueva centralidad del individuo. No obstante, se marcó a la religión con la etiqueta de lo tradicional, tendiente a desaparecer frente a una creciente individualidad de la sociedad moderna y su lugar ocupado por la socialización de normas a través de la educación, la imposición y fuerza del Estado, el compromiso a la nación, etc.

Pero la religión se ha resistido a desaparecer. Más bien, ha mutado en formas distintas que acompañan la creciente individualización y se erigen como un componente más del orden social. El debate contemporáneo en las ciencias sociales se ha centrado en explicar porqué la religión resurge con cierta fuerza si es un epifenómeno de la modernidad. Por eso no alcanzan a comprender las nuevas formas de la religiosidad y atinan a colocarle sufijos y prefijos que no conducen a nada. En el mejor de los casos se han enfocado al análisis de lo sintomático del fenómeno religioso, a realizar descripciones del fenómeno, pero no

a comprenderlo. En los últimos meses se han realizado eventos para analizar el tema de la secularización en el mundo contemporáneo. En las exposiciones se aborda el porqué el mundo no se ha secularizado y porqué el retorno de lo religioso.

Varios temas quedan pendientes, entre ellos preguntarnos si los parámetros en los que cómodamente nos hemos instalados, nos permiten dar cuenta de la complejidad del fenómeno religioso. La respuesta es negativa y los medios de comunicación así lo han demostrado con los sucesos del 11 de septiembre. Palabras como guerra, crimen, enemigo, terrorismo cambió dramáticamente y los intelectuales y analistas no se han dado cuenta. La inmediatez de la noticia no tuvo la misma respuesta por parte de los especialistas. El limitado análisis de la dimensión religiosa reflejado en los medios así lo demostró de manera más nítida: qué quiere decir fundamentalismo, Islam, musulmanes, guerra santa, cristianismo, etc. Resulta acertada la vieja sentencia de Hugo Von Hofmannsthal:

No era capaz de comprender la realidad con la mirada simplificadora de la costumbre. Todo se me descomponía en partes, que a su vez seguían fragmentándose, y no había concepto que pudiera abarcarlo todo. Las palabras sueltas flotaban rodeándome y se convertían en ojos que me miraban fijamente y cuya mirada tenía que mantener y devolver con la misma fijeza.”¹⁴⁸

Buscar nuevos contenidos a las palabras es algo más que un ejercicio semántico. Es una manera de aprehender el espíritu de época de la sociedad moderna, darle un sentido histórico a las palabras. Por eso desde el arranque de este trabajo planteamos la necesidad de considerar y debatir la manera en que se muestra hoy la dimensión moderna y secular de la religión hoy. Partimos de un supuesto hipotético planteado por otros pensadores de manera difusa y que ahora queremos dejar por sentado. La religión se ve impelida por la secularización a modificar su dimensión social. Está última no es un proceso que le sea impuesto a la primera desde afuera. Por el contrario, es la secularización un proceso inherente a lo religioso, una trayectoria que va de la mano reconstruyendo el sentido de lo divino y sagrado en el mundo frente a otros ámbitos sociales. No será hasta la modernidad que ambas dimensiones adquirirán otra dimensión, pues

¹⁴⁸ Beck, Ulrich, *El silencio de las palabras*, Madrid, Periódico El País, domingo 16 de diciembre de 2001.

la secularización tendrá una dinámica acelerada producto de la alta complejidad social y de la diferenciación universal que la totalidad social experimenta con los cambios propios de la modernidad, cambios que se expresan en el desarrollo tecnológico y científico, en el paso de un mercado global y en la construcción del Estado moderno y la universalidad de una legalidad artificial.

En la alta complejidad social se creyó que la religión no tenía ya cabida. En parte porque fue precisamente la religión el espejo sobre el cuál la modernidad se reconoció lo que no era, es decir, que su fuerza y actuar no estaba en función de algo externo, de algo suprasocial, que no había más allá de lo social. Por eso la sociedad moderna se auto-reflexiona como universal. No existe nada fuera de ella, todo pasa por el tamiz social. Paradójicamente, la religión pertenece a la modernidad, sirviendo como punto de auto-observación que negaba su condición moderna. La religión no es ajena a esta época, es ella un elemento que le da sentido en la constante diferenciación social.

Por su parte, el proceso de secularización ha sido un proceso por el cual la religión se vuelve visible y ocupa un espacio en la complejidad social. La secularización en la modernidad tuvo el efecto del guardagujas que tantas veces hemos mencionado a lo largo de la exposición. Secularización forma parte de la condición social de la religión, y la modernidad el punto de aceleración que muestra el pluralismo, la complejidad y la diferenciación en la que está inmersa lo sagrado

¿Cómo es hoy esa dimensión moderna de lo religioso? ¿Cuál es el derrotero por el cual transitará el proceso de secularización en los próximos años? ¿Cómo se muestra hoy el proceso secular de la religión en un mundo auto reflexivo? Danièle Hervieu – Léger propuso en uno de sus muchos trabajos la necesidad de comprender lo que hace que lo sagrado sea visible y productora social de sentido en la actualidad. Ella apuntaba a que la memoria y la tradición se convirtían en el puente que hacían converger a ambas, donde lo religioso habilitaba el origen de la sociedad moderna. Encontró en la memoria el punto de partida para discutir sobre la secularización y la modernidad.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Hervieu – Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, CERF, 1993.

A diferencia de Hervieu consideramos que tanto la memoria como la tradición no es la esencia de un pasado remoto, antes bien son invenciones, construcciones artificiales de la propia modernidad que si bien recupera elementos del pasado, su articulación, lógica y legitimidad son netamente modernas. Nuestro punto de fuga es otro. La alta complejidad social y la reflexividad de la sociedad moderna han mostrado que nos movemos en la contingencia. La seguridad y la certeza sobre el futuro que anteriormente se construyeron en proyectos como la Ilustración, la ciencia o la política a través de lo que en los últimos años se llamó el fin de la historia, ya no existen más. El margen de certezas se ha reducido. Hoy se investigan más sobre los escenarios menos favorables en el futuro que en la idea del progreso boyante y de las utopías que han cesado.

A mediados del siglo XX la idea sobre la sociedad del siglo XXI era de progreso y bienestar. La imagen de inicios de este siglo sobre el final del mismo no es nada halagador. Los diversos ámbitos sociales asumen que la condición en la que estamos parados es la contingencia: todo puede ser de otra manera y ello depende de las decisiones en el presente. La contingencia por tanto se muestra como un concepto moderno, abierto a todas las posibilidades y ante la cual la noción de religión aparece problemática porque en la contingencia todo depende de lo que se haga aquí y ahora, de la racionalidad de los individuos. No depende de la intervención de agentes externos como son cuestiones divinas. Pero la religión si puede procesar la contingencia a través de la expectativa y del tiempo futuro en el que se ha situado. La expectativa tiene que ver con las nociones de pecado y de trascendencia a través de lo que se haga en la tierra, al menos eso reza el imaginario cristiano.

La expresión radical de la contingencia en la sociedad moderna, y ocupa el debate contemporáneo, es el tema del riesgo, dimensión de la radicalidad de la modernidad, pues cualquier amenaza futura depende de las decisiones en el presente y, por tanto, se pone en juego la racionalidad, las probabilidades y el cálculo de beneficios en un futuro cercano. El riesgo puede evitarse asumiendo esa dimensión racional que se muestra de manera nítida en la economía, la política y la ciencia. La pregunta clave en este caso es qué papel desempeña la

religión en el tema del riesgo. Resulta importante dar respuesta a la cuestión, pues en ella podremos observar como la religión utiliza el proceso de secularización de tal manera que no sólo se inserta en la llamada sociedad del riesgo sino que produce y procesa el mismo en su propia comunicación. Abordaremos con mayor detalle en los siguientes capítulos la manera en que el riesgo se convierte en nuestra ventana de observación para comprender cómo lo religioso es moderno y secular en la sociedad contemporánea.

CAPÍTULO II

LOS CONTORNOS SOCIALES DE LA CONTINGENCIA

*Dios no juega a los dados
con el universo.*
Albert Einstein

*Dios no sólo juega a los dados,
sino que a veces los arroja
donde no pueden verse.*
Stephen Hawking

Discutir en este capítulo la forma en que la religión participa e inserta en los contornos sociales de la contingencia tiene un doble reto. Por un lado, mirar un fenómeno social que para muchos es la antítesis de lo contingente, es decir, desde la perspectiva cristiana Dios es necesario y por tanto actúa como catalizador de la contingencia de los hombres, como un espacio de absorción de la incertidumbre. Entender lo necesario de la religión limita con mucho la capacidad de lo religioso de apropiarse de lo contingente y del riesgo. Por otro, no hay estudios o investigaciones en torno a la religión frente a la sociedad del riesgo. La mayor parte de los teóricos contemporáneos dan por sentado que la religión, al ser necesaria, poco tiene que participar en los estudios sobre el riesgo. Nuestra intención en este apartado es debatir con las diferentes corrientes del pensamiento que la dimensión moderna de lo religioso, con todo y su supuesta condición necesaria, forma parte de la contingencia. Utilizaremos numerosos ejemplos para contrastar la forma en que la religión asume el riesgo distinta de otros sistemas sociales.

El riesgo no es un fenómeno nuevo en las sociedades humanas. Adquiere una dimensión radical y nueva en la modernidad porque por primera vez la reflexividad sobre el tema nos lleva a la auto-conciencia de lo vulnerable de nuestra existencia, no por amenazas externas sino por la responsabilidad que tenemos de nuestras

acciones.¹⁵⁰ En sociedades de baja complejidad se daba cuenta del riesgo y los daños a través de la religión, el misterio y la intervención divina. Si hacemos un recuento de las tradiciones religiosas populares en una buena parte de México, encontraríamos que la mayor parte de las devociones, ya sean marianas o a santos particulares, adquirieron relevancia y fuerza ante las tragedias o catástrofes padecidas por las comunidades y pueblos y gracias a la intervención divina la furia de la naturaleza se calmó y regresó la prosperidad. La devoción de San Juan de los Lagos, Santiago Apóstol, entre otras, da cuenta de ello. Aún más, si revisamos la lista del santoral católico en nuestro país encontramos que las advocaciones de cada uno de los personajes santos son específicas a problemas y sufrimientos: San Juan protege de la lluvia, San Judas Tadeo se asume como patrón de los casos difíciles, la imagen de la Virgen de Zapopan es protectora contra rayos y centellas, etc.

La creciente complejidad de la modernidad rebasó la capacidad de cualquier sistema social, inclusive la religión, de responder punto por punto al creciente número de sucesos y posibilidades por sí misma. No hay decisiones políticas que resuelvan la complejidad del mundo, no hay recursos suficientes que den respuestas a las demandas y necesidades de las personas. La creencia religiosa es una respuesta entre otras ante lo que ocurre en el mundo. Tendría que haber infinito número de santos para cubrir un universo, incluidas todas las probabilidades de peligros. No es posible comunicarse con todo y para infinito todos, no hay una relación uno a uno entre los sucesos y la comunicación con cualquier sistema, incluida la religión: un problema es múltiple, diverso, disperso y simultáneo. Una catástrofe es tema de todos los sistemas. Cada uno de ellos ofrece reducir la complejidad del fenómeno seleccionando alternativas para resolverlo, más en cada pretensión de reducir la complejidad incrementa la complejidad. Simultáneamente, la complejidad disminuye cuando cada sistema actúa, pero aumenta dicha complejidad cuando la comunicación¹⁵¹ de cada uno de

¹⁵⁰ Las ciencias sociales han hecho suyo el tema del riesgo no sin problemas. La economía principalmente se ha adjudicado el análisis del riesgo como un ejercicio de prospectiva y probabilidad de escenarios. Para esta disciplina el riesgo es ante todo oportunidad de elección y uso de recursos de manera efectiva.

¹⁵¹ Entendemos la comunicación en el sentido propuesto por Luhmann. Comunicación es la forma visible en que se traduce la sociedad. Es en la comunicación – y no en la acción limitada en tiempo y espacio – que se generan informaciones,

ellos se convierte en nuevas posibilidades, alternativas y probablemente en otras catástrofes. El sistema de la religión es limitado para abarcar la complejidad, lo que queda para ella es seleccionar (aceptar o negar) los problemas sobre los que puede comunicar algo.

Anecdótico resulta el caso de la devoción de la Virgen de Zapopan, protectora contra rayos y centellas. Cada año perecían un número importante de personas en Jalisco debido a las descargas de rayos y centellas en tiempo de lluvias. A principios del Siglo XX llegaron comerciantes con algunas novedades traídas desde los Estados Unidos, entre ellas el pararrayos, Es tal el auge de estos instrumentos que cada casa y edificio público tenía uno. Las personas los colocaron en las tumbas de sus seres queridos para que no sufrieran el riesgo de ser electrocutados, aún cuando la probabilidad de que volvieran a fallecer por ello fuera igual a cero. Lo curioso de todo esto fue que en la Basílica de Zapopan se colocaron pararrayos, aún más, durante las procesiones religiosas en las que la imagen recorre la ciudad en el periodo de lluvias, los feligreses cargaban algunos de estos aparatos como protección para ellos y para la imagen.¹⁵²

La religión dejó proyectar un mundo de necesidad, un mundo en donde los efectos y causas mantenían una relación de uno a uno. La complejidad dejó atrás esta ilusión. Ya no había una correspondencia simétrica y lineal. Un efecto refiere a múltiples causas y ante una causa los efectos pueden ser infinitos. Los daños no podían ser imputados sólo al castigo divino por los pecados de este mundo. Derivaban de descuidos, intenciones, responsabilidades, conocimiento, etc., todo ello relacionado con la acción de las personas más que con Dios.

En la complejidad de la modernidad, la necesidad no puede absorber el riesgo, pues éste no existe como tal, es probabilidad pura de que un daño suceda en el futuro y es a la vez un recurso reflexivo para establecer lazos con el futuro, donde las probabilidades son múltiples y distintas. La necesidad alcanzaría para absorber una entre un sin fin de posibilidades, paradójicamente, asumir la opción abre otras

intenciones y formas diversas de comprensión que hace que la sociedad funcione bajo un componente e altamente contingente. Luhmann, Niklas, *Teoría de la Sociedad*, México, UIA- Triana, 1998.

¹⁵² Documentado por Daniel Vázquez en su libro sobre la urbanización de Guadalajara. Centro de Estudios Urbanos, Universidad de Guadalajara, 1993.

opciones y con ello nuevos riesgos. Actuar fuera de la necesidad implica colocarse en la perspectiva de la contingencia, definida como lo no necesario y lo no imposible. Es decir, la posibilidad de que el mundo sea de otra manera.

La discusión sobre el riesgo nos obliga a remitirnos a la contingencia.¹⁵³ Todo daño deriva de optar por algunas de las probabilidades dadas contingentemente y sobre la que habremos de decidir por alguna de ellas. No hay riesgo si no asumimos que el mundo es contingente, nuestro actuar y la sociedad misma es contingente, siempre puede cambiar de alternativas, hacer de un riesgo particular otro distinto. Las opciones están abiertas. Pero a diferencia del riesgo que es constructo reflexivo, la contingencia es adscrita como ontológica, inherente a la naturaleza humana. Kierkegaard¹⁵⁴ así lo señala cuando explica que es la persona la que puede elegir su existencia. Elige en libertad absoluta y por ello su destino es convertirse en lo que es. Todo lo que hagan ahora las personas derivará en lo que para otros es su destino, con la diferencia de que este si es elegido.¹⁵⁵ Cuando las personas hablan de su destino lo hacen al final de sus vidas, siempre en retrospectiva. Saben que ese es destino porque ya ocurrió y no puede ser transformado. En cambio, el destino no existe en tanto futuro, pues el hecho de estar abierto al tiempo lo hace que sea inconmensurable las posibilidades que se le abren.

La modernidad, volcada siempre al futuro y no al pasado, reafirma la condición contingente de la sociedad y hace que los hombres sean conscientes de dicha condición. Todas las personas al nacer son un racimo de meras posibilidades, nacer aquí o allá, en un año o en otro, elegir una carrera u otra es parte de esa condición contingente que termina cuando llega la muerte y el horizonte de posibilidades de esa persona queda clausurado.

De repente, la sociedad moderna es despojada de las certezas en las que se movió durante mucho tiempo. Certezas basadas en lo necesario, todo lo que

¹⁵³ El concepto de contingencia indica un dato respecto a las alternativas posibles: indica lo que es actual (y por tanto posible) y posible de otras maneras (y por lo tanto no necesario). La contingencia indica entonces la posibilidad de que un dato sea diferente de lo que es. Corsi, Giancarlo, (et al.), *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, Barcelona, Anthropos - UIA - ITESO, 1996.

¹⁵⁴ Kierkegaard, Sören Aabye, *El concepto de la angustia: una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Buenos Aires, Espasa- Calpe, 1940.

¹⁵⁵ Heller, Ágnes, *Historia y Futuro*, Barcelona, Península, 1991, Pág. 85.

existía en el mundo formaba parte de un todo ordenado, cada pieza era necesaria para su funcionamiento.

La contingencia se volvió de esta manera en el referente para explicar los derroteros temporales y espaciales de la sociedad moderna. La necesidad pasó a ser un recurso reflexivo de contraste, lo que dominó a las sociedades tradicionales, incluida la religión, frente a la modernidad cuya conciencia sobre su contingente definía su condición de volcarse hacia un amplio futuro y un presente transitorio. Luhmann, Giddens y hasta Mary Douglas reafirman el dominio de la contingencia excluyendo la necesidad. Basta revisar el trabajo sobre *sociología del riesgo* de Luhmann, *las consecuencias de la modernidad* de Giddens y *la aceptabilidad del riesgo en las CS* de Mary Douglas para darse cuenta de su obsesiva búsqueda por atrapar y diseccionar la contingencia a través del riesgo sin darse cuenta que su análisis es a la vez contingente, siempre puede ser de otra manera.

Considerar única la forma contingente en nuestro actuar es tanto como no reconocer que aún en los cambios y la incertidumbre existen soportes existenciales que nos brindan seguridad, constantes que permiten un marco común en el cual actuar.¹⁵⁶

Las regularidades cotidianas, reglas implícitas de conducta, procesos lógicos de la comunicación social de los sistemas, procesos en los que distinguimos opciones dependiendo del ámbito en el que nos situemos, ya sea desde la política, la economía y por supuesto la fe. Algunos denominan esta radicalidad de la contingencia como caos. Corrientes filosóficas y sociológicas han explorado la forma del caos como una teoría. Para los seguidores de este tipo de argumentos lo que ocurre en un lugar afecta a otro inevitablemente. Toda decisión, por muy pequeña y simple que parezca, tiene inevitablemente una repercusión en otro lado, con tal fuerza que puede desencadenar una crisis no prevista en la ruta original. El caos reta la idea de un orden dado. Por el contrario, plantea que la sociedad se sostiene en conjunto de distintos ordenes, múltiples e

¹⁵⁶ Parsons atribuyó a la cultura la capacidad de proporcionar dichas constantes. Durkheim por su parte indicó que la moral es el punto que permite establecer lazos de solidaridad entre los individuos. Luhmann en cambio lo estableció en los códigos que cada uno de los sistemas posee para ordenar las comunicaciones y la complejidad del sistema de la sociedad.

interdependientes, donde los fenómenos, no importa si son micro o macro, afectan la trayectoria de las decisiones en el presente y modifican cualquier pretensión de un futuro perfectamente planeado; el tiempo se convierte en una convención humana de constantes rupturas, contingencia de la cual apenas tomamos conciencia. Los pensadores de la teoría del caos sintetizan su pensamiento en la metáfora siguiente: “*El vuelo de una mariposa en Sydney Australia puede ocasionar días después un tornado en la Bahía de San Francisco.*”¹⁵⁷

Si bien observar la contingencia es observar el caos, esto no quiere decir que sea todo arbitrario. Lo infinito de la sociedad y lo limitado de nuestra observación nos desborda y apabulla. Creemos vivir en el desorden y el azar, a merced de los peligros que no podemos controlar. La ciencia poco hace por clarificar, al contrario, ella misma se muestra insuficiente por controlar, o al menos encauzar, nuestras percepciones. No olvidemos que la ciencia entre más intenta desentrañar ese caos más se muestra que su condición es a la vez caótica.

La constante subdivisión en las disciplinas conduce a un reduccionismo cognitivo. Logramos conocer partes cada vez más pequeñas del mundo, a costa de volvernos ignorantes universales. Esto va para la sociología, ciencia que surgió con la pretensión de ser la conciencia de la modernidad y hoy quedan de ella más que fragmentos disciplinarios: sociología del consumo, del fútbol, de la comida, etc. Pero regresemos al tema del caos. Decimos que el caos como se concibe es una ilusión. En realidad el caos no es lo que se opone al orden, sino la concurrencia de múltiples ordenes que no podemos observar como totalidad, pero sí cada uno en sus rasgos particulares y las conexiones entre sí. La Contingencia es una condición ontológica de los seres humanos y por tanto de nuestras acciones y de la sociedad en su conjunto. Más esto no quiere decir que sea la única. La condición de necesidad es la otra parte de la contingencia, su opuesto y sin el cual no podría existir. Es como querer entender la moral sólo como actos buenos. De existir sólo actos morales positivos la moral en sí no existiría por no tener contraste. Por eso la moral requiere de actos inmorales para hacerse presente en la comunicación social. Para nosotros entender el fenómeno

¹⁵⁷ Eliécer, Braun, *Caos, fractales y cosas raras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

de la contingencia, y por tanto del riesgo, es describir la unidad de la diferencia: La contingencia es contingente y necesaria, lo que es necesario no es distinto a lo que en sí mismo es contingente, es un camino intermedio entre el azar y la causalidad.

Explicar la distinción necesario/contingente como convención del tiempo es básico: lo necesario es el presente y su contraparte el futuro. El futuro indica la probabilidad de cambiar las alternativas, el presente es obligatorio, no tenemos otra opción más que la existente, la necesidad de vivir este presente al no tener otro.¹⁵⁸ En el caso de los sistemas sociales podemos distinguir algunos casos como los que siguen. La política puede ser siempre de otra manera –democracia, totalitarismo, tercera vía, etc.- pero requiere el poder para actuar y ser contingente. La economía necesita recursos para ser visible su comunicación, aún cuando estos sean escasos, lo demás son posibilidades como el dinero o trueque, inversiones o deuda. En la religión (particularmente en la tradición judeo-cristiana de la que nos ocupamos exclusivamente), es necesario tener fe, creer en un orden divino, las promesas y expectativas de participar en él es sólo una probabilidad que sólo el ser superior lo conoce.

El opuesto analítico entre necesidad = tradición y contingencia = modernidad deja de ser válido. La tradición es contingente y necesaria a la vez. La pregunta se formula acerca del porqué esa tradición y no otra y la necesidad de su actuar para brindar un marco cierto que todos los que participan en ella reconozcan. Por su parte la modernidad convierte su contingencia en necesidad cuando artificialmente se constituyó como un proyecto, una teleología sustentada en la razón y el progreso, argumentando con ello ser la única y por tanto necesaria para el mundo. El sistema de la religión hace de la contingencia y la necesidad un juego de paradojas:

- Primera paradoja: El mundo es así porque va de acuerdo con los designios divinos, pero de vez en cuando Dios modifica las cosas en

¹⁵⁸ “Los hombres escogen los objetos mediante su voluntad, más no eligen su voluntad del momento, éstos proceden de instintos y disposiciones que nos condicionan. Leibniz, G. Wilhem, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990, Pág. 42.

forma de milagros para recordar a los mortales que puede cambiar este mundo cuando su voluntad lo disponga.¹⁵⁹

- La segunda paradoja remite a Dios mismo y el reconocimiento que lo contingente no es arbitrario. Según Leibniz, Dios tiene la capacidad de hacer que las cosas pueda ser de otra manera a partir de lo que existe, más no puede cambiar eso mismo de manera arbitraria. Su voluntad no puede ser arbitraria pues lo convertiría en alguien imperfecto. Perdería su necesaria omnipotencia para ser alguien tan contingente como los hombres mismos.¹⁶⁰
- Tercera paradoja: La elección divina del mejor de los mundos posibles se cuestiona cuando observamos que la maldad campea y la violencia es moneda corriente. Los mundos posibles se representan en una pirámide que carece de base en cuya cúspide se encuentra el actual, prueba irrefutable de que es el mejor pues de otra manera Dios habría escogido otro.¹⁶¹

2.1.- Modernidad: complejidad, contingencia y religión

La contingencia (como la unidad de lo actual y lo posible) es la plataforma sobre la que se construye la modernidad. El hombre al reconocerse como portador único de la razón, emprende la transformación del mundo, experimenta y explora lo desconocido, se vincula al futuro como la promesa de un paraíso secularizado en el que instaurará la felicidad humana. Ilustración, renacimiento, revoluciones, progreso en la ciencia y tecnología, serán algunos de los referentes sobre los que la época moderna se construirá. El pasado ya no importa pues ha sido superado,

¹⁵⁹ “Tan pronto como se admite que Dios es posible, es necesario admitir que existe necesariamente. Ahora bien, tan pronto como se admite que Dios existe, se admite que es posible. Así pues, tan pronto como se admite que Dios existe, se ha de admitir que existe necesariamente”. Kolakowski, Leszek, *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1999.

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ Op. Cit. Leibniz, Pág. 34

el presente es transitorio y el futuro una promesa a alcanzar. Cada época y cada generación no miran su presente, sueñan siempre con lo que viene.

Habermas señala que la modernidad se ha expresado siempre como transición hacia lo nuevo, el presente se vuelve efímero y pasajero.¹⁶² Esta época se afirma y reafirma en la negación, sólo en el cambio podrá mantener su identidad. Lo efímero del actuar moderno más que ser una promesa es un problema tanto para sí mismo como para la reflexión de las ciencias sobre él. Lo nuevo se vuelve al instante en obsoleto, lo nuevo vuelto presente se convierte en un obstáculo a eliminar para dejar paso libre a los futuros ¿Cuáles son estos futuros? En realidad la modernidad no lo sabe, y no puede saberlo porque a cada presente se multiplican los futuros. Es la paradoja del juego de ajedrez: el jugador mueve su pieza adelantándose a la jugada de su contrincante e imaginando las jugadas posibles derivadas de su movimiento. Más cuando el otro jugador mueve se modifica el escenario, se abren nuevas jugadas, nuevos movimientos. A diferencia del ajedrez, los modernos están conscientes de que no habrá jaque mate al final del juego, pues el tiempo es infinito. A menos claro, que se produzca la destrucción masiva de la sociedad por una guerra nuclear. Tenemos la impresión de que la sociedad corre hacia alguna parte, hacia adelante, al futuro, pero al correr hacia allá en realidad estamos corriendo hacia nosotros mismos. La modernidad busca alcanzar a la modernidad, el presente quiere alcanzar el futuro y cuando lo logra descubre que es presente y vuelca sus esperanzas otra vez al futuro.¹⁶³

Para evitar la angustia derivada de su propia recursividad, la modernidad tiene que construir artificialmente su proyecto, una teleología sobre la cual construir certezas, aunque ilusorias, no dejan de proveer un marco de seguridad en la conciencia de la diferencia, “esta época es mejor que la anterior”. Surge el proyecto de la modernidad, proyecto que persigue el progreso y la felicidad humana. Un proyecto inacabado aún cuando pretenda ser teleológico. Tiene que

¹⁶¹Habermas, Jürgen, *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

¹⁶³ Guillermo Zermeño atina un diagnóstico cuando señala que la modernidad se estableció como un lugar sin límites, que no requiere de lo que deja fuera para existir ya que ella misma es puro acontecer. Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia*, México, El Colegio de México, 2002, Pág. 43.

ser así porque de serlo acabaría toda contingencia al perseguir necesariamente un fin, significando su desaparición ¿Cuál es el proyecto imaginado por la sociedad moderna? Ser ella misma. Es decir, de manera recursiva la modernidad se convierte en un mito fundante de sí misma. Inventa la historia como la conocemos para demostrar que su origen deriva de un curso necesario y no contingente de los sucesos. Crea artificialmente tradiciones que nada tienen que ver con el pasado, aún tradiciones religiosas son artificialmente modernas como los nuevos cultos y la corriente llamada *New Age*. La sociología no estudia la modernidad de la sociedad, es la sociedad la que echa mano de la sociología como conciencia para auto-observarse. Aún con estos recursos, el proyecto de la modernidad no deja de ser una ficción que hoy es puesta en duda por movimientos como la posmodernidad, entre otros.

Hegel da origen al concepto de modernidad. Su diagnóstico se sustentó en la razón como un poder unificador (el espíritu absoluto), que no le preocupa no saber nada de Dios, desprendida de todo modelo, abierta al futuro y a las innovaciones, caracterizada como el espíritu de una época. Hegel no es el primer filósofo que observa a la modernidad, es el primero para quien ésta época es un problema, colocando lo eterno frente a lo transitorio, la diversidad frente al orden.¹⁶⁴

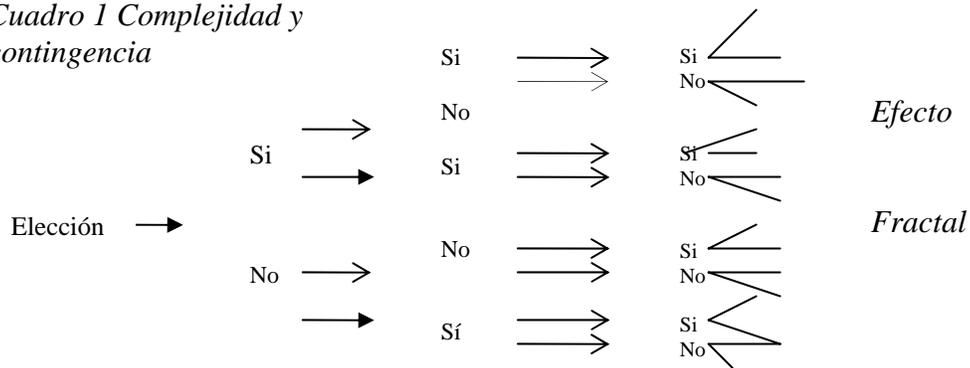
El problema hegeliano, junto al problema de los imperativos morales de Kant, dará origen en la sociología al problema del orden. Problema de la coordinación de las acciones y comunicaciones entre los distintos sistemas sociales si estos son modernos, es decir, complejos y frágiles. Parsons, y posteriormente Luhmann, explicarán la forma en que la coordinación de las comunicaciones y acciones son viables a través la doble contingencia, recurso explicativo para comprender el orden como diferenciación y no como integración. Por doble contingencia se entiende la dificultad y transformación de la comunicación entre dos posiciones de sentido: Ego y Alter.¹⁶⁵ Cuando Ego expresa su pensamiento a Alter éste debe interpretar la comunicación de lo enunciado y no lo pensado por parte de Ego. El

¹⁶⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 1984.

¹⁶⁵ Ego y Alter no refieren a individuos o sistemas, son sólo dos posiciones vinculadas al sentido de la comunicación, es decir, actualidad y posibilidad.

pensamiento no puede ser observado, la conciencia es una caja negra. Sólo la comunicación de lo pensado puede ser interpretada. Por eso la sociedad es una sociedad no integrada por seres humanos, conjunto de conciencias y pensamientos, sino por comunicaciones. Alter entonces interpreta las señales de Ego, puede aceptar o rechazar la comunicación, pero en ambos casos genera otro ciclo de comunicación (y sus alternativas) en el que Alter-Ego comunica sus intenciones a Ego-Alter. De igual manera puede rechazar o aceptar, generando nuevas y distintas comunicaciones. La recursividad de la comunicación entre E-A y A-E da paso a una recursividad de la comunicación, con múltiples alternativas y la diferenciación permanente sin posibilidad de revertir el proceso. Pretender volver al fundamento de la comunicación es abrir alternativas hacia delante y generar nuevas diferenciaciones. No hay fundamentos ni origen, cada fundamento tiene a su vez otros fundamentos, el origen tiene otros orígenes.

Cuadro 1 Complejidad y contingencia



Cuadro 1: Siempre estamos inmersos en tomar decisiones. La modernidad ha acentuado ese carácter de libertad y de consecuencias diversas derivadas de tal elección. Supongamos que una elección nos conduce a aceptar o negar una posibilidad. Si aceptamos se abren dos posibilidades, las mismas si la rechazamos. A partir de ahí se desencadena una bifurcación infinita de posibilidades que tendremos que aceptar o rechazar, más no controlar. Aún cuando quisiéramos no hacer elección alguna, esa acción se convierte en una elección y por tanto en la apertura de un nuevo infinito de posibilidades.

Imaginemos la multiplicidad de individuos interactuando en la doble contingencia. El caos tendría razón de ser. Pero la recursividad de la comunicación se ha organizado en sistemas que le permiten organizar la constante diferenciación en horizontes de tal manera que pueda reducir la complejidad del mundo, a la vez

que la incrementa. Surge de esta manera el sistema de la política, la economía, la ciencia, la educación, la religión. La complejidad se radicaliza en la modernidad. Cada sistema se descompone en otros subsistemas, ejemplo de ello es la política la cual da paso a la democracia, los totalitarismos. Paradójicamente, la diferenciación entre sistemas y al interior de ellos disminuye y aumenta a la vez la complejidad. Igual ocurre con el proceso de diferenciación de la religión respecto a otros sistemas sociales y a su interior. Marca su diferencia a través del proceso de secularización, reconociendo su medio de comunicación en la fe. A su interior, Dios mismo, como figura semántica es comunicación diferenciada: Yahvé, Dios, Alá, Ser Supremo, Padre Celestial, etc.

A través de la doble contingencia¹⁶⁶ la idea del orden en la modernidad se transforma. No es la integración sino la diferenciación la que mantiene la cohesión. La comunicación es universal y por tanto la sociedad moderna también es universal. No hay nada fuera de ella que no sea comunicable, y como las comunicaciones de los sistemas sociales se expanden cada vez más, la sociedad moderna tiene que aceptar la diferenciación producida por tales comunicaciones. No hay un sistema que sea el centro de la comunicación, todos producen algo distinto. De haber alguno que lo quisiera ser se originaría una crisis de dimensiones tales que la comunicación tendría que comunicar su no comunicación y con ello su muerte.¹⁶⁷ Por eso la modernidad no tiene proyecto, por eso la moral se ha replegado a ser una más entre otras posibilidades. De imponerse la moralidad en el mundo esta sería la comunicación de que no hay que comunicar nada, todo esta dicho desde los principios. Los totalitarismos políticos también son otro ejemplo de la crisis desatada por la pretensión de la integración. Cuando se derrumban por no poder ya ser parte del horizonte de posibilidad, su quiebre abre la vorágine del cambio a tal velocidad que nos parece caótico.

¹⁶⁶ La doble contingencia fue ampliamente discutido por Parsons cuando analiza la complejidad de la acción y la comunicación de los individuos en una sociedad cuando interactúan. Parsons, Talcott, *El sistema social*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

¹⁶⁷ Esto es aplicable a los organismos vivos. Su organismo transforma sus operaciones en el intercambio con el medio ambiente. Cuando alcanza un equilibrio total con ese medio ambiente es que ya está muerto.

Por eso la modernidad no tiene proyecto, sus comunicaciones generan otras comunicaciones distintas, corren hacia alguna parte multiplicando su diferencia. Lo único seguro es de su carácter complejo y contingente.

¿Cómo actúan los sistemas sociales? Al no haber centro que los ordene, los distintos sistemas sociales actúan horizontales, diferenciados, simultáneos, autónomos y en la intransparencia. Horizontales pues ninguno está por encima del resto, diferenciados porque cada uno asume un código que le permite ordenar la complejidad y contingencia derivada de su actuar. Simultáneos porque un problema forma parte de todos los sistemas a la vez, pueden rechazar o aceptar la comunicación de dicho problema y la respuesta depende de la temporalidad en la que actúan. La religión no procesa en la misma densidad temporal que la política, la cual se mueve en el límite de la coyuntura. La autonomía de los sistemas es su capacidad de referirse a ellos mismos. Esto es, la economía reconoce y procesa los problemas únicamente en la economía, la política en la política, la religión en la fe. Una crisis económica es comunicación en la política cuando afecta al poder y la legitimidad del Estado, y es reconocida como crisis política derivada de una económica, más nunca será para la política un problema económico. Por último, los sistemas son intransparentes, son ciegos al actuar de otros sistemas, sólo pueden observarse a sí mismos.¹⁶⁸ La religión reconoce que la fe es su código, todo lo que queda fuera de esto es parte del infinito universo del que no puede dar cuenta. Recordemos que al no haber centro no hay sistema que pueda observar la totalidad de la sociedad moderna. En las sociedades de baja complejidad la religión podría llevar a cabo esta tarea, en la modernidad esto es imposible. La ceguera de los sistemas impide concretar un proyecto de la modernidad, una utopía como meta final. En todo caso son las distintas utopías parcelas de las ilusiones humanas, más no el destino de la humanidad.

¿Cómo es el actuar moderno de la religión? ¿Es posible observar la forma contingente de la religión en la modernidad? Sí. A partir de los argumentos precedentes abordaremos brevemente cuestiones históricas y sociológicas que

¹⁶⁸ Luhmann, Niklas y De Giorgi, Raffaele, *Sistemas sociales, lineamientos para una teoría general*, México, Universidad de Guadalajara - UIA - ITESO, 1991.

fueron modificando la comunicación de la religión, en este caso del cristianismo, particularmente del catolicismo. Es cierto que en las ciencias sociales se ha entendido lo religioso en dos sentidos:

- un sistema de creencias y rituales con referencia a lo sagrado que vincula y solidariza a los individuos con los grupos sociales (Durkheim) y;
- Un conjunto de respuestas coherentes a la existencia humana que dé sentido al hombre (Weber, Tilly).

Cada una de estas perspectivas parte de supuestos distintos para observar el actuar de lo religioso en el mundo: religión como sociedad internalizada en el individuo o religión como un recurso habilitador de la acción social. Independientemente de suscribir tal o cual definición, es imprescindible reconocer que el *locus* de lo sagrado reside en su capacidad de comunicar todo lo que acontece en lo profano, su pertenencia a lo contingente del mundo, es decir, capacidad de generar *sentido como* vivencia o posibilidad ante los problemas del mundo ¿Cómo se ha transformado ese “locus” religioso en la llamada secularización?

En sociedades de baja complejidad se creía que en el mundo regía el cosmos, un orden inalterable en el que los sobresaltos y los imprevistos estaban contemplados. La idea del cosmos se desdibujó con el arribo de los monoteísmos, particularmente del judaísmo y el cristianismo. Con el judaísmo la dimensión reflexiva de la contingencia apareció mucho antes que la modernidad. La Alianza de Dios con un pueblo particular, con el pueblo de David, obliga al ser supremo a abandonar la eternidad para situarse en el tiempo. Recordemos que la eternidad carece de tiempo, es única, un presente continuo sin pasado ni futuro. Cuando Dios decide la Alianza, él mismo participa en la historia. Génesis, éxodo, jueces, reyes, crónicas, cantares, etc. forman parte del antiguo testamento como el transcurrir del tiempo en la contingencia de un pueblo con su Dios. Algunos pasajes y relatos concretos como el Arca de Noé, David y Goliat, entre otros dan sentido a los avatares de la historia, a los avatares de los individuos fieles a sus creencias. El Judaísmo historizó a Dios en la tierra al abandonar la eternidad y

participar en las vicisitudes mundanas.¹⁶⁹ Israel se enfrentará desde entonces a dos adversarios: el primero lo presiona desde atrás, desde su origen (pasado). El otro le bloqueará el camino hacia adelante haciéndolo padecer. La espera del Mesías es larga, más no eterna. El Holocausto mostró la conjunción de estos dos enemigos. Su pecado era su origen, su destino el exterminio, escrito por otros para desaparecer a los judíos como al mismo Dios.

El juicio a Eichmann en Jerusalén es un claro ejemplo de la particularidad histórica del exterminio de la Alianza. El Fiscal Hausner estaba convencido que un tribunal judío, y no otro, podía hacer justicia a los judíos. De ahí la aversión a que un tribunal internacional acusará a los genocidas de haber cometido crímenes, no contra los judíos sino contra la humanidad en el cuerpo del pueblo judío. Inaceptable, pues la violencia fue contra los judíos y no contra la humanidad teniendo como un pretexto al pueblo hebreo. El abogado de Eichmann buscó aminorar el castigo a su defendido reconociendo que el militar nazi se creía culpable ante Dios, no ante la ley. Pero Eichmann nunca ratificó lo dicho por su abogado.¹⁷⁰

A diferencia del Judaísmo, los cristianos fueron más allá al colocar sus creencias en la perspectiva de una contingencia radical. Algunos aspectos del individualismo y diferenciación del mundo moderno estaban ya presentes en los primeros cristianos. Dad al César y a Dios lo que a cada uno corresponde da paso a la simetría entre los órdenes profano y sagrado.¹⁷¹ Recordemos que la figura de Jesús no es la de un profeta, se presenta como Hijo de Dios, Hijo del Hombre, partícipe en ambos lados y sujeto a las necesidades de Dios para expandir la fe y a las contingencias de haber nacido en Judea y predicar en un mundo ortodoxo a la espera del Mesías. Las equivalencias son visibles al observar como el cristianismo fue construyendo la observación de sí mismo como religión. La Trinidad cristiana se corresponde con la trinidad de la familia cristiana. Es Jesús el lazo que comparten ambas esferas.

¹⁶⁹ Berger, Peter, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Barcelona, Kairós, 1981.

¹⁷⁰ Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Madrid, Lumen, 1999.

¹⁷¹ Aunque Louis Dumont no estaría de acuerdo con la simetría expuesta, pues argumenta que Dad al César y a Dios lo que les corresponde la simetría es aparente. Ya que sólo en función de Dios debemos plegarnos a las pretensiones legítimas del César. Dumont, Louis, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza Universidad, 1987, Pág. 43.

Otro aspecto del cristianismo es la compatibilidad entre voluntad y destino. Compatibilidad que será posteriormente un detonante en el protestantismo de Lutero y Calvino.¹⁷² Para el Dios cristiano la concurrencia entre libertad y determinismo es fundamental para alcanzar lo que sólo el conoce: el arribo al paraíso. Podremos cuestionarnos si ese mismo ser supremo es omnipresente por qué no instaló el bien absoluto en el mundo. Según Kolakowski, si en lugar de seres humanos libres, hubiera creado unos seres incapaces de pecar, el mundo sería imperfecto. Un mundo habitado por autómatas sin pecado produciría mucho menos bien que uno compuesto por seres humanos dotados de libertad de elección y por tanto preferir el mal para habilitar la acción del bien.¹⁷³

Porque un mundo donde sólo hubiera santos es menos perfecto que uno compuesto por santos y pecadores, por la razón que las diferencias cualitativas y no la repetición cuantitativa de lo mismo es lo que da riqueza al mundo. Identificamos al bien porque existe el mal, sancionamos moralmente a los otros porque reconocemos actos inmorales. De existir la moral como absoluto la propia moral se anularía a sí misma, pues no podríamos reconocer la diferencia. *“Jesús, este que hoy mismo alabó al buen ladrón y despreció al malo (cuando estaba en la cruz) no comprendió que no hay diferencia de uno y otro, o si la hay no es esa. Pues el Bien y el Mal no existen en sí mismos, y cada uno de ellos es sólo la ausencia de los otros.”*¹⁷⁴

Esa misma libertad dispuesta por lo sagrado tiene sus consecuencias y daños, producto de la decisión de Jesús como mortal y no como hijo de Dios.¹⁷⁵ Recordemos los pasajes en los que ocurre el milagro de la expulsión de los malos espíritus de un hombre que se le acercó cuando predicaba en Judea, y el otro suceso de la resurrección de Lázaro. El primero ocurrió cuando un hombre poseído por los demonios se acercó a Jesús y uso su poder milagroso para expulsarlos de aquel cuerpo. Los demonios expulsados encontraron refugio en algunos cerdos cercanos los cuales se arrojaron al mar. Esto no tendría mayores

¹⁷² Cavallo, Guglielmo y Chartier, Roger, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 2004.

¹⁷³ Op. cit. Kolakowski, Pág. 21.

¹⁷⁴ Saramago, José, *El evangelio según Jesucristo*, México, Editorial Alfaguara, 1997. Pág. 18

¹⁷⁵ Ejemplos imaginados por distintos literatos como José Saramago y Eric- Emmanuel Schmitt, escritor de “El Evangelio según Pilatos.”

repercusiones sino fuera porque el granjero, propietario de los cerdos, reclamó al Mesías haber destruido su patrimonio y dejarlo en la ruina. El segundo milagro ocurrió cuando los pobladores de una comunidad le pidieron arrancar de la muerte a Lázaro, el padre y hermano amado. Cuando Jesús levantaba su mano fue interceptado por María Magdalena, advirtiéndole que nadie puede ser tan malo como para morir dos veces. En ambos casos, Jesús reconoció los límites de su poder como hombre y las consecuencias riesgosas de sus actos.

Junto a la libertad de los hombres aparece también la previsión anticipada de cada una de las acciones de los hombres desde el cielo. Pero hay que tener cuidado porque previsión no es igual a determinación. Las personas no son meros espectadores, no son actores que representen un papel que no puedan cambiar. Dios sabe de los acontecimientos de antemano y previendo lo que habrá de suceder libremente, ha regulado el resto de las cosas de antemano, o ha escogido este mundo posible donde la libertad del hombre encuentre ordenada de tal manera las cosas para que ejerza esa libertad.

A esto los teólogos le han llamado la infalibilidad de Dios. Leibniz argumenta que lo infalible no causa necesidad, es decir, no determina las cosas. Para demostrarlo pone el ejemplo de Pedro: Jesús vaticinó que Pedro renegaría de él, era infalible que Pedro renegase; y si esto era infalible, ciertamente habría la necesidad de disponer las cosas de tal manera para que lo hiciera. Este hecho infalible no causa necesidad, pues Pedro no habría de renegar porque Dios lo previera, sino que Dios lo habrá previsto porque Pedro renegaría.¹⁷⁶ Siglos previos a la crucifixión, y aún no existiendo ningún Pedro, tampoco existía el hecho de su negación, pero el cielo ya tenía contempladas las circunstancias por las cuales se seguirá infaliblemente esa renegación.

El sentido del tiempo también cambio con el arribo del Cristianismo.¹⁷⁷ De hecho la conciencia histórica moderna tiene sus raíces en esta concepción, progresivamente secularizada de alcanzar el estado del progreso y la felicidad terrenal. La historia y su pretensión de un progreso que supera el pasado y se

¹⁷⁶ Op. cit. Leibniz, Pág. 81.

¹⁷⁷ Elías, Norbert, *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

proyecta al futuro, recoge elementos de la escatología cristiana como la idea del tribunal de justicia y el juicio final fundado ahora – como lo señala Zermeño – en el imperativo kantiano del juicio racional¹⁷⁸. El Alfa y el Omega son retomados por la modernidad cuando imagina la condición premoderna y moderna de los hombres. El tiempo cristiano abre las posibilidades en el retorno del Mesías, el arribo del juicio final y la esperanza de la salvación. Pero antes los cristianos tienen que reconocer al falso Mesías, al anticristo, enviado para hacer el mal habilitando la posibilidad de un futuro en el que el Mesías pueda llegar. La necesidad del Anticristo abre la posibilidad del Mesías. Es hasta el siglo XVI la historia de la cristiandad es una historia de esperanzas y la demora constante del fin del mundo. La incertidumbre sobre el regreso del Mesías, aunado a la incógnita previa sobre la salvación de cada persona.

La incertidumbre sobre el retorno dio paso a uno de los principios de dominación de la Iglesia romana. Tener bajo control a todos los visionarios. Los nuevos profetas necesitaban una autorización eclesial para ser publicadas, según el Concilio Lateranense (1512-1517). La relación entre profetas y la Iglesia dejó en claro la disputa entre la contingencia y la necesidad. Los profetas usan sus dones personales que ponen a prueba, sus visiones pueden ser o no, pero la fe no se quebranta. Por su parte la Iglesia pretende el control sobre lo contingente al instaurarse como portadora de la verdad. Aunque no conozca la fecha de la segunda venida, pues según los evangelios, Jesús regresará como ladrón en la noche, las autoridades eclesiásticas se dicen como las únicas que podrán reconocer las señales. El futuro abierto y la incertidumbre sobre el tiempo preciso del fin de los tiempos, da lugar a un conflicto entre aquellos que visualizan las probabilidades y la Iglesia que las desconoce.

La dinámica del judaísmo y el cristianismo modificaron las trayectorias de la sociedad moderna. Se afirma que la secularización es un producto de la modernidad, definida y ejercida en y desde esta sociedad. Las tesis de la sociología de la religión se constituyeron bajo el principio de la secularización como gemela de la modernidad, perspectiva ahora cuestionada y sin resolver por

¹⁷⁸ Op. cit. Zermeño. Pág. 35.

parte de los sociólogos. Las señales de la modernización, indicada como la creciente urbanización y amplia industrialización a partir de los 60, fueron interpretadas por estos sociólogos como el declive de lo sagrado, la individualización y des-institucionalización de las creencias y prácticas religiosas.¹⁷⁹ Otros más apuntaron a un vaciamiento de los contenidos religiosos.

Pero el proceso de secularización no surgió en la modernidad, antes bien es un proceso iniciado desde la comunicación de la religión, buscando diferenciarse de los otros ámbitos sociales cuya complejidad aumentaba. No es fortuita la historización de Dios en el judaísmo, ni la transformación de la perspectiva del tiempo finito y el acento en el individuo en el cristianismo. Es la secularización un proceso de larga data, más allá del tiempo artificial que la modernidad ha marcado como el inicio de su proyecto. La diferenciación de los sistemas puede ser rastreado en el sistema de la religión como secularización. Pero la diferenciación derivada de la distinción sagrado/profano toma otros derroteros y se expande como onda. Los sistemas ya no están en función de la diferenciación religiosa, actúan en la diferencia entre ellos y a su interior: la economía marca distancia con la política, la política de la educación, etc. Secularización es una dimensión de la diferenciación, pero la diferenciación no es la secularización.

Reconocemos en nuestro argumento la influencia de la tesis weberiana sobre el espíritu del capitalismo y la ética protestante. Según Weber, el impacto de la ética protestante en el desarrollo histórico del capitalismo fue indirecto y no genético, pues el capitalismo en ese momento es un proceso de más tiempo que la reforma protestante.¹⁸⁰ Aún más, el hincapié está en el espíritu del capitalismo y en la ética protestante, no en el capitalismo en general. El impacto de la ética intramundana de los puritanos tuvo una importante afinidad electiva con el capitalismo. Fue la ética un guardagujas que modificó su trayectoria.

En nuestro caso, y quizá sólo como una hipótesis abstracta, señalamos que el cristianismo y el judaísmo influyo en muchos de los rasgos posteriores y característicos de la modernidad. La trayectoria de estas dos religiones históricas

¹⁷⁹ Bruce, Steve, *God is dead: Secularization in the west, USA*, Blackwell Publishing, 2002.

¹⁸⁰ Gil Villegas, M, Francisco, "Fragmentos a la introducción a la edición crítica de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber*", Revista Metapolítica no. 26-27, México, Noviembre 2002/febrero 2003. Pp. 118.

facilitó la convergencia entre el hombre y la historia, el individuo y la conciencia de sus fuerzas cognitivas para el cambio. El cristianismo no es genético a la modernidad, antes bien habilitó la conciencia para hacerla posible. Posteriormente, la modernidad constituyó artificialmente la ilusión de una religión *necesaria* para enfrentar la incertidumbre derivada de las comunicaciones de los sistemas, sin reparar que la ilusión se multiplicó de tal manera que la comunicación de la religión se hizo diversa y dispersa, sin el control necesario para contenerla.¹⁸¹ No es raro encontrar que muchas tradiciones son fabricaciones modernas, sin ninguna vinculación al pasado remoto. Y son tradiciones artificiales, producto de este tiempo, porque la modernidad no puede depender de orientaciones externas. La universalidad de su comunicación hace indispensable que ella misma construya su normatividad, y la religión aporta su comunicación, no desde el pasado sino desde el presente y proyectado al futuro. Es por eso que si la religión forma parte de la comunicación universal de la modernidad, también participa en su contingencia, normatividad y riesgos. Esa es la condición moderna de la religión.

Peter Berger reconoció en algunos escritos recientes, el correr paralelo –que no simbiótico - entre secularización y modernidad, cada uno con diferentes velocidades y distintos alcances. El concepto del declive e individualización de Dios de sus primeros escritos ha perdido fuerza. Ya no es la modernidad la que habilita a la secularización para dar paso al mercado de opciones en los que la decisión del individuo opta por la mejor solución, siendo lo religioso una más entre otras. En cambio, su apreciación se ha modificado: ambos procesos corren por vías distintas, modificándose mutuamente. El avance de la modernidad ha sido más rápido y universal, mientras que la secularización ha tomado otros derroteros. Por eso hoy se habla de un reencantamiento del mundo, la vuelta de fenómenos religiosos con nuevos contenidos y viejos ropajes.

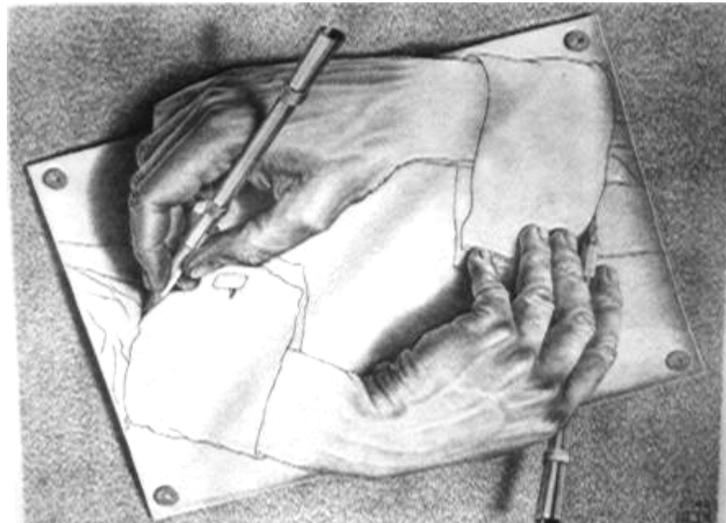
El argumento de este autor es impecable al evitar la simbiosis entre ambos procesos. Pero no es aceptable cuando afirma el reencantamiento del mundo.

¹⁸¹ Luhmann no suscribiría este tipo de argumento. Para él la religión queda en una dimensión necesaria, anclada en el misterio y el ritual. Luhmann, Niklas, *Religión y sociedad*, Revista Universidad Nacional, no. 497, México, junio de 1992.

Aceptarlo sería tanto como decir que la religión vuelve a ocupar un centro que no existe y que ningún sistema puede crear. Quizá su conclusión responda más a la negativa de abordar el problema desde otro ángulo. Es similar a una vieja pugna de Gadamer con Dilthey por la definición de la hermenéutica, pugna en la que Gadamer reclamaba a los textos de Dilthey dar un paso radical y que resolvería las angustias de este último: la hermenéutica para Dilthey era un método, Gadamer reivindicaba una condición ontológica del ser humano.

Similar disyunción se encuentra Berger –aunque aclaro que no me pondría en el lugar de un Gadamer, más bien es una disputa de una corriente en la sociología de la religión a su posición – al no querer reconocer que no es un reencantamiento del mundo, o si la secularización se ha agotado o estancado. El problema real no es la secularización, sino observar cómo la religión actúa tan secular como otros sistemas sin perder la fe, su núcleo central.

La metáfora de las manos que se dibujan mutuamente puede servirnos como ilustración para entender la reciprocidad de condiciones en su creación entre la modernidad y religión, constituyendo una unidad posible de ser diferenciadas en un plano.



Dibujo: Drawing Hands, M.C: Escher¹⁸²

¹⁸² Tomada de: www.sonntag.cc/diverse/escher/escher.htm.

Es el protestantismo una de las expresiones más visibles de cómo la religión en su actuar moderno se asume contingente. A partir de una ética de salvación intramundano, las distintas expresiones del protestantismo modificaron los escenarios de la religión en la sociedad. La incógnita por saber el signo de la salvación o la condena eterna (pre)ocupaba tanto a Lutero como Calvino. Lutero y Calvino imaginaron un medio de salvación distinto al habituado por el catolicismo, basado en el arrepentimiento y el éxtasis de la contemplación. Para ellos todo cristiano es un instrumento de Dios, habitualmente lleno de él. Surge entonces el asceta intramundano con características tales como ser racionalista en el modo personal de vida, además de un dominio vigilante y metódico de llevar esa vida y un racionalista práctico. Estas ideas condujeron a re-descubrir la idea de los primeros cristianos: la humanización de Dios, entendiendo por esto la posibilidad de proporcionar al hombre una participación esencial en su ser.¹⁸³ Las acciones de Lutero dan paso a una complejidad mayor en la comunicación de la religión. La distinción sagrado/profano no se resuelve fuera de este mundo sino adentro de él, en la autosuficiencia de la sociedad ante un Dios instalado como parte de su creación.

Sin embargo, la caída del hombre en el pecado, su voluntad se ha visto incapacitada para encauzarse al bien espiritual. Por el mandato divino de Dios algunos hombres han sido predestinados a la vida eterna y otros al fuego eterno. La decisión ha sido tomada con anterioridad a la creación, en la tersa calma de la eternidad y no por la antelación de la fe de los hombres o sus buenas acciones.¹⁸⁴ Ciertamente la misión de los hombres es honrar a Dios, los elegidos sólo harán valer su condición cumpliendo sus mandatos en la parte que les atañe. Más los designios divinos son inescrutables ¿Cómo saber si uno ha sido elegido o condenado? No es posible saberlo.¹⁸⁵ La duda y las posibilidades se disparan. Las probabilidades de la condena o la salvación aparentemente son igualmente

¹⁸³ Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

¹⁸⁴ Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Ediciones Coyoacán, 1997.

¹⁸⁵ En sus notas críticas a *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Francisco Gil Villegas señala que esa pregunta rondaba a los puritanos pero no había necesidad de responderla sino de actuar en el mundo para reafirmar el signo de la predestinación de la salvación o mitigar el sufrimiento de ser condenado a las llamas eternas. Gil Villegas, M, Francisco, "Fragmentos a la introducción a la edición crítica de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber", Revista Metapolítica no. 26-27, México, Noviembre 2002/febrero 2003. Pp. 117-131.

probables. Y es aparente porque si bien no conocemos el veredicto, para todo cristiano es preferible estar en el paraíso que acompañado por demonios. Es por eso que es preferible actuar en el bien, en la creencia de ser elegido, y no en el pecado. Para eso es necesario seguir los consejos del apóstol: afianzarse en la profesión que uno ejerce, asumiendo el compromiso del trabajo arduo y la austeridad para alcanzar cotidianamente la certeza de vivir en la gracia. Además, deberá acrecentar la gloria de Dios a través de obras buenas, reales, no aparentes. La ética de la convicción aparece como una tensión con las realidades del mundo y donde el hombre pondrá a prueba su fe. Cumpliendo de esta manera, la fe se hace visible y objetiva, observada por Dios y por los hombres, aunque el veredicto final no lo conoceremos, pues esa es una atribución divina, al menos queda la certeza de haber actuado cristianamente, como el cielo manda.

El ascetismo intramundano, en su expresión protestante, pasó de ser una necesidad de alabanza y éxtasis en la contemplación, para acrecentar los signos favorables de la predestinación, ya sea para sufrir el infierno eterno o el paraíso, eso es la parte contingente de todo creyente. La religión que antes daba signos seguros y confortaba a los creyentes, hoy ya no lo es más.

La religión pasa de ser el misterio más profundo de Dios a ser la mayor expectativa para la salvación del creyente, expectativa que sólo se resolverá en el juicio después de la muerte, mientras tanto no queda más que trabajar para reafirmar ser el elegido¹⁸⁶.

La noción de trascendencia-intramundana tuvo otras repercusiones en la acción de los cristianos. Recordemos la máxima bíblica de *En el principio fue el verbo*, Goethe le da un giro a través de la voz de Fausto, personaje que irrumpe con sus preguntas sobre la palabra y el pensamiento, concluyendo que en el inicio fue la acción. Sin ir más allá, el contenido bíblico incluye su solución, el en principio fue el verbo. En gramática el verbo es acción, la transformación y condicionamiento

¹⁸⁶ Pietro Rossi tiene un concepto distinto. Argumenta que la ascesis intramundana impidió la contingencia de la religión y del mundo, pues no reconoció la autonomía del mundo y de las esferas distintas de la religión. Rossi, Pietro, *Historia comparada y ciencias sociales: de Max Weber a las teorías de la modernización*, México, COLMEX, 1994. Rossi omite en su comentario que la pretensión de la auto-centralidad de la religión daba paso a una doble contingencia, esto es, la religión comunicaba su centralidad y los demás sistemas lo rechazaban. El rechazo obligaba a la religión a modificar su pretensión mostrándose como distinta y superior a estos. Al final prevaleció la diferencia y no la superioridad.

del sujeto y predicado. Desde el principio somos verbo, acción, contingencia pura. Lutero y Calvino en la difusión de su interpretación del verbo divino modificaron la conducta de los cristianos. Sus enunciados tuvieron correspondencia en su actuar. Austin nos dice que decir algo es hacer algo, porque a la vez que enunciamos simultáneamente actuamos.¹⁸⁷ El protestantismo hizo de la palabra algo contingente, pues cada enunciado de los pastores no es la última palabra, en principio puede ser modificado, complementado, mejorado o superado. La palabra en los sermones no es la palabra divina, es la palabra de los hombres que interpretan esa palabra divina, criticando, reafirmando o cambiando los enunciados y por tanto el actuar. Las palabras no reflejan las circunstancias, la realidad se construye en ellas, a cada palabra se transforman las circunstancias y a su vez estas obligan a nuevos enunciados. La creencia y la experiencia religiosa deja de ser una entelequia, algo estático y digno de ser guardado. Lutero, a diferencia del catolicismo, transforma las creencias, la experiencia y el ritual en el constante ir y venir en el sermón y la conducta. La transformación es observable por su velocidad y la autoconciencia de los feligreses por sus cambios.

Si hablar es actuar, abrir la lectura es transformar el texto. La escritura es una unidad que implica al autor y su texto con la lectura y las circunstancias de quien lee. Según Borges, la verdadera escritura de cualquier texto está en la lectura que cada uno realiza por separado. La comprensión de un texto sólo es posible cuando el horizonte de la palabra escrita y el horizonte del intérprete se fusionan en una totalidad abierta a otras comprensiones, es decir, la palabra se vuelve contingente en la comprensión misma.¹⁸⁸

La Reforma abrió la lectura de la Biblia. La palabra escrita en los testamentos seguían considerándose la palabra divina, más la lectura era hecha por mortales. Y como los mortales ejercen su libertad, la palabra es modificada por quién la lee. La exégesis se disloca para dar paso a la hermenéutica, comprensión del mundo de múltiples maneras. Según recuento de la historia del segundo milenio, la invención más importante en mil años fue la imprenta. La ampliación de los

¹⁸⁷ Austin, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1998.

¹⁸⁸ Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, Barcelona, Ediciones Sígueme, 1994.

horizontes temporales y espaciales del mundo se dio en la lectura. La convergencia del pasado con el presente y la imaginación del futuro. No es raro enterarse que el libro más editado hasta el año 2000 era la Biblia; para los cristianos, tanto cristianos como católicos, Dios se les mostraba de distintas maneras y formas en cada una de las lecturas. Para Lutero la imprenta “es el último don de Dios, y el mayor. Por su mediación, en efecto, Dios desea dar a conocer la causa verdadera a toda la tierra”.¹⁸⁹ Con su interpretación de la Biblia Lutero alentó la construcción de juicios provisorios sobre lo que Dios quiso decir de una forma, lo que no excluía que pudiera ser diferente.

El protestantismo rompió el cerco que los exegetas habían impuesto en el acercamiento a la Biblia. La apertura a la comprensión de la palabra divina había sido impulsada desde los sermones rompiendo el esquema de la palabra inmóvil y eterna. Sin embargo, la contingencia desatada por las acciones y enunciados espantó a Martín Lutero. La multiplicación de ediciones de la Biblia, a veces tan distintas y contradictorias produjo el deseo de revertir la hermenéutica en la lectura de los textos, pero una vez iniciada la contingencia ésta es irreversible y cualquier acción al respecto es siempre hacia delante y no hacia atrás. Sus acciones no pueden borrarse, sólo pueden transformarse con otras. Una de sus acciones fue pretender centralizar la interpretación en la Iglesia que él encabezaba: “*la palabra encerrada en la Biblia sigue siendo letra muerta si no se transmite mediante la predicación. El reino de Cristo esta basado en la palabra que no puede captarse ni entenderse sin los órganos de orejas y lengua.*”¹⁹⁰ Por supuesto que orejas y lenguas refieren a la misma Iglesia Luterana.

Su agobio y malestar lo canalizaba en la figura del mal. La falta de control sobre lo que había desatado lo llevo a culpar al demonio, figura del mal que lo atormentaba noche tras noche. Hablaba de este personaje como una figura que se adhiere al hombre más estrechamente que su camisa. El mal no era algo extraordinario, su presencia estaba en la cotidianeidad y eso amenazaba con destruir las acciones

¹⁸⁹Wittnam, Reinhard, “¿Hubo una revolución de la lectura a finales del siglo XVIII?” en Chartier, Roger y Caballo, Guglielmo, Historia de la lectura en el mundo occidental, Madrid, Taurus, 1998.

¹⁹⁰ Ibíd.

del cristiano en el camino a la salvación, y en la distorsión de los textos sagrados a través de hacer de los lectores unos malos interpretadores de la ley divina.

Noche tras noche Satanás perturbaba su sueño, debatiendo con él y ofreciendo una amplia variedad de tentaciones. Lutero le gritaba "lámeme el trasero", haciendo que el demonio huyera espantado. Su expresión invoca el actuar del mismo diablo en su orgía con las brujas ante las cuales se presentaba con rostro ano para que lo besaran en señal de sumisión. La incógnita queda: si decir algo es hacer algo, qué hubiera pasado si Satanás lo hubiera besado. Automáticamente, el lugar del demonio sería ocupado por Lutero en claro desafío a Dios.

2.2. Observar la contingencia, observar el riesgo desde las CS

*¿No te gustaría contar tu experiencia... tu vida en el infierno de los campos de concentración? Cuestionó un periodista. Yo le respondí que sobre eso no podía contarle nada pues no conocía el infierno ni podía imaginarlo... para mí un campo de concentración seguía siendo un campo de concentración... me imagino que un infierno es un lugar en donde uno puede aburrirse mucho, y por el contrario, en los campos de concentración como Auschwitz puede llegar a aburrirse mucho, en el supuesto que tenga la suerte de hacerlo... me cuestionó ¿Cómo puedes explicar eso? Respondí que por medio del tiempo... expliqué que llegas a una estación, un nivel y luego pasas a otro y otro, entonces ya lo sabes todo, lo asimilas... mientras lo asimilas también estas ocupado: haces cosas nuevas, te mueves, actúas, cumples con los deberes de cada nuevo nivel...si no existiera todo ese orden temporal, y todo el saber (o ignorancia) nos llegara de golpe, quizá nuestro corazón y nuestra mente no lo resistiría.*¹⁹¹

Imre Kertész, sobreviviente de los campos nazis y premio Nobel de Literatura, narra su experiencia sobre el Holocausto y la vorágine de sucesos e instantes que se agolpaban en la conciencia de los hombres y mujeres condenados. Negar la metáfora del infierno le valió en la comunidad judía ser repudiado. Pero su percepción vale mucho para entender, desde las ciencias sociales, la manera en

¹⁹¹ Kertész, Imre, *Sin destino*, Barcelona, Acantilado, 2001.

que pensamos el orden, la manera de controlar el Juggernaut¹⁹² que lo devora todo. Pensemos en un caso extremo como éste, donde la necesidad de organizar el tiempo en secuencias y distribuir el espacio para no atropellarse, llevó a imaginar un sentido de normalidad en el caos. Ya no es el orden como entidad abstracta, sino la normalidad de lo cotidiano ante un destino inevitable.

Las ciencias sociales, sin referirse a una tragedia particular, buscan explicar el orden social, regularidades y pautas consideradas normales sobre las que interactúan los individuos. Aún cuando reconocemos sistemas diferenciados y complejos que dan curso a las comunicaciones originadas en el sistema social, la teoría sociológica busca otros caminos a través de comprender la acción y la estructura y en figuras analíticas como lo micro- macro. En esta búsqueda se han elaborado distintas propuestas teóricas que buscan explicar y comprender la contingencia entre la voluntad y la restricción. Alexander señala cinco modelos distintos en su alcance y sus objetivos, todos apuntando hacia la contingencia: 1) los individuos racionales, propositivos, crean a la sociedad mediante actos contingentes de libertad; 2) los individuos interpretativos crean a la sociedad mediante actos contingentes de libertad; 3) los individuos socializados re-crean la sociedad como una fuerza colectiva mediante actos contingentes de libertad; 4) los individuos socializados reproducen a la sociedad al traducir el ambiente social existente en un micro-ámbito; y 5) los individuos racionales y propositivos ceden ante la sociedad debido a que son forzados a hacerlo por control social externo.¹⁹³

El marco común de las distintas formulaciones se inscribe en la incógnita sobre cómo contener la contingencia. La primera de ellas explora la racionalidad de los individuos para ponerse de acuerdo e intercambiar bienes materiales y sociales. Sus postulados –ampliamente cuestionados– apuntan a creer que la sociedad es el producto de actos voluntarios. La teoría del intercambio de Mead, Elección racional, la nueva economía política y el contractualismo son algunas expresiones teóricas de esta formulación. En la segunda se involucran elementos simbólicos

¹⁹² El Juggernaut es la creencia o institución que logra una devoción ciega y destructiva e incluso en la cual los adeptos pueden llegar a ser implacablemente sacrificados. Giddens, Anthony, *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

¹⁹³ Alexander, Jeffrey, *El vínculo micro-macro*, México, Universidad de Guadalajara, 1991. Pág. 24.

que orientan a los individuos en la solidaridad y la cooperación, más allá del egoísmo supeditado a la racionalidad de los hombres. En esta propuesta se inscriben corrientes sociológicas como el interaccionismo simbólico de Blumer y la fenomenología de Schutz. La cuarta y quinta formulación modifican, invierten, el argumento de las dos primeras. Ya no son los individuos sino la estructura la que interioriza las normas o mantiene un control externo sobre los individuos racionales. La cuarta propuesta se inscribe Durkheim, para quien el problema del orden no era de índole hobbesiano sino kantiano, donde el imperativo moral moldea la acción de los individuos. En tanto la quinta refiere al marxismo, pensamiento que imagina a los hombres portadores de racionalidad, pero cuya libertad es coartada por el sistema quien se impone como un orden externo: “Los hombres hacen la historia, no en las condiciones que ellos quisieran.”

Dejamos el análisis de la tercera formulación aparte por que su propuesta busca sintetizar las posiciones entre la acción y la estructura. Alexander propone diversas maneras de vincular lo micro y lo macro, la forma en que lo contingente de la acción sea habilitado por estructuras macro y viceversa. Su modelo neofuncionalista, recuperando el valor de la libertad de los individuos cuya interacción da lugar a una determinada configuración que conecta simbióticamente las acciones con las funciones, de tal manera que lo micro y macro son resueltas de manera continua sin determinación de alguna de las partes. Más Alexander acaba por asimilar las máximas parsonianas y observa la acción como extensión de lo macro, pues sin ella no hay orientación ni guía de acción. El orden predomina sobre lo contingente.

Podríamos analizar a detalle cada una de las propuestas, pero no es ese el objetivo del trabajo. Lo que queremos es criticar la forma en que la sociología, y otras corrientes, han dado cuenta de la contingencia de manera limitada. Para empezar, la sociología se ha instalado en una observación de primer orden, es decir, cree establecer descripciones competentes sobre objetos y procesos a partir de sus propias pautas sin atender las observaciones que esos objetos y procesos hacen de sí mismos. Busca explicar a los actores, sistemas o estructuras, sus verdaderos fines, mostrarle los medios correctos y remarcar los errores de su

acción o comunicación, además de alcanzar la correcta moral básica que permita la cooperación social.

La obsesión sociológica condujo a poner el énfasis en la regularidad y estabilidad de la sociedad.¹⁹⁴ Pretendió una teleología en la propuesta de la justicia (Habermas) o el funcionamiento pleno con mínimas variantes de la anomia (Alexander). Pretendió proyectos normativos en el que se construía un deber ser a partir de las condiciones sociales existentes. No es raro encontrar escritos sociológicos con ropajes moralizantes como ocurre a menudo en la sociología de la religión, donde la función y misión de las abundantes tradiciones religiosas populares no es otra que un modelo de cohesión social digno de duplicarse en otros ámbitos. También propuso un ordenamiento nomológico, un problema en el que las constantes, si bien no tienen rango de leyes, si predicen los comportamientos sociales, haciendo más predecibles los esquemas de acción o comunicación.

La sociología convierte su contenido analítico en un esquema normativo, excluyente de lo contingente y demasiado problemático cuando establece entre el ser y el deber ser. Se habla de patologías sociales, anomia, crisis de valores, etc. Cuando se habla de crisis social bien se puede hablar de un sistema orgánico en el que algo no anda bien, o en su caso, convertirse en una expresión normativa en la que no se han acatado las normas para una sociedad ordenada. Otro aspecto del análisis sociológico es su transformación sustancialista, asumiendo un carácter ontológico. Este carácter hace que la gran variedad categorial y conceptual de lo sociológico no pueda ser en sí misma contingente como si lo es la realidad empírica. Acción y estructura se asumen como sustancias, entidades ontológicas que deambulan y tienen su correspondencia en la sociedad y en la conceptualización sociológica. Se impuso la metafísica dogmática, la confusión entre lógica y ontología. De la sustancia al axioma sólo hay un paso. Las categorías y conceptos sociológicos, establecidos como sustancias, analizan los problemas desde axiomas ¿Por qué? Sencillo, la deducción a partir de axiomas

¹⁹⁴ El problema del orden y la acción es uno de los problemas epistemológicos y ontológicos que cruza la teoría sociológica. Clásicos y contemporáneos han debatido sobre los soportes que permiten que la sociedad se construya y funcione como tal.

simplifica y prueba todo. Reduce la complejidad social a formas inteligibles a los legos, y a los propios sociólogos. Todo axioma minimiza la complejidad, paradójicamente, lo que le impide ser enriquecido por otros axiomas. Pero los problemas del mundo rebasan cualquier intento de ser comprimido a los axiomas. Antes bien, estos pasan a convertirse en otros problemas.¹⁹⁵

La obsesiva mirada por la normalidad y la regularidad provocó una crisis epistémica en la observación de la disciplina social. Hoy la sociología asume que la contingencia es el modo de ser de la sociedad moderna, y como ella sólo puede hacerse presente dentro de la sociedad, tiene que ser participe de esa contingencia. Existen algunas propuestas de desarrollar una teoría sociológica de la contingencia como la de Hans Joas, aunque su propuesta mantenga algunos rasgos normativos y axiomáticos como lo es la discusión sobre el pluralismo de valores y universalismo moral, así como la violencia y normalidad en la sociedad¹⁹⁶

El universo de propuestas es amplio. Nos interesan las ligas que la teoría social ha hecho del riesgo como una dimensión analítica de la contingencia. Y su vinculación con el sistema de la religión. Ulrich Beck, Anthony Giddens, Mary Douglas y Niklas Luhmann, han presentado propuestas para abordar la contingencia desde el riesgo. Antes de describirlas es importante señalar otras propuestas que desplazaron a la sociología del tema.

Una de ellas fue la corriente de la elección racional, propuesta apoyada en la noción a priori y sustantiva de la racionalidad de los sujetos, sobre todo a partir de sus acciones. Para explicar una acción debemos verificar una relación optimizadora entre deseos y creencias del agente. La relación debe constituir el mejor modo de satisfacer los deseos dadas sus creencias, siempre y cuando sean racionales. Esto es, cumplir la ecuación de obtener ganancias a un costo relativamente bajo. La racionalidad es una variante de la intencionalidad para anular la incertidumbre y la angustia por la felicidad.¹⁹⁷ La religión aparece como una creencia no racional, pues no existe una correspondencia concreta y fáctica

¹⁹⁵ Luhmann, Niklas, *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1973.

¹⁹⁶ Joas, Hans, *Creatividad, acción y valore: hacia una teoría social de la contingencia*, México, UAM-Goethe Institut-M.A. Porrúa, 2002.

¹⁹⁷ Elster, Jon, *Juicios Salomónicos*, Barcelona, Gedisa, 1995.

entre los medios y acciones para alcanzar la salvación. No hay racionalidad en el juego de costos beneficios que nos de señales de ser predestinados a la salvación. La meta de la trascendencia está fuera de nuestra decisión, vivir bien en este mundo si forma parte de toda elección racional.

Para lograr el objetivo futuro de cumplir deseos y creencias – en este mundo - es necesario tres operaciones de optimización: a) hallar la mejor acción a partir de información completa; b) formar la creencia en una prueba fundada y, c) contar con los recursos necesarios para alcanzar las metas.¹⁹⁸ Sin estos tres elementos, la felicidad se vuelve infelicidad y la meta racional se convierte en irracionalidad. El modelo de la elección racional coloca sobre los hombres un peso excesivo, un conocimiento de lo óptimo y los recursos requeridos para lograrlo. De ser cierto el modelo anularía toda contingencia y viviríamos el mundo feliz de Aldous Huxley.

Pero la teoría tiene muchas fallas. Primero, no hay metas estándar, no existe modelos racionales definidos. De haberlos serían producto de entidades externas a la voluntad de los individuos, quienes actuarían como autómatas eligiendo lo más racional de un menú dado. Segundo, ningún agente posee la información completa, por lo que la incertidumbre y la ignorancia de las condiciones del actuar se apoderan, fungiendo como caja de resonancia a las angustias a la hora de decidir por alguna opción. Tercero, no existen pruebas anteriores que garanticen los resultados posteriores. Las circunstancias cambian, nuestra percepción y evaluación de las situaciones y fuerzas se transforman.

El cuarto punto es el más importante. No hay un óptimo a alcanzar, el abanico se dispara en óptimos múltiples. Surgen cuando el agente siente indiferencia ante una o más posibilidades, cada una de las cuales se juzga superior a todas. Ante sus ojos todas las opciones son posibles y deseables. La religión se muestra como una más entre las otras. Saberse reo de la condena eterna o alcanzar la gloria compite con el egoísmo y la oportunidad de la riqueza terrenal. Aunque no sea racional en los términos de este modelo, salvarse tiene más valor simbólico que otras cosas.

¹⁹⁸ Buchanan, James, *Cost and choice: an inquiry in economic theory*, EUA, Chicago of University, 1978.

Los óptimos múltiples¹⁹⁹ desarticulan la información que se posee, aumentan la incertidumbre y la ignorancia. Los agentes muestran incapacidad para asignar probabilidades numéricas a cada resultado asociado a las diversas opciones ¿Qué estadísticas demostrarían el número de almas en el paraíso y el infierno para decidir actuar piadosamente?

El resultado es una disonancia cognitiva, donde los deseos y creencias se mezclan resquebrajando el principio de racionalidad. La manera de reducir la disonancia cognitiva (equivalente a la complejidad de la que hemos hablado) es el reacomodo de los deseos de tal modo que reduzca la tensión creada entre la valoración de objetos inalcanzables y la baja valoración de objetos considerados ineludibles.²⁰⁰

El ajuste cognitivo también se presenta bajo la forma de adaptación de las creencias. Las probabilidades bajas se sobre valoran y las probabilidades altas se subvaloran. No es raro notar que los policías alteran su estimación de probabilidad de accidentes se reduce. En muchas ocasiones no usan los chalecos antibalas porque adaptaron su probabilidad a reducirla. En cambio, un burócrata puede mantener una percepción alta de la violencia en la Ciudad de México, aún cuando 12 horas continuas se quede encerrado en su oficina. El esquema de la elección racional no soporta la prueba de la incertidumbre. Impide planear para el futuro y niega una condición racional sustantiva de la acción de los agentes. Para este modelo resulta inaceptable la idea del sufrimiento y el infortunio a ciegas. No gusta enfrentar el hecho de tomar decisiones cuando hay una competencia reñida entre varias posibilidades.

El pragmatismo, corriente anterior a la teoría de la elección racional, resuelve la aporía de la disonancia cognitiva de manera peculiar.²⁰¹ Para los pragmatistas no tiene razón discutir si tal o cual creencia es beneficiosa para la salud, para la vida, para la felicidad. Las ideas no necesitan fundamentación racional o verdad, sino el compromiso con aquellos de sus valores que puedan llevarnos a mejorar la vida.

¹⁹⁹ Hacking, Ian, *El surgimiento de la probabilidad*, Barcelona, Gedisa, 1995.

²⁰⁰ *Ibíd.*

²⁰¹ Joas, Hans, *El pragmatismo y la teoría social*, Madrid, Siglo XXI- CIS, 1998.

Rorty apunta hacia las creencias. Toda creencia es contingente, nada puede asegurarnos poseer la verdad o el punto medio de la justicia. Lo que resulta crucial no es que los valores aseguren su ajuste al molde de una teoría de la racionalidad, la verdad o la justicia. Lo crucial es hacer de las prácticas un objetivo concreto en función de disminuir la crueldad y el egoísmo.²⁰²

La disonancia es una quimera. Las posibilidades y el deseo están siempre mediados por una identidad moral, identidad no sustentada en principios universalistas. La identidad moral está influenciada por el grupo o grupos a los que pertenecemos, a los que no podemos ser desleales y seguir siendo uno mismo. Los conflictos morales no son la disyunción entre razón y sentimientos, sino entre identidades alternativas y formas alternativas que dan sentido a la propia vida y sobre la cual tomamos decisiones.

La pérdida de fe en muchos sacerdotes no conduce necesariamente a romper la ilusión de que sus feligreses disfruten sin dudas de los bienes de la fe. Su lucha interior da pauta racional de abandonar lo religioso. Pero su convicción es tan fuerte que no discute sobre la verdad o la razón, sino el valorar las ventajas de creer sobre la angustia de la duda.

Sin las pretensiones ontológicas de la elección racional o el pragmatismo, el estudio de las probabilidades provee respuestas de rango medio, manejables y tangibles ante la complejidad de las decisiones y alternativas derivadas de la acción de los individuos. No poseemos un criterio racional o útil para definir el grado de felicidad de una sociedad, pero si podemos traducir su malestar en cifras tales como número de crímenes, suicidios, infracciones, etc. Durkheim fue claro al anunciar que buscaba estudiar los hechos de la vida moral en su obra sobre el suicidio. No se trataba de sacar una moral de la ciencia, sino practicar la ciencia de la moral. Es el suicidio un referente importante para incluir en la sociología la dimensión de probabilidad. El foco de su atención son las regularidades sin alcanzar el rango de leyes o principios, pues las condiciones que permiten observar la regularidad pueden modificarse. En el mundo real las situaciones, y las posibilidades cambian sin cesar y ello lo hace irreductiblemente fortuito.

²⁰² Rorty, Richard, *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1992. Pág. 18.

Popper, en uno de sus últimos documentos, escribe sobre las probabilidades como propensiones.²⁰³ Las propensiones son inherentes a las situaciones, esto es, que en las situaciones presentes converge la influencia de situaciones pasadas con las posibles. El juego temporal de las propensiones abre el infinito de posibilidades a partir de la situación. Si las condiciones de la situación cambian, también lo hacen las posibilidades. Entonces las propensiones se transforman en la actualización del pasado de otra manera y en modificar los futuros. La metáfora del ajedrez cobra relevancia. Cada situación, es decir el movimiento realizado tiene tras de sí movimientos anteriores fijos que condujeron a esa posición. De ahí imaginamos múltiples posibilidades, pero al realizar su movimiento el otro jugador, todas las situaciones presentes se modifican. Se analizan y actualizan las jugadas pasadas para dar otro sentido a la nueva situación, a la vez que se dibujan las nuevas posibles jugadas.

La moderna teoría de las probabilidades recoge la estafeta de las propensiones, más su análisis no pretende ser metafísicamente elaborada. La preocupación es dar cuenta de la relación entre decisión y probabilidad, atendiendo los temores públicos a padecer desastres naturales, proveyendo predicciones que aminoren el impacto. Si bien las catástrofes derivan de leyes naturales invariantes como la gravitación o los ciclos climáticos, los cálculos estadísticos pueden dar cuenta de su variación y señalar los límites factibles de anticiparse. El azar y el sufrimiento fortuito es mera apariencia si se analiza con cuidado. Su resultado es el encuentro de distintas líneas causales en un punto de intersección. Evitar una vida azarosa es recurrir a la estadística de la probabilidad, seguir series de casos similares y pronosticar el comportamiento futuro a partir de la inferencia.

Si bien la probabilidad de elegir entre alternativas distintas tiene un componente racional, también es cierto que la dimensión simbólica-moral influye en la elección de las alternativas. La elección de las personas se sustenta en opiniones y no en verdades como aseguraba la elección racional. La racionalidad es una opinión de lo que la persona desea, que puede cambiar cuando se analiza a otras personas. No hay principios universales (verdades) de lo racionalmente deseable. En todo

²⁰³ Popper, Karl R., *Un mundo de propensiones*, Madrid, Tecnos, 1996.

caso existen opiniones tan variadas como las opciones posibles.²⁰⁴ Para comprobarlo, la teoría parte del supuesto del estado de equi-probabilidad, esto es, distribución de igual número de posibilidades para conseguir los objetivos. La persona de este supuesto no distingue cual de todas es la mejor pues todas tienen un mismo valor, lo que conduce a que le sea indiferente la elección. Pero en probabilidades no hay indiferencia, siempre habrá una valoración distinta aún cuando aparentemente sean iguales. Aparece la opinión de las personas, juicios de percepción sobre lo deseable y lo posible que los lleva a elegir una opción y descartar el resto.

La opinión se expresa correctamente en el caso de la religión. Los cristianos tienen dos actos posibles: creer o no creer en Dios. No se puede decidir no creer. Se puede decidir actuar de manera tal que, muy probablemente, lleguemos a creer o no. Si Dios no existiera, ambos comportamientos serían iguales, no habría diferencia de ir al infierno. Cualquier curso de acción tiene igual utilidad. Aunque la vida mundana sería preferible. Pero si existe, apostar a que no puede llevar a la condena. La valoración cambia, es mejor la salvación que la condena. Creer es la apuesta ganadora. No sabremos si existe o no hasta el final de la vida, lo que hace ser mejor apuesta creer, pues la incertidumbre de la condena es muy alta. Recordemos que el pecador tiene la opción de cambiar su final en vida, ya en la muerte y condena no existen alternativas.

El orden moral se convierte en parte de las probabilidades y de los números del dominio estadístico. Los patrones de la voluntad pueden ser anticipados. Si una persona ha crecido en una familia disfuncional, con graves problemas de violencia intrafamiliar, tiene un 80% de repetir el mismo esquema o convertirse en delincuente. Personas cuyos padres fueron alcohólicos son probables a desarrollar la adicción y ser un problema social.

La probabilidad niega ser una ley más sentencia como tal. Construye un fatalismo estadístico, fatalismo que ha encontrado eco en el sentido común y en los medios

²⁰⁴ Ya en el imaginario griego aparece la distinción entre verdad y opinión. Los hombres opinan y conjeturan mientras que los dioses poseen el conocimiento. En *La República* Platón distingue la opinión como la facultad de juzgar lo aparente, percibir las cosas tal y como lo hacen nuestros sentidos. En cambio, la verdad tiene por objeto conocer lo que existe tal y como existe.

de comunicación. Libre albedrío combinado con destinos en forma de campanas de Gauss, parábolas y vectoriales. Un grupo compuesto por matemáticos y psicólogos en la Ciudad de Seattle presentaron en febrero del 2004 un informe ante la Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia.²⁰⁵ Dicho informe contiene un modelo matemático que predice con certeza del 94% el futuro de un matrimonio. Para verificarlo analizaron distintas relaciones conyugales y los temas sobre los que conversaban: hijos, dinero, amor, etc. Las reacciones emocionales traducidas en gestos, caricias, burlas o críticas se tradujeron a términos algebraicos y gráficas que valoran adecuadamente las reacciones positivas o negativas. Las deducciones de este modelo surgieron en ambientes controlados, laboratorios equipados, cuestionarios en los que las parejas sabían de antemano los objetivos del estudio. *Ceteris paribus*,²⁰⁶ de cumplirse los elementos exactos para reproducir el comportamiento de las parejas fuera del laboratorio, el modelo cumplirá su objetivo. Pero la realidad es más que una ley estadística, y las personas no tienen que estar condenadas a ella, porque las condiciones de aplicación de la ley pueden modificarse.

Ahora bien, no podemos descartar el esfuerzo de los modelos estadísticos por aprender la normalidad de la sociedad a partir de lo que le es contingente. Durkheim al estudiar el suicidio establece que éste es un indicador de la salud social. La anomia que supone el matarse, es en realidad una manera de la sociedad de medir su normalidad. "Estamos seguros de que las sociedades en las que el suicidio es más frecuente son más saludables que en los que es más raro" (Durkheim, La división del Trabajo). La anomia de una sociedad es identificable en el índice de suicidios. Las tasas medias de casos demuestran lo que es una conducta normal. Un índice alto, o la ausencia de éste, revelan anomia en una sociedad. Se considera normal un término medio porque señala la necesidad de cambios en la solidaridad social ante la creciente división del trabajo. Los extremos son preocupantes debido a consideraciones distintas. Cuando el

²⁰⁵ Los profesores John Gottman, James D. Murria y Kristin Swason, presentaron ante la Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia los resultados de un modelo matemático que predice en 94% la certeza de un matrimonio. Diario El Independiente, México, 16 de febrero del 2004. Pág. 4

²⁰⁶ Katznelson, Ira, Preferences and situations: points of intersection between historical and rational choice institutions, Nueva York, Russell Sage Foundation, 2005.

promedio es alto, la sociedad experimenta anomia, porque habla de la descompensación y desintegración de la cooperación social. De igual manera se considera anomia cuando los casos son escasos, porque indica una sociedad conservadora, resistente al cambio y rebasada por la complejidad social. Según la estadística, la correlación inversa entre fecundidad y suicidio no es espuria, antes bien ayuda a explicar el problema de la población. Toda disminución de la tasa de nacimientos es un debilitamiento de los sentimientos domésticos, y esto último da origen al suicidio. Una familia fuerte es menos propensa al suicidio, aunque no exenta de sufrirlo.²⁰⁷

El crimen es otro ejemplo de la contención de la anomia por parte de Durkheim. Se considera patológico y causa preocupación el creciente número de casos. Pero es sólo apariencia. No es el mayor número lo que causa preocupación, sino su disminución. Una sociedad no debe felicitarse por el menor promedio sino preocuparse. La función del crimen es indicarnos la desviación de la conducta. A través de indicarnos la desviación es que se pueden reforzar los principios fundamentales de ética y moral. Un principio conservará su lugar únicamente si se le violenta. El crimen, entendido como aquello reprimido en una sociedad, es esencial para preservar la sociedad. Cuando la criminalidad desaparece en una forma, sabemos reaparecerá en otra. No hay sociedad sin crímenes, como no hay sociedad de santos.²⁰⁸ El uso estadístico para comprender la contingencia muestra aristas distintas, algunas apuntando al fatalismo, otras tantas invirtiendo la concepción moral a partir del análisis de series como es el caso del suicidio y el crimen.

Punto aparte merece la corriente posmoderna en el tratamiento de la contingencia. Para los posmodernos como Lyotard y Vattimo, la contingencia acabó con la modernidad. La complejidad acabo desbordándola, convirtiendo su proyecto unitario en fragmentos dispersos de pequeños relatos.²⁰⁹ La modernidad desaparece cuando ya no hay posibilidad de seguir hablando de la historia como

²⁰⁷ Hacking, Ian, *La domesticación del azar: determinismo y caos*, Barcelona, Gedisa, 1997. Pág. 247.

²⁰⁸ Las ideas de Durkheim sobre el crimen aparecen en un artículo "Criminalidad y santidad social" en la Revista de Filosofía en París, 1890. El uso de la tesis es tomada de la traducción que hace Hacking en su trabajo citado anteriormente.

²⁰⁹ Véase Lyotard, Jean Francois, *La condición posmoderna*, Madrid, Espasa- Calpe, 10991, y; Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 2000.

entidad unitaria. Aunque cometen un error al asignar status de proyecto a la modernidad, status que nunca tuvo como tal. Aún más, la posmodernidad existe como observación de la sociedad sobre sí misma, auto- descripción para tratar de controlar mediante otro proyecto –igualmente artificial- la complejidad de opciones y futuros que la desborda. Para lograrlo tuvo que dar un giro en su argumentación. La enunciación posmoderna recogió la descripción de símbolos, tradiciones e imágenes del folklore cultural, para hablar de la necesidad y no de la posibilidad. Paradójicamente, la necesidad dio paso a la explosión de lo diverso, a la vez que lo posible. Posmoderno significaba muchas cosas, a la vez que nada. El cambio constante, la relatividad de lo existente daba paso a una canibalización aleatoria de todos los estilos. Los sufijos y prefijos trataron de poner diques a lo diferente para hacerlo de nueva cuenta familiarmente necesario: Neo- liberalismo, post-secularización, etc., fueron términos que intentaron encapsular contenido y significado en lo ya conocido. Pero la contingencia habría hecho de la necesidad otra veta de la misma contingencia, pues la interpretación de los sufijos diferían entre los mismos posmodernos, dependiendo desde donde hablarán y el campo del arte o conocimiento en el que actuaren.

El fracaso de los seguidores de Lyotard también se reflejó en su concepción del tiempo. Recordemos que el tiempo es la contingencia misma. Lo *posmo* habla de un hombre sin genealogía, sin historia, estacionado en un presente eterno. La vida es la sucesión de instantes. La yuxtaposición del *post* no hace referencia a un horizonte. Se impone la idea de “habrá sido” que significa posibilidad negada. La contingencia es lo que no es necesario y lo que no es imposible. El “*habrá sido*” se revela como lo imposible, entonces el resultado es el anti-futuro, lo no cambiante, lo que convierte lo inconmensurable en un momento diverso de lo mismo. El Apocalipsis o la Utopía imaginada en la modernidad desaparecen para dar paso versiones más pragmática fijadas en el presente. Se deshistoriza el gran futuro dando paso a versiones más modestas fijada en la cotidianidad de la vida.

Posmodernidad, elección racional, probabilidades, entre otras corrientes, dan pauta para entender la forma de la contingencia en la sociedad moderna. A pesar de lo axiomático y normativo de la sociología en el tratamiento del tema, podemos

afirmar que se han elaborado algunos modelos teóricos para comprender la complejidad del tiempo social, sobre todo explicar la vorágine de cambios radicales en la sociedad difícil de aprehender con la carga conceptual de la sociología. Ulrich Beck, Mary Douglas, Anthony Giddens y Niklas Luhmann, cada uno a su manera presenta un modelo de análisis de la contingencia a través de una categoría como lo es el riesgo, categoría que radicaliza lo considerado como normal. Y digo que la radicaliza porque es en el riesgo donde el futuro es un horizonte probable de amenazas y oportunidades, dependiendo de las decisiones tomadas en el presente. Es el riesgo la ventana por la cual la sociedad se vuelve auto-reflexiva de sus actos y consciente de las consecuencias hacia el futuro. Imagina un futuro de probabilidades, algunas catastróficas, otras tantas como oportunidades. El riesgo engloba a ambas.

Los autores coinciden en que la contingencia, y la reflexividad sobre ella, son inherentes a la modernidad, también coinciden en que el riesgo es un constructo social y cognitivo para observar la forma de la contingencia radicalizada, es decir, generadora de incertidumbres y amenazas. Pero lo que no comparten son las características, modos y formas en el tratamiento sobre la categoría del riesgo.

Beck entiende a la sociedad del riesgo como una fase del desarrollo de la sociedad industrial en la que los riesgos sociales, políticos, económicos e individuales tienden a escapar cada vez más del control y seguridad de las instituciones. La visibilidad y alcance de los daños ecológicos producto de la tecnología y la ciencia hizo conciencia en segmentos importantes de la población. Durante el apogeo de la sociedad industrial se produjeron impactos ecológicos negativos, la diferencia con la sociedad del riesgo está en que no era tema de debate o conflicto público. Los riesgos eran residuales a la sociedad.²¹⁰

En cambio, cuando los peligros de la sociedad industrial comienzan a dominar los debates públicos y privados, se genera una amplia crítica a las instituciones de la sociedad industrial por ser productores, distribuidores y legitimadores de las amenazas que no pueden controlar. El debate se concentra ahora en el debate y conflicto sobre la distribución de los males: quién tiene que pagar, de quién es la

²¹⁰ Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1992.

responsabilidad y quién es el responsable. El riesgo se vuelve un asunto normativo con relieves morales que apunta a la justicia y a la reflexividad sobre los fundamentos de la cohesión social y el examen de las convenciones de la racionalidad. De hecho, el argumento no está exento de condenas normativas tales como señalar que la sociedad del riesgo se origina donde los sistemas de normas fracasan en relación con la seguridad prometida ante los peligros desatados por la toma de decisiones.

La religión aparece en la sociedad del riesgo como negación. Los peligros son desatados por fuerzas naturales y no por demonios ni por castigo de nuestros pecados. Beck critica el tratamiento analítico del terremoto de Lisboa en 1755 que estremeció al mundo. La respuesta a la catástrofe no fue pedida a los racionalistas sino a Dios.

Pero en la sociedad del riesgo la religión ya no tiene nada que hacer. Los conflictos sociales dejan de ser un problema de orden (se retoma la tesis de los clásicos de considerar a la religión como soporte del orden tradicional) para ser un problema de riesgo, de ambivalencia y cálculos de probabilidad. Pero la obsesión por un orden, al menos como certeza, sigue siendo un anhelo en la sociedad del riesgo.

Giddens por su parte considera que la sociedad del riesgo es algo más que la fatalidad. Para él la modernidad reflexiva ha hecho consciente a la sociedad de las amenazas que deberá enfrentar en el futuro cercano, no como nación o cultura sino como humanidad misma.²¹¹ Significa vivir con una actitud de cálculo hacia las posibilidades, teniendo en cuenta que vivimos en un mundo que desconocemos como funciona, pero mantenemos en él la fiabilidad de nuestra seguridad. Un escéptico preguntaría si la contingencia, y con ello el riesgo, es una novedad ¿El futuro no ha sido siempre abierto y problemático? ¿No hemos vivido siempre en riesgo? La respuesta sería positiva aunque ajustada a precisiones. En primer lugar, la conciencia sobre el futuro antes de la modernidad estaba marcada por la influencia de agentes externos influyentes en los resultados, llámese naturaleza, dios o destino. En cambio, con la modernidad las personas están conscientes de la

²¹¹ Giddens, Anthony, *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

multiplicidad de opciones y la información proporcionada por los diversos sistemas expertos que explican las ventajas y desventajas de elegir alguna.²¹²

Respecto a la pregunta de vivir en riesgo, es cierto, la sociedad no ha escapado a ellos. Lo que se ha modificado es su percepción y evaluación. La modernidad redujo el riesgo en ciertas áreas pero introdujo otras. Es el caso de la medicina, la cual eliminó buena parte de enfermedades anteriormente consideradas mortales y extendió el periodo de vida de las personas. El rango de probabilidad de vivir más años se ensanchó considerablemente. Sin embargo, a la par se abrió la puerta a nuevos riesgos antes no considerados como fue la extensión de las pensiones y la falta de recursos financieros para pagarlas; saturación de los servicios médicos y de seguridad social sin tener infraestructura social para hacer frente a la demanda y; sobre todo, la exigencia social al ámbito médico para cubrir una necesidad antes inexistente como es la atención geriátrica y nuevos medicamentos para combatir enfermedades degenerativas a causa de la edad como es el padecimiento de Alzheimer o el mal de Parkinson. Muchas de las incertidumbres se han modificado, hoy nos enfrentamos a las que han sido creadas por el mismo desarrollo del conocimiento humano.

Frente a la incertidumbre las personas organizan el mundo calculando las posibilidades de riesgos e imaginando los escenarios futuros en el presente. A diferencia de las sociedades tradicionales, las cuales absorbían la incertidumbre en referencias temporales y espaciales concretas, referidas a ciclos y territorios específicos donde habitaban las personas, la sociedad moderna tiene que lidiar con un tiempo y espacio abierto, desanclado de cualquier referencia local. Para hacer frente a la incertidumbre derivada del desanclaje, se ha instaurado en la complejidad social sistemas simbólicos y sistemas expertos sobre el que las personas depositan cierta confianza para enfrentar la contingencia. Los sistemas simbólicos representan medios de intercambio con características universales e intemporales. Su uso no atiende consideraciones particulares o coyunturales de los individuos o colectividades.

²¹² Giddens, Beck y Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.

El dinero es el ejemplo más acabado de un medio de intercambio. La circulación y posesión del dinero moderno suspende el tiempo (no importa cuál es su pasado, ni cuál sea su futuro) y generaliza el espacio al poder usarlo en todos los lugares. El dinero atempera la incertidumbre de la necesidad de las personas por alimentarse, y a la vez permite crear la ilusión de tener bajo control el futuro: con dinero puedo estudiar esto o lo otro, puedo viajar o invertir, educar a mis hijos, garantizar mi vejez. La ilusión transita hacia el mito de la seguridad, pues los seguros financieros (auto, enfermedad, vejez) crean el mito de ser inmunes a los accidentes o enfermedades. Lo que garantiza un seguro de este tipo es atemperar la crisis financiera, no evitar el padecer enfermedades o accidentes.

Al igual que los sistemas simbólicos, los sistemas expertos organizan grandes áreas del entorno social apoyados en la tecnología y en la especialización disciplinar. Ante dudas de cómo actuar o qué esperar del futuro, las personas recurren a especialistas para informarse sobre cuál de todas las opciones es la mejor. Los médicos se convierten en consultores que atemperan la contingencia de la enfermedad, los ingenieros desarrollan carreteras y autos que pregonan ser más seguros. También los sistemas expertos operan para garantizar márgenes de certidumbre aunque carezcamos de la información básica para saber cómo funcionan. Las personas se transportan en aviones, confían en su buen funcionamiento aunque desconozcan los principios físicos y mecánicos que permiten volar a los aparatos.²¹³

Ambos sistemas (simbólicos y expertos) proveen un margen importante de fiabilidad para calcular lo contingente de los riesgos. La fiabilidad en este caso no está ligada a personas, sino a capacidades abstractas. Se fía uno del médico por sus conocimientos no por su persona, se fía en los aviones no por el piloto sino por los sistemas técnicos sobre los que están contruidos. Cuando *Firestone*, empresa fabricante de llantas, reconoció hace poco la falla en algunos modelos de neumáticos, la desconfianza entre los consumidores se generalizó provocando la caída en sus ventas.

²¹³ Op.cit. Giddens.

Ahora bien, las personas no están sumidas en la ignorancia. Si bien la falta de información se suple con la fiabilidad, el conocimiento sobre el funcionamiento de los sistemas no es ajeno a la sociedad. Los legos incorporan conocimientos producidos por la ciencia, discuten las consecuencias de los inventos y desarrollos. Opinan sobre genética, el virus de las aves y las vacas locas. La apropiación del conocimiento de los legos y la opinión de estos modifican las trayectorias de la ciencia. Por otro lado, la ciencia modifica la percepción de los legos sobre el mundo. A esto Giddens le llama doble hermenéutica.

La conjunción de sistemas, fiabilidad, doble hermenéutica, entre otras cosas, según Giddens, proporciona a los individuos seguridad ontológica, seguridad del ser-en-el-mundo. Nuestra existencia transcurre con cierta normalidad, no estamos constantemente cuestionándonos si abordar el transporte público o caminar representa peligros que no podemos controlar. Tenemos la percepción de una secuencia y orden tanto en lo temporal como en las cosas que nos rodean. La seguridad ontológica evita que la vida sea esquizofrénica, dudando y temiendo a todo y a todos. Aunque ahora la desbordante complejidad social conduzca a amplios sectores a imaginar el Armageddon en los distintos ámbitos sociales. Sobre todo porque no hay respuestas contundentes, antes bien los individuos tienen que vivir en un mundo de autoridades múltiples, donde el cálculo de riesgo incluye el riesgo de qué expertos consultar y por qué.

Se genera una cultura del riesgo, es decir, se impulsan pautas normativas y de conducta que permiten imaginar el futuro como una oportunidad y no como amenaza. Se puede conquistar el futuro a partir de inferencias contra-fácticas, es decir, construir escenarios distintos a partir de imaginar cómo sería el futuro si fueran otras las condiciones y elementos en el presente.

Resulta atractiva la oferta de Giddens sobre el riesgo, pero al igual que Beck no escapa a una condición normativa y hasta axiomática de los conceptos sobre los que se mueve su análisis. El riesgo se convierte en esencia y no en un constructo reflexivo de la modernidad. Aún más, puede ser controlado y dirigido como una posibilidad de conquistar el futuro, cuando el futuro no es posible asirlo pues no existe como tal. La única que tenemos es que será distinto al presente.

Respecto a la religión y el riesgo en el modelo giddiano, no podemos esperar mucho. En el modelo, la religión aparece como accesorio, necesaria para dar cuenta de riesgos que no se ajusta al cálculo de probabilidades y etiquetándolas como “actos de Dios”.²¹⁴ Entre más incluyente sea la competencia de los sistemas expertos y simbólicos y entre más ancha se manifiesta la doble hermenéutica, el orden religioso poco puede proveer respuestas para interpretar un mundo de opciones múltiples. En todo caso, la fe se muestra atenuada y dirigida a dar apoyo para la toma de decisiones existenciales cuando los cálculos probabilísticos fallan.

Por su parte, Mary Douglas presenta un modelo del riesgo de corte funcionalista. La sociedad construye determinadas categorías culturales a partir de ciertas posiciones sociales. El riesgo en una de estas categorías, pues no refiere a razones prácticas o juicios empíricos, refiere a una noción construida culturalmente que enfatiza algunas amenazas e ignora otras. La razón de hacerlo de esta manera y no de otra responde a la necesidad social de alcanzar la integración social, cohesión de los individuos sociales, a partir de las amenazas generalizadas: todos estamos en peligro, todos podemos salvarnos.²¹⁵

A partir de la categoría del riesgo y la pretensión de integrar socialmente a los individuos es que se desarrolla una cultura del riesgo, cultura que varía según la posición social de los actores. Una primera variación es la percepción generacional del riesgo. Puede ser constatado en la noción de nuestros abuelos, quienes caracterizaron el mal como pecado y tabú, connotación inminentemente moral. En cambio, los contemporáneos hablan de riesgo y no de pecado, el mal aparece en el lenguaje con una clara connotación probabilística, centrada en los resultados de las acciones individuales. Esto recuerda el juicio a Eichmann en el que se cuestionó al Doctor Servatius sobre la muerte de los judíos: “*Doctor Servatius, supongo que ha cometido un lapsus linguae al decir que las muertes por gas eran un asunto médico*”. A lo que Servatius replicó: “*Era realmente un*

²¹⁴ Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1993.

²¹⁵ Douglas, Mary, *La aceptabilidad del riesgo en las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós, 1993.

*asunto médico puesto que fue dispuesto por médicos. Era una cuestión de matar. Y matar es un asunto médico.”*²¹⁶

Pero la percepción de considerar a los individuos como los que califican sus acciones y consecuencias es errada. Cada forma de organización social está dispuesta a aceptar o evitar determinados riesgos: valores comunes conducen a miedos comunes. El Doctor Servatius no actuaba sólo, su compromiso estaba en un proyecto colectivo como lo era el nazismo. Los individuos están dispuestos a aceptar riesgos a partir de su adhesión a una determinada forma de sociedad.

La segunda variación de la percepción del riesgo cambia de perspectiva. No es la cuestión generacional sino la posición social de los individuos y el poder que detentan. No todos los riesgos son iguales para todos. La distribución de riesgos refleja la vigente distribución del poder. El tema de la justicia suscita cuestiones políticas de quién debe padecer y quienes deciden lo que otros padecen. Un barrio pobre puede exigir la salida de una empresa peligrosa como lo es una gasera. Sus gestiones surten efecto y dicha empresa es trasladada al campo, alrededor de poblaciones pequeñas y dispersas. El daño, de ocurrir, es menor pero no deja de ser un riesgo que otros deben padecer.

Douglas plantea el dilema ético de la justicia. La manera en que los valores afectan la aceptabilidad del riesgo. Vuelve al tema que ha rondado todo nuestro planteamiento: en vez de preguntar qué riesgo se considera aceptable, es mejor preguntar qué normalidad en nuestra sociedad queremos. Nuestra autora introduce una ecuación que regulará el margen aceptable de riesgos en la sociedad. La ecuación estima el riesgo (R) como producto de la probabilidad (P) del evento que regula la gravedad del daño (D): $R = P \times D$. Los límites de la aceptabilidad del riesgo aumentan cuando las probabilidades son mayores que los daños o cuando los riesgos son producto de desastres naturales. La primera aseveración se asemeja a la racionalidad esgrimida por la elección racional, mientras que la segunda se asume con más calma, con menos sentido de

²¹⁶ Op. cit. Arendt, 1999. Pág. 109.

injusticia. Qué sobrevenga el desastre depende en buena medida de cómo se interpreta el evento.

Los riesgos considerados dentro del marco de la racionalidad desaparecen al analizar al sujeto racional interactuar con otros. Lo que es un riesgo en su cálculo es un riesgo asumido como social. No es que sólo él lo perciba, es un riesgo social. Igual ocurre cuando el individuo tiene que convivir con otros seres supuestamente racionales. Tiene que ampliar su tolerancia a muchas incoherencias.

Si ocurriese el daño, esos mismos individuos racionales centrarán su atención en las debilidades morales y políticas que dieron origen al evento. Entre más se identifica el daño, más se invoca el recurso moral como forma de cohesión social.

Volvemos al viejo tema del papel de la religión en la sociedad del riesgo. Mary Douglas circunscribe lo sagrado como una variante de la moral, un valor entre otros que mantiene la cohesión social. Para ella, lo religioso es necesidad, no contingencia. La religión no puede construir probabilidades y proyectar riesgos a partir de creer y de experimentar la fe. Mientras lo normativo absorbe cualquier comunicación de lo religioso, la modernidad se asume probabilística y por tanto con futuros abiertos.

Por último, presentamos la sociología del riesgo de Niklas Luhmann, quien intenta construir una noción del riesgo desde la comunicación²¹⁷ de los sistemas y no de la racionalidad de los individuos. La racionalidad de los individuos es comunicación expresada en el marco de los sistemas sociales. La razón no es abstracción, se genera a partir de los medios de comunicación como el poder en la política, los recursos en la economía o el saber en la ciencia.²¹⁸ Ahora bien, el riesgo al formar parte de la comunicación universal se vuelve a su vez en un

²¹⁷ La distinción entre racionalidad y comunicación en Luhmann radica en algo fundamental. No acontece en la realidad la pretensión de los individuos de ordenar sus preferencias en función de fines y medios en su actuar social. En cambio, ocurre que esos mismos individuos manifiestan sus fines e intenciones a través de comunicaciones, sujetas a interpretaciones, interferencias, entre otras cosas, haciendo que tal racionalidad en realidad sea una comunicación altamente contingente. La racionalidad no puede ser vista, las comunicaciones sí, basta recordar la máxima de Weber de analizar el sentido mentado de la acción social y no la acción social misma.

²¹⁸ “Si tomamos como punto de partida a las personas y sus decisiones, nuestra observación se desbordaría. Existen aproximadamente 5 mil millones de instancias de decisión que día a día toman numerosas decisiones, además, de manera simultánea... No todos son partícipes de las decisiones, hay instancias de decisión y hay afectados.” Luhmann, Niklas, *La sociología del riesgo*. México, Universidad de Guadalajara, 1992. Págs. 151 y 152.

problema igualmente universal. Esto porque la sociedad moderna se concibe volcada al futuro, contingente en cada presente e incierta sobre la trayectoria que sigue. Lo normal de esta sociedad está dado en su probabilidad de ser diferente, no sabe cómo, pero está segura en que será diferente ¿Cómo se las arregla la sociedad en su realización normal con un futuro del que no se puede saber nada cierto, únicamente conoce lo probable e improbable? Para enfrentar la contingencia radical de su comunicación el sistema social da paso al riesgo, un constructo reflexivo para enfrentar la probabilidad e improbabilidad de daños y oportunidades derivadas de las decisiones presentes.

El riesgo no es cuestión de costo-beneficio. Es ante todo una cuestión de decisiones que constituyen la posibilidad de un daño futuro en condiciones en las cuales una decisión diferente de aquella que se ha tomado, habría evitado el daño. Aquí aparece el pecado como un equivalente funcional del riesgo. Es decir, el pecado es el resultado de decisiones tomadas por el creyente en un momento dado, el daño futuro se expresa entonces en el castigo divino y en la expiación de la culpa por la acción ofensiva hacia Dios. Aún cuando el pecado tiene una expresión de castigo divino, no se aleja del tema del riesgo en tanto la infracción pudo haberse evitado en la elección que el creyente hizo y que pudo evitar actuando de otra manera.²¹⁹

Junto al cálculo, evaluación y percepción que los autores anteriores han planteado, este modelo incluye el problema de la selección de riesgos: decidir es asumir riesgos, por qué decido esto y no lo otro; porque no hay decisiones individuales, estamos situados en una recursividad de comunicaciones que orientan nuestra decisión que a su vez es producto de otras decisiones, y a su vez de otras y de otras, hasta el infinito. No podemos reconocer el origen de nuestras decisiones, pues esta es producto de otras decisiones originales, etc. Lo único de lo que estamos conscientes es la irreversibilidad de cualquier decisión.

²¹⁹ Aunque Luhmann no precisa la distinción entre el riesgo de los sistemas funcionales y el pecado en el sistema de la religión, podemos deducir que en el caso de la sociedad moderna el puente de la religión con la sociedad del riesgo es a través del pecado en tanto que deriva de una decisión del creyente y no un misterio de Dios. Luhmann, Niklas *La sociología del riesgo*. México, Universidad de Guadalajara, 1992.

Luhmann hace hincapié en la dimensión temporal. Sólo podemos observar el pasado (lo que ya fue y no existe más) y el futuro (lo que vendrá, pero no sabemos como es) a partir de un tercero excluido que es el presente (lo que es y a partir de lo cual distinguimos lo que fue con lo que es, y lo que es con lo que será). A partir del presente podemos distinguir el pasado, pues éste ya está fijo e inmóvil: es lo que fue. Sin embargo, el futuro es algo incierto, probable a partir del presente. La única certeza sobre el futuro es que será distinto del presente. Imaginemos la metáfora del ciego colocado frente a un espejo. Sabe que está ante su imagen, no puede verla, pero la imagen sí puede verle.

El riesgo no puede ser conocido hasta que ocurre, antes poseemos sólo probabilidades de que ocurra. La reflexividad sobre el tema no radica tanto en conocer el momento del daño, pues una vez ocurrido es irreversible, sino que el posible daño sea contingente, esto es, evitable.

Como la contingencia es la condición moderna en la sociedad, podemos afirmar que a cada momento los riesgos se expanden. Esto significa que se incrementan las situaciones en las que es posible afirmar que otras decisiones habrían podido evitar el daño que eventualmente ha producido una decisión entre otras tantas.

Para contrarrestar la incertidumbre, la sociedad ha dado paso a comunicaciones normativas. Las normas en este sentido son formas de fijación temporal, proyectan una trayectoria al futuro, una expectativa que no queda sobreentendida. Si atendemos la norma, el riesgo sería la desviación y para ello habría sanciones externas (jurídicas) o internas (morales). Se busca absorber la incertidumbre generada por la contingencia a través de crear expectativas. Las expectativas crean la ilusión de organizar el futuro. Sabemos qué esperar de las instituciones y de la comunicación de las personas. La doble contingencia queda encuadrada en la expectativa de la comunicación de los sistemas y en las decisiones de las organizaciones. Sabemos de las expectativas sobre la democracia, sabemos que no podemos dejar de ser ciudadanos por decisiones arbitrarias del Estado.

Pero las expectativas no eliminan el riesgo, sólo lo atemperan volviéndolo soportable.

Junto a la expectativa, la reflexividad sobre el riesgo ha llevado a construir distinciones, no como opuestos sino distinciones de una unidad. El riesgo es una unidad con distinciones: Riesgo/seguridad y Riesgo/peligro. Un lado no puede entenderse sin el otro. Por ejemplo, no podría entenderse el bien sin el mal, la riqueza sin la pobreza como su opuesto. Las dos distinciones que presentamos permiten observar de manera diferente el problema planteado.

Muchos analistas creen que la distinción obvia es Riesgo/seguridad. Ante niveles altos de amenazas se echa mano de esquemas de seguridad para atemperar o eliminar el riesgo. En laboratorios o empresas existen equipos de seguridad. Ante la posibilidad de violencia en la ciudad se incrementa el número de efectivos policiales. La retórica política al pronunciarse contra los riesgos esgrime la seguridad, lo que aparentemente la convierte en una política confiable. Comienzan los problemas, no podemos eliminar el riesgo, aún con un programa complejo y completo de seguridad. Los propios expertos en seguridad lo reconocen al señalar que es imposible alcanzar seguridad total, pues siempre hay algo imprevisto (léase contingente y riesgoso) que puede ocurrir. La seguridad es una aspiración, se pasa del riesgo determinístico a un análisis del riesgo probabilístico: se visualizan las probabilidades de riesgo y su cuantificación, más no su supresión.

Por tanto, Luhmann reitera que la seguridad es una ficción social, es un concepto vacío similar al concepto de salud en la distinción enfermo-saludable. Es decir, es un concepto de reflexión, de cálculo para saber las probabilidades de contraer una enfermedad a partir del análisis del estado de salud. Los ejemplos son muchos, mencionaremos algunos. La preocupación permanente por fabricar autos más seguros ha llevado a instalar en algunos modelos bolsas de aire que se disparan al momento de un impacto. Con ello se reduce el riesgo de golpes que puedan causar la muerte. Más tarde, cuando circulaba la nueva tecnología se concluyó que las seguras bolsas de aire eran otro riesgo añadido, es decir, los pasajeros podían ahogarse con la presión del plástico o la tela sobre sus rostros o cuerpos. Igualmente, se han diseñado carreteras más seguras, sin embargo, aumentó el número de accidentes, pues los autos corrían mayores riesgos por el incremento de la velocidad en las nuevas carreteras seguras. Por último, el caso de la guerra

de Irak muestra contradicciones evidentes. Ante el riesgo de un ataque con armas químicas, los altos mandos ordenaron vacunación a soldados para prevenir las consecuencias. Nunca ocurrió el ataque, sí incrementaron los casos, y riesgos, de consecuencias físicas y biológicas de los soldados vacunados que no entraron en combate. Elegir entre una alternativa segura y otra riesgosa resulta engañoso. Las alternativas consideradas riesgosas pudieron ser más seguras que las elegidas como tales, no lo sabremos a menos que decidamos transitar por esas otras alternativas. Definitivamente no es seguro renunciar con seguridad a una ventaja insegura y no haber reconocido oportunidades que probablemente hubieran sido ventajosas. No se puede eliminar el riesgo, no es una cuestión de decreto. Si las decisiones derivan en riesgos, otras decisiones evitarán esos probables riesgos. Pero esas otras decisiones abrirán otros riesgos. Evitar un riesgo es asumir otros, aún en la decisión de no actuar para no generar riesgos. No actuar es asumir el riesgo de no correr riesgos.

Nuestro autor apunta a la distinción entre Riesgo/peligro como observación más poderosa para comprender la contingencia. A diferencia del riesgo, el peligro es un daño producido por condiciones externas a quien lo padece. No existe decisión alguna que lo haya evitado, el daño se muestra inevitable, necesario para la víctima pues no hubo ni habrá decisión que lo salve. La relación de las partes es asimétrica, mientras el riesgo es complejidad, el peligro se muestra como necesidad (una sola posibilidad agotada en el daño), y como recurso reflexivo para aclarar la contingencia de los hechos sin que se apodere la incertidumbre de la comunicación social, evitando el pánico y la paranoia.

Autores como Giddens, Beck o hasta la propia Douglas, no consideran importante la distinción entre riesgo/peligro. El uso es indistinto en tanto sean amenazas y daños. Pero Luhmann le otorga a la distinción un marcado sentido semántico y epistémico: quién origina el daño, quién lo padece, cómo lo procesa en su comunicación. Trasladarse en un avión implica elegir entre líneas aéreas. Si llegará a caer el aparato no sería producto de la decisión, sino por otras causas externas. El riesgo en este caso se muestra complejo, el peligro elimina esa complejidad: las cosas sucedieron porque tenían que suceder.

La comunicación del riesgo/peligro ha modificado la percepción de los daños en la sociedad moderna. Lo que antes era considerado como peligros hoy se asumen como riesgos. Terremotos, incendios, huracanes, se consideran amenazas, es decir, no está en nuestras decisiones evitarlos. Más la modernidad convierte esas amenazas en una selección amplia de mecanismos que pueden aminorar los daños o transformarlos en otros. De esta manera se ha desarrollado la ingeniería antisísmica, sistemas electrónicos para monitorear el clima e instrumentos que detectan y apagan el fuego como son los aspersores en casas y edificios. Vivir en una zona de peligro se convierte ahora en un riesgo de quién se decide habitar ahí o no atender la información que le previene sobre las calamidades.

¿Desaparece el peligro para dar paso al riesgo absoluto? Por supuesto que no. Los riesgos también son peligro, depende la forma en que sea tema de la comunicación de los sistemas. Las instancias de decisión se convierten en un peligro para otros. Los riesgos constituyen peligros y los peligros son riesgos. El riesgo de uno es el peligro de otro. Las decisiones económicas en algunas instancias tienen repercusión en amplias zonas de la población sin poder evitarlos. No pueden evitarlo desde la economía, pero si pueden actuar desde la política, decidiendo articular protestas y marchas para presionar al sistema político, sistema que corre el riesgo de generar una crisis de representatividad si no actúa mitigando el peligro de que los afectados queden en la calle, a la vez que asume el riesgo de modificar, desde su ámbito, las repercusiones de las decisiones en economía ¿Cómo? A través del seguro de desempleo o mecanismos como el implementado en el Estado de Bienestar. Evidentemente, a la política le resulta más fácil distanciarse de los peligros que de los riesgos, aún cuando la probabilidad del daño producido por el peligro sea mayor que el riesgo. Los peligros no derivan de las decisiones políticas, su solución sí. Los políticos se presentan como salvadores y no como los villanos de la película.

El desarrollo de la ciencia dura y la alta tecnología se consideran como los principales productores de riesgos en la sociedad. El avance científico abre cada vez más la brecha de la ignorancia: entre más conocemos más ignorantes del universo nos descubrimos. Dicha ignorancia no es sólo respecto al mundo, sino a

los propios avances científicos. La energía nuclear tuvo impacto relevante en la sociedad, el mismo saber que la descubre abre las opciones para su uso de otras maneras, ya como armas de destrucción masiva o como generadora de energía, cuestiones médicas, etc. En realidad, la investigación científica corre riesgos y produce peligros. Corre riesgos porque no se sabe con certeza el resultado de las experimentaciones. Los daños se producen a partir de las decisiones de la experimentación contingente cuyos supuestos pueden ser erróneos. También la ciencia genera riesgos cuando la ciencia se observa a sí misma, haciendo afirmaciones identificadas como presuntamente científicas, avaladas por reputaciones igualmente supuestas. Esto ocurrió cuando en México se discutió sobre el uso de la píldora de emergencia. Los grupos en conflicto avalaron su dicho en el prestigio de instituciones e investigaciones sobre el tema. Aún cuando los distintos estudios fueran excluyentes entre sí y sólo probables, no verdades acabadas.

La ciencia produce peligros cuando el conocimiento circula en la sociedad, pues el uso de tal o cual conocimiento ya no es parte de la ciencia. El uso de armas nucleares fue un acto del régimen, no científico, aún cuando investigadores nucleares hayan participado. Fue la política la que definió el rumbo.

En un sentido más práctico, el desarrollo de las tecnologías acelera la velocidad y amplitud del riesgo. La tecnología se presenta como comunicación opuesta a la naturaleza. Los grupos ecologistas han hecho del argumento su bandera. Pareciera como si las intromisiones en la naturaleza fueran más riesgosas que la omisión. Más la naturaleza es en sí misma contingente y simultáneamente peligrosa. Pero los riesgos de la tecnología no surgen de la intromisión en la naturaleza. Los riesgos se producen en la técnica misma, pues al no conocer límites –su límite es ella misma- las posibilidades se expanden y las consecuencias negativas también. Es por eso que se han acumulado procedimientos técnicos para controlar la tecnología. Sabemos de técnicas de seguridad para garantizar los objetivos de la tecnología. Paradójicamente, el intento de protegerse con técnica de los riesgos de la técnica tiene sus riesgos. El Internet es un claro ejemplo, la disposición de mecanismos de seguridad para

navegar en el ciberespacio no es nada segura, el riesgo de violación de los códigos hace más vulnerables a los usuarios. Entre más se incrementa la seguridad, más riesgo hay de violarlos y los virus informáticos así lo demuestran. ¿Cuál es el tratamiento de lo religioso? A pesar de la fuerza del modelo luhmanniano sobre el riesgo, la religión no aparece en el mapa de la modernidad como una comunicación contingente y riesgosa como los otros sistemas. Para Luhmann, la religión cristalizó la diferencia entre las condiciones familiares y las condiciones desconocidas. Los mitos, creencias y ritos sirven de protección de lo desconocido haciéndolo familiar. Conquista lo incierto a través del misterio: Dios marca los límites que pueden ser conocidos de lo que son sus designios. Pero el misterio pertenece a sociedades menos complejas, es decir, tradicionales. La creciente comunicación de los sistemas hace visible aquello considerado misterio y lo revelan. Es lo que se ha dado en llamar la secularización.²²⁰

El tiempo religioso -recordemos que el tiempo es el soporte donde se realiza la contingencia y el riesgo- se define en la trascendencia (aeternitas) y no en la inmanencia (tempus). La contingencia del tiempo religioso es un futuro abierto a la posibilidad de acabar en el cielo o el infierno. Saberlo sólo compete a los designios de Dios. El sistema de la religión, particularmente el cristianismo, dibuja al pecado como equivalente del riesgo secularizado. El pecado conduce al arrepentimiento en vida para llegar al paraíso. Una vez llegada la muerte no hay posibilidad de modificar el destino divino. En cambio, el riesgo no es una trasgresión, es elección de posibilidades con un mínimo de arrepentimiento. Los milagros es la expresión de la contingencia de lo religioso. Dios puede disponer hacer las cosas de otra manera si el lo quiere.²²¹

Luhmann no difiere de los análisis anteriores en el sentido de considerar lo religioso en comparación con la modernidad para ilustrar la manera en que es diferente. Aunque hay que reconocer que Luhmann la hace participe del tiempo contingente, del futuro abierto en el que las posibilidades de ser condenado o elegido proceden de las decisiones presentes que asumen las personas, ya sea a

²²⁰ Luhmann, Niklas, "Religión y sociedad", en, *Teoría de los sistemas sociales II*, México, Universidad Iberoamericana-ITESO, 1999.

²²¹ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Altaya, 1999.

través del pecado o en las obras pías. Reinventa el misterio en la modernidad, ahora con algunos toques contingentes que la hace riesgosa para no ser tomado en cuenta.

2.3.- Del Homo Fáustico al Homo Hamletiano

Hasta aquí hemos analizado las observaciones que sobre la contingencia y el riesgo se han constituido en la modernidad. También dimos cuenta de la manera en que las ciencias sociales, particularmente la sociología, abordan estas dos dimensiones. Sin embargo, a lo largo de la exposición enfatizamos la referencia accesoria de la religión para explicar el riesgo, o en el mejor de los casos, como un espejo en el que la categoría reafirma su condición contemporánea.

La religión mantiene una dimensión más compleja que la adscrita por los modelos teóricos.²²² Creer o no, tener fe y actuar en consecuencia forman parte de las posibilidades, y de los riesgos. Asumir que Dios participa en el mundo es hacerlo participe del riesgo de ser deformado, tal y como muchas asociaciones religiosas lo han señalado. Y está el otro lado de la moneda, donde lo religioso no es una respuesta última a los problemas sociales, antes bien se convierte en un abanico de opciones múltiples que ofrece posibilidades a todos, creyentes y no. Veámoslo en las jornadas por la paz durante la guerra de Irak, jornadas convocadas por manifestantes católicos a los que se sumaban otros tantos que quizá no creían, pero reafirmaban su deseo por la paz.

Así como se afirma que el mundo dejó de ser predominantemente religioso, habría que decir que la religión se ha vuelto más visible hoy cuando los riesgos se han intensificado. No porque la angustia y la incertidumbre dé paso a la necesidad de lo religioso, sino porque la religión mantiene una doble comunicación: por un lado, los problemas sociales son objeto de su comunicación como lo son del resto de los sistemas; por otro lado, la comunicación de la religión en el tratamiento de los

²²² Los modelos teóricos son necesarios como recursos heurísticos en tanto ayudan a reducir y simplificar la realidad y el número de variables que implica. El problema no es el reduccionismo ni la simplificación en ciencias sociales, el problema está en cuanto se cree que la correspondencia entre el modelo teórico y el objeto o fenómeno descrito tienen una correspondencia de uno a uno, es decir, el modelo es la realidad misma. Bunge, Mario, *La filosofía de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1992.

problemas genera hoy más angustias e incertidumbres de los que puede resolver. Eso es lo que proporciona su condición moderna, su condición contingente, pues su comunicación no se agota en la respuesta, por el contrario, su respuesta es un problema para otros sistemas y para sí misma.

El azar, la fortuna y la oportunidad de echar mano de otras alternativas, hace que la decisión por la religión para elegir alguna alternativa sea más problemática. Apostar por un milagro para curar alguna enfermedad, compitiendo con la medicina y los recursos económicos hace que la mezcla sea altamente riesgosa.²²³ Puede ocurrir que el resultado sea favorable, no por intervención divina sino por una combinación de elementos propios del cuerpo y de las medicinas. Eso no invalida el milagro pero si lo deja en claro que para que ocurra el milagro es necesario correr riesgos, tomar decisiones que sólo compete al médico, al paciente y a la familia. El resultado positivo o negativo puede ser identificado en las decisiones de los involucrados, la intervención divina queda más difusa y por tanto menos identificada con el riesgo mismo.

De esta manera se derrumba el argumento de considerar a la religión como absorción de la contingencia, necesidad frente a la incertidumbre. En los capítulos siguientes presentaremos el estudio de algunos casos que demuestran nuestro dicho. Lo cierto hasta aquí es que en este momento de la modernidad estamos transitando de la imagen del homo fáustico de la modernidad triunfante al homo hamletiano de principios del siglo XXI. Recordemos las pretensiones de Fausto de llevar su loco orgullo hasta el punto de compararse con Dios, y descubre que es más grande su miseria al parecerse al vil gusano que se alimenta del polvo, aplastado y sepultado por la planta del que acierta a pasar.²²⁴ Cuando los riesgos son mayores, la religión crea la ilusión de dar solución, una solución que por ser riesgosa es angustiante. Se impone el hombre hamletiano, aquel que busca señales y signos divinos para descifrar su futuro, sin saber que cada señal y signo le dirá un futuro distinto. Sin embargo, el homo hamletiano se aferra a alguno de ellos sin descubrir que con sus actos da forma a un destino que busca escapar.

²²³ Fraijó, Manuel, *Filosofía de la religión, estudios y textos*, Madrid, Trotta, 2001.

²²⁴ Berlin, Isaiah, *Árbol que crece torcido*, México, Vuelta, 1990.

i) Riesgo y religión

Observar cómo la religión procesa en su comunicación la categoría del riesgo es por demás una tarea complicada. No hay trabajos que den cuenta de lo contingente de lo religioso. En la mayor parte de estos trabajos aparece el vínculo invertido, vínculo que asume desde el riesgo la explicación de lo religioso. La tesis planteada así obedece a la idea de secularización predominante excluyente de lo sagrado, aún cuando estudiosos de la religión no lo reconozcan y digan que ya se ha superado esa visión. En ello predomina una perspectiva del proceso de modernización - ni siquiera moderna sino modernizadora - de la sociedad, vista a través de la urbanización, industrialización, el consumismo de las masas, y otros temas que dominan. El riesgo asume una dimensión tangible materializada en los problemas, antes promesas, de las grandes urbes, la contaminación de las fábricas, la uniformidad de las masas en el consumo. Lo sagrado no tiene una dimensión tangible que pueda mostrar el riesgo. En todo caso, el riesgo reside más en la identidad cultural con la multiplicación y sincretismo de las creencias y cultos. Hablan de la diversidad del multiculturalismo en el que la creencia es un aspecto de lo complicado, y riesgoso, de reconocer en los sistemas políticos de corte liberal. Si acaso, la sociología ha puesto el énfasis en el riesgo que representa la ampliación del mercado de las creencias -*New Age*, cultos, sectas - a las grandes religiones históricas.²²⁵

La representación del riesgo en otros sistemas es probabilidad, cálculo cuantitativo y proporciones. Tiene dos dimensiones aceptables: catástrofe y oportunidad. La inclinación de la balanza hacia el éxito hace deseable experimentar y explorar. En cambio, el riesgo en la religión está circunscrito a una fuerte carga moral, una alerta deontológica sobre lo que quiere Dios de nuestros actos. Daniel Bell lo subraya cuando alude a la función de la religión, custodiar las puertas de lo demoníaco (certeza) en el sacrificio simbólico.²²⁶

²²⁵ Mardones, José María, *Las nuevas formas de la religiosidad*, Navarra, Verbo Divino, 1994.

²²⁶ Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo* Madrid, Editorial Alianza, 1983.

Podemos dar cuenta que entre religión y moral se establece una relación simétrica. Dios es moral porque es bueno, y es bueno porque es Dios, esto al menos en la tradición judeo cristiana desde el cual analizo el caso de la religión.²²⁷ La recursividad del argumento se hace trizas al buscar explicar la maldad en el mundo. Explicar porque los pobres y la gente de bondad mueren mientras que los ricos y malos disfrutan del amparo de la justicia es difícil desde la moral. Dios es bueno, pero si actúa en sentido contrario es porque el actuar divino es un territorio vedado a los mortales. Las personas recriminan a la religión su destino, siendo en realidad un problema de orden moral y no religioso.

Abundare más sobre el tema. La moral se plantea resolver los problemas en y desde los principios, fuera de ellos nada. Los moralistas simplifican lo complejo, todo está en un deber ser, y más si se justifica como un fin último dictado desde los cielos. Para ellos es fácil justificar sus opiniones, si alguien sugiere algo diferente es porque es tentado hacia la maldad. La comunicación concluye con la moral, la contingencia es aniquilada en la necesidad: no hay otra posibilidad sobre lo que debe ser. Resulta explicable el porqué es difícil mantener una discusión sobre moral y principios. Cada contendiente esgrime su verdad frente al otro de manera irrenunciable, la salida es el convencimiento del otro o, en caso extremo, su aniquilación. La moral no elimina el riesgo, aunque así lo pretenda. Aquel que moraliza corre riesgos importantes, pues él puede sufrir el mismo desprecio moral si no actúa de acuerdo a lo que pregona o acusa.

Moralmente es inaceptable la moral en la contingencia de la sociedad moderna. Lo que nos impulsa a actuar no deriva de una moral universalista, no es que lo bueno resulte atractivo o que la comunicación de lo social siga principios universales. Cada sistema social constituye sus valores de manera distinta a los valores morales.²²⁸ La política tiene valores propios que vistos desde la moral parecen cínicos, pero sin los cuales la comunicación política sería imposible. La libertad, por ejemplo, no es un valor moral superior, sino un valor político entre otros. La ciencia se rige por los valores del conocimiento, al entrar la moral intenta

²²⁷ Ricoeur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

²²⁸ Luhmann, Niklas, *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

guiarla o imponer más que resolver complica el ejercicio de dichos valores. La discusión científica se trunca al momento en que la moral intenta imponer su distinción entre lo bueno y lo malo por encima del conocimiento.

Hay comunicaciones que pueden interpretarse como la maldad, pero nadie hace el mal voluntariamente, no es una dimensión ontológica. El mal es un riesgo que no puede disolver la moral. En muchas de las ocasiones el mal es hecho por gente que nunca se habría planteado hacerlo, aquellos que llevan a cabo actos de maldad, dígame genocidios, homicidios, fraudes, etc., justifican su actuar como la búsqueda de un bien supremo al que dicen representar, del bienestar propio. Arendt señala que se puede causar un gran mal sin que se tenga un mal corazón, puede ser producto por omisión o estupidez de una causa aparentemente justa.²²⁹

Los valores sociales no son todos valores morales. Cuando se habla de crisis de valores es porque la moral quiere centralizar el contenido y el rumbo de los mismos.²³⁰ En realidad, la crisis de valores es una crisis de la intención moral por centralizar la comunicación ¿Cuáles son los valores de los valores? ¿Qué valor tiene actuar a través de los valores? Los valores no tienen contenido como lo pretenden los moralistas, los valores son sólo guía que ayuda en elegir entre posibilidades, en reconocer los posibles riesgos o fracasos del actuar. Los valores son sólo indicadores de qué podemos elegir y qué no. Por eso los sistemas construyen sus propios valores, indicando lo que es posible hacer en cada uno de ellos. La política reconocerá los valores que hacen posible la política, la ciencia reconocerá los valores que posibilitan el conocimiento. La vida social es de esta manera porque la vida se rige por opciones y no por principios. Sería inaceptable que un partido político se dijera moralmente superior a los demás, esto es aplicable aún en los totalitarismos y dictaduras donde la política se interpreta como monolítica.

La comunicación religiosa ha tenido que disminuir los contenidos moralistas, y dar lugar a valores más ligados a expectativas posibles que dirijan la acción y la comunicación a la salvación. Es decir, la religión moderna está ligada a fines

²²⁹ Arendt, Hannah Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

²³⁰ Según Wittgenstein, de existir un libro de La Ética Universal y Absoluta haría estallar el resto de libros y disciplinas pues todo estaría dicho de una vez y para siempre.

intramundanos, los significados últimos de la vida tienen sentido en el contexto de lo mundano. Ahí se actúa, se comunica y se muere. La religión no es sólo normativa, también tiene una dimensión cognitiva. No se aceptan ciegamente los designios de Dios, se asume que pudo ser el actuar (por omisión) el que produjo las consecuencias negativas. Casi siempre se pide la intervención divina para prevenir riesgos, no para que los elimine.

Observemos los mandamientos cristianos. Ninguno afirma, todos niegan. No matarás, no robarás, no desearás a la mujer de tu prójimo. La negación abre la contingencia y el riesgo de la religión en un sentido cognitivo. No desearás a la mujer de tu prójimo abre la posibilidad de desear otro tipo de mujeres; No matarás deja abierta la posibilidad de herir al adversario, justificando la defensa o el ataque. Los mandamientos quedan vacíos de contenido moral. No afirman nada, su negación pone límites al actuar religioso abriendo otras posibilidades. Conocerlas es ejercer contingentemente el pensamiento. La religión moderna no está basada en el misterio de lo sagrado, ni en la moral. Es una religión basada en la expectativa, en la creencia volcada al futuro para evitar el riesgo de la condena eterna.²³¹

Pero la religión no elimina a la moral, la mantiene como comunicación problemática con el entorno moderno. De esta manera, la religión transforma el riesgo de la moral de concluir las comunicaciones a partir de un deber ser en el que todo está dicho, a otra en el que la moral religiosa se sustenta en actos inmorales que van desde pecados veniales a pecados capitales. Este vuelco tiene que ver con que la libertad humana, concebida por Dios, es contingente, y contingente tienen que ser las distintas opciones y decisiones de los hombres para alcanzar su salvación. Los cristianos nacen con el estigma del pecado original, pecado que marcará las posibilidades o no de la salvación del pequeño ser a lo largo de su vida.

En el imaginario cristiano es el infierno el lugar moral por excelencia, por encima del paraíso. El demonio se encarga de recordar constantemente el actuar moral en el ejercicio de la libertad. Saramago ha imaginado la tentación del diablo al propio

²³¹ Gaytán Alcalá, Felipe, *Las semánticas de lo sagrado*, México, FLACSO- Plaza y Valdez, 2002.

Dios cuando le ofrece, a cambio de evitar el suplicio de Jesús, regenerarse y ser el Ángel leal que antes fue. Después de meditarlo, Dios rechaza la oferta y felicita al demonio por su papel de salvaguarda de la moral, aceptando que de aceptar el pacto él desaparecería, pues no hay bien sin el mal, y el demonio es parte del ser de Dios.²³²

Hacer problemática la moral religiosa hace que lo sagrado adquiera su condición contingente. Su presencia no se reduce en las cuestiones existenciales ni a las recurrentes crisis de los hombres. Su presencia se extiende a todos los ámbitos y los juicios de lo bueno tienen su correspondencia en el mal. El filántropo no se distingue del egoísta al perseguir fines en común por vías distintas: ambos dependen de las miserias del mundo para ser felices. La creencia y sus valores asumen una dimensión moderna, no se plantan como verdades absolutas sino como probabilidades en forma de opiniones. La historia del cristianismo así lo demuestra en su pluralidad de iglesias y denominaciones religiosas, pluralidad que abre el abanico de opciones para la salvación, los medios son muchos, el fin es único. Alguna de estas iglesias puede decir poseer la verdad de la salvación, señalar a las otras como riesgosas para el creyente. La decisión de anunciar poseer la verdad será sólo válida para los miembros de esa iglesia y nada más. Para el resto será una opinión entre otras más. Un católico puede anunciar poseer la verdad de la salvación, un luterano igual y un ortodoxo lo mismo. Para cada uno su dicho es verdad, para el otro es sólo opinión. La verdad se presenta única, las opiniones – probabilidad de validez – son múltiples. Es más un riesgo hoy decir que se tiene la verdad que anunciar lo contrario. Por eso, entre las iglesias cristianas – y aún a los que no lo son- se impone el ecumenismo, recurso para conciliar las opciones y disminuir el riesgo que la verdad porta cuando se anuncia. Los Testigos de Jehová confirman este dicho cada que anuncian la verdad del fin del mundo.

Un segundo eje problemático entre religión y riesgo se consigna en la distinción inclusión/exclusión, tema en debate por autores como Habermas, Giddens y Touraine. Para nuestro caso partiremos del planteamiento luhmaniano.

²³² Muchembled, Robert, *Historia del Diablo Siglos XII – XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Recordemos que la sociedad moderna sustenta su actuar en la diferenciación de todas sus comunicaciones. Los sistemas sociales, para ser tales, requieren operar diferenciaciones respecto a los otros sistemas. El derecho, la ciencia, la economía y la religión requieren constantemente diferenciar sus comunicaciones. Para lograrlo tienen que establecer la inclusión de lo que le es propio y excluir el resto. La inclusión genera cierta estabilidad en la comunicación, y hasta cierto punto una normalidad en las expectativas.²³³ Los ciudadanos saben que en un sistema democrático su voto es válido y efectivo en los periodos electorales establecidos. Igualmente, cualquiera que estudie en la universidad sabe que el mecanismo de inclusión será dado por el saber y no por ningún otro medio. Correlativa a la inclusión está la exclusión.²³⁴ No puede haber una sin la otra. Cuando la comunicación incluye algunos elementos, simultáneamente no toma en cuenta otros. Existen dos creencias erróneas sobre la inclusión/exclusión: la primera es que puede ser controlada y, segundo, creer que a mayor inclusión menor inclusión. Esto no es así. El proceso está fuera del alcance de cualquier tipo de control. A veces la política intenta establecer por decreto que el régimen político sea incluyente, más la noción de ciudadanía si bien establece un principio de inclusión a los nacionales, establece una exclusión universal de los extranjeros. Inversamente ocurre en las discusiones sobre multiculturalismo: reconocer la universalidad de los derechos, excluye automáticamente el reconocimiento (incluyente) de las diferencias étnicas, culturales o religiosas. Semejante proceso ocurre en la universidad – para seguir con los mismos ejemplos – cuando las pruebas de conocimiento excluyen a los reprobados. Las disposiciones populistas de ordenar el ingreso sin discriminación de nadie a las universidades da la ilusión de un mecanismo de inclusión universal. Sin embargo, la inclusión trae aparejada una exclusión universal del parámetro conocimiento que diferencia a la universidad de cualquier otra institución como los partidos políticos. Los riesgos de la inclusión/exclusión son evidentes, cualquier forma de control distorsiona el proceso de diferenciación de la sociedad moderna, dando lugar a la recurrencia de

²³³ De Giorgi, Raffaele, *Redes de la inclusión*, Mimeo, Centro de Estudios del Riesgo, Italia, Universidad de Lecce, 1996.

²³⁴ Corsi, Giancarlo, (et al.), *Redes de la exclusión*, Mimeo, Centro de Estudios del Riesgo, Italia, Universidad de Lecce, 1997.

las llamadas crisis, lo que conduce a otros intentos de control y... etc. La Iglesia católica llevó a su terreno de la fe el debate contemporáneo sobre el reconocimiento de los derechos culturales y los derechos universales. La institución eclesiástica tenía el impedimento de hacer suyo un debate del sistema político, trasladándolo al terreno de la fe, en este caso al santoral sobre el que tiene control bajo la forma de la canonización y beatificación. En el 2002 decidió llevar a rango de santo a Juan Diego, indígena al que – según la tradición - la Virgen de Guadalupe se le apareció. La pregunta era porqué este personaje y no otro. La respuesta implícita en ello era la siguiente: la decisión de la Iglesia de hacer santo a un personaje como Juan Diego se apoyaba en la fe universal que los creyentes tienen en la figura de María, madre de Jesús, y en América Latina en la imagen de Guadalupe. Al hacer énfasis los clérigos en la condición étnica corrían el riesgo de distorsionar el principio de la universalidad de la fe. Salvaron la situación cuando hicieron hincapié en la posición de santo, trascendencia de lo mundano para compartir la devoción generalizada en la Iglesia.

El segundo error ha sido considerar que a una mayor inclusión disminuye la exclusión. Por el contrario, el aumento de uno trae consigo el aumento del otro. Cuando las grandes ciudades crecen también crecen los cinturones de miseria. El derecho busca normar la mayor parte de las relaciones sociales bajo la ilusión de contemplar los potenciales conflictos sociales. Pero entre más disposiciones legales haya, crecerán del mismo modo los actos ilegales que las violen. La pretensión de incrementar los niveles de seguridad pública con un mayor número de elementos conduce a un incremento de los riesgos de inseguridad al ser ya un estado policíaco en el que la impunidad y, quizá, la colusión con delincuentes sea normal.

La Iglesia Católica ha experimentado este proceso cuando propuso en la década de los 90 la excomunión de los narcotraficantes.²³⁵ La decisión de exclusión era de la Iglesia, no de la religión. Estos personajes eran expulsados de los rituales y prácticas eclesiásticas, no de la creencia y de la fe. Tal amenaza en realidad no

²³⁵ El debate en torno a la excomunión de los narcotraficantes se dio en el recrudecimiento de las batallas entre los narcotraficantes en el norte y centro del País. Algunos representantes de la Conferencia Episcopal Mexicana lo expresaron a distintos medios entre ellos el obispo auxiliar Martín Rábago. Periódico Público, 17 de octubre de 1993.

hacía más que alimentar otras expresiones de la fe y la creencia. La excomunión estaba en función de lo que era la Iglesia no de si tener fe o no en Dios.

Por tanto, el fenómeno de exclusión no produjo en sí misma una baja en la feligresía de la Iglesia Católica. Por el contrario, el aumento y oferta de otro tipo de asociaciones religiosas y de cultos permitieron que aquellos que se sentían excluidos pudieran formar parte de otras redes de inclusión de aquellos excluidos (es el caso de la Santa Muerte analizada en el cuarto capítulo). La exclusión no fue en la fe, sí en la membresía.

¿Cómo es la forma inclusión/exclusión en el sistema de la religión más allá de cualquier iglesia? Mientras que los sistemas sociales remarcan la exclusión, la religión hace de su comunicar una forma de inclusión universal. Los hombres son hijos de Dios, el universo es su creación. Lo excluido de otros sistemas no lo es en la religión, pero no significa que asuma el control de esos elementos, únicamente dispone la posibilidad de ser tomados en el sistema. Pero la religión cristiana dispone de la exclusión para hacer posible la inclusión. Es decir, todos los recién nacidos portan el pecado original, reconocerlo es obtener el perdón, sin embargo, marca el riesgo de caer en el pecado a lo largo de la vida.

Todos los riesgos son visibles a la religión, forman parte de su comunicación. Más la forma en que se presenten puede que sea observada como exclusión. Los hombres ejercen su libertad, aún en contra de los designios de Dios. Sus acciones no los excluyen de la religión, desplaza la inclusión en el probable perdón o invocación de lo sagrado cuando el daño esté hecho.

El tercer aspecto problemático refiere a la distinción entre riesgo/peligro en la religión.²³⁶ Ya analizamos la distinción, ahora la aplicaremos a la comunicación religiosa. No pocos analistas, que no reconocen la condición moderna de éste sistema, adscriben el peligro y no el riesgo a la dimensión de lo sagrado. El peligro, a diferencia del riesgo, es un daño probable que no resulta de las decisiones de la víctima. Sus causas son externas e incontrolables. La religión, previa a la modernidad, daba cuenta del peligro y no del riesgo, como

²³⁶ La distinción entre riesgo/peligro y riesgo/seguridad es un tema abordado por De Giorgi y Luhmann en un amplio debate con la noción de riesgo de Beck. De Giorgi, Raffaele, *Direito, democracia e risco*, Brasil, Fabris Editor, 1998.

comunicación de Dios en el mundo. Bien como castigo a los pecados cometidos o, en forma de milagro que recordaba a los creyentes la disposición de la voluntad divina de cambiar el curso de los acontecimientos. La mayor parte de las tradiciones religiosas en México se sustentan en relatos de catástrofes en las que la intercesión de lo divino evitó daños mayores.

Con la modernidad, el peligro dejó de serlo para transformarse en riesgo, daños futuros imputables a las decisiones asumidas en el presente. Algunos podrán decir que el riesgo y el peligro han existido siempre, independientemente de la modernidad. En parte el argumento es cierto, y también es cierto que antes el riesgo no era un tema central. Lo que ocurría en parte se entendían como errores inevitables, destinos manifiestos, voluntad divina. El riesgo no aparecía como el ejercicio de la libertad del hombre, las consecuencias no deseadas no estaban en sus manos, los peligros acechaban a los individuos y en sus infortunios aparecían otros factores externos incontrolables.²³⁷

Con la sociedad actual y con el cambio del peligro al riesgo diversos autores de la Ilustración entendieron que el proceso lineal de cambio del peligro al riesgo se aplicaba en automático a la religión. De un mundo profano sagrado cargado de una buena parte de peligros a otro en el que la sociedad misma es la productora de sus oportunidades y amenazas, secularización es el término que intenta fijar esa nueva producción de contingencia y riesgos a los que se enfrenta el hombre moderno.

El planteamiento tiene una buena parte de razón hasta donde distingue entre tradición y modernidad. Pero la distinción no sirve si queremos explicar lo moderno de lo sagrado. La descripción del peligro al riesgo no es lineal, ni siquiera jerarquía entre uno y otro. Cuando existe una amenaza ambas dimensiones son simultáneas. Su observación depende de la manera en que es comunicada por el sistema. El sistema de la política le es más fácil procesar el peligro pues no hay responsabilidad que imputar, aunque por lo regular acaba siendo la opinión

²³⁷ De Giorgi, Raffaele, *Del Riesgo de la inseguridad al riesgo de la pérdida de control*, México, Revista Política y Sindicatos No. 34, Norlatina Consultores, noviembre 5 de 1997.

pública la que transforma. En el derecho se impone observar el riesgo, pues su actuar busca deslindar responsabilidades en el juzgar de los delitos y conflictos.

Puede ocurrir que el riesgo de un sistema sea un peligro para otros. En el caso de la religión, Riesgo/peligro es simultáneo. Las amenazas son observadas como peligros cuando se señala la observación de Dios y su voluntad de dejarnos correr, y son riesgos cuando ejercemos la libertad de elección y decisión, dones divinos depositados en el hombre. Separar la observación depende desde donde la religión observe el suceso: ya como peligro cuando refiere a desastres naturales si analizamos desde las tradiciones religiosas populares, sin que ello soslaye la responsabilidad de otras instancias en evitar esos daños. Es riesgo cuando la amenaza o daño deriva de decisiones de otros sistemas, sobre todo porque observa la religión el ejercicio de una libertad dada por lo divino. Invoca la contingencia que Dios ha depositado en el hombre y sobre ella recae la responsabilidad de sus actos.

Los otros sistemas invierten la relación. Cuando el daño deriva de sus decisiones internas se aduce el peligro, esto es, la responsabilidad es delegada en factores externos no controlables, tal y como lo presenta la economía o la política cuando sus decisiones no son favorables: turbulencias del mercado hicieron crisis en la política, decisiones políticas distorsionan la economía. El riesgo es visible cuando el sistema de la religión, a través de las instituciones y estructuras comunicativas como son las creencias y rituales, interviene en problemas de orden social. Los otros sistemas vuelven visible el riesgo de asumir decisiones cuando lo religioso interviene. Es entonces que la política invoca la laicidad, la ciencia hurta en develar los milagros, y la economía señala el riesgo de la idolatría al dinero como un valor en sí mismo y no como un medio de cambio de otras cosas que son la riqueza real como son los alimentos, el agua, etc. El dinero permite comprar alimento, el dinero no se puede comer.

Riesgo y peligro no son dos momentos evolutivos, antes bien son dos caras de un mismo proceso que es el riesgo. La manera en que es observado depende del lugar que se observe. Para la religión ambas dimensiones son simultáneas. Que

se dé cuenta de una u otra depende la forma en que la religión interpreta los límites de lo que considera contingentemente propio o peligrosamente externo.²³⁸

Un cuarto aspecto nos remite al tratamiento del tiempo en la religión. Se ha señalado insistentemente la relación del tiempo con el riesgo, un tiempo volcado al futuro desde el presente.²³⁹ También se ha señalado el tiempo religioso como un tiempo estacionario, o en el mejor de los casos cíclico. Más la religión no se mueve ya en ciclos, antes bien se posiciona en un horizonte de futuro a partir de modificar su comunicación del misterio a la expectativa. La religión se movía en hacer familiar lo desconocido, en volver cierto la incertidumbre que atormentaba la existencia. En la modernidad ya no existe el misterio, todo es posible de ser conocido, excepto el futuro. Podemos imaginar escenarios, realizar ejercicios de prospectiva, pero no dejan de ser sólo imaginación. Lo sagrado compite con estos ejercicios en la expectativa de disminuir lo contingente pidiendo la intervención divina. Los otros sistemas generan expectativas cognitivas, construidas a partir de cálculos y probabilidades que de no resultar, simplemente se abandonan por otras. Las expectativas de este tipo se fincan en la promesa de objetivos concretos, reclama derechos y establece demandas, además opera de manera impersonal. De fracasar es necesario dar paso a otras expectativas que subsanen el fracaso y restablezca la confianza. En cambio, la religión construye expectativas normativas/esperanzas. Surge del deseo, orientado a lo impredecible, inesperado y sorpresivo, y apela a la intervención de algo superior. Se llaman expectativas normativas porque de no alcanzar a concretarse no se abandonan, se renueva la fe en ellas. Esto tiene que ver con expectativas-tipo como las mandas y exvotos que tapizan las paredes de los templos y los pequeños altares en las casas.

Si observamos con cuidado, la expectativa religiosa implica la búsqueda de la salvación eterna. Pero previo a ello se actúa para vivir bien en este mundo. Se sabe que la muerte es certeza, todos vamos muriendo simultáneamente diría Gadamer, pero la incertidumbre sobre el cómo o el tipo de enfermedad son lo que atormenta. Por eso se invoca la expectativa de la intervención divina. La medicina

²³⁸ Niklas, Luhmann, *Sociología del Riesgo*, México, Universidad de Guadalajara, 1992.

²³⁹ Existe una discusión sobre el tiempo que retoma Heidegger sobre la propuesta de Agustín de Hipona. En todo caso tomamos nota para discutir el tiempo en su expresión religiosa.

abre posibilidades, en competencia la religión también muestra las suyas. Se complementan, no se excluyen.

Junto a la expectativa, la religión ha transformado su comunicación del futuro. Los milenarismos y el Apocalipsis ya no son propios del mundo religioso. Los otros sistemas hacen uso del sentido de ambos para ilustrar los riesgos que de ellos derivan. Conmemoremos el final del siglo XX y sus temores. Los medios daban cuenta del crecimiento exponencial de cultos, sectas y temores por el error informático Y2K. Si revisamos con cuidado, muchos de estos fenómenos derivaban de las decisiones de los otros sistemas y menos de la religión. Dichos sistemas convirtieron sus riesgos en peligros y los imputaron a la religión. Esta por su parte los asumía como riesgos propios de la modernidad ante la cual tenía que dar respuesta. En el intercambio epistolar entre Umberto Eco y Carlo Maria Marini, éste último señaló que el fin del mundo es más secular que cristiano.²⁴⁰ Y no es para menos, pues el error Y2k fue un riesgo derivado de la tecnología, mientras que algunos grupos señalados como sectas tenían características más políticas que sagradas.

Si bien aparecieron profecías y predicciones, no eran estas como las profecías del primer milenio las cuales reducían el futuro a una sola posibilidad negativa, posibilidad aunque destructiva daba la certeza de ser única. En cambio, las profecías modernas están abiertas a la interpretación- circularon cerca de 50 ediciones con interpretaciones distintas de Nostradamus y algunos añadidos contemporáneos-. La profecía moderna se asemejaba más a la predicción que al Apocalipsis. No era la destrucción del presente con la irrupción del futuro, antes bien se dibuja como el encuentro de los futuros con el presente, donde la elección queda en manos de los hombres y no del destino. Aún cuando reeditemos a Hamlet, quien busca evadir su destino a partir de la elección constante de posibilidades, así también la predicción da posibilidades, al menos otorga la ilusión de elegir el final.

A través de estos cuatro aspectos problemáticos entre riesgo y religión –moral, inclusión/exclusión, Peligro/riesgo y el futuro – podemos entonces dar paso a un

²⁴⁰ Eco, Umberto y Martini, Carlo Maria, *¿En qué creen los que no creen?* Madrid, Taurus, 1997.

modelo más acabado del riesgo en el sistema de la religión. Podemos señalar que estos aspectos comienzan a delinear el manejo del tiempo en el que habremos de movernos: la moral nos remite al presente-pasado, la Inclusión/exclusión y el peligro al presente-presente, mientras que la expectativa y la profecía nos ubican en el presente-futuro. Posteriormente daremos detalle de esta distribución.

ii) Las dimensiones del riesgo, calidoscopio de la religión

Por lo pronto nos abocaremos a dar cuenta de las dimensiones del riesgo en el sistema de la religión, lo cual es una tarea difícil debido al movimiento caleidoscópico de la moderna comunicación de lo sagrado. Uno de los aspectos más visibles del riesgo en la sociedad contemporánea es su generalización. Desde elementos cotidianos hasta lo más abstracto, las amenazas acompañan cada comunicación y acción social. La discusión sobre el riesgo en círculos políticos, académicos y científicos da cuenta de la reflexividad y la conciencia que se ha generado en torno a este concepto. Paradójicamente, la reflexividad ha naturalizado el riesgo. Su presencia en el horizonte de futuro se considera "normal", balance entre costos y beneficios. La carta de naturalización ha hecho que riesgos cotidianos, con una mayor probabilidad de suceder, sean desdeñados por las personas, mientras que los riesgos menos probables, o abstractos, como pueden ser una guerra atómica o la extensión del terrorismo químico a poblados tan lejanos como Tultitlán o el Ajusco, son los que más preocupan y generan angustias. A finales del siglo XX las personas manifestaban el temor del fin del mundo por causas nucleares, pero soslayaban la posibilidad de sufrir un percance en casa. La ecuación sobre la naturalización se dibuja de la siguiente manera: Riesgos improbables se sobrevaloran, riesgos posibles en lo inmediato subvalorados.

La naturalización del riesgo no puede tomarse como equivalente a la indiferencia.²⁴¹ La naturalización sí otorga preferencias distintas a las posibilidades existentes, mientras que para la indiferencia todas son iguales. El problema no

²⁴¹ Douglas, Mary, *La aceptabilidad del riesgo en las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós, 1993.

reside en el rasgo de la indiferencia, sino en la forma en que los riesgos son comunicados y se actúa en consecuencia. En la política todo se comunica como riesgo, no es raro descubrir que la epidermis política sea bastante sensible a los cambios políticos por mínimos que sean estos. Otros sistemas como la cultura son más lentos en procesar y dar cuenta de los riesgos. La modificación urbana ha desplazado a los edificios viejos considerados monumentos históricos, cuando el daño ya está hecho se hace hincapié en el reproche por no salvarlos. La naturalización no opera como tal en la religión. Esa fue una de sus funciones en las sociedades de baja complejidad, hacer aceptable el peligroso mundo en la creencia de la intervención divina. Extrañamente, este papel es asumido por los otros sistemas que se dicen modernos. El riesgo se vuelve normal, en el mejor de los casos deseable. Lo normal es lo cambiante e inestable. La comunicación así lo dice: cambiar o morir, evolucionar o estancarse, etc. Cuando los riesgos rebasan con mucho los contenedores de los sistemas, se argumenta la necesidad de adecuarse al mundo y enfrentar los peligros. Lo que se desató originalmente como riesgo se presenta posteriormente como peligro. La política es experta en rechazar la responsabilidad de sus actos atribuyendo lo que ocurre a las condiciones externas. La ciencia manifiesta la paradoja de que entre más se conoce el mundo más descubrimos la ignorancia en la que estamos sumidos, pero da la garantía de su control a partir de disposiciones científicas.

La religión al contrario de sus pares, no ha naturalizado el riesgo (ni el peligro). Podemos ver en su comunicación la constante preocupación por los daños futuros. Para hacer eco moraliza su comunicación, no para concluirlo sino para modificar las posibilidades y con ello modificar los riesgos. Pero la moralización puede ser una trampa de la que lo religioso no ha salido bien librado. Su radicalización ha conducido a grupos laicos a manifestarse con mayor vehemencia moral que los propios sacerdotes. El riesgo de evitar lo normal del riesgo, conduce a la estridencia por el Apocalipsis y la crisis de valores. A pesar de esto, la religión ha encontrado en el riesgo su forma de ser moderna: no aceptar la normalidad, antes bien, el riesgo se convierte en un tema sobre el cual plantea problemas, opciones y otros riesgos.

El riesgo también es una dimensión virtual, su posibilidad de ocurrir es en alto grado improbable, pero se le concede un rango de verosimilitud que rápidamente adquiere carta de realidad.²⁴² Ya Robert Merton lo adelantó con su tesis sobre las profecías auto-cumplidas. El ejemplo de la noticia sobre la probable quiebra de un banco con buena salud financiera provoca el pánico de los ahorradores que en masa acuden a retirar su dinero. Aún siendo un banco estable el fenómeno desatado por la noticia lo hará quebrar en automático. Lo mismo ocurre con los riesgos virtuales, riesgos que encuentran en la prensa una caja de resonancia que puede transformar la percepción de un riesgo remoto en el fin del mundo, y la probable gravedad de un daño en otro de menor cuantía.

Un riesgo virtual se considera aquel que no es del todo real, no existen pruebas demostrables de su posibilidad.²⁴³ Como ejemplo está el peligro, que diariamente difunden los medios, de contraer el mal de las vacas locas si consume carne de res. Muchas personas cambiaron su dieta hacia el pollo ante los males probables por la ingesta de res. Entonces aparece el SARS, enfermedad propia de las aves, pero cuya mutación afecta a los seres humanos. La opción giró al pescado, más su consumo no es seguro debido a los altos índices de contaminación en los mares. La gente de América Latina experimentó el horror de saber que en el consumo del pescado estaba la probabilidad de contraer cólera. La opción entonces es la ingesta de verduras inocuas. *Greenpace* ha roto ese espejismo cuando denuncia el desarrollo de verduras y semillas transgénicas. Con los riesgos virtuales se pasa del miedo a la angustia. El miedo es un temor a algo concreto, la angustia es un sentimiento de inseguridad generalizado y abstracto. Los riesgos, sobre todo los virtuales, generan angustias más que miedos.

La gente deposita un alto nivel de confianza en lo que se dice en los medios. No hay cuestionamientos serios a la información, sobre todo si la noticia proviene del ámbito científico. No es una cuestión de objetividad o contraste de la información, es ante todo una cuestión de creencia. Los medios manejan probabilidades, pero

²⁴²Lamo de Espinosa, Emilio, *La sociedad reflexiva*, CIS – Siglo XXI, Madrid, 2001.

²⁴³Ibíd.

su información es ambigua dejando abierta la puerta a la angustia. Cuando la gente cree que hay una crisis, está aparecerá.

Las estadísticas sobre muertes derivadas de la ingesta de algún tipo de alimento con las características mencionadas son mínimas. En el caso de la carne de res apenas una docena de víctimas mientras que por comer pollo 25 personas. Comparándola con las muertes ocasionadas por el tabaco en Inglaterra la angustia se diluye. 122, 000 personas promedio anual fallecen por causas del tabaco. En la Ciudad de México no se ha presentado casos médicos de vacas locas y SARS. Sin embargo, pocos ponen atención en que el 70% de las muertes cotidianas en el Distrito Federal es por accidentes automovilísticos.²⁴⁴

Es por eso que no queremos centrar nuestro estudio en la percepción del riesgo. Preferimos explorar la selección de riesgos que la religión opera ante un horizonte de probabilidades. La percepción, en el mayor de los casos, es un primer indicio más no el riesgo mismo. La propagación de las enfermedades no es el riesgo, el impacto político en los sistemas de salud pública, la quiebra de empresas y la crisis del comercio mundial de carne están en el riesgo real, producto de la evaluación y selección de riesgos. Los medios no inventan los riesgos, antes bien se convierten en cajas de resonancia que modifican su percepción. La comunicación de la religión sobrepasa la percepción y ubica su actuar en la evaluación. No puede dejar de ser normativa en su actuar. Ello no quiere decir que sea reactiva a los problemas sociales. La religión también es un riesgo en la percepción de los medios cuando intenta dar guías de comportamiento o cuando intenta imponerse una visión normativa como única. En otras ocasiones, el milagro y la manda se imponen como riesgos, apuestas para la modificación de la trayectoria de los acontecimientos a partir de la intervención divina. Es necesario tener cuidado con esta expresión. No invocamos la razón perezosa, razón que al saber lo que puede ocurrir se sienta a esperar el resultado de los acontecimientos. No hay cabida para la razón perezosa religiosa en el mundo moderno. El creyente está a la espera de un milagro y asume que es un riesgo esperar sentado y se enfrenta a una gama de opciones posibles. Sabe que el santo o imagen invocada

²⁴⁴ ¿Estamos en Peligro por el SARS? Periódico Reforma, 17 de marzo del 2004.

lo acompañara, y su intercesión ante Dios será contingente, pues ningún santo tiene el poder de modificar los sucesos. Sólo Dios lo puede hacer y aún así con ciertos límites que evitan la arbitrariedad en su actuar. Leibniz apuntaba que de darse lo arbitrario en Dios, éste sería imperfecto y a Dios le es negada la imperfección.²⁴⁵

Los riesgos virtuales generan comunicaciones reales desde lo sagrado. La comunicación religiosa contuvo y modificó el riesgo virtual de fin de siglo en la fe mostrada fuera de las iglesias. Las apariciones marianas fueron una respuesta a la angustia del fin de los tiempos. No importaba el recipiente o lugar en el que se mostraba: las imágenes aparecieron en un refrigerador, un horno de micro-ondas, hasta en el piso de una estación de metro. De 1998 al 2000 se contabilizaron 38 apariciones marianas, comunicaciones de la religión.²⁴⁶ Se descalificaron estos fenómenos, los cuales se dijeron ser producto de alteraciones psicológicas. Las creencias no son un acto mental como sería la paranoia o la esquizofrenia. En la creencia no valen pruebas ni razones instrumentales, el riesgo asumido es distinto, es la creencia en la opción elegida, o una forma de ver el futuro como una señal promisorio y no como una amenaza. No es ya la profecía sino la predicción la que se impone.

Los riesgos virtuales, tal y como se ha planteado parecieran llevar al límite la doble contingencia, es decir, incertidumbre y riesgos en cada comunicación fincada en algo virtual. Pero los seres humanos no actúan a ciegas. Constantemente disponen de informaciones que les permiten conocer el funcionamiento de las cosas. Los sistemas expertos no son áreas esotéricas. La información disponible a los legos hace que comprendan el funcionamiento de los sistemas expertos. A la vez, los grupos de expertos toman en consideración la percepción de los legos en la interpretación y aceptación de los sistemas. Se impone la doble contingencia de la que habla Giddens para enfrentar el riesgo.²⁴⁷ Paradójicamente, poseer información aumenta el riesgo antes que evitarlo. La angustia provocada por los riesgos virtuales deriva de la información no de su ausencia. La doble contingencia

²⁴⁵ Leibniz, G. Wilhem, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990.

²⁴⁶ Gaytán Alcalá, Felipe, *Bendita entre las paredes*, México, Revista UNIVA No. 75, Enero Abril del 2000.

²⁴⁷ Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

también es aplicable en la religión. Dios conoce las necesidades de sus fieles, mientras que los fieles pueden conocerlo en los rituales y experiencias dentro o fuera de las instituciones. Puede ser que esta doble hermenéutica sea opaca, y esto es porque el lenguaje religioso no se muestra en ninguna explicación del significado, sino en algo más complejo: en lo que se hace con las palabras, en las consecuencias prácticas y teóricas que saca de ellos.²⁴⁸

Igualmente, cuando observamos la religión tenemos el problema de separar la fortuna y el azar del riesgo. El azar como tal es simplemente la convergencia de dos o más vías de acontecimientos que da origen a un nuevo acontecimiento no preparado en la comunicación.²⁴⁹ Muchas de las crisis se interpretan como la irrupción del azar en el curso "normal" de los acontecimientos. Esa irrupción altera la forma comunicativa mantenida hasta ese momento. En cambio, la fortuna procede de la diferencia entre el hacer y el suceder, entre lo que se hace y lo que sucede.²⁵⁰ En realidad, la fortuna planteada de esta manera no es otra cosa que la forma de la contingencia. Imaginemos el momento en que una persona expresa sus sentimientos. Entre lo que dice y hace existe un trecho. Su actuar pudo ser distinto para expresar el sentimiento. La otra persona puede calificar de afortunado o desafortunado el suceso. Igual ocurre con el derecho, todo el proceso legal tiene una dimensión contingente importante entre lo que se aprueba como ley, lo que se aplica al infractor y la sentencia del que interpreta la ley.

La religión no acepta el azar, hacerlo es dar cabida a lo arbitrario y desde lo normativo y los designios de Dios no es posible. La fortuna es ambigua en la comunicación de lo sagrado. Puede que el actuar sea afortunado, tal y como lo concibieron los puritanos del siglo XVII cuando actúan para gracia del Señor sin saber si la predestinación les será dada o vetada; azarosa en el caso de las creencias populares que reivindican el tocar las reliquias humanas de los santos como una forma de acercarse al cielo y de implorar la mediación de cada santo invocado aún cuando cada uno de ellos tiene una advocación determinada en el

²⁴⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversación sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós /ICE-UAB, 1992.

²⁴⁹ Hacking, Ian, *La domesticación del azar: determinismo y caos*, Barcelona, Gedisa, 1997.

²⁵⁰ Ramos Torres, Ramón, "Prometeo y las flores del mal: el problema del riesgo en la sociedad contemporánea"; en, *Globalización, riesgo y reflexividad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999.

amplio catálogo oficial de la Iglesia Católica, y aquellos santos que escapan al reconocimiento oficial y no por ello son más débiles.

La disputa sobre el riesgo es siempre disputa sobre el mundo de las decisiones y la manera en que se imagina el tiempo social. Una vez transitado nuestra argumentación por las problemáticas para comprender lo moderno de lo religioso a través de la contingencia y el riesgo, proponemos un modelo que recoge los elementos discutidos anteriormente, pero ahora articulados en la observación del tiempo y las posibilidades de la comunicación religiosa.

iii) Nuevo léxico para comprender la dimensión del riesgo en la religión

Dar con un nuevo léxico puede parecer exceso. Pero no procuramos presentar un léxico acabado, herramientas categoriales definidas que expliquen los planteamientos de este trabajo. Antes bien, formulamos renovar el léxico para dar cuenta de la complejidad que observamos en la religión. No trabajamos concepto por concepto, sometiendo a pruebas rigurosas hipótesis tras hipótesis. Proponemos un léxico abierto y contingente, no uno cerrado y determinado. Veamos la manera de hacerlo.

La sociedad moderna se sustenta en el tiempo presente y abierto al porvenir. Por eso todo lo que acontece es contingente, puede suceder de otra manera. Los sistemas sociales no pueden establecer un proyecto de lo que sucederá en el largo plazo, sólo pueden dibujarlo a partir de su presente. Es por eso que el riesgo como amenaza futura se coloca en la sociedad moderna como uno de sus componentes básicos.

Todos los sistemas enfrentan la complejidad se tiene que elegir una posibilidad entre otras para reducir esa complejidad, pero una vez hecha la elección se abre otra vez un nuevo infinito de posibilidades. Cada elección implica la posibilidad de que lo ocurrido pudo, puede y pudiera ser de otra manera. El verbo – la conjugación temporal- impone el ritmo. La estructura y la acción que tanto ocupan a los sociólogos se desplazan, modifican y transforman en el tiempo. Pasado, presente y futuro muestran lo que fue, es y será posible en la sociedad. Observar

el tiempo es un problema que escapa con mucho los recursos que se han construido.²⁵¹ El reloj uniforma los horizontes, reconocemos en las horas el antes y el después. Pero el reloj, convencionalismo humano, se limita a dos tiempos: mide el tiempo de su degradación, el momento en que ya no marcará más el tiempo que sus manecillas indican.²⁵² Segundo, el tiempo no es igual para todos, aunque los relojes se empeñen en lo contrario. El tiempo religioso es distinto al político, al económico, etc. La distancia del pasado religioso puede perderse en el horizonte, mientras el pasado político es más inmediato. El presente religioso pareciera estacionario, el tiempo político le urge el cambio pues se mueve en la coyuntura. El futuro de la religión, particularmente en el cristianismo, marca la salvación, la muerte es ineludible, pero llegar a ese punto es algo diverso y contingente. Sabemos que habrá de llegar un final, lo que no sabemos es cómo será el camino que nos hará arribar a ese punto ineludible. El futuro político imagina el control de los sucesos, construcción de la utopía en el que domine el consenso sobre el disenso, la concordia sobre el conflicto. El tiempo es distinto para cada sistema, paradójicamente, los problemas sociales son objeto de la comunicación de esos mismos sistemas simultáneamente. Es decir, el problema no reconoce ser objeto primero de uno y después de otro. Su comunicación interpela a todos al unísono. La respuesta se da en lapsos distintos.

Por eso el tiempo religioso es peculiar, no estacionado en la aeternitas como lo decía Luhmann, sino en la simultaneidad del pasado, presente y futuro para atender los problemas.²⁵³ Pasado dado por las escrituras, presente de la elección conforme a valores como guías de decisión y futuro con miras al perdón y la salvación. Para observar el tiempo, religioso o no, se requiere habilitar nuestro punto desde el presente. No podemos observar el pasado desde el pasado pues este ya no existe. No podemos observar el futuro desde el futuro pues no ha sido. Nos queda el ser, aquí y ahora para dar cuenta tanto del pasado y el futuro. No es

²⁵¹ El problema aún cuando parece ser de competencia filosófica no deja de interpelar a los sociólogos quienes se han posicionado desde un presente constante y sus objetos de investigación están trazados desde el análisis sincrónico.

²⁵² Ibáñez, Jesús. *Nuevos avances en la investigación social: la Investigación social de segundo orden*, Barcelona, Suplemento 22, Anthropos, 1990.

²⁵³ Luhmann, Niklas, *Complejidad y modernidad*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.

raro descubrir las consecuencias de la sentencia de Octavio Paz "Todo es presencia, todos los siglos son este presente".

Agustín de Hipona nos muestra la manera de observar el tiempo: Presente-pasado, presente-presente y presente-futuro.²⁵⁴ Adelantamos en párrafos anteriores la ubicación de la moral, la Inclusión/exclusión y la expectativa y esperanza, en estas separaciones del tiempo. La religión posiciona su código de la Fe en la comunicación con cada dimensión temporal. El contenedor en que se revela la fe en cada momento puede ser distinto en gradación, no en su contenido. El pasado se finca en la fe, lo ocurrido fue por la fe. El presente se mueve en la confianza, las decisiones se conjugan con la voluntad divina, una especie de vinculación entre lo posible de mi acción y la voluntad de hacerlo posible de lo divino. El futuro se mueve en la fiabilidad, una forma de fe y confianza que dibuja ciertas certezas en el horizonte de posibilidades. Veamos como construimos el léxico para cada división del tiempo religioso en el riesgo:

a) Presente del pasado

Observar el presente-pasado es observar la catástrofe cuando ya ocurrió. Deja de ser riesgo potencial para ser un daño tangible o la pérdida irrecusable de algo que había sido valorado como algo positivo. Señalar los costos y gravedad de los sucesos depende en gran parte de factores distintos difíciles de ser objetivados en un parámetro generalizado. Aunque existen Atlas de Riesgos elaborados por los gobiernos, estos se circunscriben a parámetros de los desastres naturales y el impacto en la población en número de heridos, damnificados y costos materiales. Los geólogos califican el riesgo por la intensidad de los terremotos, los daños en las construcciones que producen. Pero también existen riesgos no tan visibles que no pueden ser cuantificados en los Atlas de Riesgos. Son daños derivados, apreciaciones emotivas sobre objetos de valor, pérdida de algún familiar o la enfermedad no grave que puede retrasar los objetivos que las personas se trazan. El tratamiento de los daños y los riesgos es desigual en los medios de

²⁵⁴ San Agustín, *Confesiones*, México. Porrúa, 2001.

comunicación. Los desastres y accidentes en la Ciudad de México son tragedias nacionales, mientras que la repercusión de accidentes ocurridos en diversos estados de la república viene en las páginas interiores de los periódicos. Algunas agencias internacionales califican las noticias por su impacto en el exterior. Para AFP México (*Agence France Presse*) los desastres o accidentes son notas siempre y cuando el número de muertos mexicanos sea superior a 10, pero de existir un solo extranjero muerto (sobre todo europeo o norteamericano) en automático la nota se manda al buró Montevideo y luego a París y Washington.²⁵⁵ En nuestro caso, considerar los desastres derivados de riesgos no tiene connotaciones numéricas o significativas.²⁵⁶ Para la religión todo daño es posible de ser comunicado, sea pequeño o grande. La inclusión en lo sagrado es universal. Los daños no tienen distinción entre naturales y por errores humanos. La ecología y sus riesgos no son naturales, su construcción es social para dar cuenta de lo que socialmente llamamos naturaleza. La separación es una comunicación dirigida a deslindes semánticos y de responsabilidad sobre el reparto de los daños. La política es experta en ello. La religión asume lo social, no deja lo natural a la naturaleza o a Dios, por el contrario, hace énfasis en las repercusiones del libre albedrío de los hombres. Otro aspecto por aclarar es la noción de las consecuencias no deseadas de la acción. Los riesgos no son azarosos, encuentro de dos procesos causales o afinidades electivas como lo llamaría Weber, los riesgos son elección de posibilidades y no la fortuna de la afinidad electiva.

Tanto para la religión como para otros sistemas, observar el umbral de la catástrofe es lo que define considerar los daños presentes y los riesgos precedentes que condujeron a dicho daño. Este umbral se define por las expectativas de utilidad al asumir un riesgo, utilidad que toma en cuenta los costos y las desgracias de la elección. Pareciera este planteamiento la vuelta a la elección racional, más no es así. Los individuos están insertos en redes de

²⁵⁵ Comentarios de una corresponsal de AFP en el buró de México. Abril del 2004.

²⁵⁶ El tema del riesgo en la sociedad contemporánea surge como un juego de probabilidades, modelos matemáticos y esquemas estadísticos de regresión múltiple. Considero necesario establecer un modelo estadístico para medir percepciones del riesgo en religión pero eso quedará pendiente para investigaciones posteriores.

comunicaciones, las valoraciones derivan de comunicaciones que los trascienden. Un empresario correrá riesgos empujados por condiciones económicas que él no puso, y las valoraciones sobre las oportunidades no son producto de su imaginación de emprendedor como la filosofía barata que la superación personal intenta vender.²⁵⁷ El umbral estará dado por el lugar desde el que se observe. Para la religión puede que el umbral pueda estar dado por la oportunidad de aprovechar las ventajas que Dios ha puesto en el mundo, pero también puede estar dado por la delgada frontera del pecado y la posterior expiación de las culpas. La ciencia puede definir distinto su umbral, la política también, y así consecutivamente.

Existe un mito sobre el momento oportuno. Una vez ocurrida la catástrofe se dice que la decisión no fue asumida en el momento oportuno. Se agrega que las víctimas estuvieron en lugar y tiempo equivocados. El recurso semántico del momento oportuno busca atenuar la contingencia, asumiendo que “pudo ser” de otra manera. En el catolicismo el momento oportuno es ambiguo. Los creyentes pueden saber la congruencia de actuar en pos de ventajas, pero no distinguen el pecado hasta que ocurre. Por otro lado, se dice que la salvación eterna puede ser en el momento oportuno, recibir la unción de los santos óleos – y el perdón- poco antes de la muerte. Privilegio que las personas fallecidas de manera repentina en accidentes o por causas naturales no tienen.

La religión tiene una peculiar forma de distribuir los daños. No es una cuestión de justicia legal o política en el sentido de John Rawls. En su comunicación ejerce la inclusión de una manera peculiar que analizaremos en el siguiente capítulo. Únicamente señalamos que en la distribución de daños están latentes las distinciones de la angustia/miedo, pecado/culpa y el castigo y la expiación. Para dar cuenta de los daños y su distribución es necesario reconstruir las decisiones que condujeron a ello. Esto es más complejo que el primer referente del umbral de la catástrofe. Implica dar con las posibilidades y decisiones pasadas, lo que en no pocas ocasiones se pierden en la maraña del tiempo, y de las complicaciones de

²⁵⁷ Basta revisar el boom de la literatura de superación personal y las altas ventas que obtienen por ello para darse cuenta que se vende expectativas y se genera confianza frente a un futuro que los autores como Deepa Chopra o Paulo Coelho.

identificar lo probable de lo evidente. En muchas ocasiones las tragedias traen consigo espacios temporales en blanco, olvido de lo ocurrido. Se apela entonces a la memoria, no como antítesis sino como complemento. Paradójicamente para olvidar necesitamos recordar que olvidar. La memoria es una selección de experiencias discriminatorias entre lo importante y lo olvidable. Es por eso que la reconstrucción recurre a la memoria, no como archivo sino como selección y discriminación entre lo que fue posible y lo que es. Analizaremos el caso de las explosiones en Guadalajara del 22 de abril de 1992 para reconstruir el presente-pasado de los eventos y el trato en la comunicación religiosa.

b) *Presente del presente*

El presente del presente es el ahora, la potencialidad de las decisiones del aquí y ahora. Abre el análisis de tipo sincrónico, donde elección y posibilidad se fusionan en el horizonte de los riesgos. Aquí puede observarse con mayor detenimiento el mito del momento oportuno. Las discusiones y debates sobre las grandes decisiones se tornan álgidas. Todos intentan demostrar con argumentos la mejor toma de decisión sobre el presente, imaginando un futuro que no llega, pero al que ven como herencia para las futuras decisiones. La opinión pública y los medios de comunicación se convierten en foros: Agua, contaminación, seguridad, salud, clonación, manipulación genética, todo es discutible y conduce al conflicto. Los sistemas expertos son objeto de disputa, los científicos muestran que no hay consensos en la objetividad, los políticos intentan regular y dar respuestas en función de encuestas y de las próximas elecciones, la economía cambia a cada decisión en el presente.²⁵⁸ El futuro es atado al presente de forma inequívoca. La decisión conducirá a los objetivos planteados, no hay contingencia que la desvíe. Ante tales argumentos se impone la paradoja del automovilista que circula por una carretera y otro automovilista le indica un accidente con el que se topará posteriormente. El aviso pone en alerta al automovilista pero no le da ninguna certeza sobre las condiciones ni los cambios que habrán ocurrido en el curso de la

²⁵⁸ Giddens, Anthony, *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

plática con el otro chofer y la distancia que habrá de recorrer para llegar a ese lugar.

La paradoja es asumida en la religión como los laberintos de la fe. Creer y tener fe no implica que las cosas sucedan. Se construyen expectativas a partir de creer en la contingencia del actuar divino: puede o no actuar a nuestro favor. Si lo hace reafirma nuestra fe, si no fuera de esta manera también. La forma de la religión es la súplica por la intercesión, la manda, el milagro, pero sobre todo la decisión de creer antes que no creer. Vuelve el juego de lo equiprobable,²⁵⁹ la indiferencia de creer o no en Dios. Si no existiera sería ventajoso no creer y disfrutar de la vida mundana. Pero de existir, la opción válida sería creer para asegurar la salvación. Al desconocer con certeza la existencia de Dios lo preferible es creer, ya que el umbral de catástrofe está dado por la utilidad de la salvación frente a ir directo al infierno. De la misma manera ocurre con decisiones presentes. Invocar a Dios o no depende de la utilidad de invocar la fiabilidad que la trayectoria de los sucesos se modificará. Creer tiene sus ventajas en la probabilidad de ocurrir. Para demostrarlo observaremos el caso del Lago de Chapala en México, caso crítico que presenta óptimos múltiples entre los que aparecen las opciones religiosas, no como recurso último sino como opciones simultáneas a las otras.

En las opciones múltiples los sistemas expertos son indispensables. A través de ellos se sustentan y legitiman las opciones. Se establece una doble hermenéutica: se proporciona información al lego para fortalecer la opinión pública sobre las mejores opciones, y son las preocupaciones de estos mismos legos las que modifican la división entre lo importante y lo urgente en los temas de los sistemas expertos. La religión presenta algunas formas de creencia y devoción como sistemas expertos. En el caso del lago son algunos grupos de corte ecológico y étnico que asumen respuestas desde lo religioso y sobre ello discuten.

Pero no toda la información es difundida por los sistemas expertos. Existe siempre una franja de riesgos no dados a conocer para no causar angustias. Se reproduce el fenómeno de los espacios sociales de Garfinkel entre el escenario y tras

²⁵⁹ Monod, Jacques, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Planeta – Agostini, 1993.

bambalinas, sólo que aquí a nivel comunicacional.²⁶⁰ La religión también mantiene información tras bambalina, y no precisamente en los dogmas.

c) Presente del futuro

El presente del futuro refiere a lo que será. La imaginación del futuro es infinita. Las opciones son múltiples y los futuros múltiples. Pero en la religión la infinitud está en la trascendencia mientras lo finito está aquí, en lo mundano. La muerte es la frontera del tiempo religioso, la única certeza que el hombre tiene. No pecar es contingente en la vida profana, la salvación en lo sagrado. La certeza sobre la muerte hace que las opciones y caminos para llegar a ella sean lo incierto. Ante esto, los distintos sistemas idearon mecanismos de seguridad para reflexionar sobre la finitud de nuestra existencia sin proporcionar blindaje alguno sobre los riesgos que podemos padecer. La economía ideó los seguros financieros, la política mecanismos de seguridad pública, la ciencia a través de la medicina busca aliviar y extender la vida. Cada acción de estas cierra unos riesgos, pero abre otros. La ciencia al extender la vida complica los mecanismos de seguridad social como las pensiones, la política no garantiza la seguridad sobre los cuerpos policíacos (la muerte a manos de la policía en México es noticia ordinaria) y la economía no garantiza pagos suficientes para cubrir los gastos médicos en caso de no morir en el intento.

En el cristianismo las opciones han sido múltiples. Desde disminuir la angustia de la muerte en la promesa de la resurrección, o el obrar milagroso de Dios en la vida cotidiana cuando se cumplen los preceptos cristianos. En los últimos años se ha incrementado el universo de santos que amortiguan las angustias y miedos particulares. Desde el santo que protege contra la lluvia, hasta el de los problemas difíciles. No todo el universo santoral es sancionado por las iglesias. Los santos pueden operar en la fe sin pertenecer a una organización particular. Tal es el caso de algunos personajes considerados santos como Jesús Malverde, santo de los

²⁶⁰ Lamo de Espinosa, Emilio (Et al.), *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

narcotraficantes y el Gauchito García en Argentina, protector de los pobres y desamparados.

En los últimos años se ha incrementado la devoción a una imagen etérea como lo es La Santa Muerte. No hay referencias concretas y su devoción es hasta cierto punto abstracta. A diferencia del santoral, la Santa Muerte en su ambigüedad hace frente a la angustia que de la misma manera es ambigua en el mundo moderno. De hecho, la comunicación religiosa sobre la muerte trasciende como problema social y es tomado en la comunicación de la opinión pública, la política y la economía. Explicaré esto con más detalle en el capítulo correspondiente. Por el momento señalaré la importancia de la muerte como frontera de las posibilidades de los hombres, a veces como alegoría otras tantas como símbolo. Keynes tenía razón cuando decía que en el largo plazo lo único seguro es que estaremos muertos.²⁶¹

Frente a la angustia, la religión, aparte de dar lugar a cultos, fomenta las expectativas bajo la forma de esperanzas. Deseos canalizados en probabilidades que, de no cumplirse, no causarán una ruptura como ocurre en otros sistemas. Las esperanzas tienen mucho que ver con las mandas y la espera de milagros ocurridos en el presente-presente.

Ahora bien, el futuro cristiano asume dos representaciones: destino y profecía. El destino ya no se interpreta como el caso de un camino único e inevitable. Ahora se representa como una concatenación de instantes que visto retrospectivamente da la idea de un camino lineal, pero no da cuenta del laberinto que se ha cruzado para llegar a ese punto. En la religión ahora se fomenta la reflexión retrospectiva para reconstruir la vida, sin tragedia volcada al futuro. En tanto la profecía que destruye el presente desde el futuro ha dado lugar a la predicción moderna. Se busca conquistar el futuro desde el presente. El cristianismo en su lenguaje críptico del Apocalipsis evita dar fechas. Aún más, anuncia la llegada del Mesías como ladrón en la noche. La interpretación y el ejercicio hermenéutico están abiertos como la posibilidad de imaginar mil y un final del mundo, fechar de manera distinta el arribo del Apocalipsis o imaginar la llegada del Anticristo.

²⁶¹ Samuelson, Paul, *Microeconomía*, México, McGrawhill, 1997.

CAPÍTULO III

PRESENTE -PASADO (MEMORIA)

EL UMBRAL DE LA CATÁSTROFE

*“El sujeto es trágico porque quiere ser él mismo...
El hombre se siente llamado a ser él mismo,
y esto es el destino como elección.
El destino no es una imposición sino una propuesta.*
José Ortega y Gasset
Meditaciones sobre el Quijote.

Toda catástrofe se presenta como un caos, simultaneidad de todas las causas y efectos que no podemos controlar. Todo se vuelve contingente, nada es necesario. Pero basta recordar que no existe el caos por sí mismo, antes bien estamos en presencia de una multiplicidad de órdenes, cada uno con una lógica particular aunque en el conjunto pareciera todo desordenado.²⁶²

Imre Kertész, prisionero en los campos de concentración y Premio Nóbel de literatura 2002, discrepa de la percepción sobre la catástrofe, en este caso, su propia catástrofe: *“de lo que me contaron no entendí mucho (sobre el Holocausto); todo me pareció una cadena de acontecimientos inconexos, caóticos, imposibles de seguir, no entendía nada, Repetían una palabra llegaron, llegaron los nazis, llegó la muerte, llegó la liberación. Todo era como todos los acontecimientos hubiesen sucedido en el transcurso no de minutos, horas o días, sino todos juntos, a la vez, como un remolino, un vértigo, como en una fiesta con mucha gente que acaba enloquecida y no saben qué hacer... de todas maneras yo no me di cuenta de los horrores... ¿Qué hice durante el tiempo de mi cautiverio?... pues vivir, sobrevivir... y les conté cómo se hacía eso en Auschwitz: había que calcular más o menos la espera, el lugar en la fila porque de ello dependía si se iba a la cámara de gas o no. ... cada uno de esos momentos en realidad podría haber traído algo nuevo... Había que reconocer que cada instante hubiera podido traer algo nuevo,*

²⁶² Ibáñez, Jesús. *Nuevos avances en la investigación social: la Investigación social de segundo orden*, Barcelona, Suplemento 22, Anthropos, 1990.

*algo diferente de lo que trajo... sólo había situaciones dadas que contenían posibilidades. Yo había vivido un destino determinado; no era ése mi destino pero lo había vivido”.*²⁶³

Al hablar de la tragedia uno se imagina el vórtice en el que se encuentran las víctimas. Los acontecimientos parecen agolparse todos a la vez, el sufrimiento se muestra omnipresente, y los inmolados son conscientes de la catástrofe. Sin embargo, el análisis de distintos desastres permite una mirada retrospectiva de las condiciones necesarias que dieron origen a lo considerado trágico. Las víctimas, previa y durante el suceso, no perciben la tragedia como tal. La angustia y el miedo son imagen de sucesos inconexos, dispersos y parciales. Se busca sobrevivir a cada instante, actuar ante las exigencias del momento y lugar. Kertész enuncia su visión sobre la tragedia, vivir a cada instante, sobrevivir para el siguiente. Durante su experiencia la palabra Holocausto no apareció con la carga histórica que los observadores externos a los campos de concentración, y posteriormente los historiadores, le adjudicaron.

Otros desastres y tragedias, de magnitud distinta y sin la carga valorativa, como los terremotos, explosiones y huracanes, tienen una trayectoria similar. La experiencia de las víctimas no reconocen su tragedia como parte de un todo, es una tragedia personal enunciada paso a paso, como cronología, intento de ser coherente entre lo que piensa y lo que narra. Veamos los medios de comunicación, las entrevistas se enfocan a preguntar acerca de lo ocurrido a los damnificados, a relatar su experiencia en secuencia temporal, a ordenar las emociones por momentos y a ser una evaluación de su situación presente. Revisamos algunos testimonios de damnificados del terremoto de la Ciudad de México en 1985, comparamos otros tantos de personas que padecieron las explosiones en Guadalajara en 1992, los huracanes en la Península de Yucatán en el 2001. Cada una relató instantes, sucesos vividos con intensidad. La tragedia para estas personas era la relación de instantes, acumulación de experiencias y decisiones, retrospectivamente necesarias – y son así porque son lo que son y no

²⁶³ Kertész, Imre, *Sin destino*, Barcelona, Acantilado, 2001.

pueden ser cambiadas- pero que en su momento revistieron carácter contingente y a la vez riesgoso. La vida estaba en juego.

Para reconstruir tales sucesos es necesaria la memoria. No hay memoria sin olvido, y por lo regular las víctimas intentan olvidar lo sucedido. Surge la paradoja de Simónides: el poeta fue el único sobreviviente de un terremoto que destruyó el lugar donde estaba reunido junto con otras personas. Su memoria sobre la distribución de los muertos en la mesa resolvió el problema del olvido que el fallecimiento trae consigo, sobre todo cuando es repentino. Quienes fallecen en cualquier catástrofe son parte de la estadística no de la memoria. La muerte es el más poderoso agente del olvido. Contra el olvido se han levantado murallas del recuerdo, esculturas y monumentos que nos recuerdan el sufrimiento y también lo vulnerable de la existencia. El tiempo se alía con el olvido más que con el recuerdo.²⁶⁴

Pero las víctimas quisieran olvidar, reprimir el malestar experimentado y que se encuentra latente en el inconsciente, retumbando y atemorizando. La política intenta hacer de la memoria un tiempo de corto alcance, mientras que el dinero carece de toda memoria. El dinero que se recibe carece de todo antecedente, no se sabe quién lo portaba ni la mercancía, legal o ilegal, pagado con él.

La memoria es una dimensión contingente y a la vez riesgosa. Entre las experiencias se ejerce la discriminación selectiva de guardar el recuerdo de algunos y el olvido de otros. Es riesgoso desde el momento en que se recurre a la memoria como guía del pasado para tomar decisiones que modificarán el futuro. Recordar puede ser aún más riesgoso que actuar en el momento a la hora de las decisiones.²⁶⁵

Olvidar también implica riesgos. No hay arte del olvido sin memoria. Todos los signos son presencias y no ausencias. Para olvidar hay que recordar lo que se debe olvidar. Sin embargo, el riesgo que lleva consigo el olvido son importantes. Implica vivir en un eterno presente, sin mayor referencia que el ahora. Las experiencias y referencias del pasado quedan bloqueadas y todo es un inicio

²⁶⁴ Weinrich, Harold, *Leteo: arte y crítica del olvido*, Madrid, Ediciones Siruela, 1999.

²⁶⁵ Jullien, Francois, *Elogio de lo insípido*, Madrid, Ediciones Siruela, 1998.

permanente, una forma sutil de la esquizofrenia social. Se pueden cometer cien veces los mismos errores, pero como la existencia es una continuidad de instantes, una vez pasados también olvidados, no hay trayectoria que pueda ser reconocida hacia el pasado ni proyectada al futuro.

Memoria y olvido dificultan la reconstrucción del presente- pasado. La selección de lo que habrá de reconstruirse está dado por el presente (no hay pasado remoto sino pasado traído por el presente, no sólo como descubrimiento sino como conquista).²⁶⁶ El problema surge cuando la reconstrucción refiere a una tragedia. La acumulación de efectos de decisión ya no son tan inidentificables en el largo plazo (algunos se olvidan otros son recuerdos selectivos limitados). Hay daños atribuibles a decisiones derivadas de otras decisiones asumidas para evitar otras catástrofes. El ejercicio arqueológico de reconstruir las probabilidades y decisiones se vuelve demasiado denso. Es por eso que la memoria es un recurso irrenunciable a través de textos y testimonios. Ambos como miradas particulares que abren la ventana desde el presente para mirar el pasado. Esa es la magia que la escritura ha hecho ante la contingencia: conceder al menos un recorrido posible de dar cuenta de lo que fue y de lo que probablemente hubiera sido.

En otro orden de ideas, la percepción y evaluación de los desastres tienen alcance distinto dependiendo cómo sean estos comunicados. La gente actúa más benévola ante desastres catalogados como naturales; se muestra crítica e imputa responsabilidades en el caso de los desastres ocasionados por errores de cálculo o debido a fallas humanas. La distinción está en los márgenes de control entre los fenómenos y la seguridad que la sociedad, la política o la ciencia pudieron proporcionar para mitigar los daños.

No hay en esencia desastres naturales o humanos como tales. Los desastres por igual derivan de decisiones sobre alternativas riesgosas. Sean naturales o no, la intervención social está presente. La ecología como tal es una construcción social para describir lo que consideramos naturaleza. Su descripción es un constructo social dirigido a identificar un punto de partida. Sin embargo, las repercusiones de

²⁶⁶ Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia*, México, El Colegio de México, 2002.

un daño resultan más aceptables si se señalan causas naturales antes que sociales. Por un lado, los posibles señalados como causantes, aunque indirectos, eluden su responsabilidad. Las autoridades son dadas a este tipo de maniobras, pues la crisis derivada de un hecho así resulta manejable cuando se imputa a la naturaleza que a los hombres. Aunque existen fenómenos aparentemente del medio ambiente, si revisamos sus causas daremos cuenta de la influencia de los procesos industriales o de malas decisiones en políticas públicas ambientales. Las hambrunas son aceptables cuando se presentan como consecuencias del clima.²⁶⁷ Sería inaceptable para las personas entender que las causas directas de la falta de alimentos son especulaciones en los mercados de futuros, la concentración de la riqueza en unos cuantos países y la falta un reparto equitativo de los bienes. Por otro lado, cuando ocurren los sucesos, la comunicación de la sociedad (opinión pública, medios, interacciones, instituciones, etc.) la atención se divide entre los sucesos y en las debilidades morales o políticas de los involucrados - sean víctimas, autoridades, responsables causales- y observar la forma en que se mitiga o intensifica el daño. Es por eso que se busca aludir a todo desastre un carácter natural aunque no lo tenga. Esto fue en un primer momento en desastres como el caso del sismo del 85 en la Ciudad de México, los efectos del niño y la capa de ozono, discutidos en la convención de Sao Paulo sobre el medio ambiente y el control de emisiones químicas del fluorocarbonos contenidas en los desodorantes que inocentemente venden las grandes corporaciones. Las discusiones sobre seguridad y control de riesgos se hace después de una catástrofe, no antes. Esto no es deliberado. Los riesgos son amenazas latentes que pueden ser observados cuando ocurren. Antes se proyectan las consecuencias y se proyectan medidas preventivas, los esquemas de seguridad vienen después que los riesgos han ocurrido. Es normal, pues no sería posible armar patrones de seguridad para cada una de las alternativas riesgosas que se presentan a cada elección. Aún más, sería riesgoso tratar de contener los riesgos con esquemas de seguridad totales como se presentan después de las tragedias. Recordemos que la ingeniería anti-sísmica se ha desarrollado ante los impactos

²⁶⁷ Douglas, Mary, *La aceptabilidad del riesgo en las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós, 1993.

en Japón y California. O que las medidas de seguridad nuclear se han modificado, cuando no transformado radicalmente, después del accidente de Chernobyl en la ex Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Aún así, los esquemas de seguridad alterarán la complejidad del riesgo, y las consecuencias y daños serán cada vez más graves y profundos transformando en otros sistemas de seguridad aún más complejos. Recordemos que no hay seguridad segura, es más un recurso para reflexionar sobre los riesgos.

La distinción comunicativa entre el cálculo humano y la naturaleza, remite inmediatamente a la distinción entre riesgo/peligro.²⁶⁸ Es esta distinción donde se ha ubicado a la religión, argumentando que transforma el riesgo en peligro, la incertidumbre en seguridad. Si bien en un primer momento puede interpretarse esta modificación, también es cierto que interpretar los daños como peligros implica riesgos. De proveer argumentos indicando el peligro, la religión -a través de las iglesias, organizaciones o de aquel autonombrado portador de la verdad religiosa- asume el riesgo de entraparse en explicar por qué Dios permite el daño y el sufrimiento. La Ilustración transformó en algo más complicado la explicación del sufrimiento humano: descontento con la situación del mundo, mala organización de ese mismo mundo, creencia que es posible suprimir el mal, la posibilidad de cambiar la historia a través del esfuerzo humano.²⁶⁹ El Holocausto judío no podía ser explicado desde la religión, pues como señala Arendt sería tanto como preguntarse si el pueblo elegido por Dios dejó de serlo o él envió sólo una señal para hacer hincapié en la necesidad de creer en él.

Ante la complejidad de los acontecimientos la religión muestra ambivalencia comunicativa entre el peligro y el riesgo. La voluntad divina se mezcla con la contingencia de la libertad humana, libertad limitada por circunstancias del medio ambiente y por condiciones internas derivada de los límites del conocimiento. Los sucesos previos no estaban predeterminados por Dios, por el contrario, Dios conoce de antemano lo que ocurrirá porque así lo dibuja la trayectoria de los acontecimientos. Pero el recorrido puede ser modificado en el ejercicio de los

²⁶⁸ De Giorgi, Raffaele, *Del Riesgo de la inseguridad al riesgo de la pérdida de control*, México, Revista Política y Sindicatos No. 34, Norlatina Consultores, noviembre 5 de 1997.

²⁶⁹ Escalante, Fernando, *La mirada de dios: estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Barcelona, Paidós, 2000. Pág. 152.

hombres. A partir de ambos procesos, la religión indica que tanto el riesgo como el peligro convergen en la simultaneidad. Una catástrofe es a la vez un peligro por la voluntad divina, y un riesgo por que las decisiones del hombre han conducido a ese punto. En toda tragedia encontraremos la dimensión religiosa prístina soportada tanto en el pecado como en la expectativa. Pecado de elegir opciones que configuraron la tragedia, y expectativa de lograr remontar las precarias situaciones en las que se encuentra la víctima. La mayor parte de las tradiciones marianas populares en México se apoyan en esta dualidad: el riesgo- catástrofe y la expectativa de remontarlo mediante la fuerza espiritual y/o el milagro de la intercesión divina.

Frente a la tragedia, la religión actúa más allá del consuelo. Busca proveer a la persona – en el más amplio sentido cristiano- la verdad de lo sucedido a través de una diaconía entre fe y razón:

- a) Hacer que la persona participe en el esfuerzo común de la humanidad por alcanzar la verdad.
- b) Responsabilizarse del anuncio de las certezas adquiridas, asumiendo que toda verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total, manifestada en la revelación última de Dios.²⁷⁰

Según la auto-observación de la religión, la incapacidad por avanzar en la certeza, haciendo de este mundo un lugar inseguro, donde la acción de las personas se muestra limitada y temerosa, se debe al abandono de la modernidad por la búsqueda de la verdad del ser. La filosofía (y en consecuencia la ciencia) se ha concentrado en la propia búsqueda del conocimiento humano, destacando los límites y condicionantes a los que estamos sometidos. Ello deriva a un relativismo en el que todas las opciones son válidas (indiferencia) y a la vez todas son riesgosas.

La religión comunica su posición para resolver las limitaciones del conocimiento humano en la búsqueda de certezas y en la contención de los riesgos y peligros. Según la Encíclica de Juan Pablo II sobre Fe y Razón, la convergencia de ambas garantiza el camino a la verdad sin limitar la presencia divina en la tierra o en

²⁷⁰ Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*.

coartar la libertad de los hombres “El corazón del hombre medita su camino, pero el Señor asegura sus pasos”.²⁷¹ Según el argumento papal, la revelación de Dios se inserta en el tiempo y la historia (revelada en la alianza con el pueblo hebreo y en la encarnación de Jesús). La temporalidad de Dios se muestra en lo cotidiano y no en eventos extraordinarios. Sólo en la acción del hombre cotidianamente se alcanza la verdad siempre en la presencia divina: verdad y libertad convergen para alcanzar la palabra de Dios “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jn 8, 23).

De acuerdo con esta encíclica, la búsqueda de la verdad y el ejercicio de la libertad hacen que tanto la Fe y la Razón no puedan separarse bajo el riesgo de reducir las posibilidades del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios. De hacerlo así, fundaría su propia vida sobre la duda, la incertidumbre o la mentira, su existencia estaría amenazada constantemente por el miedo y la angustia.²⁷² La razón, privada de la Revelación, recorrerá caminos secundarios con el peligro de hacerle perder su meta final. La fe, privada de la razón, corre el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. El Papa hace énfasis en que una fe ante una razón débil, asume el riesgo de ser considerada mito o superstición. Igualmente, una razón sin una fe sólida, no mirará hacia la novedad y quedará estancada.

La auto-observación de la religión para definir su actuar en el mundo moderno, dominado por y desde la razón, parece lógicamente razonable. No obstante, la comunicación sobre la certeza no produce certezas, sino nuevas inseguridades. Los otros sistemas no aceptan la comunicación religiosa, pues su actuar no se instaura en objetivos como la búsqueda del ser. Sus valores son distintos, y por tanto, la selección de riesgos es distinta, así como las angustias y miedos. Lo que es una verdad para el sistema de la religión, para los otros sistemas será opinión, juicio sobre el acontecer social que compite con otras tantas opiniones y juicios

²⁷¹ *Ibíd.*

²⁷² Giddens señala que los individuos tienen como recurso un tipo de seguridad ontológica, un esquema de constantes que le indica que de repetir sus acciones la respuesta será la misma, como es el caso de asistir a un banco a depositar o retirar su dinero. También bloquea la angustia a través de la fiabilidad en la vida cotidiana. Subirse a un auto o un avión implica siempre un riesgo, pero las personas no se cuestionan a cada momento sobre esa posibilidad de accidentarse o morir cuando aborda algún vehículo. Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Universidad, 1993.

sobre esos mismos problemas. Que las respuestas a tales problemas sean más fuertes o no ante los desastres y riesgos, tiene mucho que ver con la manera en que fueron procesados en los sistemas y el rango de validez, que no verdad, en la que se sustentan. No se trata de indagar sobre lo bueno o malo, lo injusto o justo de las catástrofes. Es observar la resonancia que una comunicación tiene en el sistema social. No es raro encontrar que en no pocos desastres y tragedias, naturales o no, la comunicación religiosa se impone ante otras comunicaciones, pero su respuesta más que absorber la contingencia y los riesgos, desata otros riesgos. En el caso del conflicto armado en el Salvador fue patente la fuerza de la respuesta eclesiástica católica ante la guerra civil que vivió aquel país. Contrario al objetivo buscado de apaciguar el conflicto, la Iglesia misma fue víctima de aquello que intentaba parar. El resultado fue el asesinato en 1982 del entonces Monseñor Arnulfo Romero. El acontecimiento da testimonio de la no certeza de la comunicación religiosa aún cuando invoca su legitimidad.

En toda tragedia se cruzan opiniones y argumentos cuya validez se finca en la búsqueda de las causas probables u omisiones. También busca repartir responsabilidades y culpas que mitiguen la angustia. Se dictan juicios desde los principios morales, única certeza atesorada esgrimida ante la complejidad que desborda. Analizaremos a continuación el caso de la tragedia de Guadalajara acaecida el 22 de abril de 1992. Han pasado casi 15 años de los sucesos, reconstruir las decisiones y riesgos que dieron origen al acontecimiento es una tarea compleja.²⁷³ No tratamos de reunir hechos y presentarlos como una secuencia real de lo conocido. Antes bien, aglutinamos, no hechos sino significantes. El conjunto de documentos y testimonios sobre los que habrá de reconstruir los sucesos del 22 de abril representan una particular mirada. Textos reunidos que dan cuenta del sentido que la tragedia tuvo en la comunicación de la sociedad, particularmente, en la comunicación religiosa. La forma de ese pasado

²⁷³ Poco después de la catástrofe un grupo de académicos de Guadalajara se dieron a la tarea de publicar un libro con base en investigaciones que habían realizado en el lugar. El libro fue oportuno en la coyuntura en la que se pedían explicaciones, pero limitada en su capacidad de análisis y con importantes prejuicios sobre la forma de proceder de los actores políticos. Padilla, Cristina y Reguillo, Rossana (comp.) *¿Quién nos hubiera dicho?* México, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, 1993.

no es algo real, antes bien es una selección desde el presente que busca hacer inteligibles los sucesos.²⁷⁴

Buscar el sentido antes que la descripción permite trascender el relato simple de los involucrados, relato que dijimos se muestra parcial y cronológicamente engarzado en instantes. Establecer el sentido en los textos y testimonios permite hacer compatibles las contradicciones en el relato y a la vez invertir el sentido de la cronología: ir del presente al pasado y no de un pasado fundante establecido en la sucesión de los acontecimientos a partir de la fecha y hora de la tragedia. Es difícil reconstruir las decisiones, pues el acumulado de sus efectos hace imposible dar cuenta de todas y cada una ellas. Por eso se impone la selección de sucesos para hacer inteligible el objetivo de comprender el actuar de lo religioso en dichos sucesos.

Elegí el caso del 22 de abril y no otro, porque en principio toda selección es contingente. Imaginemos elegir el caso del terremoto del 85 o de las tragedias de cualquier huracán. La pregunta sería la misma, por qué ese y no otro. Otra de las razones para seleccionar este caso obedece a una experiencia directa en el suceso y los estudios posteriores realizados que me permiten tener una panorámica más amplia.

La Ciudad de Guadalajara, era en ese momento la segunda metrópoli más importante de México. En la Zona Metropolitana vivían poco más de tres millones de personas según el censo de población de 1990. Aún hoy en día es considerada una ciudad con fuerte arraigo religioso. Su influencia ha causado importantes distorsiones en la comunicación hacia la política y la economía. La tragedia del 22 de abril de 1992 cimbró la "normalidad" social de la ciudad. Antes y después de ese día las decisiones, alternativas y riesgos se produjeron en avalancha. La catástrofe fue simultánea a todos los sistemas sociales. La religión tuvo una peculiar forma de comunicarlo que lo analizaremos posteriormente. Primero es necesario hacer un recuento de lo sucedido:

²⁷⁴ Para De Certeau el signo de la Historia es no tanto lo real sino lo inteligible. No se busca describir sucesos sino enunciar sentidos. El caso del 22 de abril es para nosotros una multiplicidad de sentidos antes que una sucesión de hechos. Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, UIA- ITESO, 1993.

El 21 de abril de 1992 los vecinos del Barrio de Analco ubicado en el Sector Reforma, al oriente de la ciudad, alertaron a los cuerpos de seguridad y protección civil de la presencia de gasolina en el drenaje. Las paredes de las casas estaban impregnadas de hidrocarburos y los vecinos mostraban su temor. Las autoridades decidieron no evacuar, en cambio diseñaron un plan de contingencia montado en un monitoreo constante de los índices de explosividad y el destape de las alcantarillas para permitir la ventilación del drenaje, decisión esta última trágica, pues al combinar los gases con el oxígeno se formó una mezcla altamente inflamable que con cualquier chispa se incendiaría. La mañana del 22 de abril se produjeron distintas explosiones a lo largo de 12 kilómetros de drenaje y el riesgo de explosión en otros 8. El recuento de daños es el siguiente:

Cuadro 2 Recuento de daños del 22 de abril

260 muertos	570 viviendas derrumbadas
600 heridos	135 comercios dañados
3,500 damnificados	3,020 fincas dañadas
	525 autos dañados

Fuente: Libro del año 1992 "El año que vivimos en peligro", periódico Siglo 21, Guadalajara, Jalisco

Los días siguientes fueron percibidos por todos los involucrados como el caos, aunque de manera subyacente, existía una multiplicidad de órdenes sociales instaurados simultáneamente. Los voluntarios dieron paso a un orden emergente, las autoridades a otro, los medios a un orden virtual aún cuando transmitieron la tragedia 24 horas y sin pausas comerciales. Este universo visto por los observadores de primer orden daba la percepción del caos y la desorganización. Es cierto que el orden menos ordenado era el gubernamental, pero centralizar todas las comunicaciones en el sistema de la política, aún en periodos de crisis, es tratar de volver a centralizar e integrar la sociedad en torno a un sistema social, cuando la diferenciación es la "normalidad" de esta. La diferenciación permitió superar la crisis, la integración y centralización solamente la ahondaron. Los analistas políticos juzgan desde la universalidad de la comunicación política, pero no pueden pretender ser la única comunicación. La religión, imperceptiblemente, centralizó y produjo muchas de las decisiones que derivaron en crisis posteriores, a la vez que otros riesgos.

No es la primera ni la última catástrofe en la ciudad de Guadalajara. Lo cierto es que el 22 de abril cambió la percepción contemporánea de los riesgos. Si bien antes los riesgos altos eran sobre-valorados y los riesgos cotidianos subvalorados, las explosiones en el drenaje provocaron la sobrevaloración de todos los riesgos, sean estos cotidianos, abstractos o pequeños. La angustia se asentó como parte de la normalidad y no como extraordinario.

Revisando en la historia, Guadalajara sufrió algunas tragedias de similar magnitud pero con más de un siglo de diferencia. Dos son los sucesos trágicos, ambos olvidados en la comunicación de los sistemas, pero habilitado en la memoria de la religión que será un recurso importante en la forma moderna de la religión un siglo después.

La primera tragedia sucede en el año de 1833 cuando una epidemia de cólera provoca 3,275 víctimas. Curiosamente el barrio más castigado es Analco, barrio que un siglo y medio después será escenario de la catástrofe que nos ocupa.

²⁷⁵Años después, en 1850 volvió a presentarse otro brote de cólera, ahora con un saldo de 1,769 muertos e igualmente el barrio más castigado fue Analco. En ambos sucesos se identificaron las causas médicas: condiciones insalubres, agua potable infectada y canales de aguas negras a cielo abierto. Las autoridades tomaron decisiones para evitar que se repitiera el foco de infección, así que proyectaron construir una red de drenaje para evitar los riesgos. Esa misma red, un siglo más tarde, sería causa de otra tragedia, esta vez por acumulación de gasolina. Los dos casos de cólera formaban parte de una cadena de decesos en menor escala, soslayados por ser riesgos cotidianos que formaban parte de la cotidianidad del momento. Lo normal se asociaba con el padecimiento de las enfermedades. Sólo cuando la proporción de casos se disparó, el miedo también, miedo asociado a lo concreto de la enfermedad y no más. Es cuando el sistema de la religión modifica la percepción del riesgo de contraer la enfermedad en peligro. Creían las personas ser susceptibles de estar infectadas según percibían

²⁷⁵ El promedio de muertes en Guadalajara fueron de 50 por cada mil habitantes, mientras que Analco fue de 128 por cada mil. Esto se explica por ser Analco un barrio de asentamientos populares, carente de drenaje y ubicado cerca del río San Juan de Dios que para ese entonces se encontraba a cielo abierto y donde se vertían las aguas negras. Padilla, Cristina y Reguillo, Rossana (comp.) *¿Quién nos hubiera dicho?* México, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, 1993.

sus pecados. Los habitantes imploraban la intercesión de una pequeña imagen, patrona de la ciudad llamada Virgen de Zapopan. Para esto la sacaron en procesión por toda la metrópoli para mitigar el miedo. El obispo de ese entonces contrajo la enfermedad. La imagen fue llevada a su presencia y frente a ella tuvo una muerte tranquila. La procesión no salvó a los enfermos - lo que sí hizo la medicina- pero su comunicación procesó el miedo en la expectativa del milagro por la intercesión. La tradición mariana abrió un paréntesis en el tiempo permitiendo el actuar de la medicina y facilitando la acción política. La religión no absorbió la incertidumbre como se afirma en distintos trabajos de los historiadores. Antes bien, la elección para enfrentar la contingencia fue aparentemente suspender todas las alternativas temporalmente: la espera del milagro hacía que la gente mitigara su miedo, aún cuando las muertes continuaban, los medicamentos y las medidas profilácticas necesitaban tiempo para hacer efecto.

Con estos antecedentes daremos cuenta ahora del umbral de catástrofe en el que se desarrolló las explosiones del 22 de abril en Guadalajara. Las causas inmediatas a la explosión no dan cuenta de un hecho relevante. A lo largo de muchos años sobre el desarrollo urbano de Guadalajara se fueron tomando decisiones que parecían oportunas en aquel momento sin tomar en cuenta que cada una de esas decisiones abría un umbral de riesgos que, con el paso del tiempo, dio cabida al desastre. Cada decisión anterior apostaba por generar el progreso de la Ciudad, dejar su símbolo de modernidad, sin tomar en cuenta que con el horizonte del progreso entendido de esta manera también se abren horizontes de riesgos.

3.1. El Umbral de la Catástrofe ¿Quién nos hubiera dicho?

*¿Quién nos hubiera dicho?*²⁷⁶ Es una pregunta lanzada por un número importante de académicos pocos días después de las explosiones. Las discusiones se editaron en una compilación en la que resaltaban distintos trabajos y análisis con la pretensión de explicar el presente del desastre, y a la vez rastrear en el

²⁷⁶ Op. Cit. Padilla.

pasado el acumulado de decisiones que condujeron al hecho. No obstante el esfuerzo plasmado en el libro no refleja una reconstrucción del acumulado de las decisiones. Antes bien es un compendio de juicios morales sobre lo que no se hizo y de las deficiencias de las autoridades en contener el caos. Desde la observación del riesgo el cuestionamiento no tiene cabida, quién nos hubiera dicho no tiene lugar pues especula y enjuicia lo que no se hizo, es decir, el infinito de posibilidades desechadas por las decisiones que condujeron a este punto. Reconstruir el infinito es imposible, y eso es inaceptable desde la contingencia la cual se instaura en lo imposible ni necesario.

En realidad, observamos una mutación en la evaluación del riesgo antes y después. La moralidad implícita en la pregunta proporciona que en ese momento de ruptura el riesgo transforma el sentido de positivo a negativo. Antes de 1992 las distintas políticas públicas enarbolaban proyectos de desarrollo en los que correr riesgos se consideraba símbolo de la modernidad. Víctor Hugo veía el desarrollo de París en 1855 como la huella de Dios en la tierra, la realización de la ciudad de Dios aquí y ahora.²⁷⁷ En la misma tesitura, los planeadores urbanos y los políticos anhelaban una ciudad moderna, a la altura de las mejores urbes de América Latina. La modernidad no podía ser sólo una entelequia, discurso abstracto sobre el que se posaba el arte, la ciencia o la literatura. Había la necesidad de dar paso a la felicidad, y ésta se media por lo material como componente básico.

La modernización se convirtió en meta. Había la necesidad de impulsar la industrialización a gran escala de la ciudad, para ese entonces predominaban los pequeños talleres. Es a partir de la década de los 50 y 60 que se impulsan proyectos de gran envergadura como la Zona Industrial de Guadalajara (1955), el Corredor Industrial Ocotlán (1962) y la Zona Industrial "El Álamo" en (1965).²⁷⁸ Las autoridades y empresarios argumentaban a favor de estos proyectos como costos de oportunidad en los que los beneficios serían muchos y los riesgos aceptables. Entre los beneficios se decía impulsar el empleo, atraer inversiones de grandes corporaciones como Kodak, Laboratorios CIBA y Celanese textiles. Junto a la

²⁷⁷ Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995.

²⁷⁸ Aparecidos en el diario oficial "El Estado de Jalisco" en las fechas señaladas.

industrialización se provocaría un proceso de urbanización de importantes magnitudes: grandes avenidas, edificios modernos, etc. Walter Benjamin criticó este aspecto de una modernidad triunfante visto en el París de los pasajes. La idea de progreso –según critica- llegó a ser una religión y las exposiciones internacionales de comercio su altar sagrado. Para Guadalajara, el progreso se convirtió en dogma y las zonas industriales en su manifestación material.

Para conseguir sus propósitos requirieron construir la infraestructura necesaria que atrajera a los inversionistas. Durante más de 30 años (a lo largo de las décadas 60's, 70's y 80's) la imagen de Guadalajara se proyectaba sobre algunas ventajas: incentivos fiscales, mano de obra barata, urbanización de zonas y parques industriales, agua potable abundante, energía eléctrica suficiente y la oferta de hidrocarburos llevados a las puertas de las empresas por ramales construidos ex profeso.²⁷⁹ Cada una de estas ofertas llevaba consigo riesgos que fueron asumidos en la probabilidad de lograr mejores beneficios y bajos costos. Los planeadores, autoridades y empresarios optaron contingentemente por elegir un proceso de modernización agresivo, bajo el supuesto racional de mayores beneficios y costos bajos. Los riesgos se asumieron como oportunidades, igualmente habrían de asumir otros riesgos si la estrategia fuera distinta. Aún más, en caso de haberse planeado no planear nada también llevaría otros riesgos. Saber si fue mejor o peor es sólo una valoración retrospectiva que no puede imponerse en el juicio sobre el pasado.

Los riesgos de esta política modernizadora pueden parecer evidentes: los incentivos fiscales disminuyen los ingresos públicos, la oferta de agua abundante fue sólo la ilusión de que el circuito de cuencas y el Lago de Chapala eran inacabables, y por supuesto, se subestimó el crecimiento urbano poblacional a la hora del tendido de gasoductos, poliductos y oleoductos para surtir de combustible a las empresas. El balance retrospectivo para la ciudad es contrastante: se instalaron importantes empresas, algunas electrónicas que dieron lugar a nombrar a esta región como el *Sillicon Valley* latinoamericano. Otras consecuencias fueron

²⁷⁹ Revisión hemerográfica llevada a cabo en la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco. El periodo analizado comprendió los años 1960 hasta 1990 a través de lo publicado en el Periódico El Occidental.

el fracaso de algunas de las zonas y parques industriales debido a que no se instalaron suficientes empresas para recuperar la inversión pública. Esto debido a que otros estados y ciudades ofrecían las mismas ventajas que Guadalajara dando lugar a oportunidades iguales a los inversionistas quienes actuaron bajo el principio de la indiferencia: da igual un lugar que otro. Con la promesa de encontrar empleo y lograr ascenso en la escala social, un importante número de migrantes se asentó en la ciudad, con lo que la mancha urbana se disparó en pocos años y con ello los riesgos que traen consigo los asentamientos urbanos sobre zonas protegidas o dedicadas a la industria como ocurrió en el caso de la Zona Industrial y “El Álamo”, lugares en los que el cableado eléctrico de alta tensión y los ramales subterráneos de combustibles se convertirían en bombas de tiempo sobre las colonias y áreas habitacionales instaladas posteriormente ahí.²⁸⁰

No obstante, los riesgos de este tipo no eran considerados negativos. Por el contrario, el caso de los ductos es particularmente notable. Durante poco más de una década (entre los últimos años de los cincuenta y principios de los sesenta) los empresarios y autoridades locales gestionaron ante la empresa paraestatal Petróleos Mexicanos (PEMEX) el inicio de las obras para el tendido de los ductos que transportarían los hidrocarburos de la ciudad de Salamanca a Guadalajara, y los ramales subterráneos distribuidos por calles de la ciudad para abastecer directamente a las empresas que así lo requirieran.²⁸¹

Hubo algunos ingenieros que señalaron los riesgos de colocar la red cercana a la Zona Metropolitana. Considerando el crecimiento de la mancha urbana, tales ramales quedarían colocados debajo de zonas habitacionales en el corto plazo. Pero los planeadores urbanos desestimaron esas críticas bajo el argumento de tener proyectos urbanos para controlar el crecimiento de zonas habitacionales. Los gobernadores de ese tiempo no creían que el crecimiento urbano alcanzaría esas zonas.

La aprobación de los proyectos por parte de PEMEX y el júbilo desmedido de los empresarios locales representó el primer paso para colocarse en el umbral de la

²⁸⁰ Vázquez, Daniel, *Guadalajara, ensayos de interpretación*, México, El Colegio de Jalisco, 1989.

²⁸¹ Planes de Urbanización 1960-1965 y 1970-1975. Dirección de Urbanización y Obra Pública, Gobierno del Estado de Jalisco.

catástrofe. Umbral en el que se colocaban los actores y el cual percibían opciones múltiples y no amenazas futuras.

La instalación del sistema de distribución de PEMEX será la punta de lanza para entender el 22 de abril de 1992. El programa de instalación consistió en la instalación progresiva de un gasoducto, oleoducto y poliducto desde la refinería ubicada en Salamanca, Guanajuato y cuyo destino era Guadalajara. En 1963 se iniciaron los trabajos del gasoducto y oleoducto. Para 1965 se concluyeron las obras las cuales abarcaron una extensión de 238 kilómetros de tendido de un tubo cuyo diámetro es de 14 pulgadas de ancho. Años después, con la llegada de nuevas empresas se iniciaron las obras de ampliación del oleoducto y gasoducto. El 70% de los hidrocarburos que llegaban a la ciudad eran consumidos por tres grandes empresas: Vidriera Guadalajara, Cementera Guadalajara y la Compañía de Luz de Chapala. La decisión asumida años atrás de gestionar una red de distribución pareció ser la correcta. La oportunidad de colocarse en el umbral pareció ser la correcta.²⁸² La demanda creciente de nuevas industrias obligó a gestionar una ampliación de la obra de 1965. La decisión de industrializar con base en los hidrocarburos iba en aumento. A partir de 1968 se iniciaron las obras del poliducto que transportaría distintos solventes, gasolina y diesel. Los ramales que corrían al interior de la ciudad se diversificaron por la ciudad, particularmente en la zona sur-oriente, precisamente donde se ubica el área Industrial de El Álamo, la Zona Industrial y contingentemente el barrio de Analco y otras colonias. Para administrar el flujo de hidrocarburos se construyeron dos plantas distribuidoras en la ciudad: la primera ubicada en la Nogalera, cercana a las zonas mencionadas y, la segunda en el sur-poniente, en el poblado de San Juan Ocotán. Con la planta de la Nogalera, Guadalajara contaba con un almacenamiento superior a los 45 millones de litros, suficiente para ser una reserva de 10 días en aquellos días y también para ser un riesgo latente.

Después de la tragedia se solicitó cancelar los ductos y la planta de la Nogalera, pero la acumulación de decisiones anteriores cancelaba cualquier reversibilidad de

²⁸² El umbral de catástrofe al ser una apreciación subjetiva en el momento de las decisiones, se deja al arbitrio de quien argumenta. En este caso los empresarios y el Gobierno del Estado daban por descontado esquivar el umbral con decisiones consideradas en ese momento correctas.

esas mismas decisiones. En todo caso habría que asumir otras decisiones, en este caso cancelar los ductos, pero eso traería otros riesgos quizá más graves como el desabasto, la cancelación de inversiones o de empresas que utilizan esos recursos y por tanto, el desempleo y una crisis económica no prevista.²⁸³

El segundo paso hacia el umbral de la catástrofe fue la construcción de un sistema de colectores y drenaje en la ciudad para evitar el riesgo de inundaciones que año con año ocurrían en la ciudad. La antigua red de desagüe resultaba ya insuficiente para canalizar el caudal de aguas. Las noticias daban cuenta de la evacuación de las personas debido a inundaciones. A lo largo de la década de los 70 y 80 se diseñó un programa de colectores y drenajes para solucionar el peligro del agua de lluvias y resolver el aumento en la descarga de aguas producido por la gran mancha urbana. Uno de estos colectores es el conocido como colector intermedio oriente, que recibía las descargas de la zona sur-oriente de la ciudad. Su construcción se proyectó en 1974 y corría desde la Calzada Independencia, lugar en el que corre el colector central de la ciudad, pasando el barrio de Analco, colonia Atlas y otras que estuvieron en la trayectoria de las explosiones. Esta obra conecta otros subcolectores y drenajes menores, entroncados en la zona del Álamo Industrial, hasta las instalaciones del depósito de PEMEX en la Nogalera.²⁸⁴ En un documento de 1982 del Gobierno del Estado se reconocen algunas peculiaridades en la construcción del Colector Intermedio oriente.²⁸⁵ Por las dimensiones e importancia de la obra se requerían excavaciones profundas, pero la estrechez de las calles y las características del suelo, compuesto por gran cantidad de roca basáltica que va de lo profundo hasta la superficie, debieron de modificarse los planos originales. El colector no se hizo a la profundidad técnica recomendable por el costo económico y el desplazamiento de los habitantes de la zona. La elección obligada fue hacer una obra de poca profundidad, conectada al gran colector de la Calzada Independencia, de tal manera que funcionara como un distribuidor de aguas entre ambos colectores. Si el colector oriente se

²⁸³ Libro del año 1992 "El año que vivimos en peligro", periódico Siglo 21, Guadalajara, Jalisco.

²⁸⁴ Vázquez, Daniel, Del derecho de la ciudad; en: Padilla, Cristina y Reguillo, Rossana (comp.) *¿Quién nos hubiera dicho?* México, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, 1993.

²⁸⁵ Plan de Urbanización 1980 – 1985, Dirección General de Planeación y Urbanización, Gobierno del Estado de Jalisco.

sobrecargaba, inmediatamente se distribuía en el otro colector. La elección del momento fue sugerida como la mejor, sólo la tragedia posterior demostraría la elección riesgosa de construir un colector a poca profundidad y cerca de instalaciones y ductos de hidrocarburos.

El tercer paso en el camino hacia el umbral de la catástrofe fue la construcción de la 2ª línea del tren eléctrico, obra subterránea que corre cerca y en paralelo al colector oriente y cruza el colector central de la Calzada Independencia. La intersección entre la obra y el colector central obligó a los ingenieros encargados a elegir entre varias opciones: hacer ese paso elevado, proyectarlo a nivel de piso o modificar los tubos colectores de agua a una mayor profundidad. Está última fue la opción elegida, primero porque no rompía la estética del centro histórico y, segundo, podrían renovar el sistema de drenaje en la zona para darle mayor capacidad y alargar su tiempo útil. Los constructores empezaron a interrumpir el flujo normal de aguas y colocar un sifón, es decir una conexión provisional de desvío mientras se excavaba en la zona. El funcionamiento del sifón fue complicado, la circulación de aguas negras era lenta y la acumulación de desechos en la zona provocaba un desagradable olor. Lo de menos era eso, los ingenieros no se dieron cuenta que la lentitud del desagüe provocaba problemas no sólo al colector central sino al colector oriente, conectado estratégicamente para dar paso al cúmulo de agua de la zona.²⁸⁶ En el párrafo anterior señalamos la decisión de construir el colector oriente a baja profundidad y sin la capacidad requerida, para solucionarlo se habría acordado conectarlo a la Calzada Independencia para amortiguar las cargas y darle solución a una alternativa inicialmente problemática de hacer la obra oriente como se hizo.

La evacuación de los hidrocarburos acumulados en el colector oriente fue problemática en parte por las obras del Tren Ligero y la colocación del sifón en la intersección con el colector central. Pero no puede culparse a esa obra (ni al sifón) de provocar la tragedia del 22 de abril. Los analistas y políticos señalaron en un primer momento a esta obra como la culpable, y en segundo momento a los

²⁸⁶ Según análisis discursivo de declaraciones de responsables de las obras del Tren Ligero hechas a diversos medios de comunicación. Periódico Siglo 21 y Periódico El Informador.

hidrocarburos. El señalamiento hacía hincapié en explicar los efectos y no las causas del acontecimiento.²⁸⁷

El umbral de catástrofe está delineado por tres pasos: la construcción de una red de distribución de hidrocarburos para las empresas instaladas en las zonas industriales, ramales que cruzaban múltiples calles; la introducción de un drenaje como el colector oriente con características particulares que la hicieron una obra riesgosa, por su poca profundidad, su conexión con otros colectores y la proyección sobre calles estrechas; El inicio de los trabajos de la 2ª línea del tren ligero con la construcción de obras provisionales como el sifón, obra famosa en el imaginario social.

La conjugación de los tres pasos, que colocaron a la ciudad en el umbral, no fue azarosa, desafortunada o producto de las consecuencias no deseadas de la acción. Calificar acontecimientos como azarosos es sólo una ilusión, la forma expedita de explicar algo sin explicarlo y eludir las responsabilidades derivadas. El azar se entiende como la convergencia de procesos que dan origen a otros nuevos sucesos, sorpresivamente sin ser estos mismos sucesos arbitrarios. El azar es probabilidad y elegir es un asunto de posibilidades riesgosas, no una casualidad en el camino.²⁸⁸ De igual manera no se admite la palabra fortuna, entendiéndola como la diferencia entre el hacer y el suceder, entre lo que se hace y lo que sucede. Buenas o malas, la fortuna está sujeta a condiciones externas, a un golpe de suerte de la casualidad o a la intervención de algo o alguien superior que mantiene el control sobre nuestro destino. La diferencia entre el pensar y el hacer es una diferencia contingente en la que los pensamientos no son literales a las acciones (pensar no es simétrico al actuar). Las vicisitudes son producto del entorno y de la respuesta que el otro da a la comunicación a partir de su comprensión. Tampoco el umbral fue una consecuencia no deseada de la acción. Asumir riesgos y evitarlos no es una línea vertical, en cada elección convergen una multiplicidad de otras elecciones – pasadas y presentes – que modifican la trayectoria deseada. Pero a diferencia de las consecuencias no deseadas, el

²⁸⁷ Op. Cit Libro del año.

²⁸⁸ Hacking, Ian, *El surgimiento de la probabilidad*, Barcelona, Gedisa, 1995.

riesgo es un ámbito reflexivo y valorativo de las amenazas futuras y no resultados del todo inesperados. Es cierta la existencia de lo no deseado en el actuar, pero esto acompaña a lo reflexivo, no se impone, en el sentido weberiano, como contraria o fuera de los objetivos racionales establecidos en la acción social.

Los tres pasos se inscriben en la línea de la contingencia y el riesgo. Los grupos de ingenieros que participaron en las distintas obras aceptaron las posibles amenazas. Los constructores de los ramales de hidrocarburos no descartaron nunca posibles fugas y establecieron planes de seguridad tales como colocar los tubos a cierta profundidad, señalar la ubicación a lo largo de las calles y colocar advertencias de no excavar o perforar. Pasaron menos de 20 años entre la conclusión de la obra y los sucesos del 22 de abril. Para los habitantes el riesgo de una explosión no cabía en sus prioridades de riesgo. Al pasar tanto tiempo, los habitantes de la zona veían las señales como parte del paisaje urbano. De alguna forma el riesgo presente –y evidente- asumía carta de naturalización en el entorno urbano sin que se reparase en ello. Antes bien, los tapatíos mostraron preocupación por desastres lejanos antes que asumir conciencia de los riesgos colocados bajo sus pies. Por lo que respecta al drenaje y al tren ligero, el primero tomó en cuenta los riesgos de excavar en zona de piedra basáltica y expulsar un tiempo a los vecinos durante las obras y buscar opciones más económicas conectando el colector poco profundo con una red de distribución en el colector central para darle salida al desagüe.²⁸⁹ ¿Por qué construir el drenaje cerca de los ductos de PEMEX? Por la sencilla razón de aprovechamiento del espacio. Las calles de esta zona son estrechas y el espacio de maniobra es limitado. Colocar cerca uno y otro representaba riesgo, pero la amenaza era mayor de instalar las obras en una línea por debajo de las casas y empresas. El costo y las consecuencias serían altísimos. La oportunidad estaba dada, brindar hasta la entrada de las empresas gas y otros productos, y a la vez garantizar el manejo de los volúmenes de agua de desecho con un colector bastante grande para evitar inundaciones, ya sea de los procesos industriales o por inundaciones a causa de la lluvia que año con año se presentaban.

²⁸⁹ Vázquez, Daniel, *Guadalajara, ensayos de interpretación*, México, El Colegio de Jalisco, 1989.

En el caso de los constructores del tren ligero, estos tomaron en serio el problema de bloquear provisionalmente el drenaje central. Para evitar riesgos lo programaron antes de la temporada de lluvias para evitar saturación. La obra en sí evaluada como una oportunidad por parte de las autoridades para evitar los riesgos de congestión vial de la parte oriente hacia el centro de la ciudad. En Guadalajara la zona oriente es la más poblada y la que más problemas de tráfico presenta. En la percepción de los habitantes de la ciudad, el tren ligero representaba el símbolo de una larga carrera por alcanzar la modernización urbana. La obra representaba molestias, sin embargo se aceptaban como promesa de un futuro mejor.

La percepción del riesgo se naturalizó en Guadalajara bajo la promesa de colonizar el futuro. Los costos eran menores a los beneficios prometidos. La prensa jugó un papel importante en la comunicación de la seguridad ante el riesgo. Las obras y las promesas de inversión aparecían todos los días en los medios locales como oportunidades. Se hacía la distinción de estar eligiendo entre alternativas seguras y riesgosas.²⁹⁰ En cada nota se involucraba como participantes a los ciudadanos, aún cuando estos no tuvieran mayor injerencia que ser espectadores del proceso de modificación del rostro urbano. En 1982 una tercera parte de los antiguos edificios del centro histórico desaparecieron. Fueron demolidos para construir edificios modernos. Pocos habitantes protestaron pues la comunicación política daba por hecho la entrada triunfal a la modernidad y el abandono del parroquianismo. Revisando los diarios de los años 60 a los 90 observamos cómo la ciudad se observaba a sí misma.²⁹¹ Se describían procesos, se anhelaba un futuro artificial de modernidad, artificial pues se establecía que para ser moderno era necesario hacer tabula rasa del pasado y establecer un punto fundacional de la nueva ciudad. El pasado se aborrecía, el presente era oportunidad y el futuro una promesa no tan lejana.

²⁹⁰ El argumento de elegir entre una alternativa segura y otra riesgosa es engañoso. Pues lo seguro no siempre es lo óptimo, se corre siempre el riesgo de fracasar. En cambio, renunciar a la opción riesgosa puede ser una oportunidad segura de traer ventajas. Beriain, Josetxo *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996.

²⁹¹ Revisión de los diarios locales *El Occidental*, *El Informador* y *Ocho Columnas* de la década de los sesenta hasta los dos primeros años de los noventa.

Durante este proceso de modernización, la comunicación religiosa de los riesgos se mantuvo cercana a las formas procesadas por la política, la tecnología – a través de la ingeniería- y la opinión pública. Las preocupaciones desde lo sagrado en torno al riesgo no estaban en las amenazas de las transformaciones radicales de la ciudad, ni siquiera en la creciente complejidad que la urbanización e industrialización suponían. El riesgo asumía carta de naturalización en el actuar de lo sagrado: los creyentes, las distintas iglesias, y toda referencia religiosa aceptaban el riesgo como positivo. El continuo énfasis en la seguridad en las obras realizadas había permeado la observación de la mayoría de los sistemas, incluido el que nos ocupa.

Para los habitantes de Guadalajara, el riesgo existía como peligro a un nivel macro, donde la preocupación estaba en los desastres provocados por el medio ambiente. La distinción riesgo/peligro dominó la centralidad de lo religioso por mucho tiempo, incluso ahora sigue presente aunque en menor cuantía. La ciudad, por su ubicación geográfica y sus condiciones ambientales, padece mucho de lluvias, y en consecuencia, rayos y centellas que la acompañan. Muertos y heridos por estos fenómenos eran considerados normales cada año. Para mitigar el miedo por tales calamidades, se desarrolló una fuerte tradición mariana en la imagen de la Virgen de Zapopan, tradición mariana destinada a proteger de las inclemencias naturales a los habitantes de esta región. Desde la época colonial, la tradición mariana de Zapopan ha tenido un peso particular en las creencias, experiencias y cultos de la región. Su devoción surge durante la conquista, creando el mito de la conversión de los pueblos indígenas de la región por la intercesión de la pequeña imagen. Pero, la relevancia del fervor mariano está dada por la creencia de su protección ante las calamidades naturales: epidemias, inundaciones, tormentas eléctricas. Su ámbito transformaba el riesgo en peligros haciendo más soportable el dolor y el sufrimiento. Aún en el siglo XXI pervive mucho de este sentido.

Por lo visto una de nuestras tesis sobre la convertibilidad del peligro en riesgo de la religión moderna es problemático cuando lo intentamos observar a través de la tradición mariana en pleno siglo XX. Pues es la tradición mariana la que sirve de contención para los miedos y angustias de muchos católicos ante las crisis más

severas. Recordemos que las devociones marianas han adquirido un sentido particular en momentos de crisis como en el caso de muchas tradiciones populares como es la Virgen de Guadalupe, Fátima y Lourdes.²⁹² Pero ni la tradición mariana puede contener la percepción del riesgo cuando los desastres suceden con claros visos de errores humanos. La responsabilidad y sus consecuencias se reconocen plenamente en el terreno de lo profano. Ello no demerita la tradición mariana, sólo la limita en su forma de entender la crisis.²⁹³

No pretendemos hacer un análisis exhaustivo sobre la tradición mariana. Antes bien queremos dejar apuntada su relevancia comunicativa a la hora del desastre, señalando la importancia de la imagen en el imaginario religioso de los creyentes, rebasando a la iglesia católica, institución que la mantiene en su posesión. Observaremos que la tradición, en lugar de ser una respuesta unitaria en la tragedia, desata conflictos entre los creyentes y la iglesia, e igualmente al interior de la misma institución eclesiástica, entre franciscanos y diocesanos.

Los riesgos para los tapatíos eran percibidos distantes y subvalorados. Las explosiones de gas en el poblado de San Juan Ixhuatepec, en el Estado de México, en noviembre de 1983, el terremoto de 1985 en la Ciudad de México y los daños del huracán Gilberto en Monterrey en 1988, por poner algunos ejemplos, se presenciaban lejanos y ajenos. No había que preocuparse pues cualquier desastre aparecía en televisión a miles de kilómetros, además de ocurrir aquí se podía invocar la protección de Dios por ser una ciudad altamente católica y creyente, moralmente buena. La fe en Guadalajara asumía muchas formas: devoción mariana, fervor en Semana Santa, iglesias cristianas no católicas, cultos y devociones a santos e imágenes marianas fuera de los cánones de la Iglesia. Es verdad que existían peligros y sólo Dios podría conocer su ocurrencia. Los riesgos no eran amenazas sino bendiciones y sobre ellas el hombre habría de actuar. Para los creyentes, lo divino explica y desactiva cualquier amenaza convirtiéndola

²⁹² Gaytán Alcalá, Felipe, *Las semánticas de lo sagrado*, México, FLACSO- Plaza y Valdez, 2002.

²⁹³ *Ibíd.*

en un “*modus postivis entis*”: un modo de oportunidad dado por Dios para la realización de la libertad humana.²⁹⁴

La religión proveía de una seguridad ontológica cada vez más disputada por la ciencia y la política. El lector pensaría que dicha fuerza estaría disminuida por la seguridad pregonada por la política y la ciencia. No es así y un ejemplo lo demostrará. Nueve años antes de las explosiones en el barrio de Analco sucedió la explosión del drenaje de la calle Sierra Morena, a unas cuerdas del Centro Médico de Occidente del IMSS. La explosión se debió a una acumulación de gases cuya procedencia siempre fue desconocida. Algunos señalaban a los desechos del hospital, otros tantos a los talleres mecánicos de la zona. La explosión a lo largo de una cuadra produjo un saldo de algunos muertos y heridos, casas y vehículos dañados. Aparecieron explicaciones de todo tipo simultáneamente. Junto a la búsqueda de las causas y la imputación de responsabilidades, circuló con fuerza en los medios y corrillos rumores fantásticos sobre las causas del desastre: un niño deforme nació en el hospital del IMSS y una enfermera hizo mención de su fealdad. El niño volteó y sentenció que el día siguiente sucederían cosas graves en las calles. La versión era tan creíble como las otras, la zona se convirtió en un lugar de peregrinar entre los creyentes y los escépticos.

La seguridad ontológica, la modificación en la percepción de los riesgos y el vuelco de la comunicación religiosa en torno a los desastres, serán decisivos en el caso del 22 de abril. Será en ese evento cuando podremos observar la forma en que la religión transforma la relación riesgo/peligro en una perspectiva moderna. Por lo pronto, lo considerado hasta ese momento como moderno, símbolo de un progreso ascendente, se convierte en alegoría, desnaturalización del riesgo para adquirir su dimensión de daño, destrucción y ruina. Su modo temporal no es ya el del futuro, sino de la retrospectiva, nostalgia por lo perdido.²⁹⁵

²⁹⁴ Beriain, Josetxo, “Genealogía sociológica de la contingencia: del destino dado metasocialmente al destino producido socialmente”; en: Ramos Torre, Ramón (et al.), *Globalización, riesgo y reflexividad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999.

²⁹⁵ Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995.

Aquellos símbolos de la modernización como fueron los tubos del drenaje y de los hidrocarburos se petrificaron, mortificados como recordatorio de lo que pudo haber sido, perviviendo en forma degradada. O como el caso del tren ligero, sobreviviendo en forma de demonios, recordatorio palpable de lo sucedido.

La alegoría permitió observar la reflexividad de los actores sobre la contingencia trágica. Para ese momento lo contingente no designaba lo posible sino aquello que pudo ser de otra manera. Adquiere sentido entonces la pregunta inicial *¿Quién nos hubiera dicho?* La ilusión construida sobre una modernización material adquiere relevancia, aún más cuando la comunicación religiosa apuntó a calificar ese mismo proceso de modernización como un *modus positivus entes*. Sin embargo, la modernización se mostró contingente y no necesariamente el único camino al progreso.

3.2. Observar el riesgo es posible sólo en retrospectiva: *El año que vivimos en peligro.*

Del símbolo a la alegoría, el desastre hizo evidente el lado negativo del riesgo. El umbral de la catástrofe había sido cruzado e imposible revertir sus costos. Guadalajara había sido despertada de su sueño modernizador. Ortega y Gasset sentencia: cómo aniquilar un sueño, *sacudiendo al que duerme*.²⁹⁶ Reconstruyamos los sucesos de la tragedia:

El día 21 de abril los vecinos del Sector Reforma avisaron a los cuerpos de emergencia sobre un persistente olor a gasolina en el drenaje. Algunos más indicaron que la gasolina impregnaba las paredes de sus casas. Acudieron al llamado los cuerpos de bomberos, policías y el recién creado organismo de protección civil del estado, equivalente al sistema de protección civil nacional creado después de los terremotos de 1985. La creación de protección civil en Jalisco no surgió como necesidad ante las eventualidades. Su creación fue más un acto reflejo de lo local hacia lo nacional que una conciencia reflexiva sobre las amenazas en la región.

²⁹⁶ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones sobre el Quijote*, México, Editorial Rei, 1987.

Tanto Protección Civil como los otros cuerpos de emergencias no contaban con los conocimientos y herramientas suficientes para enfrentar la contingencia. Decisiones consideradas seguras aumentaron las amenazas tales como destapar las alcantarillas para dejar escapar el olor de los hidrocarburos. La mezcla del aire exterior con los químicos provocó una gasificación exageradamente concentrada en el drenaje. Cualquier chispa desataría la tragedia. En cambio, hubo decisiones consideradas riesgosas que por seguridad fueron desechadas. Tal fue el caso de la evacuación de los vecinos del lugar, decisión considerada problemática porque podría desatar el pánico y las protestas ciudadanas por acciones vistas como innecesarias. Las autoridades municipales, responsables de evacuar o no, consideraron innecesario asumir los costos de tal decisión, pocos días antes el alcalde había asumido su cargo.²⁹⁷

Fueron pocos los medios de comunicación que reportaron las posibles consecuencias de la alarma en la zona. A excepción del diario Siglo 21, periódico creado poco antes de la explosión, cuya cobertura fue amplia, el resto de los medios difundieron la noticia en páginas interiores o como una nota roja más. La normalización del riesgo provocaba que las amenazas reales se subvaloraran.

Para la mañana del 22 de abril el jefe de bomberos habló a los medios sobre el control de la situación y el monitoreo de las alcantarillas por medio de aparatos medidores de la calidad y la composición del aire. Las declaraciones fueron dichas para tranquilizar a la población, pero los registros de explosividad en el lugar marcaban de 100%, según narraron posteriormente algunos elementos de protección civil.²⁹⁸ A las 10:10 suceden dos explosiones en la calle de Gante, barrio de Analco. Se difundió la noticia de la explosión de un tanque de gas y varios eran los heridos. A lo largo del día sucedieron otras explosiones (11:30, 14:20 y 15:30). Aparentemente no existía coordinación de los cuerpos de emergencia, pero en la sorpresa se instauraron autoridades múltiples: bomberos y policía municipal, ejército, unidades civiles de auxilio, ciudadanos organizados en células. En realidad el caos daba paso al orden múltiple, arrebatando a la autoridad estatal

²⁹⁷, Anuario de noticias 1992 “El año que vivimos en peligro”, Periódico Siglo 21.

²⁹⁸ *Ibíd.*

la centralidad de las decisiones y diversificando el actuar de la política. La comunicación política dejaba en claro que es más que las decisiones estatales. Siguieron a lo largo del día una serie de sucesos contradictorios. Expertos en química realizaron una inspección y su conclusión preeliminar fue el hallazgo de una alta concentración de hexano en las tuberías, originando con ello la explosión. Inmediatamente la dirección de la planta de PEMEX se deslindó de la responsabilidad y culpó a la empresa aceitera "La Central". Inmediatamente los dueños de dicha empresa rechazaron las imputaciones, argumentado no manejar una cantidad exorbitante de hidrocarburos. Además, el costo y la volatilidad del producto obligaban a controles estrictos de seguridad. Las inspecciones en la empresa negaron la versión de la culpabilidad. Ahora las baterías estaban centradas en la paraestatal pues según cálculos técnicos apuntaban ahora a un derrame de gasolina, alrededor de 540,600 litros vertidos al drenaje, teniendo en cuenta que la planta de PEMEX conectaba al colector oriente.

Las versiones oficiales que intentaban convertirse en verdad, o cuando menos en parámetro de validez sobre el cual discutir, fueron desplazadas para dar lugar a las opiniones, característica de lo contingente de la verdad. Muchas eran las versiones: la corrupción y extracción ilegal de gasolina por parte de empleados de la planta provocó una auditoria sorpresa. Los empleados involucrados, al saberse descubiertos, arrojaron los cargamentos de gasolina al drenaje para escapar a las inspecciones de ese día. El rumor nunca se investigó y quedó como una opinión revestida de verdad.

Tal cantidad en el drenaje no pudo ser desechada inmediatamente, pues la colocación del sifón en las obras del tren ligero lo impedía. Lo espectacular de la explosión fue debido a la poca profundidad del colector y a lo estrecho de las calles.²⁹⁹ El jefe de bomberos informó que la tragedia pudo evitarse de haber contado con el equipo adecuado, o lo que es lo mismo, el riesgo se hubiera eludido de haber tomado otras decisiones.

²⁹⁹ Macías, José Manuel. "Lecciones de un desastre", Revista Desastres y Sociedad Núm.1, Año 1, Bogotá, Julio Diciembre de 1993.

Los habitantes de la ciudad dejaron el miedo y se instalaron en la angustia – sentimiento de inseguridad difuso-. El miedo sería reconocible sobre algo concreto, en cambio, la angustia se expande en el temor difuso.³⁰⁰ Miedo y angustia no son incompatibles, son dos sentimientos distintos ante la amenaza. El primero tiene que ver con algo más con el peligro, identifica la fuente de la amenaza. En cambio, la segunda es un sentimiento difuso, no sabe lo que vendrá después de la decisión y trata de controlar algo que no sabe qué es con precisión.

Los tapatíos no sabían con certeza lo que sucedía. Por las calles se veía a miles de personas caminando o en vehículos salir de la ciudad, o en el mejor de los casos, dirigirse a zonas consideradas seguras. Las colonias carentes de drenaje se convertían así en lugares seguros donde instalarse mientras pasaba la emergencia.

Para el 23 de abril aún no se controlaba la fuga de gasolina, las condiciones de seguridad inciertas y la crisis social irrumpía con fuerza en todos los sistemas. Los políticos buscaban responsables, los científicos las causas y la religión dar salida a la angustia y el miedo. Ese mismo día se registraron otras fugas en la planta Nogalera. El Presidente de la República, Carlos Salinas, dispone el plan de emergencia DNIII a cargo de la Secretaría de la Defensa Nacional, desplazando del control a todas las autoridades locales. Ese mismo día, el Presidente sentenció que en 72 horas habría resultados de las pesquisas y responsables por lo sucedido.

La Procuraduría General de la República presentó el 26 de abril, en cumplimiento con el plazo dado por el Presidente, su informe sobre las causas de los sucesos. En un documento extenso se señaló la falta de mantenimiento a los ductos y ramales del sistema de distribución de PEMEX. Un pequeño agujero de 23 centímetros en un tubo de los ramales había sido la causa de la filtración de gasolina al drenaje, tomando en cuenta la cercanía del drenaje. El dictamen fue avalado por investigadores del Instituto Mexicano del Petróleo, dependiente de la paraestatal. Pero la opinión pública, escéptica de las declaraciones oficiales, tenía diversas opiniones. La verdad contenida en el informe no se estableció como tal,

³⁰⁰ Anthony, Giddens, *La modernidad e identidad del yo*, Madrid, Península, 1995.

por el contrario, dio paso a un cúmulo de opiniones de distinta índole, haciendo de la verdad oficial una opinión poco creíble, aún cuando las autoridades presentaron las supuestas pruebas. Igual ocurrió con el conteo de muertos: mientras el gobierno del estado estimaba en 260 los fallecidos, organizaciones civiles, entre ellas algunas de carácter religioso estimaron en más de 800 los fallecidos.

Más que esclarecer los hechos, las autoridades optaron por la opción pragmática de pagar a los damnificados los daños en sus bienes y personas constituyendo un Patronato para la Reconstrucción de la zona dañada. El flujo de dinero tuvo distintos efectos en la tragedia. En lo inmediato el dinero permitió centrar la atención de los damnificados en la reposición de sus bienes sin prestar atención a alguna cualidad sustantiva de esos bienes. Es decir, las cosas que simbolizaban recuerdos, estaban siendo tasadas en una transacción mitigadora de la incertidumbre. Los recursos financieros recubrieron de justicia la reparación de un daño, aunque en realidad ese recubrimiento liberaba a los responsables de imputaciones morales o inmorales. El daño fue tasado en cantidades, no en culpas por expiar. El dinero también permitió suspender el tiempo, suspender la contingencia al cambiar el horizonte de las expectativas en el que la prioridad era reconstruir la zona y dar cauce a las demandas de los afectados. Esto es evidente en la acción de PEMEX, de aportar varios días después de los sucesos, 100 mil millones de pesos para la reconstrucción.³⁰¹ El tratamiento del dolor ya no es un tratamiento privilegiado de la religión. En su comunicación compiten la política, y en este caso, el dinero.

A finales de abril la mayoría de los funcionarios estatales y municipales presentaron su renuncia a sus cargos. Se nombraron suplentes, buscando con ello eliminar la cadena de decisiones que llevaron hasta ese punto. Los políticos recién nombrados funcionarios plantearon en sus discursos un nuevo punto de origen, una nueva cadena de decisiones. El Estado buscaba mediante una decisión (la destitución) romper y borrar las decisiones anteriores y dar paso a un nuevo horizonte. Pero la decisión de borrar lo anterior no era posible, la reversibilidad de las decisiones no estaba en el horizonte temporal. Una vez tomada una decisión

³⁰¹ Periódico El Informador, 28de abril de 1992.

se abre el espacio para otras, y al cambiar el sentido de esa trayectoria se toma una decisión tan contingente como las anteriores. En realidad no existía punto de retorno sino otros escenarios, otras posibilidades, otra contingencia y otros riesgos. El cambio en la decisión pudo variar las ventajas y desventajas, así como las probabilidades e improbabilidades de los acontecimientos.

Por su parte, los medios de comunicación tuvieron este tiempo una ambigüedad respecto a los acontecimientos. Hubo medios que cubrieron las noticias las 24 horas o a plana completa, 15 días después de la tragedia: Radio Universidad, Siglo 21.³⁰² Mientras que otros paulatinamente fueron cambiando su programación, como fue el caso del canal 6 local el cual explicó: todo estaba muy revuelto, la decisión del canal fue apoyar a la comunidad, y después la decisión fue no continuar, decir que Guadalajara no era toda la zona afectada, sólo una mínima parte. La ciudad y el estado tienen 50 ángulos diferentes que siguen vivos y no tenía más sentido seguir machacando una herida abierta, (Eduardo Garzón, director de noticias de Canal 6 en 1992).³⁰³

Otro aspecto de los medios fue la ambivalencia en torno a la distinción riesgo/peligro y riesgo/seguridad. Los medios difundieron las primeras informaciones como accidentes en la zona, el peligro del que no se conocían sus causas aumentado las angustias. Posterior a las explosiones se registraron una serie de llamadas telefónicas de todas partes de la Zona Metropolitana para reportar olores a hidrocarburos. Del norte al sur, del oriente al poniente, en todos lados se alertaba sobre el peligro y los medios se convirtieron en una caja de resonancia que multiplicó la angustia y dio a la catástrofe el rostro del peligro: rebasó los hechos y dejó indefensas a las víctimas ante su tragedia. Las noticias en el extranjero exageraban los sucesos. En Los Ángeles, Chicago, Nueva York y otras ciudades de Los Estados Unidos, la noticia daba cuenta de la desaparición de Guadalajara del mapa.

³⁰² Revisión y análisis discursivo de notas periodísticas y versiones estenográficas de las declaraciones de funcionarios a la radio de Guadalajara

³⁰³ Reguillo, Rossana, "Comunicación irruptiva, el 22 de abril a través de los medios de comunicación; en, Padilla, Cristina y Reguillo, Rossana (comp.) *¿Quién nos hubiera dicho?* México, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, 1993.

Los medios se cuestionaron por qué las explosiones en el drenaje no pudieron ser controladas por bomberos y policías que murieron en el lugar cuando monitoreaban las alcantarillas. Posteriormente, esos mismos medios pugnaban por los responsables, pasando de la comunicación del peligro al riesgo. Señalaban a la corrupción, negligencia y falta de coordinación el saldo rojo de los acontecimientos del 22 de abril. Para ellos, este no era el año en que vivimos en peligro, sino el año de la negligencia cuyo efecto desató la amenaza de aniquilar a los ciudadanos de Guadalajara. Los informes presentados por la PGR fueron duramente cuestionados en los medios. Ante tales cuestionamientos, las autoridades convocaron a diversas ruedas de prensa para dar pormenores técnicos. El efecto fue contrario, en vez de reafirmar una verdad, de tanto insistir en ella, la volvió sospechosa.

Las crónicas periodísticas reconstruyeron paso a paso los sucesos, los distintos mecanismos de seguridad empleados en la zona de Analco y los fallos técnicos que le siguieron. Al juicio de los comentaristas invitados no existía posibilidad de fallas pues los mecanismos de seguridad se habían echado a andar. Pero el grupo de expertos convertidos en comentaristas no repararon en la máxima que no hay seguridad total. En el mundo moderno la seguridad es una aspiración. Aún cuando se dice que los bomberos y los cuerpos de protección civil dispusieron de todos los elementos de seguridad, no se da cuenta de la no existencia de seguridad total, sino de mecanismos de análisis de seguridad en un rango de riesgos probabilísticos. En este caso, la acumulación de hidrocarburos en tales cantidades salía del parámetro probable de esos riesgos.

¿Cuál fue el actuar de la religión en todo este caso? ¿Su comunicar absorbió la contingencia y la incertidumbre como presupone la función de la religión en la modernidad? A continuación presentamos una tesis importante: la comunicación de la religión fue simultánea a la política y desde su ámbito generó más problemas sociales que los que se supone resuelve. Lo sagrado en este caso dio pauta a nuevos escenarios, otros riesgos y a dar cabida a resolver las cosas de otra manera, bajo otras posibilidades.

3.2.1. Religión, Ciencia y Política

Si el observador se aleja en tiempo y espacio de la tragedia, podrá ver que la dimensión de los daños materiales – dejando fuera el dolor humano- fue mínima. Apenas un 1% del territorio total de la Zona Metropolitana fue afectado. La proporción entre lo material y la resonancia del suceso es asimétrica ¿Porqué alcanzó un grado de ruido importante en la comunicación de los sistemas? Por supuesto que no fue sólo por el número de muertos. La respuesta natural sería por la interrupción de la normalidad, la distorsión de lo considerado un mundo cierto en el que se actuaba. Parcialmente es verdad la afirmación. En realidad, la onda expansiva cimbró más la noción hizo del tema del riesgo un asunto marginal, transformándolo en un asunto reflexivo de carácter universal en el que la sociedad ya no pregunta sobre el retorno a la normalidad, sino a hacer visibles en su comunicación las probabilidades de riesgos futuros, aunque no se tenga claro cómo. La relevancia del 22 de abril para Guadalajara no fue al momento del daño, es decir, las decisiones antes, durante o después que desencadenaron la tragedia. Más bien, la lección fue reflexionar sobre si los futuros daños podrían quedar en el ámbito contingente, es decir, evitable. El lema del anuario del periódico Siglo 21 “El año que vivimos en peligro” no tendría cabida al presentarse como destino inevitable, necesario, no contingente. A partir de esta fecha, los habitantes de la ciudad no sólo se ocuparán de probabilidades medianas, tomarán muy en cuenta lo muy improbable o lo muy probable normalizado.

De vuelta al tema de la tragedia en sí podemos anotar las formas de procesarlas por parte de la política y la religión. Los problemas sociales se presentan simultáneamente a todos los sistemas. Las respuestas particulares difieren en el tiempo. La política se mueve en la coyuntura, su comunicación y actuar busca procesar la crisis distribuyendo las responsabilidades hacia otros sistemas como es el caso del derecho. Toda crisis política es orientada a suspender el tiempo a través del derecho. Las decisiones jurídicas son intemporales en tanto no responden a coyunturas sino a plazos fijados por sí misma. En cambio, el tiempo religioso es un tiempo que diluye las crisis en un horizonte más largo. La

expectativa – o esperanza- busca re-estabilizar el sentido de normalidad en la promesa de la intervención divina. Siempre como probabilidad y no como certeza. El 22 de abril representó, en términos políticos, una crisis por el desbordamiento de la capacidad de respuestas. Las decisiones de las autoridades fueron superadas por la velocidad de los acontecimientos. El sistema político mostró incapacidad por conservar la carga del desastre que se le ha impuesto. Para deshacerse de dicha carga las autoridades siguieron dos estrategias: trabajar con historias pequeñas y centralizar las decisiones. La primera decisión de trabajar con historias pequeñas era un recurso por hacer de la culpa y responsabilidad un asunto colectivo. Al fragmentar la historia en historias daba la idea de un reparto de la culpa entre todos los presentes, víctimas y responsables, agentes y afectados. El primer día del desastre tanto el gobernador de la entidad como el Ayuntamiento de Guadalajara victimizaron a la víctima. Esto es, argumentaban que ambas instancias de autoridad habían advertido a los vecinos de abandonar la zona. Llamado desatendido por creer que se exageraba y por temor al pillaje. La metáfora del gobernador es ilustrativa: “Los vecinos afectados son responsables, son como niños a los que se les dice que no se suban a la barda porque se van a caer y aún así lo hacen.”³⁰⁴

Más allá del dislate del gobernante, la frase encierra la intención de hacer del riesgo un peligro, hacerlo moralmente aceptable por provenir de causas fuera del control y repartir los costos de la responsabilidad en la colectividad. Esto porque la mayoría de las instituciones tienden a solventar algunos de sus problemas de organización mediante la inculpación pública. El recurso rápido es moralizar la tragedia, inculpar a la víctima por su propio infortunio.

No siempre funciona la estrategia de inculpar a la víctima. El contexto en que sucedieron las explosiones no resiste una imputación de este calibre. Aparece entonces otro recurso como es responsabilizar a las condiciones externas que provocaron la tragedia. No fueron las autoridades, ni siquiera los vecinos; fue, ante todo, la gasolina acumulada en el drenaje durante años por el agujerito en los

³⁰⁴ Periódico El Informador, 24 de abril de 1992.

ductos de PEMEX, ductos dañado años atrás sin ser detectado por los equipos de mantenimiento y seguridad de la paraestatal.

La comunicación religiosa da un vuelco al sentido de la política. Las crisis son asimiladas en la religión cristiana como oportunidades, pruebas del Señor a la libertad concedida a los hombres. Las cargas derivadas de los riesgos y desastres no se fragmentan en pequeñas historias. Para la religión el suceso es un todo, involucrando creencias, experiencias, símbolos, y formas más pragmáticas como los cultos. La tragedia no puede ser explicada en la exclusión de elementos y responsabilidades. La inclusión religiosa fue universal, tanto Dios como el hombre participaron en los hechos. Los argumentos expuestos por las iglesias coinciden en lo general, aunque la postura de la Iglesia Católica fue ambivalente.

Un día después de las explosiones, la Arquidiócesis de Guadalajara convocó a una misa en el Santuario de Zapopan, sede de la imagen mariana considerada la patrona y guardiana de la ciudad. Durante su homilía el Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo hizo referencia a la tragedia en dos planos: el humano y el divino.

Para quienes no tienen fe, este hecho, lamentablemente puede ser simplemente un descuido, una aberración, mala suerte o irresponsabilidad, y seguramente se buscará castigar a quienes lo ameriten... habrá muchas interpretaciones... otros atribuirán a un castigo de Dios... no es un castigo de Dios... pero sí una advertencia (*de Dios*) que debemos recoger con corazón limpio hacia una conversión.³⁰⁵

Con estas primeras palabras la Iglesia intenta dar un sentido de inclusión universal al seno de lo que consideraba lo sagrado. Para ellos, volver a Dios era tanto como re-establecer vínculos de solidaridad entre todos los participantes (afectados, autoridades, etc.) pero la diferenciación estaba en marcha y era irreversible la distinción entre damnificados, autoridades, responsables señalados públicamente, iglesia, entre otros, cada uno con una responsabilidad imputable, no tan nítida como días después aparecerán, pero imputadas con la finalidad de separar más que de unir. El riesgo, y con ello los desastres, no genera unidad entre los afectados. Genera lazos solidarios con los afectados, pero no solidaridad ni

³⁰⁵ Periódico El Informador, 24 de abril de 1992.

cooperación de todos los implicados, menos con las autoridades consideradas responsables. Esto es evidente cuando se percibe que las causas se debieron a errores humanos y al fallo de los mecanismos de seguridad.

Posterior al mensaje del Cardenal, los voceros y obispos de la Arquidiócesis de Guadalajara actuaron en consecuencia. Para el Obispo Auxiliar, José Guadalupe Martín Rábago, la experiencia debía servir como *recordatorio de que Dios permite el mal y de él saca bienes. Esta pena y tristeza colectiva de los damnificados nos hace partícipes en la cruz...*³⁰⁶ Estos primeros mensajes serán interpretados por la opinión pública como un respaldo de la Iglesia Católica al gobierno en la búsqueda por diluir sus responsabilidades. Protestas posteriores acusarán a la Iglesia de traicionar su misión de apoyar a los dolientes y cambiar a favor del poder.³⁰⁷ Una observación cuidadosa de cómo la Iglesia Católica observaba la tragedia, da cuenta en realidad de la necesidad de la Iglesia por difundir un mensaje de inclusión en la que, como poder por encima del poder- nueva centralidad- convocará a disminuir la crisis social.

Ante la crisis derivada de las pretensiones de integración e inclusión, las autoridades eclesásticas tuvieron que reconvenir su postura y aceptar la distinción y exclusión en su interpretación. El Cardenal reconsideró su discurso al apuntar que: *no se puede borrar todo, decir que todo se perdona y no paso nada...aplicar la ley ...y desde el punto de vista evangélico, cumplir con la justicia.*³⁰⁸ En El Samaritano no. 5 del 14 de junio del 92, impreso elaborado y distribuido por la Arquidiócesis de Guadalajara, se señala una nueva manera de mirar el desastre por parte de la Iglesia. En ella señala que son de todos conocidas las causas del desastre: negligencia, cuidar las espaldas a alguien, no alarmar a la población, se admite que no se puede actuar en la dimensión de la vida que Dios quiere para el hombre, sino en la dirección del pecado. La Iglesia da un vuelco al principio de inclusión universal en la comunicación de la religión al establecer el pecado incurrido por los responsables. El pecado excluye de la gracia y salva la imagen

³⁰⁶ Periódico Ocho Columnas, 27 de abril de 1992.

³⁰⁷ Las consignas contra la Iglesia Católica se dieron en el marco de la marcha del 1 de mayo. En cada una de las expresiones estaba presente la idea de lo insensible de la Iglesia por no tomar partido el primer día de los sucesos.

³⁰⁸ Periódico El Informador, 5 de junio de 1992.

de Dios como provocador o responsable de los males. Con esto adquiere más una dimensión terrenal involucrando aspectos contingentes de la libertad humana y no de la disposición necesaria de Dios en este mundo.

Contrasta con las decisiones de la Iglesia Católica la posición de otras iglesias como la Evangélica y la Iglesia La Luz del Mundo.

La Iglesia Apostólica daba cuenta del suceso a su feligresía, no como un designio de Dios, sino como un desastre provocado por un descuido humano: *no creemos que sea presagio del fin del mundo ni nada de eso, es simplemente un accidente... no creemos que la voluntad divina tuvo injerencia en el hecho.*³⁰⁹ La observación de la Iglesia Apostólica sobre los sucesos pone en el centro la contingencia. Fue la libertad humana la que desató lo posible y lo probable. Parecería que la observación contingente sería aplicable a las consecuencias y participación de ellos en los sucesos. La solicitud de justicia y de reivindicación de los damnificados en el discurso, no se dio en los hechos. Fueron miembros que participaron en las labores de rescate y ayuda a damnificados quienes llevaron consuelo e hicieron necesaria la presencia de Dios:

Ocho días después del siniestro la gente se encontraba asustada y mortificada. Algunos les obsequie una Biblia e hice oración con ellos... otra persona estaba llorando y no tuvo inconveniente en que orara por ella, lo cual la tranquilizó pues minutos después sonreía.³¹⁰

La estrategia ante el riesgo era asumir una forma de resignación, la necesidad de Dios como muro de contención ante la incertidumbre. La ilusión del confort en la resignación no eliminó el riesgo ni las consecuencias del desastre. Únicamente abrió un impasse en el tiempo, desplazando la conciencia sobre el riesgo, no desapareciéndolo.

En el caso de la Luz del Mundo su posición fue –y es– una posición en que la necesidad de Dios se impone a la contingencia del mundo. Según lo expresado por algunos ministros de esa institución y por su vocero Ezequiel Flores, el 22 de

³⁰⁹ Entrevista a Nicolás Herrera, Ministro de la Iglesia Apostólica. Tomado de Fortuni, Patricia y Cázarez, Mirna, “La participación de las Iglesias Evangélicas”; en, Padilla, Cristina y Reguillo, Rossana (comp.) *¿Quién nos hubiera dicho?* México, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, 1993.

³¹⁰ *Ibíd.*

abril es una prueba de Dios para los seres humanos olvidadizos de los compromisos con el Señor: “nos levantamos y vamos a trabajar sin acordarnos de si Dios nos quiere vivos o muertos. Es una manifestación divina para reflexionar lo que hemos hecho y qué hemos dejado de hacer. La posición de la Iglesia la Luz del Mundo elimina la contingencia y vuelve necesario a Dios en el mundo. El discurso sobre lo necesario no sólo es de este momento. A lo largo de su existencia como institución muchos feligreses han padecido accidentes colectivos. Y en cada uno de ellos su mirada se centra en la idea del destino. El 7 de agosto del 2002 un autobús con peregrinos de Michoacán que se dirigían al templo principal de la Iglesia en Guadalajara sufrió un accidente. De 58 pasajeros, 32 murieron mientras que 26 resultaron lesionados. Al entrevistar a varios de estos lesionados expresaron su convicción del destino divino. Uno de ellos dijo: “como humanos tenemos que morir... todos seremos polvo, Dios así lo quiso. Otro de los entrevistados señaló: “Dios tiene delimitado nuestro día y la forma o el medio que él quiere utilizar para llevarnos.³¹¹

La observación de los fieles y ministros de la Luz del Mundo acentuaban su posición sobre la idea de que frente al caos se requiere de un orden dado por Dios y no por los hombres. Pareciera no moderna esta posición, pero al igual que otras expresiones como los posmodernos o en el extremo los fundamentalistas, son auto-observaciones de la modernidad sobre sí misma. Pero su visión no elimina la contingencia, mucho menos el riesgo. Elegir esa forma de observar el mundo es una forma contingente. Igualmente, negar o rechazar el riesgo es un riesgo en sí mismo asumido como costo y no como oportunidad por los miembros de esta Iglesia.

Un aspecto vinculante entre las posiciones de las distintas iglesias involucradas es la forma en que moralizaron la tragedia. Desde el discurso las distinciones entre lo bueno y malo era la frontera para establecer lo que debió ser respecto a lo que fue. De esta manera no se involucraban en establecer grados de culpabilidad, señalar responsables o reconstruir las decisiones que condujeron hasta este punto, tanto de las instancias de decisión política como de ellos mismos como

³¹¹ Periódico Reforma, 7 de agosto del 2004.

participes de un proceso histórico del cual formaron parte, ya como afectados o participes de las decisiones. Moralizar la tragedia era estratégicamente importante para las iglesias, pues con ello podían estabilizar las expectativas de justicia divina y terrena, a la vez proyectar un lado bueno =esperanza frente a la maldad =incertidumbre.

Sin embargo, el mecanismo de moralización trajo consigo más problemas que soluciones. La intención de terminar con la crisis fue contraria, las pugnas se enconaron y ahora eran las iglesias, sobre todo la católica, las cuestionadas sobre los designios de Dios. Por qué el Cielo castiga a inocentes, qué pecado se ha cometido para recibir tal castigo. La problemática condujo a un problema sobre la inmoralidad de la moral. La maldad se asienta en los buenos y el castigo a los malos no llega. Las víctimas no aceptaron su papel pasivo, los laicos se organizaron dentro, fuera y contra la voluntad del clero. La religión como sistema rebasó cualquier intento de las iglesias de proclamarse la verdadera, portadora única de lo sagrado. La religión abrió las posibilidades de su comunicación, generando nuevos problemas, sobre todo para el ámbito político.

Como muestra está la poderosa comunicación generada desde la tradición mariana de la Virgen de Zapopan, tradición que rebasa con mucho los límites eclesiásticos. Las tradiciones marianas en el catolicismo tienen una fuerza comunicativa que rebasa cualquier intento de institucionalizarla. Su comunicación refiere a la intercesión ante lo sagrado para resolver los problemas de las personas. Su fortaleza radica en generar expectativas de intervención para los que la invocan. Particularmente, la tradición mariana de Zapopan había actuado en la intercesión ante las amenazas de los fenómenos naturales como los rayos y las centellas. En el momento de la tragedia, su semántica daba un giro de 180 grados. Ahora el riesgo y no el peligro se colocaba enfrente para su intercesión. No es raro señalar entonces, ante los problemas de la Iglesia Católica frente a su feligresía, que haya recurrido a escudarse en la tradición mariana para apoyar sus llamados. El 23 de abril el Cardenal ofició misa en la Basílica de Zapopan y no en Catedral, centro político y administrativo de la Arquidiócesis. Para el 5 de mayo se llevó a cabo una celebración litúrgica en la Parroquia del Barrio de Analco con la

presencia de la imagen en el altar. Igual ocurrió al cumplirse el primer mes y, posteriormente, un año después de la tragedia. Mismo lugar con la misma imagen mariana.

¿Qué tiene de particular la devoción de la Virgen de Zapopan? La devoción se ha centrado siempre en los peligros, la creencia está en su protección a los habitantes de esta ciudad de cualquier amenaza. Pero en esta ocasión el daño se había producido por el riesgo, un error evidente en los cálculos humanos. La devoción mariana no actuó como consuelo como suele pensarse en este tipo de tragedias, mucho menos absorbió la incertidumbre generada los primeros días. Por el contrario, el consuelo no cabía en la comunicación, el desasosiego y el enojo no encontrarían lugar en ello. La tradición mariana actuó más en la estabilización de las expectativas, recrear un futuro posible, más una esperanza que una certeza. Al menos logró hacer de la tragedia una trascendencia del presente para posicionarse en el futuro sin definir cuál ni cómo será. Además de la estabilización de expectativas, otro aspecto relevante fue el sentido de justicia impreso en las distintas plegarias de la gente. Se invocaba la justicia divina para lograr la justicia terrena. La gente con ello exigía desde la religión – que no desde las iglesias- una reconstrucción de decisiones, atribución de responsabilidades. Todo encuadrado en un ejercicio contra-fáctico de lo que pudo y no ser. Invocar desde lo sagrado la posibilidad de cambiar el mundo, cambiar los escenarios por otros cualquiera y deshacernos del presente. Y la posibilidad de lograrlo es a través de una ética del obrar intramundana, proporcionada por la poderosa semántica del marianismo católico³¹² y no por los preceptos morales de las instituciones eclesíásticas, que como ya dimos cuenta, problematiza más las cosas antes que resolverlas.

La política intentó, paralelo a privilegiar historias pequeñas, centralizar las decisiones. En la perspectiva política del Estado, la dispersión y creación de grupos no reconocidos como organizaciones políticas “normales” fue un claro

³¹² La figura de María en la tradición católica muestra el vínculo posible entre el cielo y la tierra a través de la procreación de Jesús. Su imagen hace posible imaginar lo deseable en la tierra. Cómo madre siempre mira hacia el futuro, no al pasado, la esperanza del crecimiento del hijo en el bien. Warner, Marina, Tú, sola entre las mujeres, el mito y el culto a la Virgen María, Madrid, Taurus, 1991.

síntoma del caos y la necesidad del orden. La política admite movimientos de protesta o grupos emergentes sin que sean necesariamente reconocidos por las decisiones del Estado. El Estado es parte de la política, no es la política. El mismo día de las explosiones se generó un movimiento de protesta emergente, con una demanda inmediata aparentemente sin mayor alcance que el momento mismo de la crisis: retirar la maquinaria pesada enviada para remover los escombros y dejar la zona relativamente limpia con el objetivo de disminuir el impacto visual de la tragedia. Los damnificados protestaron por la acción, ya que los operadores y trabajadores de la maquinaria tenían ordenes de hacer tabula rasa el espacio urbano antes ocupado por casas. Durante las operaciones los vecinos apreciaron un obstáculo en las labores de rescate por parte de los niveles de gobierno, tanto estatal como municipal. El movimiento de protesta prendió entre vecinos, damnificados, voluntarios y sociedad en general.

La instancia de decisión y poder político observó cómo los afectados eran ahora observadores de su actividad. Para los afectados, las autoridades pasaron de ser garantes de la seguridad a convertirse en un peligro más para ellos, pues no podían actuar ni controlar las decisiones.

Surge de esta manera un movimiento más amplio que busca trocar el peligro en riesgo, ser participe de las decisiones como afectados, escapar a la pasividad impuesta como damnificados. El movimiento de protesta tuvo que aglutinarse como organización, instancia de decisión para negociar con otra instancia de decisión. Si se tomará como punto de partida a las personas y sus decisiones, cualquier negociación sería imposible, ya que existen miles de decisiones individuales y aún más consecuencias. No todos pueden ser participes de las decisiones, una organización funciona con base en decisiones, a la vez establece negociaciones con otras organizaciones, no con individuos. Aparece de esta manera el Movimiento de Damnificados del 22 de abril. El Estado desconfiaba de los objetivos de tal organización, así que se propuso crear organizaciones paralelas y afines a él para contrarrestar su presencia y despolitizar los riesgos y consecuencias del desastre. Pero por razones semánticas, la política está obligada a politizar el riesgo, aún cuando intente despojar de todo indicio político

las acciones, esa acción de despojo es ya un acto político. Además, el movimiento de protesta y la organización no son externos al sistema político, se construye dentro, aunque lo interesante de todo este proceso es la habilitación del sistema de la religión hacia estos grupos para amplificar sus demandas en y desde la política.

La religión como estructura comunicativa no procesa de manera uniforme los problemas. Dentro del sistema existen pugnas, diferencias en tiempo, orientaciones distintas y respuestas opuestas, sin significar que cada elemento, estructura o programa religioso actúe de manera arbitraria.³¹³ Las diferencias son posibles sólo en el código de la fe, código que hace posible el actuar de lo sagrado. Si las distintas respuestas no se produjeran en el marco de la fe serían todo menos parte del sistema. Ahora bien, es interesante observar la habilitación de la protesta desde la religión, protesta que incluyó a iglesias, laicos, organizaciones, etc.

Esto no significó que lo religioso suplantara lo político. El sistema abrió la puerta a la protesta ante la cual el sistema político se había cerrado. En este caso, lo religioso prestó su estructura comunicativa para hacer posible las manifestaciones y la creación de organizaciones laicas. Y al hacerlos posibles, tanto la protesta como las organizaciones se volvieron contingentes y riesgosas para la política y la religión. Contingentes porque su actuación fue modificando la correlación de fuerzas e interviniendo en las instancias de decisión del Estado y del clero católico, teniendo en cuenta que la sociedad de Guadalajara no se caracterizaba por una participación amplia en asuntos públicos y sí por un catolicismo de corte conservador y moralista. Riesgosa porque el movimiento de protesta desencadenó un ambiente de ingobernabilidad que modificó la correlación de fuerzas en el poder local, y de reclamos al clero cuestionando su misión como iglesia al servicio del poder y no de sus fieles.

Distintos fueron los conflictos al interior del sistema de la religión, entre los que destacan el uso de las parroquias, el recurso discursivo de las homilías, las

³¹³ Luhmann, Niklas, *Organización y decisión, autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, Barcelona, Anthropos – UIA, 1997.

organizaciones del clero regular y el conflicto entre iglesias. Las parroquias son el primer eslabón en el contacto entre los feligreses y la Iglesia Católica. Los curas y sacerdotes asignados mantienen una relación cotidiana, procesando regularmente las preocupaciones individuales y comunitarias dentro de un marco de relaciones normalizadas. El 22 de abril hizo de las parroquias el primer referente de los habitantes de las colonias afectadas. Pero ese referente se cuestionó cuando no se abrieron las puertas de los templos.

La respuesta de las parroquias fue desigual. Algunas inmediatamente abrieron sus puertas para dar cobijo a los damnificados, en cambio, algunos templos fuera de la zona, incluida la Catedral, fueron cerrados para no ser utilizados como albergues. Algunos funcionarios desmintieron posteriormente esta información, aunque admitieron el riesgo de sufrir saqueos si hubieran abierto las puertas de templos importantes como lo es la Catedral.

Las parroquias en el perímetro de la tragedia funcionaron a partir del primer día como albergues. Aunque la elección de los damnificados de quedarse dentro del perímetro de la zona devastada no pareciera ser la más sensata, al menos en el cálculo de la probabilidad fue la más óptima: qué más se puede destruir de lo destruido, cómo explotar el colector si éste ya no existe. En cambio, la opción de cambiarse a un albergue fuera de la zona, quizá pareciera la opción más segura en ese presente y el más riesgoso en el futuro inmediato. No se sabía a ciencia cierta las zonas contaminadas y en riesgo de explosión.

De igual manera, las estrategias de los curas y su feligresía fueron distintas y acorde a la manera en que observaron el fenómeno. Algunos párrocos, como el caso de San Carlos Borromeo, abrieron las puertas de su templo para la oración y la penitencia. Meses después siguió promoviendo estas actividades, culminando con una procesión por las calles afectadas para bendecirlas.³¹⁴ En cambio, otras parroquias, con antecedentes en la organización comunitaria, formaron grupos de damnificados para demandar justicia y el resarcimiento de los daños. Las organizaciones sociales, posteriormente políticas, surgieron en el espacio parroquial como espacio público que aún les pertenecía. Para las autoridades,

³¹⁴ Anuario Siglo 21, 21 de junio de 1992.

cada uno era una historia individual, damnificado puesto para ser atendido. Los vecinos se veían de otra manera, su historia giraba en torno al barrio y a su templo.³¹⁵ Ahí encontraron un primer espacio de discusión para actuar en la política. Esto no quiere decir que todos los curas y sacerdotes estuvieran de acuerdo. Por el contrario, hubo sanciones severas y desconocimiento de tales organizaciones. Sin embargo, la comunicación de la religión estaba puesta en marcha, aún por encima de la propia institución eclesiástica. En el caso de la parroquia de San Carlos Borromeo, mientras el cura hablaba de penitencia, los grupos laicos formaban el Movimiento Independiente de Damnificados 22 de abril. Esta primera expresión daba lugar a un nuevo umbral de riesgos: los costos de la irrupción de la religión en la comunicación política.

El discurso religioso no estuvo exento de conflictos. Un conflicto entre lo eclesiástico y lo laico. En las distintas homilías del Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, y las declaraciones de algunos funcionarios de la burocracia central del Arzobispado, se observan las marcas del discurso y su transformación. No es el discurso en sí mismo, en la medida en que es transitorio, el que queremos en comprender, sino su sentido proyectado sobre la tragedia.³¹⁶

La retórica del Cardenal en sus homilías encontramos un sentido metafórico al transformar la tragedia en una visión tranquilizante de ser partícipes de la Cruz de Cristo y convenir a los damnificados y demás creyentes a la conversión católica. La estrategia discursiva del Cardenal se orienta a la retórica cuando el código léxico no alcanza, o rebasa, identificar, y por lo tanto a nombrar, los sucesos como riesgos, peligros, amenazas, etc. Según Ricoeur, los antiguos retóricos generalmente respondían que el objetivo de las metáforas (en este caso participar en la Cruz) era llenar una laguna en semántica en el código léxico o adornar el discurso para hacerlo aceptable.³¹⁷ Quizá el purpurado podía llamar a la tragedia por su nombre, pero el peso y las dimensiones de la incertidumbre no daban para hacer aún más inconmensurable la angustia. El recurso discursivo fue moralmente

³¹⁵ Una de las características de Guadalajara es la referencia urbana-espacial por sus parroquias antes que por sus nombres oficiales. Así se conocen lugares como el Barrio de Santa Teresa, San Juan de Dios, Santa Cecilia, Providencia, Santa Margarita, etc.

³¹⁶ Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI editores, 2001.

³¹⁷ *Ibíd.*

sancionado por la sociedad de Guadalajara, los reclamos de encubrir al poder le costo al prelado y sus funcionarios fuertes sanciones de tipo moral que no podrán ser olvidadas, aún cuando dos años después el Cardenal era asesinado en un tiroteo en el aeropuerto. Los recuerdos y la memoria hacían énfasis en sus acciones terrenales calificadas de cínicas más que en sus obras pías.

Hubo algunos sacerdotes, sobre todo de las parroquias afectadas, que asumieron en su discurso la literalidad de las palabras, aún en contra de los lineamientos del Arzobispado. Tal fue el caso del cura de San José de Analco, cura que en su homilía del 23 de abril, al mismo tiempo que el Cardenal oficiaba misa en la Basílica de Zapopan, mencionaba lo siguiente:

En primer lugar no hay que echarle la culpa a Dios de lo sucedido. Dios es Dios de vida y por coherente es la causa primera... él no manda que existan estos desastres, si existen es por culpa de nuestras limitaciones... simplemente sucedió por una negligencia... 318

Todo discurso se actualiza como acontecimiento, y el discurso eclesial de la Arquidiócesis no fue la excepción. De hecho, los clérigos percibieron un desastre en su estrategia discursiva. El discurso no sólo refiere al mundo, también al hablante, implicación del que habla sobre el mundo simultáneamente habla sobre él. En los días siguientes, la tragedia no era ya la extensión de la cruz. En el semanario Samaritano no. 5 de junio de ese mismo año expresa lo siguiente:

¿Cómo es posible – se preguntan- hablar de la presencia de Cristo resucitado en el desastre?... Obviamente Jesús resucitado no está en la negligencia... 319

Aún más, a finales de abril, el Cardenal Posadas, en una declaración pública, mencionó la necesidad de que el gobernador pidiera licencia para aclarar responsabilidades. Otro elemento más en el nuevo umbral de riesgo entre religión y política. El mundo enunciado por el hablante era un mundo terrenal y en él Cristo no aparece. El hablante se coloca de esta manera en una situación riesgosa no perceptible: habla como un político, no como un religioso observando la política.

³¹⁸ De la Torre, René y González, Fernando, “Que la sumisión quede bajo los escombros”; en, Padilla, Cristina y Reguillo, Rossana (comp.) *¿Quién nos hubiera dicho?* México, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, 1993.

³¹⁹ *Ibíd.*

La devoción mariana aparece en el discurso, no como figura metafórica sino como semántica habilitadora del discurso religioso, más allá de lo eclesiástico. Desde el primer día se invocó la intercesión de la imagen mariana para resolver el supuesto caos. La Iglesia hizo uso en distintas ocasiones de la imagen, ya convocando a su basílica o transportándola a la zona del desastre, para habilitar y legitimar bajo un aura sacra su mensaje. Pero los conflictos de los feligreses con la iglesia no hicieron mella en la devoción mariana. Por el contrario, grupos de laicos se reunieron para asistir en procesión a la Basílica sin aval eclesiástico. En la zona dañada se pintaron algunos muros con la imagen y algunos rezos. La semántica mariana sobre la justicia y la expectativa de un futuro mejor movilizó a los creyentes en paralelo a los sacerdotes. La imagen no proporcionó consuelo, por el contrario, dio pauta para encauzar las demandas de los creyentes hacia la justicia terrenal y la expectativa de resolver la percepción del caos reinante.

Ese no fue el único conflicto de lo religioso con lo eclesiástico. Las múltiples organizaciones dentro de la Iglesia Católica tuvieron visiones distintas en la manera de asumir compromisos y alternativas para encauzar el riesgo. Los jesuitas, y sus instituciones, participaron de manera activa en el rescate, organización, distribución de víveres, además de instaurar albergues alternos a los oficiales. En cambio, el clero diocesano actuó más en la razón perezosa: lo sucedido no puede ser cambiado, lo venidero será mejor después de la tormenta. Aunque participaron en algunas labores de organización, los diocesanos se concentraron en preparar liturgias y oraciones para amainar la tempestad y devolver el orden, en la idea de hacer de la religión una necesidad de consuelo y no un abanico contingente de respuestas y problemas.

Otro problema fue el conflicto entre las distintas iglesias que participaron en las labores de rescate. Problema surgido en el seno del sistema religioso y extendido como problema y riesgo al sistema político, pues el frente de negociación apareció infinito: damnificados, organizaciones sociales, conflicto entre niveles de gobierno, y ahora, problemas entre iglesias.

La pretensión de integrar todas las decisiones respecto a lo sagrado por parte del catolicismo generó serios problemas con el resto de las iglesias. En los días

posteriores, algunos medios hicieron eco de la preocupación del clero católico por el auge de otras instituciones religiosas en la prestación de auxilio cuyo único fin, según la apreciación de los sacerdotes, no era otra que aprovechar la situación para ganar adeptos y feligreses. En un artículo de la revista *Por Escrito*, titulado *Damnificados son blanco de sectas*, se acusa que alrededor de 50 “sectas” trabajan en la Zona Metropolitana, atendiendo a los más vulnerables de la sociedad (indigentes, pobres, enfermos, etc.) y ahora a los damnificados. La pretensión de centralizar e integrar la comunicación de lo religioso en una sola institución fue más un problema para esa institución que para las otras iglesias. La Iglesia Católica puede proclamar ser la única y auténtica portadora de la verdad cristiana. Su dicho es válido sólo para ella. Las otras iglesias no verán afectadas sus decisiones, ni desaparecerán por la decisión del catolicismo de decidir ser la única. Las decisiones serán verdad para los católicos y opiniones para los demás, sean evangélicos, mormones u ortodoxos. Una opinión es sólo un juicio provisorio, cambiante aún cuando el que lo profiere diga que es la verdad última.

Por su parte, las otras denominaciones religiosas acusaban al gobierno estatal de dar preferencia al catolicismo en el recibimiento de ayuda. Para los pastores, las decisiones gubernamentales se dirigían al catolicismo, más en un cálculo de oportunidad que en la creencia de los funcionarios. Al ser la capital tapatía mayoritariamente católica, el apoyo y respaldo político podría ser legitimado por el Arzobispado. Pero el riesgo de creer seguro el apoyo del catolicismo por decreto del clero estuvo lejos de cumplirse. No por ser el catolicismo la adscripción mayoritaria, automáticamente se siguen las guías morales impuestas por el clero. Muchas encuestas lo han demostrado: el ser católico no implica seguir los preceptos de la Iglesia. Quedó demostrado en el surgimiento de muchas organizaciones de laicos irrumpiendo en el espacio público exigiendo justicia, al margen de la Arquidiócesis o contra ella.³²⁰

Derecho y religión es un ángulo de observación peculiar, y poco estudiado, en el análisis del riesgo y del umbral de la catástrofe. La burocracia encuentra en los

³²⁰ El enojo del clero quedó demostrado cuando el Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo se negó a recibir a un grupo de damnificados perteneciente al Movimiento 22 de abril, surgido de la acción de los laicos de las parroquias de Analco y San Carlos Borromeo.

reglamentos y leyes la forma de regular las distintas dimensiones sociales, desde las interacciones hasta el andamiaje institucional de las organizaciones. Tiene extrema aversión al riesgo, su máxima es evitar sorpresas o encontrar en lo existente mecanismos para controlar lo inesperado. Las situaciones de riesgo buscan prevenir a través de manuales de seguridad, indicando las instrucciones necesarias para enfrentar los riesgos, sin darse cuenta de dos cosas: las emergencias son contingencias que rebasan los manuales de seguridad, contrarrestando lo necesario de las instrucciones y abriéndose en algún grado a la improvisación. Otro es el riesgo de querer regular el universo infinito de amenazas, el riesgo de tratar de controlar el riesgo por medio de reglamentos conduce a hacer que una o dos decisiones sean las únicas válidas para un universo infinito de probabilidades, desechando otras posibles.

Es común que después de una catástrofe se empiece por pedir reglamentar los mecanismos de seguridad, elaborar atlas de riesgos y equipar a los cuerpos de socorro. El dicho mexicano “tapar el pozo después del ahogado” es ilustrativo por canalizar la angustia en reglamentos. Pero sucede que la regulación jurídica de los riesgos son ilusiones para mitigar esa angustia. Los nuevos desastres serán observados como inéditos y las burocracias legislativas y ejecutivas buscarán nuevas fórmulas legales para anticipar esos mismos desastres. La burocracia no ve opciones, ve procedimientos.

Son importantes las reglamentaciones sobre riesgos, la crítica va más en el sentido de generar la ilusión de evitar las amenazas con solamente elaborar principios legales.

En el caso del 22 de abril, la burocracia, sobre todo la burocracia de Protección Civil no estaba preparada para tal eventualidad. Una vez ocurrido el desastre esa misma burocracia planteó que de tener las herramientas suficientes y el marco legal para actuar las cosas hubieran sido distintas. Después aparecieron damnificados por terremotos en el sur de la entidad, damnificados por lluvias, alerta epidemiológica por sarampión en adultos. Cada suceso no fue anticipadamente regulado por las leyes, una vez ocurridos los desastres se generaron leyes. El discurso legal es el mismo, los daños distintos. Las normas

sólo pueden anticipar la forma ideal del deber ser del acontecer social, nunca la forma real que serán.³²¹ Hans Kelsen lo anticipó: *“Decir que una norma es válida indica la forma en que un individuo debe comportarse; no significa que ese individuo necesariamente se comporte de tal manera, que su conducta real corresponda a la norma.”*³²²

Las normas religiosas modernas son normas que no pueden ser coercitivas – al menos en el cristianismo-, tampoco establecer el carácter de exclusión por parte de alguna iglesia. La excomunión aplica como prohibición para participar en las liturgias católicas y todo lo relacionado con el ritual, más no aplica para ser expulsado de la fe. Igualmente, observamos que muchos de los principios religiosos con una fuerte carga moral son rechazados. Las encuestas así lo demuestran. La mayoría de los católicos profesan su fe y no siguen los preceptos morales de la iglesia. No siguen los patrones morales literalmente. Los valores religiosos funcionan como distinción entre lo bueno y lo malo – valores que carecen de contenido, limitados a ser simples guías en el actuar- a la hora de optar por alguna de las probabilidades. No sólo está presente lo religioso, también aparecen en juego otros valores.

Puede que varios individuos compartan el juicio de valor religioso, pero esto no prueba que sea verdadero, o mejor dicho, válido en un sentido objetivo. Los creyentes pueden compartir la validez de un juicio de valor religioso. Creerlo no conduce necesariamente a su universalidad. Antes bien, el juicio de valor religioso queda circunscrito a la dualidad de lo necesario y lo contingente en el horizonte temporal. Presente: necesario para los creyentes en el momento de elegir entre múltiples posibilidades; futuro: contingente por la variación infinita de resultados derivados del juicio elegido, no imputable a Dios, sí a la libertad del hombre.

Las normas jurídicas son formas de fijación temporal hacia el futuro. Quienes actúan en las normas jurídicas anticipan las obligaciones y derechos propios y de los otros. Busca reducir la contingencia futura anticipando los marcos de comportamiento permitidos y prohibidos. Estos marcos no son sobreentendidos, la

³²¹ Kelsen, Hans, Teoría pura del derecho, México, Ediciones Coyoacán, 2001.

³²² Ibid.

expectativa queda estipulada explícitamente en la ley o el contrato. En caso de sorpresas o el no cumplimiento de lo estipulado, se aplicarán sanciones, diluyendo la decepción de la expectativa de unos y obligando al cumplimiento a otros. Las normas jurídicas se fincan en una expectativa cognitiva. Expectativa que quien la contrae sabe de antemano el beneficio o castigo. De fracasar la expectativa cognitiva se buscará otra mejor, con un mayor número de candados que eviten la decepción. La constante desilusión de las expectativas cognitivas en la sociedad moderna ha conducido a cambiar de fórmulas y leyes jurídicas que den certidumbre al futuro desde el presente.

En cambio, las normas religiosas fijan su horizonte temporal en la salvación. Sólo en el presente el pecador puede salvar su alma. Una vez muerto, el tiempo será inmutable al igual que la condena. Quienes actúan bajo las normas religiosas actúan en los designios de Dios y la libertad concedida. Todo en la expectativa de la salvación o la condena. Previo a este momento, el comportamiento cristiano busca seguridades en los designios divinos, para ello tiene que seguir los 10 mandamientos. Paradójicamente, los mandamientos no afirman obligaciones y derechos en positivo, esto es, no afirman. La lectura de ellos indica negación: no matarás, no desearás... etc. Ello, más que coartar la libertad, la hace posible. Es decir, lo que no está prohibido, está permitido. A diferencia del derecho, las normas religiosas se fincan en la expectativa normativa, en la esperanza. Es decir, se orientan hacia lo impredecible, lo inesperado, lo sorpresivo y está tranquilo porque cree que existe una entidad superior que lo protegerá. Las mandas y exvotos tienen ese cometido, anticipar o agradecer el futuro depositado como esperanza. De no cumplirse la expectativa normativa, esta no sería abandonada. Se reafirmaría la fe en ella con más fuerza para las siguientes contingencias. Las devociones marianas son claras. Cuando se pide su intercesión se construye una expectativa normativa. De no ocurrir el milagro, no se cambia de imagen. La gente refuerza su creencia en ella, aduciendo su falta de fe y rechazan el desdén de lo divino a sus peticiones.

Pero la tragedia introdujo la certeza en las normas jurídicas en el laberinto de clarificar las causas y deslindar responsabilidades. El quiebre de las normas y

expectativas jurídicas fue un momento crítico, pues ambos elementos no anticiparon el comportamiento, las sanciones y la vuelta a la “normalidad” legal en la ciudad. La crisis era una expresión normativa de la dificultad de acatar los lineamientos legales para una sociedad ordenada. Por primera vez, el derecho moderno no se volcó al futuro sino al pasado, hurgando en “las lagunas” jurídicas que dieron pie a este estado de crisis. La búsqueda era encontrar en el pasado la certeza de lo que falló (lo necesario) para recomponer los marcos futuros (asimilar la contingencia).³²³ Se impulsaron reformas legislativas para que, desde el derecho, fuera aceptable el riesgo y enfrentar las calamidades de toda amenaza real. Pero al exigir que el derecho acepte riesgos, sólo puede suceder des-temporalizando el juicio de lo correcto y lo falso. La fuerza y validez de los lineamientos legales deben ser obligatorias, sin consideración sobre si en el futuro comprobará una decisión correcta o falsa. No se juzgará si fue correcta o no la elección ante los riesgos. Se juzgará si era legalmente obligatorio actuar de esa manera o de otra. Con esto, el derecho pretende anticipar las expectativas y comportamientos en las tragedias evitando moralizar los juicios y crear más problemas.

La normativa religiosa, a diferencia del derecho, responsabiliza de los sucesos a la libertad humana y sus limitaciones. Los errores de los hombres generan el mal, pero no significa que sean malos. El mal no es absoluto, es la otra parte del bien. Según la religión, para alcanzar el bien es necesario el mal, aún cuando quienes ocasionen el mal no tengan un corazón perverso. Puede ser ocasionado por omisión, limitaciones o estupidez. La religión de esta manera busca ser inclusiva, todos padecemos el mal, igualmente todos, al ser hijos de Dios, aspiramos a la salvación. Por eso no fue raro encontrar en los mensajes de las distintas iglesias y de los creyentes la constante referencia a sacar bienes del mal, a asimilar la experiencia sin confrontaciones. La religión no fue a hurgar en el pasado, por el contrario, asimiló la tragedia como presente y la proyectó al futuro. El dolor, la rabia y el sufrimiento – según la auto-observación religiosa - fueron asimiladas

³²³ En el derecho no hay lagunas, ni vacíos. Existe la contingencia desde la expedición de la ley, su aplicación por parte de la autoridad y la interpretación que los jueces realizan.

como errores que Dios dejó que cometieran en la expectativa de mejorar el futuro con la intercesión divina. Se entiende entonces la relevancia de la tradición mariana en la estabilización de expectativas normativas.³²⁴

¿Cómo distribuir la culpa? ¿Cómo identificar a los responsables? Desde el derecho la interpretación se muestra compleja. Los funcionarios no aceptan responsabilidad alguna. Se culpa a decisiones de administraciones pasadas, o a decisiones que no se tomaron en el momento oportuno. Según los funcionarios, su participación en la culpa es indirecta. Estaban en el momento y lugar equivocados. Reconstruir las decisiones también es una tarea complicada. El cúmulo de sus efectos, el múltiple cruce entre ellas y los horizontes clausurados en cada elección, hacen difícil establecer con claridad los alcances de la culpa. Pero los desastres no son imposibles de reconstruir, o en el otro extremo, imprevistos. En la ley siempre podrán ser etiquetados y encasillados en categorías existentes de responsabilidad.

Los reclamos hacia derecho para definir culpas conducen a la discusión sobre la justicia. Una discusión que tiene mucho que ver con la distribución asimétrica de los daños y la distinción entre afectados y responsables. Pero el problema del afectado se convirtió en un problema social. Las instituciones políticas intentaron hacer de la responsabilidad una inculpación pública. En diversas declaraciones, funcionarios y especialistas urbanos indicaron que la culpa era de todos los habitantes de la ciudad, del pasado y futuro. Las acciones cotidianas de los ciudadanos colocaron día a día un granito de arena en ese horizonte futuro llamado 22 de abril.³²⁵ La acción política intentaba responsabilizar a las víctimas de su infortunio. Igual ocurrió con las palabras para designar a los involucrados: damnificados, afectados, sobrevivientes, muertos, desaparecidos, destituidos, etc. En términos jurídicos, la palabra afectado no significó un todo. Su complejidad abrió nuevas distinciones jurídicas que, en vez de disminuir la complejidad, la incrementó a tal grado que los expedientes tuvieron que repartirse en distintos juzgados. A excepción de los muertos, el resto implicaba el reto de aplicar la

³²⁴ Warner, Marina, *Tú sola entre las mujeres*, Madrid, Taurus, 1991.

³²⁵ Macías, Jesús Manuel, "Lecciones de un desastre", Lima, Revista Desastre y sociedad, No. 1, Julio -diciembre de 1993.

justicia. Señalo a los muertos porque la contingencia, la comunicación y el riesgo terminan con la muerte.

A final de cuentas, la justicia no llegó a las instituciones. Su aplicación fue desestructurada a nivel de individuos: 6 inculpados entre funcionarios municipales, estatales y de PEMEX. Inculpados y liberados a los pocos meses de su detención. Pero la catástrofe es más compleja que la acción o no de los individuos. En realidad fueron decisiones institucionales las que, arriesgándose al descrédito, utilizaron chivos expiatorios para salvaguardar su credibilidad. Desde la política se reforzó la tesis de las acciones individuales, las instituciones gubernamentales difundieron algunas informaciones tendenciosas. Una de ellas buscaba proteger a Petróleos Mexicanos como institución del señalamiento público. En los medios se señalaba que de encontrarse a PEMEX culpable sería un riesgo real su privatización en el marco de las negociaciones del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. En la lógica institucional, el rumor del riesgo de la privatización logró contener en parte el otro riesgo, inculpar a la paraestatal de la tragedia.

La justicia legal no es el único tipo de justicia. Hay muchas y muy variadas ideas sobre esto, aunque uno siempre se siente inclinado a sostener lo jurídico como lo único correcto. Subsiste a la diversidad de nociones el principio común de considerar a la justicia como el mantenimiento de un orden positivo y su aplicación.³²⁶ El concepto también es parte de la comunicación del sistema religioso. La inclusión universal de la sociedad en la dimensión de lo sagrado (todos son hijos de Dios y todas las cosas derivan de él) supone una aplicación paradójica de la justicia divina. Por un lado, todos están sujetos a la expedición de las leyes divinas, pero por otro, lo religioso –al menos en el cristianismo- reconoce la distinción con las nociones de otros sistemas: dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.³²⁷

La justicia divina está ligada a la noción del bien. Los hombres tienen que diferenciar lo justo de lo que no es para alcanzar el bien. Su desviación de los

³²⁶ Kelsen, Hans, *¿Qué es la justicia?* México, Ediciones Coyoacán, 1999.

³²⁷ *Ibíd.*

preceptos los conduce a pecar, es decir, a transgredir las normas y a ser sujetos del juicio divino. Si los creyentes reconocen su falta, necesariamente pasan por un proceso de expiación para retornar al camino del bien y de la justicia. El problema no está tanto en el reconocimiento que los hombres hagan de sus faltas, sino en las diversas exigencias que la religión, en su plural comunicación interna, establece para la expiación de los pecados. Una de tales contradicciones estaría dada por la imagen de aceptar los castigos a nuestras culpas. Reconocer que no se tiene la capacidad de superar la contingencia y la aflicción, sino sólo la capacidad de reconocer la contingencia y el dolor. Es una imagen pasiva de la justicia divina, orientada a realizarse en el más allá y no aquí, impuesta como sufrimiento para la salvación. Aún persiste en algunos sectores católicos esta manera de interpretar la justicia divina. Es fácil descalificar esta visión como tradicionalista. Sin embargo, la respuesta es tan moderna como otras. Su intención de enfrentar la contingencia desplazando el tiempo a un futuro de salvación es tan contingente como la acción protestante de actuar en el mundo para gracia del señor. Las estrategias y los riesgos son distintos, la contingencia los conducirá por caminos distantes. Pero en ninguno de los dos, se niega la contingencia, ni el riesgo. Se acepta como parte del mundo, y el mundo es la modernidad.

Otra lectura, más elaborada y menos reactiva es la idea de la justicia divina como instrumento de liberación. El discurso se centra en criticar la capitulación de la religión a quedarse en su ámbito de la creencia, en mera religión que mira al mundo desde el exterior. No puede ser así, según la auto-observación religiosa, lo sagrado pertenece al mundo al negarlo tal y como es, buscando llevar el triunfo de la justicia y la esperanza incumplida de las víctimas.³²⁸ En esta peculiar mirada religiosa del mundo, se descubre el anhelo de lo otro, no de la nostalgia de un retorno a lo sagrado, sino de la transformación de los escenarios futuros. Al volcarse al futuro, se niega que el consuelo – entendido como aceptación de la realidad y negación de otras posibilidades – pertenezca a la verdad de la religión. La justicia está en el reclamo del orden positivo roto. La búsqueda de ese orden

³²⁸ Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

hace que la religión, más que contenedor de la incertidumbre, sea generadora de nuevos problemas y de otros riesgos.

Ambas posturas pertenecen a lo moderno de la religión. Ambas se confrontaron en los sucesos del 22 de abril. Los sectores más conservadores interpretaban lo ocurrido de la siguiente manera:

Creo que la providencia fue generosa con los tapatíos. Lo fue por la forma en que ocurrió, en la época en que ocurrió... la lección que deja la tragedia es clara... la sociedad debe ser más responsable... ³²⁹

En el otro extremo, los grupos laicos católicos y de otras iglesias, se organizaron en grupos de protesta. No aceptaron, ni han aceptado, los resultados de las investigaciones. Para ellos es necesario restituir la justicia a las víctimas, aún para los muertos. Porque la justicia no es para los que se fueron, es para los que se quedaron y siguen padeciendo los estragos de la tragedia, aún hoy que han transcurrido más de 13 años.

Ciencia y religión es otra dimensión visible en el tratamiento de los desastres. La vinculación entre ambos sistemas es quizá uno de los más tratados en los estudios del riesgo. Los argumentos se centran en la antítesis de uno hacia otro. La visión maniquea entre lo moderno y lo tradicional. Empero, ambas esferas participan de la modernidad, cada uno da respuestas distintas, pero al fin al cabo respuestas a problemas contemporáneos.

El avance de la ciencia genera hoy más incertidumbres que seguridades. Cada descubrimiento, cada avance tecnológico, es cada vez más riesgoso. La visibilidad de las amenazas ya no se asume como producto normal del progreso. Remite a una discusión sobre los costos y la aceptabilidad de estos. Pero no es posible renunciar a la ciencia sin correr riesgos mayores. Las decisiones son irreversibles, y la alternativa al riesgo es asumir otros riesgos. Cuando estaba en auge el proceso de urbanización e industrialización los riesgos se consideraban marginales. Los distintos planes urbanos así lo enuncian.³³⁰ En algunos se

³²⁹ Declaraciones de Gabriel Covarrubias, Presidente del Patronato de Reconstrucción y miembro de un sector católico caracterizado por sus posiciones conservadoras. Periódico Siglo 21, 30 de julio de 1992.

³³⁰ Plan General Urbano 1972 No. 3, Junta General de Planeación y Urbanización del Estado de Jalisco.

mencionan problemas futuros en la capacidad del drenaje o el avance de la zona urbana a las zonas industriales. El cálculo de las probabilidades en esta dirección indicaban saldo a favor: Riesgo (R) era aceptable cuando las probabilidades (P) eran mayores que los daños (D). $P \times D = R(+)$.³³¹

Con la generalización del riesgo y el quiebre de la normalidad en abril del 92, la correlación se transformó: $P \times D = R(-)$. A partir de ese momento todo riesgo fue inaceptable. Los ingenieros, a través de un desplegado público, explicaron, y respaldaron, las causas del desastre acorde a lo expresado por el Instituto Mexicano del Petróleo: la causa fue un agujerito de 23 centímetros por donde se fugó el combustible hasta acumular tal cantidad que detonó el colector. Tanto hincapié en dicha hipótesis la ha vuelto sospechosa. Si el sentido era reafirmar la investigación dando validez a las explicaciones, se logró lo contrario, hasta ahora la gente duda de esos argumentos. La fiabilidad en los sistemas expertos, en este caso de la ingeniería, no era completa como antaño. La seguridad ontológica se resquebrajó en detrimento de la confianza en los mecanismos institucionales de seguridad.

La religión no compite con las respuestas científicas. Ni siquiera adquiere sus dudas o desencantos. Lo religioso tiene sus propios desencantos y refutaciones. La lógica de su código es distinta, mientras uno parte del conocimiento, otro parte de la fe. En la creencia no valen pruebas ni razones. Los creyentes tratan el material de prueba distinto al normal de la ciencia ¿Cuál es la mayor prueba científica en contra frente al terror de quien cree en el infierno?³³² Cuando la ciencia quiere hablar de milagros, lo hace desde otra mirada, mira las cosas de manera distinta. La explicación científica aniquila los milagros, no porque los desenmascare sino porque lo explica desde otro lado, y desde ahí prueba que no hay tal.³³³ En cambio, resultan ridículas las posturas de los creyentes que quieren hacer aparecer el dogma como algo científico.

³³¹ La ecuación es propuesta por Mary Douglas para distinguir entre producción y percepción del riesgo. Douglas, Mary, *La aceptabilidad del riesgo en las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós, 1993.

³³² Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversación sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós /ICE-UAB, 1992.

³³³ Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós /ICE-UAB, 1989.

El tema de la confianza ha sido un punto de conexión entre ciencia y religión. Ambos sistemas comparten la necesidad de la confianza como un hecho básico de la vida social. ³³⁴De no tener confianza, las personas serían víctimas de un temor paralizante ante la complejidad de la realidad. En cambio, contar con ella proporciona seguridad y hace que nuestra mirada sobre el mundo sea natural. No nos obsesionamos con los peligros, no estamos al pendiente del riesgo de cada acto.

La confianza, aparte de ser una forma de seguridad, también es una forma de anticiparse al futuro. La confianza sólo puede mantenerse en el presente, pero su aceptación permite comportarse como si el futuro fuera cierto. Cuando uno confía en los bancos sabe que si mañana fuera a una ventanilla a cambiar un cheque o a retirar efectivo de su cuenta, el dinero estaría disponible. La confianza iguala el presente al futuro. Ejerce una poda sobre el infinito de posibilidades, haciendo la diferencia en la toma de decisiones. Sobre todo cuando no se dispone de toda la información y queda un margen importante de incertidumbre por ignorar datos que pueden ser vitales a la hora de la elección y de los resultados.

Pero la confianza es también una empresa arriesgada. Lo esperado puede no llegar, la expectativa puede no cumplirse. De esa manera, el quiebre se vuelve en contra del que confió. La incertidumbre se apodera y empieza por volver a construir otra forma de la confianza.

La ciencia asumió como moneda corriente de su comunicación la confianza. Al interior la expectativa era siempre hacia un futuro prometedor. Un experimentar que podía ocasionar daños, y también beneficios mayores. Pero son muchas las desilusiones y riesgos provocados por la ciencia que en la percepción pública se exige poner diques. Y el resultado ha sido una moralización de la confianza. Es decir, la confianza se otorga en la bondad del experimento, como es el caso de la bioética ¿Y quién es tan bondadoso para controlar la bondad?

Durante mucho tiempo, la ciencia y la tecnología habían construido lazos de confianza importante en la urbanización e industrialización de Guadalajara. Lazos que estallaron junto con el colector. Aún cuando ingenieros, físicos, químicos y

³³⁴ Luhmann, Niklas, *Confianza*, México, Anthropos - UIA, 1996.

científico de otras disciplinas respaldaron el informe de la PGR sobre el orificio y la filtración, no hubo cabida para la restitución de la confianza. En este caso, la confianza dependía de que la inclinación al riesgo se mantuviera bajo control y la desilusión no fuera demasiado grande. Pero el riesgo de la pérdida de confianza se hizo presente.

La fe, en cambio, se movió en otro ámbito. Para la fe no hay adelantos al futuro. Todo es presencia, la angustia es asimilada en el presente con la promesa de la intercesión divina. La fe no depende del control y de los daños. Se tiene fe aún en la incertidumbre. Mientras la confianza refleja la contingencia, la fe la contiene, aunque no la elimina. La fe religiosa jugó un papel vital en las explosiones. Frente al quiebre de la confianza y de la seguridad, la fe permitió contener la angustia en los constantes pedidos de intercesión. Pero esta angustia encontró salidas por otros lados, dentro de la misma religión: a través de grupos laicos, en las procesiones marianas y hasta en las declaraciones de las distintas iglesias. La fe no eliminó la angustia, tampoco dio consuelo –entendida como pasividad– a las víctimas. Más bien organizó distintas salidas de esa contingencia, sobre todo en la demanda de justicia y de castigo a los culpables. El planteamiento aquí no es quién ganó la confianza (ciencia o religión) sino cómo la ganó o perdió.

Hasta aquí hemos examinado los momentos previos a la catástrofe, la red de decisiones que condujeron al 22 de abril del 92 a ser recordada como una trágica fecha. El balance de ese pasado podríamos resumirlo en el cambio de la ecuación de la aceptabilidad del riesgo. De ser el concepto *progreso* una oportunidad se convirtió en una amenaza, ahora está presente como un estigma. Recordemos que la modernidad del siglo XIX y una parte del XX fincaron su horizonte sobre el progreso y el desarrollo.

La religión, hasta el momento de este análisis, se ha presentado como un sistema con estructuras disipativas.³³⁵ Esto es, la religión, lejos de mantenerse como una comunicación estable y lineal, absorbiendo incertidumbre en la certidumbre, eliminando lo indeterminado en lo determinado, y haciendo del consuelo un cliché, se transformó en un flujo alejado de equilibrios, mostrando cambios en sus

³³⁵ Monod, Jacques, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Planeta – Agostini, 1993.

relaciones con la política, el derecho y la ciencia. Pareciera que aquella imagen que los antropólogos venden de lo sagrado como refugio no aplica a la religión moderna. Por el contrario, se muestra atenta a la contingencia y a los riesgos. Aún más, ella misma genera otras contingencias y otros riesgos.

¿Qué ocurre después de traspasar el umbral de catástrofe? ¿Cómo se muestra la comunicación de lo sagrado en los años posteriores? Revisemos algunos apuntes.

3.3. Vuelta a la normalidad... de los riesgos

*Los santos hablan de la belleza del sufrimiento. Bueno, nosotros no somos santos, ni usted, ni yo. Para nosotros el sufrimiento es simplemente horrible.*³³⁶ Graham Greene en su obra *El Poder y la gloria* describe el sufrimiento pasado, no el anhelado y santificado, esperando la señal del cielo para ascender.³³⁷ Las personas con alma de mártir idealizan el dolor, el resto temen padecerlo. Si ya lo sufrieron prefieren olvidar, borrar de la memoria la referencia. Más de una década ha transcurrido, 1992 parece una fecha lejana, no para todos. Aún hoy, los damnificados y sobrevivientes siguen exigiendo las indemnizaciones pendientes. Las acusaciones en el ámbito del derecho fueron resueltas hasta 1994. La suspensión del tiempo por parte del derecho hizo que el riesgo de un conflicto social también se suspendiera y hasta se diluyera. Pero el fallo dictó sentencia a favor de los supuestos culpables, liberándolos de cualquier responsabilidad.³³⁸ Pero el caso no se ha resuelto, la no culpabilidad no exime la búsqueda de los responsables y en cualquier momento puede ser traído de la reserva el caso si se aportan nuevas pruebas.

En la religión la comunicación ha sido distinta. La inclusión universal de los sucesos como competencia de Dios provocó dos posturas; la exigencia de justicia que año con año se lleva a cabo en las parroquias y en la zona del desastre, donde participan clérigos de distintas denominaciones, laicos, organizaciones

³³⁶ Prieto, Francisco, Graham Greene (1904-1991) Soledad y otredad de los novelistas mayores, Revista Letras Libres núm.65, Mayo del 2004, México.

³³⁷ Greene, Graham, *El poder y la gloria*, Buenos Aires, Editorial Emecé, 1952

³³⁸ En el oficio UTJF/03/94 del 5 de enero de 1994, no se acredita la responsabilidad de los acusados en el proceso. No se comprobó acción dolosa o culposa de omisión, relevante para el derecho penal.

religiosas, la imagen mariana de Zapopan, o los rosarios que los vecinos y damnificados llevan a cabo en los lugares simbólicos de la zona. El ahora Cardenal de Guadalajara, Juan Sandoval, a la distancia reconoce que el 22 de abril no fue ninguna casualidad, sino producto de la irresponsabilidad, del descuido y de la corrupción.

Otro aspecto, avalado por una idea de la religión como consuelo, distribuye la culpa en todos los habitantes, en menor o mayor grado la corresponsabilidad no puede eludirse. Walter Benjamin alude a algo parecido cuando señala la confusión entre lo ético y el destino. Éste último mantiene una conexión con la culpa. Las desgracias fatales son la respuesta de Dios a la culpa religiosa. Señalar a la culpa es sólo una parte de la comunicación religiosa, la otra parte, pocas veces tomada en cuenta es la inocencia. Por qué mueren los inocentes, es una pregunta formulada desde la moral para la religión. Y este tipo de cuestionamientos son una aporía en la comunicación moderna de lo divino. No puede resolverla sin ser recursiva: Los inocentes murieron porque Dios quiso, y Dios quiso porque eran inocentes para salvarlos.

Las explosiones del colector modificaron la percepción sobre los riesgos. No se plantea ya qué tan normal es la sociedad, sino, cuáles son los riesgos inherentes a esta normalidad, riesgos que no podemos eludir, cambiarlos por otros sí, eliminarlos imposible. En Guadalajara, espacio que se auto-observa moderna, llama la atención la manera de procesar los riesgos después del 92. Las autoridades dispusieron elaborar un atlas de riesgos. Atlas que los políticos vendieron a la opinión pública como la garantía de control sobre zonas y operaciones consideradas como amenazas reales. Desde la tecnología, la elaboración de un trabajo de este tipo no implica seguridad total. Antes bien, es cálculo sobre las probabilidades de que ocurra alguna desgracia, y los recursos disponibles para enfrentarlo. En sentido inverso, La planeación técnica deja al descubierto una importante proporción de incertidumbre, dejando al descubierto lo vulnerables que somos y lo limitado de los recursos para enfrentar las eventualidades. El Atlas nunca fue dado a conocer públicamente. Su uso quedó restringido a la burocracia encargada de la protección y seguridad. Pero los

políticos vendieron el proyecto como un gran paso para recobrar la seguridad, sobre todo la confianza.

Recobrar la confianza fue uno de los retos más urgentes por parte de la política y la tecnología. Los lazos se rompieron cuando las expectativas en el futuro prometido se fueron junto con el drenaje. Durante muchos años, los ingenieros y políticos vendieron la expectativa del progreso. Pero la tolerancia a la incertidumbre, producto de la confianza del futuro en el presente, no fue suficiente cuando la ecuación entre control de riesgos y desilusiones se inclinó por este último.

Durante la década de los 90, la red de colectores y de distribución de combustible de PEMEX, era revisado constantemente. Algunas tuberías dejaron de funcionar y la planta de la Nogalera no dejó de funcionar, pero sí disminuyó sus operaciones. La tolerancia a la incertidumbre era cero, la aceptabilidad de riesgos era negativa. Cualquier llamado de emergencia por olores extraños movilizaba a decenas de elementos de socorro y seguridad.

Los riesgos virtuales se potencializaron. Riesgos antes sub-valorados pasaron a ser sobre-valorados. Los medios ponían atención a cualquier llamado de alerta, aún en casos nimios como cuando un taller mecánico arrojó el agua que utilizó para lavar un motor. Podemos decir que el miedo desapareció y se impuso la angustia. El miedo como el temor a algo concreto dejó paso al temor difuso, inobservable pero presente.

Ya para el año 2000 se autorizó la distribución de gas natural por redes subterráneas. Inmediatamente se levantaron voces de protesta, esgrimiendo la memoria como bandera de lo ocurrido. El decreto de autorización para la venta de gas natural por este medio se expidió en el año 2000. No es hasta el año 2003 cuando las empresas comienzan las obras.³³⁹

A pesar de todo esto, la ciudad ha transformado su percepción sobre los riesgos. La vida se ha normalizado en función de los riesgos existentes: falta de agua, violencia, gas natural, etc.

³³⁹ Periódico Mural, 12 de mayo del 2004.

Las celebraciones que año con año se llevan a cabo en las distintas parroquias y los constantes llamados que grupos hacen desde lo religioso pidiendo justicia, han transformado la percepción de los riesgos. La comunicación religiosa ha puesto énfasis en la reflexividad sobre el riesgo –con un sentido más negativo que como oportunidad –evitando su naturalización y asimilación como ocurre con la política y la ciencia. Desde la religión se ha vuelto visible - en el sentido religioso, que no universal para todos los sistemas- el énfasis en las amenazas de calamidades, tormentas, errores y descuidos humanos, omisiones y permisividad autorizados y producidos desde otros ámbitos. No puede calificarse de bueno o malo el actuar religioso, pero sí se puede señalar como la diferenciación de horizontes probabilidades, clausurados por el quiebre de la confianza, pero habilitados desde la fe. La modernidad de lo religioso radica en ello, hacer visible el riesgo, centralizando su discusión y problematización para otros ámbitos, los cuales ven en este tipo de comunicación religiosa otros riesgos.

3.3.1. *Memoria y olvido, el rostro del Juggernaut*

Nietzsche opone a la memoria el olvido. Oposición que, según argumenta, hace posible la vida, pues la memoria obstaculiza el sellar y cerrar el pasado, impidiendo el vivir: *“sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria, para la comprensión de la continuidad de la historia en el sentido de una historia memorizada como masoquista”*.³⁴⁰ En esta lógica, la memoria no permite la diferenciación, intenta integrar todos los aspectos en lo que fue y no en lo que podrá ser. Es la memoria del sufrimiento, donde los sentimientos anulan cualquier otra posibilidad de resolver el problema. Esta perspectiva pudo observarse en abril del 2004³⁴¹ al inaugurar una obra de arte para recordar a las víctimas. La obra lleva por título, “Estela contra el olvido, obra en la que se plasmaron rostros de dolor y sufrimiento que se hundan en la tierra. Muchos de los vecinos de Analco, lugar donde se ubica, han calificado a la obra de triste, violenta e incluso diabólica.

³⁴⁰ Nietzsche, Friedrich, *El origen de la tragedia*, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1998.

³⁴¹ Periódico El Informador, 23 de abril del 2004.

Para otros es una burla recordar la tragedia, pues ahonda el dolor de los que vivieron esa fecha. Pero la memoria tiene su contraparte en el olvido, y así como llegó la escultura – sentencian los vecinos inconformes- también se puede quitar. Pero la memoria no es absoluta. No se recuerdan todas las cosas. Antes bien es la distinción entre memoria/olvido, unidad inseparable. Toda memoria es una selección de experiencias y el olvido de otras, Para olvidar hay que recordar lo que es necesario olvidar. La selección de la memoria presenta a la historia como el presente del pasado. Articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente ha sido, significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro.³⁴²

La tragedia y sus aspectos son recordados como experiencias, y olvidado otras. No porque estemos en una historia del sufrimiento o masoquista, sino porque experimentamos la actual efectividad del pasado en el presente, y no sabemos cómo nos acontecerá en el futuro. El presente no es algo surgido de la nada, ni siquiera arbitrario. Es una trayectoria que es preciso recordar, pero como no podemos recordar todo, seleccionamos algunas experiencias y dejamos otras en el camino. De manera inversa sucede con nuestras posibilidades en el futuro. Elegimos unas y clausuramos otras.

Año con año se recuerda la tragedia. Desde la política se opta por la solución nietzscheana del olvido. En el 2004, el gobernador de Jalisco, Francisco Ramírez Acuña, apuesta contra el olvido, contra la imputación de las responsabilidades. Sus declaraciones sobre el 22 de abril señalaban que un descuido, irresponsabilidad o accidente pudieron ser las causas del siniestro. Todo era equivalente, nada era preciso. La política jugaba una vez más en la coyuntura, y en la coyuntura el presente pasado es muy corto. Desde el derecho, la memoria es vista intemporal, todos los expedientes son presencia hasta que no se dicte sentencia. La memoria en el ámbito jurídico es intemporal. No existe como un todo, sino fragmentario entre el proceso, las pruebas y las sentencias. Es verdad que existen plazos, pero son plazos procesales no sustanciales al tiempo. Es por

³⁴² Benjamin, Walter, *Ensayos escogidos*, México, Editorial Coyoacán, 1996.

eso que cada año se promete reabrir el caso. Llegaremos al 2050 y aún estará en pie la promesa. La ley invoca el derecho a la memoria, pero no establece plazos. En cambio, la memoria religiosa establece un horizonte presente pasado de más largo tiempo. La invocación mariana de la Virgen de Zapopan recuperó todas las experiencias de siniestros, naturales o no, para dar rumbo a la comunicación de lo inédito. Las estrategias fincadas en la tradición evocaron en la memoria las restricciones pasadas como esperanza pasada que podía ser traída al presente, la reproducción de las incertidumbres pasadas construía normas críticas para enfrentar el presente. No en todos los casos del 22 de abril tuvo éxito este tipo de comunicación de lo sagrado, pero quedó como una alternativa más entre otras posibles.

A los creyentes redimidos les concierne su pasado. Esto quiere decir que su pasado es citable en cada momento de peligro, citable como lo hará a la espera del juicio final. Se explica entonces la recurrencia de traer la memoria cada 22 de abril en la zona de desastre, sobre todo en los atrios y templos de la zona, pocas veces o nunca en espacios públicos seculares. Los habitantes sienten invocar el pasado – o mejor dicho los distintos pasados – en la mirada del presente con miras a la salvación. En estas celebraciones están presentes políticos - desde el gobernador y alcalde, hasta funcionarios de menor rango-, algunos magistrados y por supuesto los creyentes. Tampoco es casualidad que la obra “Estela contra el olvido” se haya colocado en el atrio del templo de Analco.

El proyecto de urbanización e industrialización de Guadalajara, símbolo de una modernidad observada desde todos los sistemas como posibles, queda hoy como alegoría decadente en retrospectiva.

CAPÍTULO IV

PRESENTE DEL PRESENTE (VISIÓN)

ELECCIÓN Y DECISIÓN, TRAGEDIA EN EL HORIZONTE

*Que el Mesías venga,
pero no en mis días.*
Sanedrín, Siglo III.

Kruschev se jactaba ante el mundo de que en el horizonte el comunismo imperaría. Ante tal recurrencia, un camarada del politburó le preguntó qué entendía por esa frase. Kruschev, molesto, le contestó que buscará en la enciclopedia de ciencias de la URSS la definición de horizonte. El camarada, atendiendo la sugerencia del líder, consultó el texto y encontró la siguiente definición: "Horizonte, punto intermedio entre el cielo y la tierra que entre más uno se acerca, más se aleja."³⁴³ La anécdota puede ayudarnos a mostrarnos el dilema de la dimensión temporal a la que se enfrenta la sociología en su observación de la sociedad moderna, particularmente de la sociología de la religión ¿Por qué? Por la sencilla razón que tanto la sociología general como la particular sobre el fenómeno religioso se colocan en la dimensión temporal de un presente avasallante, es decir, desde aquí y ahora se establecen las descripciones correctas (que no verdaderas) sobre la forma social, el fenómeno religioso y sus variantes. Se discuten esquemas normativos (imperativos morales de corte kantiano) sobre un deber ser de lo social y sobre el cual se orientan las conclusiones de los trabajos de investigación como recomendaciones para una sociedad mejor.

Eso mismo ocurre en el caso de los estudios sobre religión en todos sus niveles (iglesias, cultos, experiencias religiosas, etc.), estudios que extienden la noción de una conciencia colectiva presente digna de ser asumida para contener muchos de los problemas y angustias. Reinventan sin resolver la aporía de Durkheim en su

³⁴³ Citado en Bell, Daniel, *Reflexiones al término de una época*, México, Revista Vuelta, no. 245 y 246, abril - mayo de 1997.

trabajo sobre las formas elementales de la vida religiosa al pretender extender la conciencia colectiva como fuente de todas las nociones, fuente asumida en la presente, válida desde el pasado y deseable para el futuro, sin atender que esa conciencia colectiva imaginada como lo sagrado está limitada a un presente definido como un corte temporal en el estudio y no como abstracción trascendente. La conciencia colectiva generada por los cultos y experiencias religiosas y las normas dictadas desde las iglesias están más cerca a grupos y tiempos definidos que a horizontes de larga data.

Junto a esa dimensión trascendental del presente se suma el uso de esquemas axiomáticos en el lenguaje de las ciencias sociales. Conceptos y categorías no son discutidas, se asumen como referentes para explicar la complejidad del mundo sin dar cuenta que el mundo es aún más complejo para ser explicado por axiomas. Conceptos y categorías como Estado, sociedad, cultura, valores, etc., resultan hoy insuficientes y hasta limitados para entender las dinámicas sociales. Nuevas identidades nacionales que desmoronan a los estados, valores que surgen con fuerza y muestran otro tipo de orden social no prescrito en nuestro léxico sociológico. Igual ocurre con los estudios sobre religión: qué es hoy secularización. En cambio es necesario Preguntarnos si dicha categoría da cuenta lo suficiente para entender lo que es lo religioso, lo sagrado, la creencia y algo mucho más intangible como es la Fe.

La cuestión es que con el arribo al siglo XXI el debate sobre lo secular y lo religioso se ha centrado sobre el re-encantamiento del mundo. La sociología de la religión se ha visto en verdaderos embrollos para explicar por qué el mundo es hoy difusamente religioso y sobre el cual nuestros distintos conceptos sobre la secularización resultan insuficientes. Para los investigadores del fenómeno religioso el problema es evidente: el axioma de lo secular establece una relación dada, explicación atemporal y universal aquí y ahora.³⁴⁴

Las pretensiones normativas y axiomáticas en el ejercicio reflexivo de la sociología es parte inherente de ella. Lo importante es tener en cuenta que nos movemos en

³⁴⁴ Resulta paradójico que en la discusión sobre la modernidad se ha hecho hincapié en lo transitorio y efímero y el deseo irrefrenable por un presente inmaculado e inmóvil. En cambio, los esquemas epistémicos de las ciencias sociales se han fincado en esquemas normativos y axiomáticos que buscan negar esa discusión más filosófica.

ese marco y que la sociología misma es una construcción artificial de la modernidad para entender sus posibilidades, incertidumbres y sus proyectos que, de la misma manera que la sociología, son tan artificiales que la modernidad conforme avanza el tiempo los va superando. Recordemos las pretensiones de los proyectos modernos de la Ilustración, el romanticismo, el liberalismo, la posmodernidad.

La modernidad es un proyecto inconcluso.³⁴⁵ No tiene ni puede tener un proyecto porque ella misma es un horizonte múltiple de posibilidades simultáneas en tiempo y espacio. No habría posibilidad de imponer alguna posibilidad, pues su condición de “alguna” la convierte automáticamente en una más que puede ser esa o cualquier otra.

Algunos investigadores del fenómeno religioso se han casado con esa idea de un proyecto de la modernidad antitética. Esto es, las expresiones religiosas son resistencias, conservaciones de sentido unitario y hasta de valores frente a una sociedad que constantemente se está diferenciando. Las tradiciones religiosas de cualquier tipo, los cultos y hasta la asistencia a misa son indicadores de la capacidad de la religión por formar parte de un punto de unión de una supuesta sociedad que se desgaja. La religión cumpliría, más que una misión, una función en la consecución de un proyecto de sociedad que hasta ahora no está claro, una especie de memoria que tiende puentes entre el futuro incierto y el pasado como tradición. Para Hervieu – Léger lo que legitima la creencia religiosa es su referencia a la tradición. Hervieu es cuidadosa al explicar que no apunta a un regreso premoderno de la religión sino a la relación que se establece al interior de ésta sociedad como se articula tradición y modernidad en la que la primera es constitutiva de la segunda.³⁴⁶ Sin embargo, ella no da cuenta que toda tradición en la modernidad no procede del exterior sino es también una construcción artificial de la misma modernidad. La tradición es un recurso que la religión - y también la cultura- echa mano para establecer distinciones de otros ámbitos.

³⁴⁵ Está idea de la modernidad inconclusa es expresada por Habermas en un texto titulado de la misma manera. De igual forma, Agnes Héller así como Luhmann coinciden en que no hay un proyecto de modernidad. La modernidad construye distintos proyectos y no solo uno, aún cuando en su discurso parezca predominar uno.

³⁴⁶ Hervieu – Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, CERF, 1993. Págs. 119-127.

Las tradiciones y en gran parte todo lo que se invoca como religioso hoy y aquí, forman parte de construcciones modernas. Los danzantes de la Villa en el Santuario de Guadalupe, los voladores de Papantla, las devociones a santos habilitados o no por el Vaticano, son resultado de la artificialidad moderna y de la religión concebida moderna que da marco a esos recursos para ser posible su visibilidad en un mundo en el que la distinción y no la integración es lo que impera. Cuando se enarbola lo religioso como fuente de unidad en realidad se consigue lo contrario. El fenómeno religioso no pretende ser conjunto de unidades, sino de distinciones y posibilidades frente a otras distinciones. Esa es su verdadera condición en la sociedad contemporánea.

Ahora bien, la conciencia moderna está obsesionada con la dimensión del presente. Sabe que lo que ocurre en estos momentos son instantes que van modificando toda posibilidad. No se puede hablar de futuro porque no hay certeza sobre cómo será ese futuro. Es la imagen invocada por el escritor José Saramago en *Ensayos sobre la Ceguera*, la imagen de ciego que se coloca frente al espejo.³⁴⁷ Sabe que su imagen está ahí, él no puede ver su imagen pero su imagen a él sí. El presente es nuestra ceguera, el futuro la imagen del espejo que nos observa.

Definir el futuro es precisamente la obsesión de esta modernidad: ir contra sí misma, modificando los escenarios, las posibilidades y las consecuencias.³⁴⁸ Ante esto, los distintos subsistemas han intentado moldear ese presente, no como un instante, lo efímero del tiempo que no puede ser controlado y que por el contrario, deja más un sentido de incertidumbre y desasosiego ante un panorama inalcanzable tal y como lo enuncia la definición de Kruschev sobre el horizonte: creer que se camina a algo seguro, pero a cada paso se desmorona como la arena entre las manos.

La obsesión por el presente y sus consecuencias futuras no son retórica ni metafísica. Las distintas dimensiones sociales y humanas dan cuenta de ello. Cada vez se habla menos de un futuro lejano, se plantea en cambio un presente-

³⁴⁷ Saramago, José, *Ensayos sobre la ceguera*, México, Editorial Alfaguara, 1997.

³⁴⁸ Jullien, Francois, *Elogio de lo insípido*, Madrid, Ediciones Siruela, 1998.

futuro, es decir un presente que a cada movimiento se hace futuro y al tocar ese futuro se convierte en presente. La política, la economía entre otras están obsesionadas con ello: los ejercicios de prospectiva y los análisis de coyuntura son dos ejemplos de cómo se intenta alcanzar el futuro inmediato a partir de ciertas certezas que los cálculos de costo político y económico podrán evitar los riesgos. De ahí se explica el auge de los consultores políticos y los analistas financieros, modernos gúrus que compiten con los antiguos videntes.

La religión tiene una relación peculiar con el tiempo presente. Aparentemente el tiempo religioso es un tiempo cíclico a diferencia del tiempo lineal de otros sistemas. La vida es un ciclo, se nace y muere, se accede a la bendición divina en cada cosecha y se tiene que iniciar el ritual para pedir prosperidad y cerrar con otro ritual para agradecer. Los ritos pasaje son finalmente la vuelta constante del creyente sobre su necesidad de recordar en que momento del ciclo se encuentra y reafirmar su fe en la llegada de un final trascendente. Es decir, el presente religioso es antes que nada una mirada al pasado, mirada que observa cómo se ha practicado la creencia en la vida con miras a la trascendencia. Esto es por demás evidente en el caso del cristianismo, no así en otras religiones como es el caso de las religiones orientales.

La concepción de un tiempo religioso cíclico hizo que los observadores del fenómeno religioso señalaran la no-modernidad del sistema de la religión.³⁴⁹ Mientras los otros sistemas se vuelcan al futuro en el afán de conquistarlo, la dimensión de lo sagrado estaba volcada en conservar sus ciclos, siempre en referencia al pasado.

Esa es la observación de primer orden de los antropólogos contrastado con el tiempo en las nacientes sociedades modernas. Dicha observación fue asumida por la sociología de la religión como un axioma: tiempo religioso circular es la

³⁴⁹ Cuando realizamos el estado del arte o del conocimiento nos percatamos que la mayoría de los autores (Beck, Giddens, Beriaín, Luhmann, etc.) analizan el tiempo religioso y lo conciben circular, recursivo constantemente entre pasado y presente, a diferencia del tiempo en la sociedad contemporánea que es futuro siempre. Ello explica por qué en los diversos escritos sobre la sociedad del riesgo, la religión aparece como contraste para definir lo que no es ya el tiempo de los modernos.

negación del tiempo moderno lineal y ascendente.³⁵⁰ Esta observación es por demás arbitraria y niega el carácter moderno de lo religioso. Al menos en el cristianismo la perspectiva temporal es distinta. A la espera de una segunda venida de Cristo, los cristianos en general han permanecido en una “experiencia fáctica de la vida,” formulación hecha por San Pablo en sus epístolas sobre el segundo arribo del Mesías a este mundo.³⁵¹ *Vosotros mismos sabéis que el Mesías llegará como ladrón en la noche*”.

La experiencia fáctica de la vida está de esta manera constituida “a la espera de...” sin que se pueda definir el tiempo futuro, ni los signos claros identificables del suceso.

Esta manera de entender el tiempo cristiano conduce a considerar que el cristianismo no vivía en el tiempo, sino que se constituyó en el tiempo mismo. De tal manera que los creyentes en Jesús (de cualquier signo eclesial) están situados en un presente permanente, a la incierta llegada de un futuro que no da signos de ser descifrado. En todo caso obliga a los cristianos a atender el presente para que cuando el futuro arribe puedan ser salvados, según las propias creencias cristianas. Uno de los grandes aportes de Weber en su estudio sobre la ética protestante es precisamente desentrañar la manera en que los puritanos asumieron el tiempo presente y se cobijaron en él con vistas a la salvación. Weber descubrió en la temporalidad religiosa del presente, el elemento central que hace del sistema de la religión una parte constitutiva de la modernidad. Y es así porque la comunicación religiosa está dirigida a la salvación desde este mundo, es decir desde el presente, teniendo en cuenta que el pecador podrá sólo expiar sus culpas en este mundo, una vez muerto no hay otra posibilidad que la condena o la salvación. Quizá para los puritanos, y protestantes en general, la condición sea distinta, la predestinación (condena o salvación) ya está escrita pero no la conocen. Entonces, tienen que mostrar una vida piadosa y dedicar el trabajo a la

³⁵⁰ La pretensión de este tipo de tiempo lo describe muy bien Celso Sánchez Capdequí. Véase Sánchez Capdequí, Celso, *Las formas de la religión en la sociedad moderna*, España, Universidad Pública de Navarra, 1998. Revisado en <http://www.bib.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf#search=%22Celso%20S%C3%A1nchez%20capdequ%C3%AD%22>.

³⁵¹ Esta observación es hecha por Heidegger recuperando la primera Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses. La cita es hecha por Francisco Gil Villegas. Gil Villegas, Francisco, *Los profetas y el Mesías*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

gracia y obra del Señor. El presente y no el futuro los define. La condena o salvación no puede ser conocida por los hombres. La única certeza es el sentido presente de cada uno de sus actos y no el futuro de su condena o salvación, situación decidida por Dios tiempo atrás.

La condición temporal de la experiencia fáctica en el cristianismo permite al sistema de la religión ser parte constitutiva de la sociedad del riesgo. Recordemos, esta sociedad se caracteriza por el cálculo de probabilidades de daños futuros derivados de decisiones en el presente. El proyecto de aquella sociedad moderna volcada al futuro y llena de esperanzas ha dejado de serlo, ahora las amenazas y daños en el horizonte intentan ser evitados desde el ahora. Ya no se piensa en futuros lejanos.³⁵² El futuro cercano es traído constantemente al presente en forma de cálculos, advertencias, angustias y expectativas. A diferencia de otros proyectos de la modernidad, la sociedad del riesgo imagina el futuro de múltiples formas, cada una con un grado de incertidumbre que se valora en el presente como una posibilidad entre otras. El lector puede quedar en este punto alarmado, sentir que la crisis de la sociedad nos envuelve y es necesario retornar a cierta normalidad. Es penoso desencantarlo, la condición del riesgo es una condición normal de esta sociedad, de hecho la sociedad del riesgo es antes que nada cálculo de oportunidades que pueden desatar oportunidades o catástrofes. No tiene una condición negativa o positiva, es sólo una infinidad de posibilidades contingentes, donde todo lo que ocurra siempre puede ser de otra manera. Lo que hace visible a la sociedad del riesgo es la conciencia que sobre el tema se ha asumido en la modernidad. No es que no hayan existido riesgos anteriormente, la diferencia es que hoy somos concientes de ello y lo asumimos como posibilidad inmediata. Lo único que no es elegible como posibilidad es la sociedad del riesgo. En este contexto es que la religión adquiere relevancia por ser parte del presente y por tanto de las posibilidades, oportunidades y amenazas. Hay que dejar en claro que lo religioso no aparece sólo como consuelo frente a los riesgos, ni como certezas frente a las amenazas mucho menos como simple integración frente a la

³⁵² Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías, Lukács y Ortega como precursores de Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica – El Colegio de México, 1997.

supuesta crisis de valores, una de sus tantas funciones es bastante compleja: ser una posibilidad de solución a los problemas frente a otras alternativas o aplazar el problema en el tiempo dando lugar al procesamiento del problema por parte de otros sistemas. Ocupar la dimensión del tiempo presente, problema no menor si consideramos que la sociedad del riesgo y la religión se mueven necesariamente en esa perspectiva y que para ellos la extensión es presente-pasado, presente-presente y presente -futuro.

El presente es entonces el punto desde el cual el pasado y el futuro adquieren su carácter como tales: lo que fue y lo que será, el tercero excluido en la observación del tiempo. Sólo desde el presente se distingue lo que fue y lo que será. La gran aportación de la hermenéutica ha sido situarnos en el presente como el horizonte en el que puede ser observado lo que fue y pronosticar lo que será. Octavio Paz lo señaló con claridad "todo es presencia, todos los siglos son éste presente".

Abordar la perspectiva sociológica del presente es inmiscuirse en un problema de carácter filosófico que no podemos dilucidar aquí. Nos interesa ante todo abordar la manera en que la religión, como sistema social, actúa en el presente y hace suya la dimensión del riesgo. Dos son las nociones que han prevalecido: observarlo como instante (perspectiva aristotélica) y, observarlo como presente (perspectiva agustiniana).³⁵³

La noción de instante es un corte cualquiera: cualquier instante es digno de ser presente. En cambio, el presente agustino difiere del instante aristotélico, no cualquier instante puede ser presente. Tiene que reunir el requisito de ser cualquier instante designado por el hablante como el ahora de su enunciación (Benveniste). Un instante puede ser cualquiera, mientras el presente es tan singular y determinado como la enunciación que lo contiene. Pasado y futuro sólo adquieren forma en relación con un presente, es decir, un instante enunciado por el hablante.

La sociedad del riesgo se mueve en la noción del presente agustino. El riesgo se materializa sólo a partir de cada decisión asumida en un momento determinado. No existen riesgos a priori, las amenazas y oportunidades aparecen cuando se

³⁵³ Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración*, Tomo III, México, Siglo XXI Editores, 1998. Págs. 656-657.

toma una decisión en un momento determinado, no antes ni después sino en ese instante designado por alguien que asume las consecuencias de su elección. El momento de la elección materializa el pasado como experiencia y el futuro como pronóstico de lo que va a suceder. Pero es ese instante y no otro es el que da sentido al riesgo, pues la valoración ulterior señalará el umbral de catástrofe asumido a partir de tal decisión.³⁵⁴

El sistema de la religión asume este mismo sentido del tiempo. No hay metafísicas a la espera de la llegada del Señor (esto en el caso del cristianismo). Cada obra y acción realizada da sentido a la salvación o a la condena (en el caso de los católicos) y permite dirigir cada presente a su glorificación (protestantes).³⁵⁵ Las creencias no son extensiones atemporales de lo religioso. Creer contiene un presente utilizado cuando se asumen decisiones y se invoca la creencia para resolver los caminos a seguir. La creencia es presente en cada decisión asumida desde lo religioso. No hay creencias sin tiempo, aún más, lo religioso se actualiza y crea nuevos riesgos a cada decisión, sea esta asumida desde la creencia o no. Aún las decisiones seculares tienen consecuencias en el sistema de la religión y, viceversa, las posibilidades y decisiones en éste genera riesgos y amenazas a los ámbitos seculares. Dios da respuestas pero también problemas en forma de riesgos simultáneos a las respuestas y riesgos generados desde los otros sistemas. Ejemplo de ello es la constante invocación a Dios, al dinero, al poder y a la armas en los conflictos armados recientes que ha enfrentado a Estados Unidos con una buena parte de grupos árabes-musulmanes.

Los rituales católicos son otra dimensión del presente designado por el sistema de la religión. El ritual, en su concepción clásica, tiene ciclos en los que se lleva a cabo. La previsión es parte del tiempo circular mencionando renglones anteriores.³⁵⁶ Sin embargo, la característica de los rituales en la sociedad del riesgo ya no está sujeta a tiempos cíclicos. Hoy pueden realizarse fuera del tiempo acostumbrado, invocados cuando el hablante lo designe. Las tradiciones marianas

³⁵⁴ El reloj no mide el fluir del tiempo, sólo fija el ahora y el ahí, fijación que permite distinguir el antes y el después. Propiamente el tiempo no tiene tiempo para calcular el tiempo. Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 1999. Pág. 32.

³⁵⁵ Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996.

³⁵⁶ Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1994.

y algunos santorales celebran rituales y procesiones cuando existe un riesgo o cuando los cálculos requieren de otros cálculos, estos no necesariamente de costo-beneficio sino invocación divina para que los resultados sean favorables.³⁵⁷

La creencia se convierte en parte del cálculo y de la toma de decisiones, tan racional como el uso de las matemáticas aunque bajo una lógica distinta, más apegada a la esperanza que a la expectativa. La diferencia entre ambas radica en que, mientras la expectativa tiene una noción definida del tiempo, los recursos y la toma de decisiones para alcanzar la meta, la esperanza es más difusa en el tiempo, apela a conseguir lo necesario e incorpora elementos externos para el logro de los fines. La religión se orienta hacia esta segunda forma, aunque no descarta construir expectativas tan racionales como la ciencia.

La sociedad del riesgo, religión incluida, reconstruye el viejo problema del orden hobbesiano de la modernidad encomendado a la sociología. El orden ya no es el tema del equilibrio y la integración de expectativas de todos los elementos de la sociedad, ni siquiera la culminación de un proyecto de sociedad establecido en un marco de valores y de normas a seguir. Hoy el orden se construye y reconstruye a cada decisión en el presente, y la religión forma parte de ese orden al establecer una visión desde el presente. La trascendencia no está en la muerte sino en las acciones cotidianas de los creyentes, quienes día a día buscan respuestas en lo religioso y esta se muestra contingente: siempre puede ser de otra manera. Por eso no sorprende la multiplicidad de formas religiosas, todas ellas modernas, contingentes y por tanto asumidas como riesgos.

El tiempo dominante en la modernidad no es el futuro, sino el futuro inmediato ligado al ahora.³⁵⁸ La normalidad de esta sociedad es la incertidumbre y la necesidad de crear expectativas y esperanzas vinculadas al futuro. Y en ello la religión tiene una extraordinaria función al construir escenarios presentes que generan riesgos y temores, bien a través de utopías o de un Apocalipsis. No resulta raro redescubrir la fascinación por las profecías y la renovada lectura del libro del Apocalipsis en la Biblia. En el siguiente apartado explicaremos con detalle

³⁵⁷ Rorty, Richard, *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1992.

³⁵⁸ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración* (Tomo I, II y III), México, Siglo XXI, 2000.

esta manera de la religión de construir o destruir el presente ya sea la bajo una utopía de un desastre bíblico.

Para ilustrar la dimensión presente-presente de lo religioso analizaremos el caso de la crisis ecológica del Lago de Chapala, crisis en la que lo religioso, junto con otros sistemas, ha volcado su comunicación proporcionando respuestas y a la vez otros problemas derivados de esas mismas respuestas. Antes puntualizaremos algunas cuestiones en torno al riesgo y la religión en la dimensión del presente.

4.1. La larga marcha... al paraíso

La aceleración del presente en la sociedad contemporánea tiene importantes consecuencias en la comunicación de los sistemas sobre el riesgo. La coyuntura predomina – se impone el dicho de David Ricardo “en el largo plazo todos estaremos muertos”- y la toma de decisiones se vuelve complicada por las múltiples opciones y posibilidades presentes. El riesgo asume algo más que un simple cálculo sobre el óptimo deseable. Adquiere relevancia su producción, distribución, percepción y conciencia.³⁵⁹

La producción del riesgo es evidente desde la ciencia. La expansión del conocimiento trae consigo mayores dudas y temores que soluciones. Los avances anteriores se descubren hoy amenazantes, el medicamento que ayer prometía salud ahora resulta que produce otras enfermedades. La tecnología avanza en la mejora de la vida social, también amenaza con destruir esa misma vida. Los niveles de contaminación, producto del uso de aparatos electrodomésticos, van en proporción directa con el bienestar que producen. La medicina, más que aliviar enferma. La escuela genera especialistas pero ignorantes universales, las comunicaciones vuelven sordos y mudos a los usuarios de sus servicios, la riqueza que empobrece, el riesgo del desarrollo al sobrepasar cierto umbral produce lo contrario de lo que espera de ellas.³⁶⁰

³⁵⁹ Los distintos autores que han escrito sobre el riesgo han analizado por separado la producción, distribución, percepción y conciencia del mismo. Beck centra su análisis en la producción y distribución mientras que Douglas hace hincapié en la distribución y percepción. Luhmann intenta enlazar estas dimensiones bajo la comunicación y selección de riesgos.

³⁶⁰ Maffesoli, Michel, *El instante eterno: el retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Barcelona, Paidós, 2000.

Antes, las personas estaban dispuestas a pagar ese costo. Ahora ya no y se levantan voces por eliminar esos riesgos y exigir un ambiente limpio. Detener el avance tecnológico o social es también un riesgo que poco se toma en cuenta.

Aún cuando un gran porcentaje de la producción de riesgos es producido desde la ciencia, lo cierto es que los otros sistemas también los producen. Las decisiones políticas no son anodinas, las consecuencias pueden desencadenar crisis, desencantos y hasta golpes de estado. En la economía resulta algo similar, riqueza o quiebra dependen de decisiones cuyos cálculos sean algo más que matemáticos.

La distribución de esos mismos riesgos es hoy tema de debate. Quiénes son responsables de qué y cuáles son los mecanismos para resarcir los daños. Se plantea el tema de la justicia como un tema central, tema en el que no haya damnificados sino beneficiarios. Pero la justicia así planteada es sólo una entelequia, las decisiones de unos traerán daños a unos y oportunidades para otros. La justicia como inclusión es moralmente deseable, aunque socialmente no es así. Evitar el riesgo de la corrupción en el ejercicio de gobierno obliga a dar forma a un esquema legal de candados administrativos y sanciones cada vez mayores para los corruptos y corruptores. Se pensaría que la inclusión, generalización de la norma penal, disminuiría los sobornos y pagos extra-institucionales. Pero la inclusión jurídica no disminuye los hechos corruptos, los incrementa. Ahora es más complicado realizar los trámites, obligando a muchos usuarios a buscar caminos simples para cumplir los trámites aunque tengan que pagar más por el favor. Al menos esa ha sido la experiencia en América Latina y algunos países europeos como Grecia e Italia.

Igual ocurre con el crecimiento de las grandes ciudades, cada vez más personas viven en las zonas urbanas (la ciudad se muestra incluyente), a la vez se crean nuevas y más grandes zonas marginadas: Sao Paulo, Ciudad de México y Buenos Aires son un ejemplo de ello. Decisiones para hacer más justa la distribución de los riesgos, conduce necesariamente al incremento los mismos. Los distintos sistemas buscarán resarcir sus decisiones a través de otras decisiones. La sociedad se persigue a sí misma sin alcanzarse. La contingencia se finca en esta

auto-persecución: actuar sobre decisiones anteriores abre un infinito horizonte de posibilidades, por eso los grandes proyectos y utopías de la modernidad dejaron de ser un referente en la sociedad del riesgo.³⁶¹

Relevante es también la percepción de los riesgos. Los medios de comunicación juegan un papel importante. La difusión de catástrofes en tiempo real genera un sentimiento generalizado de vulnerabilidad. Las informaciones médicas sobre descubrimientos de los daños que producen artículos antes considerados seguros provocan la alarma. La percepción generalizada es lo incierto e inseguro de esta sociedad. Las personas invocan constantemente su información para alertar a otros sobre los productos y sus consecuencias al utilizarlos. Se genera alarma sobre las grandes amenazas, aunque la probabilidad de padecerlas sea baja. La caída del avión, estar en medio de un huracán o de un terremoto. La percepción de padecer grandes catástrofes es en muchas ocasiones exagerado, pero si la gente se siente amenazada adquiere relevancia en el mundo. No ocurre lo mismo con los riesgos ordinarios, aquellos que pueden ocurrir en nuestra vida cotidiana. Las personas no se impresionan tanto por pérdidas no dramáticas. Puede contener más amenazas nuestro entorno inmediato que la llegada de un huracán. De la conjugación de la producción, distribución y percepción surge la conciencia que define la sociedad del riesgo.³⁶² Las amenazas, cálculos e incertidumbre son temas de la opinión pública. La comunicación de los sistemas hace suyos estos temas, aún más, ellos mismos constituyen otros riesgos en su actuar. La diferencia de esta sociedad con respecto a otras no está en las amenazas, conocidas o emergentes. Eso ha existido a lo largo de la historia social. La peculiaridad de esta sociedad está en la relevancia de considerar el potencial daño es algo contingente, esto es, una decisión da paso a un daño, otra distinta puede evitarlo pero abrir a su vez otros riesgos.³⁶³ El futuro no es nítido, la incertidumbre predomina. Lo cierto es que los futuros serán determinados,

³⁶¹ Heller, Ágnes, *El péndulo de la modernidad*, Barcelona, Península, 1994.

³⁶² Los autores que trabajan el tema del riesgo terminan por asumir una dimensión del riesgo. Algunos parten de la producción del riesgo (Douglas, Luhmann), otros más de la percepción como es el caso de Giddens, mientras que la distribución del riesgo es analizada por Beck.

³⁶³ Luhmann, Niklas, *La sociología del riesgo*. México, Universidad de Guadalajara, 1992.

deseables o indeseables, desde el presente. No podemos conocer el tiempo que vendrá, lo cierto es que será distinto al presente.

¿Cómo produce, distribuye y percibe el riesgo el sistema de la religión? La idea extendida entre legos y especialistas en religión ha sido considerar a la religión como el sistema que absorbe la incertidumbre, da respuestas a los problemas y mitiga la angustia. Esto parece una verdad evidente, pero no lo es tanto cuando el actuar del sistema es activo antes que reactivo. Esto es, genera y distribuye riesgos igual que los otros sistemas. Colocado en el presente, el sentido de lo sagrado se vuelca hacia aspectos mundanos e inmediatos. La trascendencia en el largo plazo queda en ese mismo horizonte: algún día llegará, las preocupaciones son de más corto plazo. Este es el caso de la muerte – frontera en la que la religión se visualiza como una aduana-, suceso al que los seres humanos evitan y buscan alternativas. Paradójicamente, la muerte es la única certeza de los hombres, pero no saben cuándo ni cómo va a ocurrir. Esa incertidumbre es tema de la comunicación religiosa. Las corrientes llamadas *New Age*, la extensión del esoterismo y hasta los movimientos de renovación espiritual transforman esa aduana que parece lejana en algo más cercano, más cotidiano.³⁶⁴ Pero la pretensión de reforzar la seguridad ontológica de los creyentes, es decir, moverse en un mundo sin amenazas, normal sobre el cual no hay que preocuparse, deja de existir. Volver cotidiano el tema de la muerte, aún para conjurarlo produce el riesgo de incrementar la angustia existencial antes que desaparecerla. El deceso no se ve como algo lejano, sino tan cercano que sabemos que la muerte la llevamos dentro, la portamos. Los rituales de protección, institucionales o no, hacen hincapié en nuestra vulnerabilidad como seres vivos.³⁶⁵ El riesgo de la paranoia y el desencanto son producidos desde lo sagrado y no a la inversa, que el desencanto provoca un incremento de lo sagrado.

Otro riesgo producido por el sistema de la religión es vincular las decisiones con patrones normativos. Recomponer el mundo desde el apostolado religioso desata una amenaza en doble sentido: el martirio o el exterminio del enemigo. Esto da

³⁶⁴ Mardones, José María, *Las nuevas formas de la religión*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994.

³⁶⁵ Ariés, Philippe, *Historia de la muerte en occidente*, Barcelona, Acantilado, 2000.

lugar a la inmolación o al fundamentalismo. En ambos casos, la religión se convierte en un riesgo para la política, la moral, la economía y la ciencia. Eso no niega la condición moderna de la religión, por el contrario, ese riesgo reafirma su condición de pertenecer a esta sociedad.

El sistema de lo sagrado percibe la diferenciación de la sociedad como un problema y la vuelve tema de su comunicación. Dentro de todas las posibilidades se asume el fundamentalismo como afirmación contingente – siempre puede ser cualquier otra respuesta- aunque su comunicación es percibida por los otros sistemas como amenaza. Un observador externo al sistema de la religión puede señalar que dicha opción elegida puede acabar con la religión, y con el mundo. En el ámbito de la comunicación religiosa no tiene sentido esta formulación: la comunicación religiosa realiza y práctica lo que la fe le permite plantear como soluciones probables.³⁶⁶

Los sistemas ven en esa comunicación de lo sagrado riesgos y en consecuencia posibilidades, otras decisiones pueden evitar llegar a esa situación. El fundamentalismo no concluye la comunicación social, la expande pues su principio de ser único y verdadero se vuelve tema de opinión pública, sujeto a otros juicios y verdades distintas, otras posibilidades. Al ser tema de la opinión pública la religión forma parte de lo moderno, pues su comunicación, en este ejemplo tan radical, es percibida como problema y posibilidad para el sistema social y por tanto producirá distintas comunicaciones, incrementando la complejidad del mundo, complejidad que, contradictoriamente, el fundamentalismo se planteó eliminar sin darse cuenta del efecto contrario al multiplicarla. Recordemos que los juicios religiosos ya no se dan “ por sentado”, natural como lo dirían Berger y Luckmann, ahora es algo electivo.³⁶⁷ Ahora los juicios religiosos son opiniones elegibles por las personas, una forma voluntaria de optar por una respuesta de ese tipo y no de otra. La opinión de los juicios religiosos son eso frente a otros juicios de otros ámbitos, aunque para los creyentes, profetas o sacerdotes sea una verdad irrefutable. Verdad para ellos y no para los otros.

³⁶⁶ Sobre el tema del fundamentalismo Giacomo Marramao analiza una parte de ello. Véase Marramao, Giacomo, *Poder y Secularización*, Barcelona, Península, 1988.

³⁶⁷ Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997.

La distribución del riesgo desde lo religioso no se aleja mucho del ideal de justicia, aunque marcado por la fe. A diferencia del resto de sistemas, la comunicación religiosa es universalmente inclusiva: todos somos hijos de Dios. Y a la vez excluyente universal: todos nacimos bajo el pecado original, pecado que habrá de saldarse con los sacramentos o con las acciones dirigidas a la gracia y obra del Señor. La dualidad universal inclusión/exclusión hace que el tema de la justicia sea ambivalente: gozamos de la gracia divina por ser hijos de Dios, a la vez puede justificarse los daños futuros por nuestra circunstancia de pecadores.

Esa dualidad hace que lo religioso – al menos en el cristianismo y el judaísmo- sea contingente. En lo atemporal somos hijos de Dios, en cambio, desde el presente el sufrimiento o daño deriva del ejercicio de la libertad de los hombres, no como castigo por ser pecadores, visión que ha perdido fuerza paulatinamente, sino por lo contingente del mundo profano en el cual Dios es sólo un observador. Los milagros representan la intervención divina para recordar a los hombres que el mundo siempre puede ser de otra manera, y dictar su presencia como necesaria dentro de toda la contingencia.

He ahí la modernidad de lo religioso: el riesgo se distribuye no por designios o destinos dictados por el cielo. El riesgo se distribuye de acuerdo al ejercicio de libertad de los creyentes. Aunque no se puede ignorar el tema de la injusticia como lo permitido por Dios en el juego del poder entre aquellos que deciden en el presente y otros que padecerán esas mismas decisiones en el futuro, sin que ello implique infortunios/ castigos colectivos o individuales dictados por un Dios injusto. Más bien se hace hincapié en la fuerza interna que todos poseen por gracia divina para soportar y sortear desde aquí las amenazas por venir.

Todo esto conduce a una percepción en la que predomina un diagnóstico de crisis. Para la religión –particularmente en el mundo cristiano- el mundo es altamente contingente. Según su diagnóstico, la diferenciación aleja a la sociedad de Dios y no se acatan los mandamientos y normas para una sociedad ordenada. La proliferación de profetas anunciando el Apocalipsis, o de otros que reconstruyen las utopías es lugar común. Su intención es conjurar la contingencia por una y exclusiva posibilidad, aunque sea trágica. La diferencia entre apocalípticos y

utópicos radica en su concepción sobre el presente: estos últimos imaginan el futuro desde el presente, mientras que los primeros traen el futuro para destruir el presente de cuyo fin precisamente viven. Su influencia será relevante cuando más oscuro sea el infortunio vaticinado.³⁶⁸ El fin del mundo instaurado para suprimir lo contingente del mundo, se convierte a su vez en elemento que incrementa eso mismo que intenta suprimir. Algo que debería ser determinado como es el juicio final resulta tan indeterminado que las posibilidades de ocurrencia son infinitas.

El fin del mundo que debería ser algo determinado, es tan indeterminado que genera una mayor complejidad, pues las posibilidades para que ocurra son infinitas.

Volviendo a nuestro argumento sobre la percepción de la crisis, podemos decir que la queja sobre la diferenciación y Dios ha inducido mirar hacia la integración como solución: integración familiar, integración de los valores, integración en torno a la iglesia, etc. Pero esa integración en realidad incrementa la diferenciación, aún más, introduce a Dios en el mundo y lo convierte socialmente en parte de esa misma diferenciación. Al proponer la integración en torno a lo religioso se opera la diferencia con respecto a otros tipos de integración como puede ser política, económica, social, cultural, entre otras. Además, la fe en Dios se vuelve parte visible de lo social al ser asumido como distinción frente al poder, el dinero o el conocimiento. Pasa a formar parte de las distinciones sociales de uso común, uno más entre otros.

En cuanto a la no observación de las normas, podemos decir que los mandamientos cristianos dejan abierto el ejercicio de la libertad. No matarás, no robarás, no desearás a la mujer de tu prójimo, son mandamientos que comienzan negando, es decir, no colocan al creyente en una afirmación de principios que elimine la comunicación. La negación posibilita todo lo que no esté contemplado en dichos principios, abre la puerta para generar alternativas sin violentar la creencia en Dios y el cumplimiento de sus preceptos.

³⁶⁸ Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia*, México, El Colegio de México, 2002. Pág.67

4.1.1 Los caminos al paraíso, distintos y distantes

La larga marcha al paraíso no es en un solo sentido. La exigencia del actuar presente hace variar la interpretación de los principios y valores religiosos. Alguien considerará que los principios son invariables y únicos, se acatan o se violan. Sin embargo, la aplicación de estos es altamente contingente. Entre la enunciación y la aplicación de los preceptos se genera un espacio de alternativas distintas y distantes, cuyas consecuencias son difusamente previsibles y costosamente inciertas. Lutero y Calvino dieron pie a la diversidad de lecturas que sobre la Biblia se decían verdaderas. Llegó un momento en que Lutero buscó anular la gran cantidad de textos re-escritos a través de decir que la suya era la verdadera. Pero el proceso era ya irreversible.³⁶⁹

La contingencia de una lectura dicha como correcta derivó en el riesgo materializado del boom de lecturas hermenéuticas, incluyendo a los exegetas, quienes sustentaron realizar una lectura verdadera frente a otras lecturas igualmente anunciadas como verdaderas. El encuentro de distintas verdades condujo a un juego de espejos de opiniones distintas. Quién puede decir qué tan verdadera es la lectura verdadera de los textos.

Arendt señala que las lecturas diversas dieron pauta a imaginar la gran crisis de la religión alcanzando su punto más álgido cuando los teólogos y no la vieja masa de no creyentes, empezaron a hablar de la muerte de Dios.³⁷⁰ Esos mismos teólogos, guardianes de los textos, jubilaron por adelantado –sin proponérselo- a Dios y al Diablo al discutir sobre la crisis de lo sagrado en el mundo moderno. Pero más que discutir sobre esa crisis, los eruditos bíblicos terminaron creyendo que auténticamente existía *per se* dicha crisis con lo que ahora se discutía sobre improbabilidades de la vida antes que en el destino divino, en el ejercicio de la libertad antes que en la tentación diabólica y el pecado. Con esta discusión los teólogos perdieron la exclusiva del concepto de lo religioso. Su visión particularista

³⁶⁹ Guglielmo, *Historia de la lectura en occidente*, Madrid, Taurus, 1996.

³⁷⁰ Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995. Pág. 112.

del mundo y de Dios era ya insuficiente para describir la complejidad de lo sagrado, y a su vez la complejidad del sistema social.

La religión, al abrirse a la complejidad sin perder el núcleo central que es la fe, se convirtió en una opción más entre otras ¿Cuál es la ventaja de creer o actuar en función de lo sagrado si no tiene mucha importancia para nuestro pensamiento y nuestras acciones que Dios exista o no teniendo en cuenta que él no se enfrenta a alternativas como lo hacen los hombres? Tampoco existen otras opciones superiores a lo religioso. En realidad, cuando actuamos en el presente todas las alternativas se revelan equiprobables:³⁷¹ simultáneas y en igual condición de probabilidad. La posterior elección de una y la discriminación del resto estará mediada por evaluaciones de costos, cuestiones éticas, condiciones sociales, etc. Cuando las alternativas se presentan equiprobables se da la indiferencia. Esto es, al no haber distinción alguna que haga preferir una opción por otra da igual cualquier decisión. En la sociedad del riesgo dicha situación se eleva a la potencia por la multiplicidad de opciones en tiempo y espacio que cada decisión genera. Esta sociedad no está ya fincada en los grandes proyectos ni en las trascendencias, su lógica es una lógica de opciones más inmediatas. La política y la economía no buscan realizar grandes fines, hoy están avocadas a un horizonte de opciones múltiples: opciones que se desplazan desde la frivolidad hasta la afectación de núcleos sociales importantes. El debate se centra en qué tipo de opciones se plantea y su durabilidad en el corto plazo. Pocos discuten sobre utopías o cosas parecidas.

El debate de las opciones múltiples también³⁷² es tema de la religión. La trascendencia contradictoriamente es ahora más mundana. Trascendencia que no pretende encontrar la salvación en el más allá, sino en el más acá. Las estrategias esotéricas, eclesiales, de magia o simplemente de astrología son equiprobables para el creyente. La mal llamada religión de supermercado (llamada así porque el creyente puede hacer experimentar toda la gama de creencias y experiencias sin conflicto alguno) no es otra cosa que la expansión simultánea de las posibilidades

³⁷¹ Hacking, Ian, *El surgimiento de la probabilidad*, Barcelona, Gedisa, 1995.

³⁷² Hacking, Ian, *La domesticación del azar: determinismo y caos*, Barcelona, Gedisa, 1997.

similar a lo que ocurre en otros ámbitos. La relevancia no está en la selección en si misma de tal o cual experiencia o creencia, la consecuencia es lo que cuenta, esto es, cada alternativa se dice segura frente al riesgo de las otras y viceversa. El creyente puede terminar por asumir una opción que parece segura aunque sus probables resultados impliquen mayores riesgos de aquellas otras consideradas inseguras. En otro sentido lo que aparentemente es riesgoso resulta favorable a un costo muy alto. También puede ocurrir que la oferta de seguridad de todas las opciones propicie la indiferencia del creyente en un primer momento, posteriormente se apropiará de alguna con base en información adicional.

Esto ocurre al interior del sistema de la religión, es distinto cuando la comunicación de lo religioso es simultánea a otras respuestas en la solución de otros problemas. La comunicación religiosa muestra una lógica distinta en tiempo y espacio distinta a lo que sería la comunicación política, económica, científica, etc. Las respuestas surgen simultáneas y equiprobables.³⁷³ La estructura interna de cada una ellas es distinta: el alcance de las respuestas, su impacto y el tiempo es diferente y por tanto las opciones que se abre con cada una de ellas es también múltiple y con un grado de complejidad mayor.

La comunicación religiosa se da en el mismo presente que las demás, pero ese mismo presente tiene una connotación distinta. Por ejemplo, el presente político es un tiempo efímero, el riesgo de mantener un tema o un problema demasiado tiempo da lugar a interferencias entre instituciones, organismos y actores. Es por eso que temas de la opinión pública encuentran una gran receptividad en el espacio político, y de esa misma manera son derivados a otras instancias como puede ser el derecho o la economía. En cambio, el presente religioso es más laxo, los temas se proyectan en la extensión del tiempo presente sin pasar a ser futuro. Los problemas encuentran soluciones en un tiempo que siempre es presente.

Es el caso de los damnificados del 22 de abril de la Ciudad de Guadalajara, caso tratado en el capítulo anterior. El tema ya no es un tema de la política, aún cuando los damnificados sigan haciendo marchas y plantones. En cambio, para la religión,

³⁷³ *Ibíd.*

ya sea para el catolicismo, grupos evangélicos o *New Age*, el tema mantiene presencia, es presente. No ha sido un tema pasado o futuro, es un tema de ahora. En una perspectiva más general, el cristianismo en sus textos indica que la llegada del Mesías será en un tiempo que no será conocido por nadie. Aparecerán falsos Mesías pero la llegada del verdadero será revelada cuando ya esté aquí.³⁷⁴ La reflexión hace hincapié en la vivencia del presente, imaginando que el Mesías ya está aquí y no en un futuro a descifrar a través de oráculos y profecías.

4.1.2 Camino al purgatorio, Virgilio nos abandona.

Frente a la multiplicidad de opciones y su equiprobabilidad en el sistema social se impone cada vez más el recurso de esquemas expertos como auxiliares en la toma de decisiones y en la construcción de fiabilidad. La consulta a los expertos no elimina el riesgo, consultarlos es en sí mismo un riesgo que no puede ser evitado.³⁷⁵ Pero los esquemas expertos han contribuido a difundir el conocimiento y los riesgos a los que nos exponemos. Ellos desenmascaran la normalidad de la vida, explicando los mecanismos de funcionamiento de las cosas y los procesos, incluyendo los potenciales daños. No es raro observar que la radio y la televisión han incrementado la participación de los expertos en distintos temas, en la certeza de que lo dicho por ellos dará pauta para comprender las cosas y generar confianza. La mayoría de las ocasiones, dichos expertos centran sus comentarios en los riesgos de tal o cual proceso. Las personas toman en cuenta dichos comentarios y evitan esos riesgos pensando que estarán más seguras. Lo que no saben es que cambiaron las potenciales amenazas por otras derivadas del no uso o del excesivo cuidado que ponen cuando abordan un avión, hacen uso de la energía o simplemente emiten el voto por un candidato en lugar del contrincante.

Los esquemas expertos organizan grandes áreas materiales o sociales de la vida. La ingeniería mecánica, los consultores políticos y los sociólogos establecen marcos normativos sobre la mejor manera de organizarnos. La fiabilidad se

³⁷⁴ Sobre la llegada del Mesías se ha construido una buena parte del judaísmo y el cristianismo. Aunque en el caso de cristianismo el Mesías vendrá por segunda ocasión, para los judíos el tiempo de su salvador no ha llegado aún.

³⁷⁵ Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Madrid, Editorial Península, 1995.

construye cuando los sistemas expertos se mantienen de trasfondo, estableciendo fronteras entre lo normal visible y el funcionamiento tras bambalinas. Todos los que participan en la sociedad son legos y expertos a la vez. Legos porque nadie conoce todo y dependemos de otros para normalizar la vida, y experto porque poseemos algún conocimiento que los otros no tienen. La difusión por los medios de comunicación de lo que hay tras bambalinas devela que la normalidad no es tan normal, ampliando nuestra observación de cómo la sociedad moderna se auto-observa. El intercambio entre esquemas expertos y legos es llamado por Giddens como Doble Hermenéutica.³⁷⁶

En la sociedad del riesgo, la doble hermenéutica potencializa la conciencia sobre las amenazas. Las personas están al pendiente de cada novedad, de cada nuevo descubrimiento y de los daños a los que estábamos expuestos sin saberlo. Además, se hacen evidentes las divergencias entre distintos esquemas expertos, cada uno mostrando sus racionales argumentos, sus cálculos y la oportunidad de su prospectiva. Mientras unos dan certezas y seguridad, otros hacen énfasis en los daños que puede ocasionar. Aún entre expertos de un mismo tema, que manejan igual información y conocimiento, muestran divergencias. El riesgo ya no está en los resultados proyectados sino en creer y aceptar un argumento en lugar del otro.

El sistema de la religión también posee esquemas expertos aunque en modalidad racional distinta. Los esquemas religiosos expertos no apelan a argumentos técnicos en estricto sentido. Su argumento da cuenta de un sentido más espiritual ligado en el corto plazo a coyunturas en la toma de decisiones. Los viejos profetas que ofrecían el reino de Dios en abstracto cedieron su lugar a personajes e íconos con matices más profanos y colocados en la coyuntura de los problemas. Esto aplica en todo el sistema de la religión, incluye desde el evidente esoterismo comercial hasta elementos complejos que involucran reconocimientos eclesiásticos. El santoral católico es uno de estos elementos. A lo largo del tiempo el universo de nombres piadosos se ha incrementado. El papado de Juan Pablo II ha sido uno de los que más santos ha incorporado durante su pontificado en la

³⁷⁶ Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

historia del Vaticano. Lo característico del santoral es que es un universo especializado en problemas cotidianos y urgentes: San Antonio, San Judas Tadeo, Santa Teresa, Santa Cecilia, etc. el universo es inmenso para ser administrado por una institución y demasiado pequeño para cubrir una parte del infinito cúmulo de problemas existentes y otros más posteriores originados de la complejidad social³⁷⁷

Existen santos habilitados por la Iglesia Católica que no tienen devotos. Este puede ser el caso de Juan Diego, personaje habilitado en la devoción mariana de Guadalupe, pero que fuera de ella no tiene relevancia alguna en el universo santoral. Aún más, existen algunos cuya vigencia caducó por no ser parte ya de la devoción de los fieles. Y no por que se haya dejado de creer en ellos, sino porque los problemas se transformaron en otros de mayor envergadura. Simmel anotó con acierto al decir que las formas sociales ayudan a comprender el contenido de la vida, pero conforme se va haciendo más complejo lo social dichas formas se resquebrajan al no poder contener algo que los desborda.³⁷⁸ Surgen, entonces, otras formas que puedan describir ese flujo vital que las anteriores ya no pudieron. En el otro extremo están aquellos santos o imágenes religiosas no reconocidos institucionalmente, pero su fuerza escapa al cartabón institucional. Tal es el caso de las apariciones marianas ocurridas en lugares tan disímbolos como una calle, en el metro, entre otros. O personajes quizá ficticios, no por ello menos reales en el imaginario, como es el caso de Jesús Malverde en Sinaloa o del Gauchito García en las pampas argentinas. Ambos personajes fueron bandoleros que asolaron la región que los veneraría tiempo después.

Curiosamente, la presencia en el imaginario social del diablo cristiano se ha extendido en el mundo.³⁷⁹ La noción del mal ha provocado angustia e incertidumbre en muchas personas, requiriendo el auxilio de expertos que les digan como combatirlos. Su argumento se centra en la idea de que el diablo es tan

³⁷⁷ A veces se cree que el catálogo de santos corresponde a igual número de problemas que enfrentan los creyentes católicos. Nada más lejano de ello. En todo caso existen dos versiones, una de santos oficiales y otra informales. Ambos responden a necesidades, unos más en la coyuntura de la crisis y otros por decreto eclesiástico que genera una débil devoción como fue el caso de Juan Diego en México.

³⁷⁸ Simmel, Georg, *Sociología* (Tomo 1), Madrid, Alianza Editorial, 1994.

³⁷⁹ Michembled, Robert, *Historia del diablo siglo XII al XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

malo que ha logrado que nosotros no creamos en él. Las imágenes de las torres gemelas cayendo el 11 de septiembre, dibujando rostros demoníacos en las fotos que circularon por Internet, incrementaron ese miedo y las profecías escritas post-Nostradamus. Antes, en 1999, la Iglesia Católica, ante el creciente número de casos de posesión maligna, definió un nuevo ritual de exorcismo e incrementó el número de sacerdotes encargados de esa función. En México, la diócesis de Oaxaca creó una unidad especial de exorcismo. Más que anécdota la intención en su momento fue el control institucional de un fenómeno que se disipaba por todos lados y la respuesta de otros ámbitos religiosos también se multiplicaba. La preocupación de la Iglesia Católica no estaba dada en el aumento de casos de posesión demoníaca sino en la pérdida de un control institucional que sentían como propio, únicos poseedores de la verdad revelada. El riesgo para la Iglesia estaba más en la presencia y oportunidad de otras denominaciones que en el manejo y control del diablo y sus manifestaciones terrenales.³⁸⁰

Contrario ocurre con la autoridad abrogada por la Iglesia Católica en torno a la excomunión. Tiempo atrás, el ejercicio de dicha autoridad era una medida extrema contra los considerados herejes. Los fieles temían ser parte del proceso de excomunión; su alma estaría condenada al fuego eterno. Con la diferenciación funcional al interior del sistema de la religión, la excomunión no tiene ya implicaciones mayores para los fieles, aunque sí al interior de la Iglesia misma. Los sacerdotes y obispos han esgrimido la excomunión para aquellas personas que realicen actos contrarios a la ética cristiana. Estos actos pueden ser el aborto, el narcotráfico y hasta el homicidio. Sin embargo, la excomunión no se percibe por la mayor parte de personas como un riesgo para su alma, su condena no depende ya de los dictados eclesiásticos. Se expulsa de la organización, no de la fe, no se puede participar ya en los rituales institucionalizados pero sí en la oración y comunicación con Dios de manera directa. En otro caso puede el inculpado ser miembro de otra denominación cristiana: evangélico, luterano o cambiar radicalmente y convertirse al Islam o al Hinduismo. Cada iglesia puede decirse la

³⁸⁰ En Francia existían 15 sacerdotes dedicados a la labor del exorcismo, para el año 2000 el número superó los 120. Michembled, Robert, *Historia del diablo siglo XII al XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002. Pág. 9.

verdadera portadora de los designios de Dios. Su dicho será válido exclusivamente para sí misma, no para las otras que también dirán lo mismo. Nietzsche tenía razón cuando señala que los dioses han muerto de risa por que uno de ellos se dijo el único y verdadero.

Aún cuando las iglesias cuentan con esquemas expertos, como fue el caso mencionado de los equipos exorcistas, existen otros esquemas también que se dicen expertos que entran en conflicto con los primeros. Es el caso de muchos de los adivinos, curanderos y videntes especializados en solucionar distintos problemas. Se señala el marcado sincretismo en sus ritos y creencias, se acusa de una apropiación de símbolos católicos y cristianos, en general, mezclados con tradiciones paganas. Un recorrido de campo por el Mercado Sonora – uno de los centros especializados de México especializados en ofrecer todas las posibilidades esotéricas a los creyentes- se pudo constatar que muchos de los curanderos, santeros y videntes, utilizan métodos y símbolos considerados exclusivos del catolicismo, a decir de sacerdotes de esa iglesia.³⁸¹ Los santeros se erigen como expertos en la comunicación con lo sagrado, y los recursos no tienen sello institucional alguna, están libres en el gran mercado de posibilidades de la fe. Para las iglesias el riesgo está en la disputa sobre lo que considera lo arbitrario de la fe. En cambio, para los curanderos, expertos a su manera en cuestiones de la fe, el riesgo está en la diversidad de males, embrujos y demás esoterismos que circulan en un mundo con horizontes tan amplios como la sociedad misma.

El sincretismo no es exclusivo de la galería llamada esotérica. Las propias denominaciones cristianas son producto de sincretismos, basta recordar el origen de los mormones, origen que según cuenta la leyenda, tiene revelaciones en escritos prehispánicos y cristianos que le dieron origen. El propio catolicismo, en cualquiera sea que su versión, incorpora elementos antes ajenos a sus creencias y ritos asimilándolos como propios. Es el caso de la incorporación de elementos de otras latitudes como pueden ser creencias celtas, árabes y mesoamericanos.

La incorporación de Juan Diego como santo, modificando su imagen de simple comparsa en el milagro guadalupano, es la necesidad consciente del Vaticano de

³⁸¹ Entrevista con el Padre Pedro Hernández, miembro de la Arquidiócesis de Guadalajara. Marzo del 2004.

participar en el debate político contemporáneo sobre cultura y derechos multiculturales. Por qué Juan Diego, hombre indígena del que se generó un debate sobre su existencia histórica - lo que llevó a su vez a un debate sobre la veracidad de las apariciones marianas- y no otro en el vasto mundo de la iconografía indígena religiosa. Contingentemente, Juan Diego es una figura vuelta universal en su asociación mariana, pero local por su origen. El Vaticano apostó por introducirse en el debate sobre multiculturalismo desde la fe y no desde la política. De esta manera se blindaba a las críticas que al respecto le hicieran los politólogos. Pero, por qué Juan Diego y no otro: porque Juan Diego tiene algo que los otros no, su posición se sostiene en el mito mariano. Las tradiciones marianas dentro del sistema de la religión cruzan todos los aspectos de la divinidad. María, icono de la madre, no tiene restricciones en la estructura del cristianismo, informal o formal, institucional o no, su imagen está presente. Lo que no contaba el Vaticano es que un Santo debe sostenerse por sí solo. No basta con un decreto, se requiere que la figura del santo sea objeto de expectativas, de un futuro abierto en el que se perciba que su intervención hará las cosas distintas.

Juan Diego no es un santo en la extensión de la palabra, es un icono burocrático legalizado por El Vaticano.

El sincretismo no es una reacción de la religión a lo que sucede en la sociedad. Es la complejidad social de lo religioso en la modernidad. Esto es, el sistema no es un sistema de equilibrio en el que se identifiquen *ad infinitum* formas monolíticas como recipientes en los que se depositan las comunicaciones y los problemas del entorno. Por el contrario, la religión es una estructura disipativa³⁸², entendiéndose por esto que es una estructura abierta a todo lo que acontece, no cerrada a su propia lógica, expuesta a las perturbaciones del entorno. Ella misma genera otras perturbaciones y otros problemas. Este canje entre la religión y su entorno no es lineal, ni uno a uno. Por el contrario, es tal el número de intercambios diversos y distantes que es imposible reconocer lo vasto de las formas bajo una única mirada. El sistema evoluciona hacia el equilibrio más probable, no el deseable, por

³⁸² Adams, Richard, *La energética*, en: Ibáñez, Jesús. *Nuevos avances en la investigación social: la Investigación social de segundo orden*, Barcelona, Suplemento 22, Anthropos, 1990.

eso hemos insistido tanto en el problema introducido por la pretensión normativa de la sociología de la religión en la comprensión de dicho tema, lo religioso no es sólo respuesta a la necesidad y a la incertidumbre. Su espectro de comunicación es más amplio que eso.

El argumento es evidente cuando observamos el llamado boom religioso, un proceso disipativo de las posibilidades de lo sagrado en el mundo moderno: primero una bifurcación, luego cuatro, ocho, hasta estallar el universo en un caos que en realidad no es otra cosa que un orden compuesto de múltiples ordenes. No es raro por eso dar cuenta de la aparición de numerosas revistas, canales y charlas sobre religión y manifestación de creencias de todo tipo, cuando todo mundo manifiesta en las encuestas que no participa en las prácticas religiosas, y sin embargo sí creen en algo que los trasciende y están pendientes de consultar su destino en la lectura de cartas. Posteriormente retomaremos esta idea de estructura disipativa en el caso del Lago de Chapala.

Hasta ahora hemos asumido como axioma el tema de la fe, código sobre el que se hace posible la comunicación religiosa. La política se soporta en el poder, la economía en los recursos y la ciencia en el conocimiento; esto es evidente, pero decir que la comunicación religiosa reconoce su código en la fe, no lo es tanto. Este código muestra una porosidad que no tiene ninguno de los otros códigos. Tener fe no es sólo una cuestión religiosa, también se extiende a otros ámbitos sin que haya nitidez sobre lo que se quiere decir. La fe democrática, tener fe en las capacidades y fortalezas de las instituciones, otorgar fe cuando se enfrenta cualquier tipo de crisis. El término se vuelve tan laxo e imposibilitado para ser identificado. En realidad, se ha desplazado de la fe a la confianza.³⁸³ No se tiene fe democrática, lo que se tiene es confianza en la democracia, no es cuestión de fe salir de la crisis sino una cuestión de confianza en el futuro próximo. La fe es algo que motiva a creer y esperar, la confianza en cambio se finca en el cálculo y

³⁸³ Tanto Luhmann como Giddens tratan de resolver como la fe se convierte hoy en esquemas que vinculan expectativas y compromisos entre los individuos mismos y menos en entidades supraterráneas. Luhmann analiza la confianza como la expectativa entre los individuos, mientras que Giddens analiza la fiabilidad que tenemos en los sistemas modernos sin que tengamos que conocerlos. Damos crédito a que las cosas funcionarán y sobre eso fiamos nuestra seguridad, como es el caso de depositar el dinero en los bancos o en esperar que la policía defienda a la ciudadanía de los ataques de delincuentes. Véase Luhmann, Niklas, *Confianza*, México, Anthropos - UIA, 1996; y Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Madrid, Editorial Península, 1995.

expectativa del cumplimiento de aquello a lo que se otorga confianza. La fe se muestra atemporal, la confianza trae el futuro al presente como algo que ya está cumplido y por eso se vuelve más endeble, pues de no concretarse aquello esperado entonces la confianza se pierde. La modernidad ha introducido distinciones entre fe, confianza y fiabilidad.

La fe religiosa es la certeza en algo no visible y difuso (Dios, energía central o cualquier otro nombre). Todo sucede por la extraña combinación entre la libertad ejercida por los individuos y la voluntad divina, entre lo complejo del presente (libertad de los hombres) y lo incierto del futuro (voluntad de Dios). Es cierto que lo que sucede es porque Dios lo ha dispuesto por su voluntad, sin que esta sea caprichosa o arbitraria. Pero también es cierto que los hombres ejercen su libertad y construyen su destino en cada decisión. La idea moderna del destino se ha transformado, no es ya una imposición externa sino una propuesta divina que se acepta o no. Ortega y Gasset en *Meditaciones sobre el Quijote* anuncia que el sujeto trágico no es trágico... porque ese sujeto quiere ser él mismo; la voluntad es el tema de lo trágico y la vocación del destino como elección.³⁸⁴ Podemos conocer nuestro destino retrospectivamente, reconstruyendo las decisiones tomadas y cuyo resultado es este presente. La Fe hace soportable el peso de ese destino, justificando una parte de la responsabilidad en decisiones que no fueron nuestras sino de fuerzas externas.

Desde la fe, la religión procura conducir al pecador por todos los medios a una vida en la que lo incierto se diluya, o en su caso al arrepentimiento. Uno de los caminos para la salvación, desde la perspectiva de la ética de salvación puritana estudiada por Weber, apunta a la certeza de la gracia. Significa la posesión consciente de una base ética de llevar la vida, superar las apetencias o afectos de la ruda naturaleza humana, actuando como si la gracia de la salvación se posee, aún cuando no se tenga la seguridad de estar predestinado a la salvación.³⁸⁵ El único que sabe es Dios y lo revelará cuando se rindan cuentas ante él. Es una

³⁸⁴ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones sobre el Quijote*, México, Editorial Rei, 1987.

³⁸⁵ Weber, Max, Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Ediciones Coyoacán, 1997.

apuesta arriesgada actuar como si el cielo y el infierno no existieran, el costo de ser condenado es superior a llevar una vida piadosa.

La fe como tal es un código incluyente: todos por el simple hecho de ser hijos de Dios participan de la gracia divina. Seguir sus preceptos ayudará a resolver el problema de vivir en un mundo de opciones múltiples. Paradójicamente, también opera la exclusión universal, pues todos los cristianos nacen bajo el signo del pecado original, por consiguiente, la incertidumbre y el riesgo de pecar a cada presente. El futuro está abierto a la posibilidad de acabar en el cielo o en el infierno. Sin pecado no hay salvación, sin riesgo no hay contingencia.³⁸⁶ La fe es para el sistema de la religión un mecanismo de contraste: quien no pierda su alma no la salvará. Andar eternamente a la deriva repugna a nuestra imaginación moral. Junto a la fe, la modernidad ha construido la confianza, modalidad laxa y particularista de esa misma fe religiosa. Mientras la primera busca conducir al pecador por todos los medios al arrepentimiento, la segunda es un cálculo que busca lo opuesto, mostrar el mínimo arrepentimiento. Mostrar confianza es anticiparse al futuro con base en un mínimo de información, sin ello es prácticamente imposible generarla. Con esa información logra que el futuro se iguale al presente, aunque sea sólo de manera artificial. ¿Qué logra con ello? Simplemente reducir la complejidad del mundo haciéndolo en apariencia más seguro en el presente y con orientaciones hacia los distintos futuros que pueden convertirse en este presente.³⁸⁷ La confianza no crea certezas, mucho menos soluciona problemas. Simplemente desplaza esos problemas en el tiempo, creando expectativas que pueden cumplirse o no; ese es el riesgo de confiar en la confianza.³⁸⁸ De hecho, la confianza es un problema en sí misma cuando se recurre a ella, pues siempre se confía en algo particular y puede que no se cumpla ya sea por la información insuficiente o por la diversidad de factores que intervienen en el resultado final. La confianza crea expectativas cognitivas, sujetas a desilusión y a su cambio por otras. En cambio, la fe diluye artificialmente la

³⁸⁶ De Giorgi, Raffaele, *Del Riesgo de la inseguridad al riesgo de la pérdida de control*, México, Revista Política y Sindicatos No. 34, Norlatina Consultores, noviembre 5 de 1997.

³⁸⁷ La confianza sólo puede asegurarse en el presente, la fe es indistinta al tiempo.

³⁸⁸ Luhmann, Niklas, *Confianza*, México, Anthropos - UIA, 1996.

contingencia. Suspende los problemas en el tiempo en manos de una fuerza externa. Aún cuando la desilusión de las expectativas es posible en la fe, los creyentes no se sentirán defraudados, por el contrario, reforzarán la expectativa asumiendo que la falta de fe provocó su fracaso.

Confianza y Fe comparten un mismo principio: traer el futuro al presente, establecer orientaciones que disminuyan la incertidumbre frente a los futuros. En ambos casos modifican el riesgo, pues aquel que confía no lo hace por cuenta propia sino a cuenta del riesgo del sistema. Creer en Dios o depositar la confianza en el dinero no es un riesgo particular, es un riesgo del sistema de la religión y de la economía, respectivamente. La diferencia entre ambas parece obvia, la primera reemplaza la insuficiente información por una seguridad internamente generalizada.³⁸⁹ La segunda se apoya en fuerzas externas, guía divina para la elección de futuros. Existe una diferencia profunda, menos evidente. La confianza genera lazos hacia objetos concretos o situaciones acotadas y en horizontes temporales específicos. El riesgo de la confianza radica en que tales objetos o situaciones cambien y las expectativas generadas no se cumplan. En cambio, la fe generaliza los objetos y situaciones, su perspectiva temporal parte del presente hacia todos los futuros posibles, aún cuando estos no sean favorables.

La fiabilidad es otra distinción construida desde la modernidad respecto a la fe.³⁹⁰ No es un vínculo hacia el futuro como lo es la confianza, tampoco generaliza el tiempo como lo hace la fe. Es una actitud de seguridad frente a la complejidad presente desde el presente mismo, una forma intermedia entre ambas. La fiabilidad se finca en la falta de información de cómo funcionan las cosas. No sé exactamente lo que hace que un avión no se desplome, o el proceso químico desencadenando por la ingesta de una pastilla para aliviar una enfermedad. No nos cuestionamos sobre sus riesgos y los probables daños. Antes bien nos fiamos de los esquemas expertos, no por elección sino porque estamos inmersos en un mundo en el que todo se rige por estos esquemas expertos: comprar o vender,

³⁸⁹ Luhmann, Niklas, *Confianza*, México, Anthropos - UIA, 1996.

³⁹⁰ El tema de la fiabilidad es ampliamente discutido por Giddens cuando alude a la manera en que nosotros podemos dejar nuestro dinero y nuestra vida en manos de sistemas y personas que no conocemos y que son necesarias para vivir en esta sociedad. Es el caso de los bancos y los médicos. Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

transportarse, habitar una casa, cocinar en ella, telecomunicaciones, etc. nuestra vida transcurre organizada por el conocimiento experto. Es la “normalidad” de la vida cotidiana. Nadie podría estar en la angustia permanente sobre los riesgos implicados en cada proceso o elemento experto en el que nos movemos. La esquizofrenia de la conciencia y la distorsión en la comunicación de los sistemas haría imposible el actuar de la sociedad.³⁹¹

En el presente nos fiamos de manera abstracta en los esquemas expertos, aún cuando ignoramos cómo funcionan. Es un cálculo en el que el beneficio es superior a los costos.³⁹² El quiebre o ruptura de la “normalidad” por fallas en los procesos provoca el desfase en la seguridad ciega en el funcionamiento social. Los riesgos se hacen evidentes, lo que antes se cubría como normalidad deja de serlo para convertirse en un riesgo. La caída de aviones, los accidentes nucleares, y otros no tan espectaculares colocan la percepción del riesgo como grave. Dos son las opciones: evitar el uso de las cosas que impliquen ese riesgo o reforzar las medidas de seguridad mediante tecnología. Ambas son recursos retóricos que hacen creer en la vuelta a la normalidad, quimeras momentáneas que regresan cierta seguridad a los legos.

Por un lado, la retórica de evitar el riesgo al no usar esos recursos tecnológicos lleva a otros riesgos de mayor probabilidad. No viajar en avión obliga a usar otro medio, el auto por ejemplo. Se ha demostrado que el mayor número de accidentes y decesos ocurren por accidentes en auto antes que de aviones. Igual ocurre con evitar la energía nuclear, dejar de usarla evitaría el riesgo de contaminación por radiación, pero incrementaría la contaminación por uso de hidrocarburos por el uso intensivo en las plantas hidroeléctricas. Por el otro, invocar a la tecnología para restituir la seguridad es sólo una cuestión de percepción y no de realidad. Es esa misma tecnología productora de los riesgos y, simultáneamente, la que intenta controlar sus consecuencias. Al mismo tiempo ese control genera otros riesgos. La tecnología no es garantía para restituir la seguridad, su actuar sólo genera recursivamente riesgo sobre riesgo. El riesgo es visible y se acentúa como

³⁹¹ Giddens, Beck y Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.

³⁹² *Ibíd.*

amenaza inmediata, las decisiones para evitarlo entran en una fase de discusión de las múltiples opciones aquí y ahora. La fiabilidad no puede desplazar las amenazas hacia el futuro, lo tiene en el presente y es en esta dimensión que lo tiene que resolver. Las reacciones de las víctimas son variables. Una es la reacción pragmática,³⁹³ justificar lo que ocurre como algo que escapa a nuestro control y sobre el que tenemos que aprender a vivir o en su defecto tomar cursos para superar la angustia aunque estos tengan un costo y no toda la gente pagaría por cursar alguno de ellos. Otra reacción es el optimismo en la razón y la capacidad de la ciencia en brindar certezas; y una tercera es cierto pesimismo, destino trágico del que no se puede escapar. Los esquemas expertos suponen que para evitar la angustia sobre el riesgo es mejor que los legos no tengan oportunidad de observar lo contingente del conocimiento experto. No se da información sobre fallas tecnológicas, a menos que la magnitud del fallo sea de tal proporción que es imposible ocultar.

El sistema de la religión no es ajeno al problema de la fiabilidad. Es cierto que éste último establece márgenes de seguridad y normalidad a la vida social. Pero también es cierto que no genera ningún sentido de compromiso ético, y cuando falla se convierte en un problema técnico y un tema de la opinión pública que busca soluciones. En cambio, la fe religiosa se apropia de la ruptura del instante y prolonga el presente mediante los ritos, las oraciones, pero sobre todo en lo que llamamos la experiencia fáctica, esto es, Dios intervendrá pero no sabemos cuando, dando tiempo para que otros sistemas hagan suyo el tema de la ruptura de la fiabilidad, y en caso extremo, esperar el milagro que cambie las cosas. La fe no suspende el tiempo, se coloca en él y desde ahí habilita la contingencia, abriendo todas las posibilidades de solución del problema, posibilidades que pueden ser propias o de otros sistemas. El milagro incluye cualquier solución, cualquier alternativa independiente de donde provenga, por eso es milagro.

Walter Benjamin anota un aspecto interesante cuando la fiabilidad es quebrantada y el escepticismo se posa en los hombres cuyo sentimiento es de impotencia

³⁹³ Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

frente a un problema que los supera.³⁹⁴ Para esos momentos de incertidumbre se conjuran los espíritus pasados, y se piden prestados sus nombres de guerra y vestimenta. Algunos lectores pensarán inmediatamente en la religión, pero también se hace presente en otros ámbitos. La tecnología lo ha hecho siempre: los primeros carros de ferrocarril imitaban los carruajes, las lámparas las flamas de gas. En la política el comunismo idealizaba un pasado inexistente que hacía llevadero el peso de un capitalismo agobiante. La religión invoca esos espíritus, Lutero utiliza la máscara de San Pablo Apóstol, el Vaticano se abroga el legado histórico del cristianismo para una Europa cada vez más diversa en sus credos. La guerra ahora encuentra eco en la llamada Cruzada Medieval, sin un Cid campeador que haga suyo el estandarte de lucha por el Santo Grial.

Independientemente de todo el debate, el reto de cualquier sistema es generar cierto margen de estabilidad hacia el futuro, generar expectativas que contengan la incertidumbre, aunque sea de manera artificial. Fe, confianza o fiabilidad, la distinción contiene está aspiración artificial de la sociedad moderna por ver el futuro como un camino cierto. Dios mismo es tan artificial como las promesas que la ciencia hace de un futuro en el que la felicidad reinará. El tema del riesgo para los distintos sistemas es una disputa sobre el mundo de las decisiones, sobre la comunicación de problemas y soluciones, pero sobre todo la disputa por la descripción de ese mundo.

La religión en la modernidad, apunta Horkheimer, no es la inversión del sueño del Mesías en simple religión afirmativa, creer y orar, realizar obras pías y respetar la ley divina. De ser así la religión no pertenece a esta modernidad, pretender una actitud de resignación frente a la complejidad es escapar a un refugio en otro mundo porque se carece de fe para transformar este. Es la pretensión ética, como lo señala Horkheimer, la que habilita la dimensión moderna y secular de lo religioso en el mundo.³⁹⁵ Recordemos que lo escatológico quedó atrás y en reemplazo aparece la expectativa y la ética. La religión busca derribar los falsos absolutos – la razón no tiene razón de pretender ser razón única- ejerciendo su

³⁹⁴ Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995.

³⁹⁵ Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Editorial Trotta, 1999.

capacidad de construir horizontes de posibilidades, simultáneos a los que otros ofrecen.³⁹⁶

4.2. Rostro de Jano, ciencia y religión

Ahora bien, la modernidad, o mejor dicho, el discurso de la modernidad como proyecto de la razón, se ha fincado en una dicotomía que, en apariencia, puede dilucidarse fácilmente como es la oposición entre la lógica científica (explicación de lo que ocurre en el mundo) y el imaginario religioso (justificación de lo que hay en el mundo). Nada más lejano de esta simplicidad, pues ambas aportan elementos explicativos distintos que en no pocas ocasiones se traslapan. Organizaciones eclesiales, sobre todo la católica, no aceptan los milagros a menos que se hayan agotado las explicaciones probables desde el punto de vista científico que descarte la equivocación, o en su caso, la intención de fraude. Ocurre también lo contrario, cuando grupos religiosos asumen que la ciencia debe sustentar las creencias. Hace tiempo, un profesor de Matemáticas en la Universidad de Guadalajara retó a varios compañeros sobre la posibilidad de demostrar la existencia de Dios a través de esquemas algebraicos. El ejercicio concluyó, para una buena parte de los presentes, en que las matemáticas son una ventana donada por Dios para compartir su sabiduría. Es el mismo sentido, Merton señala que científicos puritanos del siglo XVII estaban inspirados en la ciencia natural para demostrar la creación de la gloria de Dios por la racionalista actitud de la ética protestante y por un interés en controlar la corrupción del mundo.³⁹⁷

La razón científica comparte las paradojas con la religión. Cuando se invoca la verdad científica se asume como una verdad indiscutible que debe ser acatada. Olvidan muchos de los científicos que la verdad científica no es una característica

³⁹⁶ El consuelo no pertenece a la verdad de la religión, ni esta se agota en la función consoladora. Consuelo sólo se da en la afirmación, en una religión que no comunica, no distingue y no ofrece alternativas. En la postura del pensador de la Escuela de Frankfurt no existe nostalgia ni claudicación por un retorno de lo religioso. Antes bien es una crítica que busca recuperar el anhelo de justicia por cambiar el mundo y reivindicar la justicia incumplida a las víctimas de la razón colocada como única, como falso absoluto. Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia*, Madrid, Editorial Trotta, 2000; y en, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Editorial Trotta, 1999.

³⁹⁷ Citado en: Bruce, Steve, *God is dead: Secularization in the west, USA*, Blackwell Publishing, 2002. Pág. 26.

de determinados objetos o sentencias incuestionables. Dentro de ella existen errores y anomalías que posteriormente refutará el supuesto de verdad, y con ello incrementará el conocimiento. La ciencia se finca en el error no en la verdad, el error se revela como conocimiento posible. Kuhn y Popper no estaban tan alejados cuando señalaron que la anomalía o la falsación hacia avanzar la ciencia. La verdad científica no es una sustancia que pueda ser indexada arbitrariamente, no es equivalencia de la fe, es sólo un instante que marca la diferencia entre lo que se conoce y lo que está por conocerse.

Tanto la ciencia como la religión son sistemas que dan respuestas distintas a problemas comunes. Ambos producen una descripción del mundo en la que están incluidos a sí mismos e incluyen al otro. No es raro analizar que la ciencia se vuelve un terreno de debate entre creyentes y no creyentes en lo que se esgrimen son razones científicas y no religiosas. Un caso poderoso es el del aborto. Médicos católicos discuten con otros médicos sobre las razones científicas para definir la vida humana. No entran a los vericuetos filosóficos, simplemente se limitan a señalar la evolución biológica del gameto para ser considerado un ser humano dentro de otro ser humano. Las discusiones se muestran en el terreno científico y no en el dogmático.

La modernidad se muestra como la cara de Jano: dos caras con dos semblantes e intencionalidades distintas. Esto es, ciencia y religión son parte de una misma complejidad social. Una no puede expulsar a la otra pues al final de cuentas forman una unidad. Saramago lo dibuja magistralmente en *El Evangelio según Jesucristo*³⁹⁸ cuando están reunidos Dios y el Diablo. Jesús relata que le sorprende el parecido de ambos, aún más, puede jurar que son gemelos. En ese momento entiende que no es posible uno sin el otro.

La separación funcional entre ciencia y religión se acorta en la sociedad del riesgo. La producción y distribución de riesgos deriva tanto de lo religioso como del conocimiento, aunque en cierta medida es mayor el nivel de riesgos generado por la ciencia. Recordemos que son los adelantos científicos y las innovaciones tecnológicas las que generan en gran medida nuevos y ampliados riesgos. Cada

³⁹⁸ Saramago, José, *El evangelio según Jesucristo*, México, Editorial Alfaguara, 1997.

descubrimiento hace que nuestra percepción de vulnerabilidad sea evidente, cada aplicación técnica obliga a desarrollar otras aplicaciones técnicas para protegerse de los riesgos de la misma.

La religión tampoco queda atrás en la generación y distribución de riesgos. Su semántica sobre la crisis del mundo y los valores orienta a los creyentes a actuar de dos maneras: parapetarse en los principios como verdades reveladas del mundo, buscando con ello la ilusión de una nueva centralidad religiosa del mundo (el caso de los fundamentalismos y sectarismos son evidentes), y recurrir a la prestación de otros lenguajes para moralizar lo que de sí es religioso. Muchas de las posturas religiosas se visten de lenguajes científicos para descalificar a los otros. Un ejemplo de ello son las luchas ecologistas que dicen defender la vida de árboles y plantas cuando en realidad sostienen un debate en torno a principios moralistas y a una idea sobre lo que es la madre tierra, un ente energético que nos acoge como sus hijos. Los argumentos e hipótesis se encaminan a ser instrumentos para hacer llegar su idea del universo. Esto lleva el riesgo de hacer de la ciencia un campo de verdades dogmáticas y de posiciones morales tal y como ocurre con el debate de la bioética y la metafísica del inicio y fin de la vida humana. Debates de los que los científicos no han separado la parte deontológico de la estrictamente hipotética- deductiva. El riesgo es para la ciencia ya que el conocimiento no es un depósito de verdades duradero en el tiempo, sino operaciones complejas de comprobación que, al ocurrir, ya están desapareciendo.³⁹⁹ El conocimiento científico tiene que estar libre de marcas, contrario de las creencias, las cuales tiene que hacer explícitas cuando se enuncian.

Un caso sobre el cual podemos mostrar con mayor claridad las respuestas comparativas de la ciencia y la religión en la modernidad es el tema del agua. En las próximas décadas se pronostica una severa escasez de agua potable, escasez que dibuja ya el riesgo de guerras y conflictos a todos los niveles. Pero el tema del agua no es un tema del futuro, es un tema de las decisiones presentes que modifican las posibilidades presentes. El tema del agua transita de ser un

³⁹⁹ Luhmann, Niklas, *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos- UIA, 1999.

riesgo posible a un riesgo situado en el umbral de la catástrofe a nivel mundial. Tema vital que implica la sobrevivencia del sistema social y por ende, es riesgo para todos los subsistemas.

Según datos de la Organización Mundial de la Salud, la siguiente década 2005 – 2015 será crucial en torno al tema del agua a nivel internacional.⁴⁰⁰ Se prevén serios conflictos por las reservas de agua, y la necesidad urgente de sanear las cuencas hidrológicas existentes. Según la misma organización 1,100 millones de personas no tienen acceso al suministro de agua potable.⁴⁰¹ 2,600 millones no cuentan con sistemas sanitarios, provocando que 1.8 millones mueran por enfermedades prevenibles si se hubiera contado con el acceso al vital líquido. En México la situación no es menos alarmante, pues 12 millones de personas no tienen agua potable y las 300 cuencas hidrológicas del país registran un importante grado de contaminación.⁴⁰²

A éste panorama se suma el problema de gestión, distribución y aprovechamiento del agua, el cuadro se muestra escalofriante. Siguiendo con los datos de la OMS, el uso del agua potable es el siguiente: 65% consume la agricultura, 25% la industria y 10% es para uso doméstico. Del 65% que consume la agricultura a través de sistemas de riego, el 60% de esa cifra se desperdicia. Para dar una idea de la dimensión del problema digamos que son 2000 kms³ de agua lo que se desperdicia. Lo obsoleto de los sistemas de riego en México hace que el porcentaje de desperdicio esté por encima del promedio internacional. El desperdicio no es ajeno a las redes de agua potable en las ciudades y en las industrias, las cuales desperdician el 50% de lo que corre por sus tuberías.

El caso del Lago de Chapala es de alguna manera relevante por la forma en que se han dado las respuestas para enfrentar el problema del agua en México y en la que la religión hace visible su actuar y sus posibilidades ante un problema presente. El Lago es uno de los vasos lacustres más grandes de América Latina y

⁴⁰⁰ La OMS declaró el año 2005 como el punto clave para implementar políticas públicas planetarias a fin de resolver un problema que ya está aquí. Organización Mundial de la Salud, Celebración del decenio para la acción “El agua, fuente de vida”, Ginebra, 2005.

⁴⁰¹ Sólo muy poca agua es utilizada para el consumo del hombre, ya que: el 90 % es agua de mar y tiene sal, el 2 % es hielo y está en los polos, y sólo el 1 % de toda el agua del planeta es dulce. Fuente: Perspectivas del Medio Ambiente Mundial 2000. PNUMA. Ed. Mundi-Prensa. 2000.

⁴⁰² Presidencia de la República, IV Informe de Gobierno. México, 1 de septiembre del 2004.

un importante regulador del ecosistema en el occidente mexicano. Se considera su recuperación y conservación una prioridad en la conservación del agua para el futuro: con capacidad para almacenar 7 mil 897 millones de metros cúbicos en un territorio cercano a las 120,000 hectáreas, forma parte de un complejo sistema de cuencas denominado Lerma Santiago, sistema que nace en el altiplano mexicano y desemboca en el Océano pacífico.⁴⁰³ Atraviesa distintas regiones y estados de México, cada uno dispone del agua del Río Lerma de acuerdo con sus intereses, ya sean agrícolas, industriales o urbanos: La agricultura gasta el 84 por ciento del agua de la cuenca en arcaicos e ineficientes sistemas de riego, 11 por ciento es para consumo de las poblaciones de la cuenca, 3 por ciento es para la industria y 2 por ciento para uso pecuario.⁴⁰⁴ Esas mismas regiones y estados devuelven al Río las aguas negras que llegan al lago de Chapala. Entre la cantidad de contaminantes y evaporación del agua, (1,200 millones de mts³ al año) el caudal que llega es mínimo y con características que degradan el ecosistema.

El panorama se complica aún más por la extracción de agua que la Ciudad de Guadalajara lleva a cabo para satisfacer sus necesidades. Nueve mil litros por segundo consume la Ciudad de los cuales 5 mil provienen del Lago. Al año Guadalajara le extrae 190 millones cúbicos, 2.4% de su capacidad total. La creciente demanda apunta a que en los próximos años la extracción será de 280 millones de mts³, cerca del 5% del embalse total.⁴⁰⁵

Entre 1992 y 2005 la vida del lago fue crítica. Mientras que en 1992 apenas alcanzaba un poco más de su capacidad (4,166 millones de m³), en el 2002, tuvo su peor año con apenas un 18 % del total del embalse. Durante toda la década las cifras fluctuaron de manera drástica, la explicación tiene muchas aristas como son: decisiones políticas, precios en la agro industria, la instalación de plantas potabilizadoras, extracción de agua para ciudades de la cuenca. Si observamos con cuidado nos daremos cuenta que los factores que anteriormente hemos enunciado son los que aparecen a los ojos de un observador de primer orden, es

⁴⁰³ Comisión Estatal de Aguas del Estado de Jalisco, Informe sobre Arcediano, México, Gobierno del Estado de Jalisco, 2004.

⁴⁰⁴ Periódico local Mural, "Dudas sobre Arcediano", 6 de septiembre del 2003.

⁴⁰⁵ *Ibíd.*

decir, a los observadores implicados directamente en el problema. Aquí lo relevante es saber si en realidad lo que plantean son los problemas que afectan al Lago o son sólo elementos accesorios del problema central que lo aqueja ¿Su preocupación no estará centrada en la cadena de efectos antes que en los problemas relevantes que le dan origen? Los periódicos reproducen cada ciclo los mismos temas y los políticos toman posturas respecto a lo que consideran es la solución. Sin embargo, no se percatan que existe un factor que desencadena los efectos ya enumerados: el temporal de lluvias.

En México, el promedio de precipitaciones al año es de 772 mm distribuido en cuatro meses del año (julio, agosto, septiembre y octubre). Dichas precipitaciones se distribuyen de manera irregular a lo largo del territorio. En algunos lugares como el sureste llueve de manera copiosa, mientras que en el norte la sequía en algunas regiones se ha extendido por muchas regiones. El cuadro es preocupante, especialmente para el Lago, si sumamos a esto datos tales como que el 70% del agua de lluvia se evapora, y apenas el 30% constituye la disponibilidad natural de agua en el país, además, en los últimos años 20 millones de hectáreas han perdido entre 40 y 60% su capacidad de retener agua.⁴⁰⁶

Pero la crisis en Chapala no es reciente. Desde hace más de un siglo presenta temporadas de estiaje, algunas inclusive hicieron dudar de su recuperación como fue el año de 1955 en el que la cota de almacenamiento fue de 90.80, es decir, poco menos de 1 mil millones de m³ de 7.8 mil millones que es su cota máxima. Tres años después, inició su ciclo de recuperación alcanzando la cota de 96.8 (6 mil millones de litros) y logrando reestablecer el equilibrio del ecosistema.

Se considera que cada 12 años inicia el ciclo de estiaje y recuperación del embalse. Así lo demuestra la última década que corre de 1995 a 2005 siendo el año 2002 el punto crítico con una cota de 91.08, poco más de mil millones de m³. Para el 2005 el nivel del lago se encontraba en una cota de 95.17 (4,946 millones de m³) Pareciera que el ciclo se cumple y, al igual que en la década de los 50 del siglo pasado, se ha cumplido el ciclo como una perfecta gráfica estadística bajo la forma de una campana de Gauss.

⁴⁰⁶ Comisión Nacional del Agua, Estadísticas del Agua en México, edición 2004.

Esta recurrencia cíclica es aparente. Recordemos que la sociedad moderna está colocada en la contingencia y con ello la trayectoria histórica no es lineal sino una serie de bifurcaciones, un complejo efecto fractal que provoca estructuras disipativas, patrones estocásticos que generan cambios impredecibles antes de la conjunción de circunstancias.⁴⁰⁷ El lago no necesariamente sigue ciclos recurrentes como pareciera. Al igual que la complejidad social, tiende al orden más probable, dado el número de relaciones complejas que en ellos concurren, y si logra la recuperación no es necesariamente por leyes naturales sino por condiciones sociales (incluyendo el argumento de lo natural) que la hacen posible. El riesgo de la desertificación del lago es similar al de años anteriores. Pero la lógica social es distinta. En aquellos primeros años del siglo XX el riesgo se percibía como la crisis interna del Lago, crisis producto de la naturaleza, hoy el riesgo no es una crisis interna de la sociedad sino producto de su funcionamiento, la toma de conciencia y la visibilidad del daño en el presente- presente que modifica el horizonte de posibilidades y con ello el abanico de decisiones.

Hace poco menos de un siglo no se tenían las condiciones demográficas que hoy existen, ni los requerimientos de agua y los procesos de contaminación derivados de los nuevos productos tecnológicos que facilitan los procesos industriales y la vida doméstica. La combinación de todos estos factores han ocasionado que los ciclos naturales de sequía se agudicen de tal manera que cada nuevo ciclo sea cada vez más prolongado. Los legos conocen las consecuencias del uso y abuso que lo anterior ocasiona al lago, pero son instrumentos que facilitan nuestra vida y creemos ineludible el uso del lago para las necesidades. El riesgo se ha incorporado como normal en la vida social de la región – aunque hay claras excepciones y grupos civiles que buscan concienciar sobre el problema - y porque la percepción del riesgo se entiende como algo que rebasa la propia individualidad. Se cree que esto es asunto de organismos públicos y no de las decisiones individuales que puedan ser asumidas en lo cotidiano.

Resulta por demás interesante la manera en que la ciencia y la religión hacen del vaso lacustre un tema del riesgo en tanto su producción, percepción y lo

⁴⁰⁷ Watzlawick, Paul (Comp.), *La realidad inventada*, Barcelona, Gedisa, 2000.

introducen como tema en el ámbito de la opinión pública. Tanto la ciencia como la religión parten del hecho que los riesgos no se eligen, se modifican o se opta por otros.

El actuar de la ciencia ha producido cambios profundos en la concepción sobre el agua y el equilibrio ecológico en el lago. Durante la primera mitad del siglo XX, los científicos diseñaron mecanismos y tecnologías para contener el caudal de aguas y evitar el desborde a tierras de siembra. Se diseñó toda una estrategia para contener el agua y, en su momento, comenzar a desecar una parte del lago para evitar el daño a la agricultura.⁴⁰⁸ Las distintas hipótesis científicas partían de la distinción entre Riesgo/seguridad, la tecnología aportaría los mecanismos para garantizar el control y seguridad sobre los caudales a través de la desviación de las corrientes, construcción de presas y compuertas a lo largo del Río Lerma. Con este sistema se pregonaba la garantía de seguridad que la ciencia aportaba al desarrollo de la región. Sin embargo, el problema de la seguridad es que no era del todo segura. Los diseños de ingeniería y seguridad eran en sí mismas arriesgadas, porque no se podía prever si su aplicación sería más costosa respecto a los daños probables generados sin la ingeniería. En años posteriores, esos mecanismos demostraron ser un daño mayor al alterar el caudal del Río, propiciar la dependencia de poblaciones y de la agricultura de las presas y compuertas, imaginadas para otros fines. Es lo que Giddens llama las consecuencias no deseadas de la acción.⁴⁰⁹

Ante la crisis del agua, la ingeniería tuvo que diseñar mecanismos de control sobre los primeros mecanismos de control para paliar los riesgos que de ello derivaron. En esta complejidad la técnica se presenta a sí misma como contingente, no conoce límites, ella misma es el límite pues no fracasa ante la naturaleza sino ante sí misma, obligándose a reinventarse a cada presente.

En ese proceso se han llevado a cabo diseños científicos para modificar el riesgo en el que se encuentra Chapala. Dos son las que sobresalen por su alcance en el futuro inmediato. La primera de ellas es generar una serie de trasvases del

⁴⁰⁸ Vargas, Sergio, *Los retos del agua en la cuenca Lerma-Chapala: aportes para su estudio y discusión*, México, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua: Institut de recherche pour le développement, 2005.

⁴⁰⁹ Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

sistema de presas del Río Lerma al Lago, no para que recupere su estado sino para mantener los niveles mínimos que le permitan sobrevivir el tiempo que no llueva.⁴¹⁰ La segunda estrategia propone desecar 45% del Lago para optimizar el depósito y evitar la pérdida de agua por evaporación, teniendo en cuenta que durante la última década el promedio se ha mantenido apenas a 50% de su capacidad.⁴¹¹

Dichas propuestas se han sustentado en múltiples razones que los sistemas expertos han expuesto ante la opinión pública. Reducir el territorio del Lago es viable desde la ingeniería, sin embargo, no todo está en las variables técnicas. Recordemos que del total de precipitaciones pluviales en el año, el 70% se evapora. Asumir el riesgo de reducir la dimensión no conlleva al aumento de seguridad, sino al aumento de peligros de sequía teniendo en cuenta lo contingente de la naturaleza y los cambios ambientales a nivel planetario.

En el caso de los argumentos expuestos para llevar a cabo los trasvases apelan a la fiabilidad del conocimiento para controlar el riesgo, el margen de seguridad sobre el que están soportados. El problema aquí no es la argumentación que como bloque enuncia el sistema de la ciencia hacia la sociedad. El problema está en la discusión interna, en el cúmulo de hipótesis a comprobar que no son otra cosa que riesgos dibujados. En la discusión, entre científicos, siempre se muestran inseguridades, la marca experimental de cualquier diseño es la marca de las probabilidades y riesgos que ello implica. No será posible conocer a ciencia cierta los riesgos hasta que no se lleven a cabo. Italo Calvino muestra de manera literaria las consecuencias de decisiones que se creen las mejores, pero encierran en sí mismas riesgos que no habían sido calculados. En el cuento sobre el Conde Demediado, relata las desventuras de un joven noble que en las Cruzadas es partido a la mitad: una buena y otra mala. La mala regresa a gobernar el reino. Los pobladores cansados de los abusos de esta mitad, buscan a la parte buena y le piden que los gobierne. Accede la parte noble y una vez en el otro todo era nobleza y se buscaba la conciliación a toda costa aún cuando la justicia requería

⁴¹⁰ Periódico local Mural, Acuerdan trasvases obligatorios a Chapala, 24 de marzo del 2004, Guadalajara, Jalisco.

⁴¹¹ Periódico Local Público, "Quieren hacer un Chapalita", 1 de mayo del 2004, Guadalajara, Jalisco.

de castigos para aquellos que infringieron la ley. Era tal la inmovilidad de la parte buena que se volvió insoportable tanto como la mala. Al final los pobladores buscaron la manera de volver a unir el cuerpo en uno sólo.⁴¹² Esto ejemplifica los riesgos que conlleva cualquier decisión por muy segura que parezca. Los campesinos y ciudades a lo largo del Lerma se han opuesto sistemáticamente a los trasvases pues argumentan que afectará sus programas de riego y el abasto de agua potable a las ciudades por donde corre el Río. Una acción científica deriva indiscutiblemente en riesgos políticos (protestas sociales) y económicos (quiebre de empresas y por tanto falta de recursos y pobreza) que la ciencia no prevé pues no forman parte de su comunicación.

Por supuesto que las discusiones científicas están por lo regular vedados a los ojos de los legos a través de lo esotérico de su lenguaje y de sus ecuaciones. Garfinkel ya lo había señalado a nivel de las interacciones personales, interacciones que, como escenario en el que las personas son actores, existen zonas visibles ante los demás y regiones ocultas que no pueden ser invadidas. A nivel de la ciencia, los expertos codifican sus deliberaciones bajo un lenguaje técnico complicado. Ello garantiza que la fiabilidad depositada por parte de los legos sobre el actuar científico no sea del todo vulnerada, pero sobre todo, a su interior manifiesta todas las inseguridades e incoherencias de sus argumentos entre sus pares y no al resto de la sociedad.

A cada decisión la ciencia corre riesgos y produce peligros. Lleva a cabo la comprobación de sus hipótesis en las que visualiza los riesgos que de ello derivarán, pero una vez puestas en acción, las hipótesis pasan a ser comunicación de la sociedad y a ser tema de todos los sistemas como un problema a resolver. Esto puede visualizarse en la aplicación de modelos económicos. En nuestro tema esto es evidente cuando la acción de trasvases es un riesgo, una posibilidad, pero simultáneamente es un peligro por lo que representa para los otros sistemas.

No existe un número limitado de hipótesis y modelos para resolver el problema del agua. Por el contrario, las opciones son tantas como posibilidades ofrece el mundo. Sin embargo, la ciencia mantiene su obsesión por moverse en la

⁴¹² Calvino, Italo, *El Conde demediado*, Madrid, Siruela, 1995.

probabilidad de tipo de opciones múltiples, simétricas e indiferentes.⁴¹³ Esto es, cada modelo argumenta superioridad frente a otra haciendo que la aceptación de una u otra no tiene relevancia en tanto que ambas pronostican fines similares a través de medios distintos: la recuperación del lago puede ser lograda por diversos medios como los trasvases del sistema de presas, reducción de la cantidad de extracción de agua, desecación de una parte del vaso, eliminación del lirio, etc. Cada una o la combinación de todas representan sólo hipótesis a comprobar, con un margen de error e incertidumbre importante. La única certeza son los cálculos y el principio *Ceteris Paribus*⁴¹⁴ en la formulación de las hipótesis (*Ceteris Paribus* se sustenta en lo siguiente: el objetivo se cumplirá siempre y cuando todas las condiciones estén dadas) y como en el contexto social no se cumple dicho principio, los riesgos son potencialmente reales a cada decisión.

No es posible conocer la mejor solución pues cada una muestra los argumentos más ventajosos *ex ante*. La indiferencia es inadmisibles en la ciencia por ser una postura irracional, ignorancia radical intolerable en una sociedad en la que el infortunio es inadmisibles y se exige conocer las causas y las mejores opciones para actuar. En algún momento se tiene que hacer una elección, y sobre ella la contingencia y los riesgos se indexan a la decisión, de alguna manera se hacen visibles.

Algunos científicos señalarán a posteriori que otras alternativas eran más seguras que la elección dada. Pero no es posible elegir entre una alternativa segura y otra riesgosa. La argumentación es engañosa puesto que las otras opciones desechadas no eran en sí mismas cosas seguras. Aún más, las opciones eliminadas también eran portadoras de riesgos distintos a la elección asumida, riesgos en menor o mayor grado, no se sabe, lo cierto es que eran riesgos diferentes. Haber elegido diferente deja siempre la duda sobre si la otra opción era mejor o no (Es algo similar a los argumentos contrafácticos propuestos por Weber en la construcción de los tipos ideales)

⁴¹³ Luhmann, Niklas, *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos- UIA - ITESO, 1996.

⁴¹⁴ Buchanan, James, *Ensayos sobre economía política*, México, Alianza editorial, 1990.

Otro aspecto del problema de elegir en un mundo de opciones múltiples es la llamada razón perezosa: algo sucederá, se haga lo que se haga, cualquier opción es viable, aún la decisión de no decidir.⁴¹⁵ Las comisiones técnicas que analizan la variación estadística e histórica del Lago han llegado a la conclusión que el Lago tiene un periodo de crisis y recuperación entre 12 y 13 años, tiempo en el que llega a niveles críticos para luego tener niveles mínimos de subsistencia.

De acuerdo al seguimiento estadístico de los últimos 50 años, la CNA asegura que el lago entra a etapas de desecación que duran de 10 a 12 años y luego empieza a recuperarse con las lluvias.⁴¹⁶

Ante tal hallazgo, la ciencia, en este caso los organismos encargados de buscar soluciones como la Comisión Nacional del Agua, buscan consensos entre la comunidad científica a sabiendas que tal consenso en ciencia es un problema y no una solución. Estratégicamente lo hace para retrasar la toma de decisiones y permitir el ciclo "natural" en la vida del lago. Lo que no perciben estos científicos es que retrasar la decisión hizo que el problema adquiriera una complejidad mayor derivado de la no decisión de los científicos más que de lo que ocurra en la naturaleza y sus ciclos. Para el 2005, el 79% de las aguas en Chapala estaban contaminadas, un 10% de su terreno había sido expropiado por ganaderos y pequeños propietarios de la región.

No obstante, la razón perezosa no puede invocar un tiempo mitificado que no existe en la modernidad, un tiempo cíclico que se cree se cumple como un calendario, no para saber qué se debe hacer, sino para recordar lo que se debe hacer en determinados momentos. La estadística vuelve a ser usada como el entendimiento de causas y efectos, repetición de lo ya visto y lo que es posible prever aunque sea de manera ilusoria.

Pero la razón perezosa pasó de ser una salida a un riesgo de decidir no decidir nada ante la crisis. A finales de los noventa, y ante el fracaso de acciones, y el rechazo de otras tantas, se implementaron una serie de hipótesis que, por ser extraordinarias no pareciera que fueran aceptadas. Pero en la lógica de las

⁴¹⁵ Leibniz, G. Wilhem, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990.

⁴¹⁶ Periódico Reforma, *Chapala: Un gigante que agoniza*, México, 8 de junio de 1998.

opciones múltiples, esas propuestas heterodoxas no podían ser rechazadas en tanto no fueran aplicadas y su resultado fuera constatado.

Esto sucedió en 1999 con la propuesta de hacer llover por parte del científico ruso llamado Filanov, quien diseñó un método novedoso para hacer llover mediante la técnica de bombardeo a las nubes. Dicho modelo consistía en enviar hacia las nubes una carga de pequeños cohetes con una carga magnética para ionizar las nubes, esto es, cargarla de energía para provocar una tormenta eléctrica y con ello la lluvia.⁴¹⁷

Según su dicho, el experimento tuvo éxito limitado en las zonas de grandes plantaciones del desierto de Sonora. Ahora el reto estaba en el Lago de Chapala. Sin embargo, no hubo consecuencias, o mejor se ampliaron los riesgos a partir de las no consecuencias. Sólo atrajo la curiosidad de las poblaciones aledañas cuyos habitantes imaginaban – y se preguntaban- qué nueva fiesta patronal o tradición religiosa popular se llevaba a cabo. Muchas mujeres, al escuchar los cohetes asistían al templo para rezar.⁴¹⁸

La hipótesis, al fincarse en la expectativa cognitiva, es asumida como válida si demuestran una cierta coherencia entre lo esperado y el resultado obtenido, o en su caso, errores que tendrán que rectificarse con otras hipótesis. Nunca el tiempo de la ciencia será reversible, resarcir los daños y evitar otros riesgos sólo puede hacerse con otras hipótesis construidas a partir del momento en que la otra decisión se desechó.

Pese a la incertidumbre en su actuar interno y el estar ligada al ensayo-error, la ciencia requiere mostrar al exterior ciertas expectativas y un margen de seguridad de sus decisiones que no fracturen la fiabilidad de la sociedad sobre los esquemas expertos en los que las personas depositan su esperanza, resolución de un problema que escapa al entendimiento de los legos. Para conseguirlo, el actuar de la ciencia construye la creencia –y subrayo creencia – de que el artificio tecnológico puede dominar la naturaleza y duplicar el mundo según lo óptimo deseado más allá del orden posible. Hace creíble duplicar la naturaleza creando

⁴¹⁷ Periódico Público, Septiembre de 1999.

⁴¹⁸ Datos recogidos en entrevista a pescadores de la zona de Chapala y de la población de San Nicolás, entrevistas realizadas en el mes de mayo del 2002.

un nuevo lago artificial donde estuvo el anterior, controlado a través de trasvases de presas que sustituyen lo contingente de las lluvias. La duplicación recupera las viejas formas (sacadas de contexto) en algo nuevo: así como la modernidad innovó en la duplicación de la tradición, esto es, la fotografía la pintura, los primeros vagones a los carruajes, los focos a las velas y el lenguaje de la ciencia como lenguaje críptico y vedado a los legos, así también, la ciencia intenta reproducir un lago donde antes hubo otro, dejar de lado la naturaleza para establecer el control de la técnica: pesca controlada, plantas potabilizadoras, sin darse cuenta que esa misma técnica no es otra cosa que una re- edición de riesgos pero a otra escala.

En ese despliegue de certezas, la semántica de la ciencia se olvida que al enunciar sus certezas estas quedan sujetas a la duda, al cuestionamiento sobre los riesgos inherentes de esa certeza. Las comunidades científicas recurren a la paradoja semántica del cuadro de la Pipa del pintor René Magritte y el lema que plasmó en la imagen: Esto no es una Pipa.



“Magritte es doblemente paradójico: se propone nombrar lo que evidentemente no tiene necesidad de serlo (la forma demasiado conocida, el nombre demasiado familiar). En el momento en que debería dar el nombre, lo da negando que sea aquel.”⁴¹⁹

La ciencia da la imagen de estar colocada en los márgenes de la certeza, la seguridad es parte de su actuar, pero cuando tiene que argumentar o comunicar sus hallazgos e hipótesis termina diciendo que el error y los riesgos forman parte de la hipótesis y de la técnica misma. Paradójicamente, hace alarde de su pretensión de seguridad, aunque sus argumentaciones siempre adelantan que no hay seguridad completa y en caso de errores dirá que esa es su naturaleza. Si

⁴¹⁹ Foucault, *Esto no es una pipa*, Madrid, Anagrama, 1998.

ocurre lo improbable los investigadores pueden defenderse de reproches argumentando que, pese a todo, decidieron correctamente, es decir, racionalmente.

Los modelos o soluciones científicas se muestran atemporales, carentes de sujeciones temporales que perturben su condición hipotética.⁴²⁰ Todo cambia cuando los problemas exigen la elección de una de las posibilidades. En ese instante la decisión es siempre una locura –como lo señala Kierkegaard citado por Derrida- pues los modelos muestran el tiempo, su presente y los riesgos futuros de optar por esa y no por otra decisión. La ciencia resume el espíritu de ser una historia de salvación secular, la reivindicación de actuar, no para gracia del Señor, sino de la sociedad que la ha invocado. Sabe que su decisión abre otros problemas irresolubles en ese instante, y habrán de venir otras decisiones que enmienden, modifiquen o ahonden sobre la decisión del presente. Es una versión modificada del tipo de trabajo que los puritanos hacían con la esperanza de ser los elegidos en la salvación eterna. En ese mismo sentido, el conocimiento y las acciones derivadas de ella deben permanecer abiertos como problemas irresolutos, donde el tiempo es como una gran jugada de ajedrez.

¿Qué hace la ciencia ante la decepción de su actuar? Asimila el error y busca regenerar la fiabilidad a través de la expectativa cognitiva: cuando existe el error se busca reemplazar por otro esquema hipotético (contrario a la religión que enfatiza en el recurso del milagro o la intervención divina por todos los caminos del Señor) renovando el lenguaje como un instrumento constitutivo de la realidad. Hace poco se promovió a Chapala como un Lago miembro de la Red Mundial de Lagos Vivientes (*Living Lakes*). El objetivo iba más allá de hacer visible la crisis del lago a nivel mundial, era reconstruir el lenguaje en torno al Lago en el que se implicará la participación de las comunidades científicas internacionales y se multiplicaran los recursos para actuar.⁴²¹

La religión tiene un actuar distinto y distante en lo que respecta al lago. Recordemos que en una complejidad social menor la religión traducía el riesgo en

⁴²⁰ Op. Cit. Luhmann, 1996.

⁴²¹ En el 2003, la Asociación *Living Lakes* reconoció a Chapala como parte de sus acciones y de sus discusiones ecológicas. Periódico local Público, “Saneamiento y buenas noticias a Chapala”, 19 de marzo del 2003.

peligro, esto es, consideraba que las amenazas y su materialización no derivaban tanto de la elección que los hombres hacían de él, sino de las disposiciones de Dios sobre nuestra suerte en éste mundo. Muchas de las tradiciones religiosas populares, sobre todo tradiciones marianas, reconstruyen en el imaginario una serie de catástrofes atribuidas a los pecados cometidos por los pobladores y la milagrosa intercesión de alguna imagen religiosa. Esto es en el caso del catolicismo, pero las concepciones evangélicas no escapan a la concepción de la sociedad como un riesgo. Weber lo ilustra con los puritanos quienes actuaban sin saber si eran predestinados a la salvación o a la condena. El único que lo sabía era Dios, a ellos sólo les quedaba trabajar para ganar la gracia del Señor, aún cuando no eran predestinados.

La concepción de peligro se transformó con la complejidad social en riesgo desde el momento en que la religión dejó de ser el vértice sobre el que se legitimaba los demás ámbitos sociales, y eso fue visible de manera nítida en el proyecto de la Ilustración.⁴²² Lo que acontecía en la economía, la política y la educación ya no era imputado a lo divino. Ahora las consecuencias se explicaban por las decisiones tomadas en cada uno de ellos. El éxito o fracaso de las acciones estaban directamente vinculados al tipo de elección. Aquí no intervenía la predestinación, mucho menos la intercesión de santos. La sociedad se encontró ante sí misma, autoreflexiva de una realidad que no existía fuera de ella, como una gran artificialidad sólo comprensible desde su interior, y como nada está fuera de la sociedad, entonces todo lo que acontece es producto de la sociedad y no de cosas sobrenaturales o trascendentales como Dios.

Actuar y decidir es sólo posible en y desde la sociedad⁴²³ ¿Qué ocurre con la idea de lo sagrado y la noción de peligro, derivado de un plan divino, si lo que acontece en la sociedad sólo acontece en ella misma? Simultánea a la complejidad social, la religión se transforma, abre y asume su condición moderna inherente a esta sociedad y no a otra. Dicha condición no es otra cosa que una religión cuyo actuar es ahora complejo y contingente.

⁴²² Recordemos que la distinción entre riesgo/ peligro sustituye a la de riesgo/seguridad, y más si hablamos desde el ámbito de la religión. Luhmann, Niklas, *Sociología del Riesgo*, México, Universidad de Guadalajara, 1992.

⁴²³ De Giorgi, Raffaele, *Direito, democracia e risco*, Brasil, Fabris Editor, 1998.

Contingente porque no es la salvación sino la expectativa en este mundo. Peligro no es algo que se espere como el castigo por el pecado, es el riesgo de decidir si lo hacemos o no (*ayúdate que yo te ayudaré es frase de uso común entre los cristianos*) sin saber si lo que decidimos fue correcto o no, si pavimentamos el camino al cielo o vamos como en deslizador por el tobogán a los caminos del infierno cristiano, está vez sin la compañía que Virgilio le brindó a Dante.

¿Es posible que la religión transforme el riesgo moderno (decisión y consecuencias) en un hato de peligros: castigos divinos, pecados expiados y designios que sólo Dios Sabe? La respuesta es negativa. En primer lugar, porque la modernidad es una modernidad irreversible, su complejidad no puede regresar a un punto anterior sin que ello implique una mayor complejidad. Abandonar el riesgo como auto-representación de la sociedad y dar paso a la centralidad de lo sagrado implica generar otros riesgos.

Pero lo religioso no pretende retornar a algo que no existe ya. Los riesgos comprendidos como peligros bajo el manto de lo sagrado, como ocurrió con muchas de las desgracias y calamidades en siglos pasados, no tienen ya cabida. La religión, particularmente el cristianismo, asume el riesgo como riesgo, los sucesos y catástrofes no forman parte ya de los misterios de Dios sino de la libertad del hombre otorgada por ese mismo Dios. La historia particular del cristianismo así lo demuestra. Desde el momento mismo en que asume la centralidad del hombre vista a través de la figura de Jesús. Desde esa perspectiva antropomórfica previa a la modernidad y en la idea cristiana de “ayúdate que yo te ayudare”, se perfila que las cosas se resuelven en el plano terrenal, en la decisión de los hombres sobre su vida y en la responsabilidad por sus actos a través de la noción de pecado y la búsqueda de la trascendencia en este mundo.⁴²⁴ La noción de peligro en riesgo en el cristianismo fue marcadamente nítida en el proceso de la Reforma Protestante y su noción de el trabajo y la austeridad en este mundo, sin pensar si estaba en la lista de la salvación eterna o no.

⁴²⁴ Este ha sido un tema que tanto David Martin como Berger lo perfilaron en sus respectivos trabajos. Véase: Berger, Peter, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Barcelona, Kairós, 1981 y Martin, David, *A general theory of secularization*, USA, Gregg Revivals, 1978.

Dos son los ejes que hacen a la religión participe de la sociedad del riesgo, dos perspectivas que muestran la condición moderna de lo sagrado en la modernidad, al menos en el caso del cristianismo:

1) El riesgo no es contingencia pura, es el ejercicio de la libertad del hombre en busca de los bienes de salvación, la redención de este mundo se logra aquí y ahora *con la ayuda de Dios*. El ascetismo intramundano es una mezcla de contingencia (consecuencias no deseadas derivadas de la libertad del hombre) y necesidad de Dios. El mundo, en la cosmogonía cristiana, es un manuscrito de otro mundo, ilegible y sólo las acciones de los hombres lo descifran con la gracia de Dios.

No obstante, ese único manuscrito del puño de Dios no existe, sólo quedan rastros de él, dando paso a la existencia de múltiples manuscritos, cada uno abierto a la infinita interpretación y libre albedrío de los hombres acompañado por la intervención de Dios para hacer posible el mundo.⁴²⁵ Ese acompañamiento no implica que Dios determine la voluntad de esos hombres. Únicamente establece un diseño por los que probablemente transite el actuar de los hombres. Leibniz lo muestra de manera magistral cuando aduce que Pedro el Apóstol no renegaría de Jesús porque Dios lo haya determinado, por el contrario, Dios previó que en su ejercicio de libertad Pedro lo negaría tres veces.⁴²⁶

La mezcla de libertad (contingencia) y presencia de Dios (necesidad)⁴²⁷ matiza la incertidumbre que provoca el riesgo visto desde la ciencia, la política o la economía. Dicho matiz no significa que la religión sea proveedora de consuelo y absorba la incertidumbre. Por el contrario, desde la religión se exige abundar en la libertad humana para lograr los bienes de salvación en este mundo. En la Epístola a los Filipenses (2,12)⁴²⁸ se pide a los discípulos que trabajen por su salvación a sabiendas que Dios decide. Pero esos mismos discípulos tienen que buscar la

⁴²⁵ Wittgenstein previó que de existir un único libro de ética habría de destruir el resto de los libros pues todo estaba ya escrito. Por eso queda en un deseo inconmensurable del hombre frente a su condición contingente en el mundo. Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós /ICE-UAB, 1989.

⁴²⁶ Leibniz, G. Wilhem, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990.

⁴²⁷ A diferencia de los hombres, Dios no se enfrenta a alternativas. Sus decisiones son aspectos necesarios de su ser: Él no puede hacer algo que no hizo, puesto que Él es todo lo que Él puede ser. Kolakowski, Leszek, *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1999. Pág. XXI.

⁴²⁸ Citado por Derrida en alusión a la angustia que vive el hombre moderno. Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000. Pág. 60.

trascendencia a sabiendas en ausencia del Maestro, sin ver ni saber lo que les espera.

La religión urge a otros sistemas a encontrar soluciones varias. Ella misma proporciona una solución temporal: desplaza el problema en el futuro, a la espera de una intervención divina tematizada como milagro (capacidad de Dios de mostrar que las cosas son distintas) en tanto los hombres trabajan y eligen la mejor decisión para solucionar un problema en el corto plazo y para lograr un bien de salvación en el largo plazo: la salvación deviene ella misma en historia de la humanidad.

“La idea de la historia como un proceso progresivo substituyó a la escatología cristiana, transfiriendo a la historia algunos de sus elementos constitutivos como la idea de tribunal de justicia y la idea de Juicio Final fundado ahora en el imperativo kantiano del juicio racional”⁴²⁹

2) El pecado es el otro rasgo que da forma a la religión en la sociedad del riesgo. El pecado se entiende como la frontera entre la libertad y la necesidad de Dios en el mundo. Cuando las decisiones y acciones se mueven en dicha frontera, el hombre tiene que evaluar constantemente su actuar, no en función de su salvación eterna sino en función de redimir sus faltas y culpas en este mundo. El pecador sabe que su salvación está en vida, una vez muerto no se puede redimir pues la eternidad carece de tiempo y oportunidad. El pecado, más que un acto trasgresor se convierte en una ética de la creencia, ética en la que se tratan de visualizar las amenazas futuras en función de lo que Dios ha diseñado para los hombres.⁴³⁰

El pecado sirve como censor para la experiencia fáctica de la vida cristiana, es decir, se actúa en este mundo, se actúa en el presente y a la vez se “está a la espera de...”, que no es otra cosa que la espera de la salvación – o la segunda venida del Mesías - teniendo en cuenta que dicha facticidad no es otra cosa que el presente y todas sus posibilidades, observadas y evaluadas bajo el prisma del pecado del pecado.

⁴²⁹ Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia*, México, El Colegio de México, 2002. Pág. 35.

⁴³⁰ Castoriadis, Cornelius, *El taparrabos de la ética*; en: Revista Vuelta No. 202, México, Septiembre de 1993.

Es curioso explicar que libertad y pecado son una simbiosis que sustenta la modernidad de la religión. La libertad como contingencia y el pecado como la parte necesaria que no deja que la incertidumbre sea absoluta. Pensar que la religión busca hacer del riesgo un peligro es no comprender la complejidad religiosa. Es cierto que lo sagrado no asume el riesgo como lo hace la ciencia, tampoco está obligado a hacerlo, sus tiempos, estructuras y lógicas internas son diferentes. Además, lo sagrado no participa del mundo como hipótesis como lo hace la ciencia, por el contrario, lo asume como un escalón más en el diseño de Dios para la salvación divina, un constante monitoreo de las acciones presentes para orientarlas por lo que cree es lo correcto. Por eso la fuerte carga del pecado en la concepción del riesgo

Parece que la religión tiene serios problemas en procesar el riesgo como peligro. En realidad, su actuar ha mostrado cierta ambivalencia, al menos en las expresiones que hemos analizado. En realidad el problema resulta aparente, recordemos que en ningún caso los participantes en cada ritual invocaron el misterio y la magia para resolver el problema del agua. En el discurso siempre dibujaron la expectativa teniendo en cuenta la alta contingencia en la que están inmersos. Esto es, están conscientes del despliegue de todas las posibilidades, entre las que se encuentra la propia. En ningún momento se asumen como la única, aunque discursivamente sí dejan ver que es la válida porque está sustentada en una fuerza que puede iluminar a los actores, incluyendo a los científicos y expertos, y, simultáneamente, dejar abierta a que eventos extraordinarios puedan cambiar el rumbo de las cosas, mostrar que puede ser interpretado como un milagro, intervención divina que muestra que las cosas pueden ser de otra manera. De no acontecer el milagro no habrá desencanto; la religión misma, expresada en peticiones y rituales, se habrá mostrado contingente (pudo o no acontecer el milagro) y despejado el sentido de necesidad y certeza que aún hoy se le atribuye. La fe no viene de otro mundo, ni es fuga del mundo, tiene un lugar en el mundo.

En la presente crisis del agua, particularmente lo que sucede en torno al Lago de Chapala, la comunicación de lo religioso se hace presente a través de un ejercicio

de libertad y necesidad materializado de diversas formas: Tradiciones marianas, rezos evangélicos y rituales huicholes con un alto componente católico, asumen hoy el reto de dar respuesta a un problema que en principio parece y se planteó la necesidad de políticas públicas sustentadas en argumentos científicos.⁴³¹

Cada una de las formas enumeradas establece por delante una expectativa normativa, soluciones que pueden o no funcionar pero que no se abandonan, por el contrario, se recurre a ella constantemente. Es el caso de la presencia de la imagen mariana conocida como Virgen de Zapopan y de los rituales ecológicos indígenas que cada cierto tiempo se llevan a cabo. Un ejemplo que podría ilustrar la diferencia entre expectativa normativa y cognitiva – ésta última utilizada comúnmente por la ciencia la cual establece que de no obtener resultados la premisa se desecha- es el suceso de la sequía en Zacatecas, México. Dicha zona padeció por largo tiempo una larga sequía, según cálculos meteorológicos distaba mucho para que lloviera. Se diseñaron una serie de mecanismos para abastecer de agua de otros lados del país, pero los altos costos hacían que las expectativas (cognitivas) fueran desechadas por el alto costo y por el riesgo de producir un conflicto político por el desabasto de otras zonas. Se programó la exploración de nuevos mantos freáticos, exploración que no dio buenos resultados. Ante la desesperación el gobernador el estado en ese entonces, Ricardo Monreal, pidió a los feligreses sacar de su templo la imagen del Santo Niño de Atocha, imagen católica muy venerada en la entidad. Acompañaron al recorrido por diversas zonas de Zacatecas tanto feligreses como políticos. A la semana de terminar la procesión comenzó a llover copiosamente y el efecto de la sequía se mitigó. El milagro fue atribuido a la imagen, aunque tiempo atrás los meteorólogos explicaban que la falta de lluvia se debía al efecto del cambio del clima llamado el niño. La coincidencia entre el fin del efecto climatológico y el paseo de la imagen estableció el cambio de la expectativa cognitiva a una normativa. En años recientes se han vuelto a presentar periodos de sequía en ese entidad y han sacado de nueva cuenta la imagen, ahora sin resultado. Pero ello no ha sido

⁴³¹ Así lo manifestaron diversos grupos ecologistas como *Sociedad Amigos del Lago de Chapala* quienes argumentaron que la recuperación del lago no era una mera cuestión de fe sino de intervención de políticas públicas sustentados en argumentos científicos. Periódico El Informador, 23 de abril del 2004.

motivo para dejarla de lado o buscar una nueva imagen. La fe se aferra a un efecto de un momento dado, cree ciegamente que volverá a ocurrir, aunque no sepa cuándo.

Frente al Lago de Chapala, el sistema de la religión ha establecido una serie de expectativas de tipo normativo, sin dejar de lado la referencia a lo cognitivo. Es el caso de grupos ecologistas que sacralizan su visión de la madre tierra cuando consideran al Lago como un lago natural y único para la vida. A diferencia de la opinión de los científicos que consideran al lago como parte importante, pero sólo una parte, de un ecosistema más complejo y susceptible de ser reducido para controlar su evaporación, grupos ambientalistas como Dulce Camino A.C.⁴³² ve en la desaparición del lago un riesgo a nuestra propia existencia. Para ellos, la tierra es nuestra madre y el Lago una expresión de su vida. Sacralizar a la tierra lleva implícito conservarla y purificarla. Cada año, al menos hasta el 2001, llevaban a cabo rituales de purificación de la Ciudad de Guadalajara a través de recorridos por sus vías femeninas – los viejos caminos que cruzaban bosques y áreas naturales ahora ya urbanizadas - y de sus vías masculinas – aquellas avenidas modernas trazadas artificialmente por los arquitectos en años recientes. Ellos conciben el agua como un medio de purificación, las fuentes de la ciudad son el mejor referente para sus rituales. La crisis del Lago hizo que se trasladaran hasta allá para iniciar recorridos para sanar el dolor de la madre tierra, previo permiso de la imagen de la Virgen de Zapopan, no por su condición de católicos, sino porque la imagen está elaborada con hojas de maíz y el maíz es fruto de la tierra y por tanto es una representación de nuestra madre. Los rituales llevados a cabo durante una década no han dado el resultado como lo fue con la imagen del Niño de Atocha, sin embargo, ellos siguen asistiendo cada año a pedir por la salvación del Lago, y – según su dicho- por nosotros mismos.

En el mismo sentido han asistido al vaso lacustre grupos de las comunidades huicholas a organizar rituales para pedir por la recuperación del lago. Cabe anotar que la presencia de la comunidad indígena de San Andrés Coamiata, del norte del

⁴³² Entrevista realizada a la Sra. Patricia Ríos Duggan, Organizadora del Colectivo Dulce Camino en 1998. Posteriormente, en trabajo de campo se siguieron las actividades de la organización hasta el año 2002.

Estado de Jalisco, alejada cientos de kilómetros de Chapala, es relevante en tanto que muchos de los elementos y símbolos de su cosmogonía resultan ajenos al contexto regional de la Ciénega. Su hábitat está enclavado en la Sierra Madre Occidental, tierra agreste y con secuelas de sequías prolongadas.⁴³³ La lejanía no ha sido motivo de aislamiento de los huicholes. Su cosmogonía y los lugares sagrados que veneran, se extienden por diversas partes: en las playas de Nayarit, la zona desértica de San Luis Potosí y el Lago de Chapala. En la zona sur del lago, en una pequeña isla se encuentra uno de los lugares venerados por los huicholes denominado Xapawiyeme, lugar donde habita el Dios del Lago.

La cosmogonía huichola no se ciñe exclusivamente a su propia constelación sagrada. Integra también elementos que parecen ajenos como son algunas tradiciones católicas populares, en este caso la tradición mariana de la Virgen de Zapopan. En el tema del lago no hay disputa en torno al Dios del Lago y a la imagen mariana que es trasladada por la Arquidiócesis de Guadalajara para orar por la recuperación del embalse. Sin proponérselo, lo que parece una cosmogonía cerrada en la tradición se convierte en algo moderno, capaz de integrar otras posibilidades sin exclusión de la anterior y generar una expectativa mayor, o mejor dicho, producir nuevos horizontes de posibilidades para ellos mismos. Algunos historiadores señalan que el sincretismo no es propio de la modernidad, por el contrario, se derivado de un largo proceso de evangelización iniciado en el siglo XVI por los franciscanos, estos últimos estimularon el uso de imágenes religiosas marianas – entre ellas la que está actualmente en la Basílica de Zapopan como recursos pedagógicos de la fe cristiana y la conversión de los paganos. Dicha imagen ha sido un referente importante para entender la integración de los huicholes en las caravanas de visita al Lago y, sobre todo la relación con la Iglesia Católica la cual tiene bajo su resguardo la imagen.⁴³⁴ El sincretismo histórico ayuda a comprender el por qué del proceso de integración y la no negación entre los símbolos que se incorporan. Pero lo que nos interesa no es tanto esta

⁴³³ Estudios sobre la participación de comunidades indígenas y tradiciones populares en momentos críticos se han llevado a cabo en diversos puntos del país. Véase, Luengo González, Enrique (Comp.) *Secularización, modernidad y cambio religioso*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

⁴³⁴ Gaytán Alcalá, Felipe, *Las semánticas de lo sagrado*, México, FLACSO- Plaza y Valdez, 2002.

cuestión, sino la capacidad de integrar en un mismo horizonte de lo sagrado diversas opciones elegibles sin que sean excluyentes entre sí, capaces de producir esquemas de significación de lo religioso frente a un umbral de catástrofe como la que representa el tema del agua, particularmente el tema de Chapala.

Independiente de las visitas de la imagen de Zapopan al Lago, los huicholes construyen su propio ritual en torno a Chapala. En su cosmogonía el hombre es inseparable de su entorno, su relación con otros seres se sustenta en la reciprocidad: uno se alimenta de ellos y también los alimenta. Los seres y lugares son producto de los *kaka+yarixi* –grandes espíritus ancestrales– ellos son los que dotan de vitalidad a cada uno. Para los huicholes existen lugares especiales donde habitan estos *lkaka+yarixi*, y por esa razón deben ser venerados y conservados y Chapala es uno de ellos.

Ante la recurrencia de las crisis de agua en el vaso lacustre, un grupo de huicholes, integrado por seis familias y un *Ma`aracame* (chamán) llevan a cabo un ritual para implorar al Dios de Chapala, *Taite Rapawilleme*, que no se retire del Lago pues esto significaría la muerte del mismo.

El evento se ha llevado extraordinariamente en distintas ocasiones (1999, 2001, 2004). Al iniciar el ritual se invita a otras deidades a través de danzas y sacrificio de algunos animales, todo encabezado por el *ma`aracame* para pedir respuesta al Dios del Lago. El ritual incluye algunos iconos cristianos como es una bandera bordada con el rostro de Jesús, entre otros objetos y santos católicos. No es extraño tal sincretismo si tenemos en cuenta que las tradiciones populares incorporan elementos que van más allá de las fronteras del cristianismo y desbordan con mucho los límites institucionales que en su momento impone la Iglesia Católica.

Describir el ritual es observar como el sistema de la religión habilita distintas semánticas de respuesta a un problema que amenaza con ser catástrofe.⁴³⁵ La respuesta en este caso se orienta a suspender el tiempo, mostrar al presente como una constante. Sólo la respuesta del Dios puede hacer avanzar el tiempo religioso. Negativa o positiva, no se sabrá la respuesta hasta que ocurra y hasta

⁴³⁵ *Ibíd.*

entonces el riesgo será dado como amenaza o como catástrofe, un destino que no se pudo eludir.

Unos pocos días antes del ritual huichol apareció un pintoresco personaje llamado *El Tío*, de ascendencia México-americano, radicado en Los Ángeles, California.⁴³⁶ Este personaje fue llamado por la comunidad ribereña de Ajijic – lugar donde residen muchos pensionados norteamericanos- para iniciar un ritual de sanación de Chapala. Después de realizar labores de limpieza y reforestación en la ribera, Luciano Pérez alias El Tío, pidió a los dioses de la naturaleza perdón por el daño hecho al Lago. Resulta curioso que los medios manejaran el evento como algo religioso cuando en realidad no era tal, pues muchas de las peticiones fueron encaminadas más como acciones desde el ámbito de los movimientos sociales que de una comunicación del sistema de la religión. El actuar de lo religioso es mucho más que invocar dioses para que suceda una acción específica. Anotamos en el primer capítulo que en la modernidad se presentan fenómenos que parecen ser religiosos pero que no lo son y, viceversa. Las lecturas nocturnas de los textos de Carlos Castaneda no habilitan a nadie como Chamán, así como el simple ejercicio de leer la Biblia no lo hace a uno devoto o creyente.

Simultánea a la acción ecológica emprendida por la organización Dulce Camino, huicholes y algunas acciones influenciadas por las visiones del escritor Carlos Castaneda (orientadas a redimir el pecado en el éxtasis de la contemplación), está la comunicación que otras semánticas del sistema de la religión, particularmente del cristianismo, elaboran para dar cuenta de la catástrofe en torno al tema del agua en Chapala. La Iglesia Adventista del Séptimo Día es una organización en la cristiana que demostró proveer respuestas o alternativas a partir del actuar y la elección de los individuos en el presente y no esperar la señal del milagro y la expectativa de la intervención divina por sí sola.

Para la Iglesia Adventista del Séptimo Día, el problema del Lago no es un asunto en manos de Dios en tanto que son los hombres los que han deteriorado el medio ambiente. En diversas ocasiones estudiantes de escuelas y universidades adscritas a la Iglesia Adventista participaron en marchas, acciones de limpia del

⁴³⁶ Periódico local Mural, *Ritual por Chapala*, 4 de junio del 2001.

lirio y organizaron programas de conciencia entre los habitantes de la Ribera. A diferencia de la Iglesia Católica cuya participación es anual, las acciones de los fieles del Séptimo Día son variables en tiempo y forma.

En el 2003 participaron 150 jóvenes en marchas y en acciones de limpia del Lago.⁴³⁷ Originarios de distintas partes del País (Nuevo León, Colima, Nayarit y Jalisco) los fieles de dicha congregación participaron en la intensa campaña, siempre acompañados de pancartas cuyas leyendas rezaban “nos queda poca agua, no la contaminemos”, “El Lago es un regalo de Dios, cuidalo y disfrútalo”, y “Paz con la naturaleza, salvemos al Lago”.⁴³⁸ Según consta en declaraciones del coordinador de Guía Mayores de la Iglesia, organizador de las acciones, su labor fue dar un mensaje a las personas sobre la importancia de Chapala y contribuir con un grano de arena para su salvación.

Las huellas discursivas de las acciones de los adventistas son relevantes para comprender la modernidad de la religión en el tema del riesgo. En su textualidad – declaraciones, acciones e iconografía- poco se hace referencia a la intervención divina para salvar al Lago. En todo caso se apela a la conciencia y decisión de los hombres aquí en la tierra para salvar un bien entregado por Dios y del cual, según el efecto discursivo, fue entregado como un bien para ser aprovechado por los hombres.

La clave discursiva sobre la manera en que el riesgo se asume como riesgo y no como peligro por parte de esta organización, está en el dicho de “contribuir con un grano de arena para la salvación del lago “. En la salvación de la naturaleza está la salvación del hombre, recordando que en la ética protestante el mundo tiene como objeto del cumplimiento del deber y la voluntad de Dios es cumplirla en la tierra. .

El riesgo en la textualidad protestante esta presente en tanto corresponde a las personas llevar un modo de vida vigilante y metódica que cumpla con los designios de Dios, procurar los bienes de salvación para gracia del Señor. No se espera la intervención divina pues ésta nunca llegará por sí misma, sólo a través

⁴³⁷ Periódico Público, Marcha por el lago, 3 de junio del 2003.

⁴³⁸ Periódico Mural, “Marchan por el Lago”, septiembre del 2003.

de asumir una actitud frente al mundo.⁴³⁹ El riesgo en este caso parece quedar resuelto en una ética que afronta que el hombre es un ser contingente, en un espíritu divino necesario y que de antemano sabe que somos contingentes y lo previene (recordemos que Dios sabe que Pedro lo va a traicionar, no porque lo disponga de esa manera sino porque lo sabe).

Aparentemente el problema del riesgo se resuelve en la ética protestante, no es así. El riesgo como tal pertenece a este mundo y Dios es ajeno a él. El problema de la predestinación adquiere relevancia en tanto que Dios dispone los caminos por los que habremos de transitar sin que los hombres lo sepan. De ser así de nada valdría acogerse a Dios si no puede intervenir en este mundo para cambiar las cosas, en todo caso es mejor explorar otras vías como es la ciencia para recorrer y afrontar algo que no sabemos y que nos deja inválidos ante un riesgo que suponemos tomamos parte con nuestras decisiones, pero que en el discurso oculto del protestantismo no es otra cosa que un peligro anterior a nuestra existencia y el cual habremos de padecer. No por nada resulta irónica la forma en que Weber explica cómo la ética protestante da paso a un espíritu del capitalismo alejada cada vez más de una perspectiva trascendente y más cercana a lo mundano, donde Dios es algo ajeno y lejano.

En el otro extremo de la ética protestante, está la intervención de la cosmogonía católica y la intercesión de imágenes divinas en el problema del Lago. A diferencia de los adventistas, los católicos elaboran una extraña y complicada transición del riesgo en peligro y, simultáneamente, el peligro en riesgo. La Iglesia Católica no lleva a cabo labores de limpieza ni realiza campañas de toma de conciencia. Desde 1955 cuando Chapala se encontraba en una situación precaria, el Cardenal en ese entonces, José Garibay Rivera, convocó a una romería para llevar la imagen mariana de Zapopan hasta el embalse y pedirle su intercesión para recuperar los niveles de agua. Tres años después Chapala recuperó su nivel máximo y la Arquidiócesis de Guadalajara hizo la promesa de llevar la pequeña imagen cada que la cota del lago bajara en niveles preocupantes. A lo largo de 50 años la

⁴³⁹ Gil Villegas, M, Francisco, Fragmentos a la introducción a la edición crítica de La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber, Revista Metapolítica no. 26-27, México, Noviembre 2002/febrero 2003. Pp. 117-131.

imagen ha sido llevada en distintas ocasiones, pero es hasta la década de los noventa y principios del siglo XXI cuando se intensificaron las romerías de Guadalajara hacia Chapala. Hubo años como en 1998 y 2002 que la imagen fue trasladada dos veces en el mismo año.

En cada romería han participado entre 3,000 y 5,000 fieles a lo largo de toda la vía.⁴⁴⁰ Encabezada por el clero diocesano y los franciscanos, la imagen es transportada hasta el lago y colocada en una lancha para hacer un recorrido a lo largo de la ribera. Durante ese tiempo se elevan plegarias y cantos implorando su intercesión para un importante temporal de lluvias. El milagro siempre era posible, la probabilidad de los óptimos múltiples estaba abierta pues la imagen era trasladada entre los meses de junio y julio, meses en los que inicia el temporal de lluvias y en los que la probabilidad no estaba puesta en el milagro sino en los pronósticos meteorológicos sobre la probabilidad de lluvias para ese año. La romería se colocaba en la llamada razón perezosa: si ocurría un buen temporal de lluvias se debía a la intercesión divina, si por el contrario el temporal era malo, no había más que esperar el siguiente año sin que ello representara cuestionamiento alguno sobre por qué no ocurrió el milagro. Recordemos que la religión, y sobre todo las tradiciones marianas, se sustentan en expectativas normativas, esto es, las fallas no representan el abandono de la tradición sino su reforzamiento para que la siguiente ocasión sea favorable al que implora.

La oración por tal motivo no empieza con la Visita de la Virgen ni termina con ella; debemos rogar a Dios en todo momento, orar sin desfallecer, con ocasión o sin ella.⁴⁴¹

No obstante la presencia de la imagen y las procesiones emprendidas por la Iglesia Católica, el milagro no ocurrió por varios años, fue entonces que se dio un giro discursivo en el texto católico sobre la intercesión divina y milagros de las imágenes religiosas. Entre 1999 y 2005 la imagen fue llevada en ocho ocasiones al Lago. Durante ese lapso el nivel del embalse se mantuvo igual, y en algunos años descendió a niveles críticos. Ante la imposibilidad del milagro por el milagro

⁴⁴⁰ Revisión de informes elaborados por el Ayuntamiento de Zapopan sobre número de participantes y atención recibida correspondiente a los años de 1999 al 2004. Coordinación de Regidores, H. Ayuntamiento de Zapopan 2003-2006.

⁴⁴¹ Periódico El Informador, "La Virgen visitará Chapala, 23 de junio del 2002.

mismo, la iglesia comienza a dar un giro en su discurso. Ya no es sólo el rezo sino la demanda a la política para que actúe en consecuencia ante la crisis del lago. El Cardenal Juan Sandoval Iñiguez, imputa la responsabilidad a la colectividad y no sólo a Dios por no obrar el milagro. Desde mediados de la década de los 90 y hasta el 2005 el prelado ha ido recorriendo su texto del milagro hacia la reflexión de los católicos sobre sus conductas agresivas y de maltrato a la naturaleza. En cada ocasión exhorta a los funcionarios a cumplir su deber sin esperar que alguien más haga su trabajo. En algunas de sus homilías señala que, la visita de la imagen a la zona, es un aliciente para la reflexión y la acción siempre en la expectativa del milagro.⁴⁴²

Si bien es cierto que nosotros debemos realizar acciones concretas en pro de la salvación del lago no debemos olvidar que de Dios podemos alcanzar lo que pidamos si lo hacemos con fe y que sin la ayuda de Dios no podemos alcanzar nada.⁴⁴³

Fray Héctor Ventura, guardián de la imagen y miembro de la Orden Franciscana, fue más lejos cuando señaló que si Chapala no aumentaba su nivel de agua o se mantenía en condiciones deplorables era resultado de la mano del hombre y no la falta de atención de Dios.

La Virgen no va a venir a sacar el lirio, ese hay que sacarlo nosotros los hombres. La Virgen no va a limpiar al lago, esa debemos hacerlo nosotros.⁴⁴⁴

El discurso del milagro se fue transformando imperceptiblemente para los obispos y sacerdotes. Del peligro imputable a Dios fue transformándose en un riesgo producto de las decisiones y omisiones de los hombres. La procesión encabezada por la imagen dejó de ser exclusivamente la petición del milagro y se convirtió en un momento autoreflexivo de las decisiones y el futuro de la sociedad misma. La religión dejaba de ser un espacio funcional para el consuelo de la desdicha y la

⁴⁴² Análisis de las 6 homilías pronunciadas en las anteriores visitas de la imagen al Lago. En tales homilías se repiten las palabras como reflexión, responsabilidad y futuro. Todas señalan como elemento esencial la decisión humana y no la intercesión de Dios.

⁴⁴³ Fragmento de la homilía pronunciada por Juan Sandoval Iñiguez durante la visita de la imagen de Zapopan al Lago el 29 de junio de 1998.

⁴⁴⁴ Entrevista con Fray Héctor Ventura, franciscano encargado de la logística de la tradición mariana de Zapopan. 20 de Marzo del 2001.

esperanza para dar paso a la reflexividad de lo que se ha hecho o dejado de hacer en torno a Chapala. La visita ya no era para resolver el problema del agua, su función se condensó en ser un espacio para la auto-observación de las decisiones presentes y futuras de la sociedad.

La tradición católica no abandona el sentido del peligro, pues aún cuando reconoce la responsabilidad de los hombres en los sucesos, incita a remediar las cosas en la compañía de Dios. A diferencia de los adventistas que invitan a la acción, los católicos quedan en la petición y una tibia acción en la búsqueda de soluciones. Del riesgo al peligro y ahí se queda varado en un inmenso signo de interrogación.

La catolicidad de la religión no resuelve el tránsito del riesgo en peligro y su posterior consideración como riesgo. Queda atrapada en un limbo del cual no logra resolverlo, ni en su semántica ni en su actuar y respuesta frente al problema del lago. Del peligro al riesgo y viceversa la imagen católica queda atrapada en la razón perezosa: si el suceso es positivo se debe a la intercesión, en caso contrario nuestros pecados pesan más que nuestras razones para pedir el milagro. El riesgo en la devoción mariana se muestra, no en la ocurrencia de los milagros, sino en la atención del calendario: iniciar las visitas de la imagen al inicio del temporal de lluvias ayuda a justificar o lamentarse de las decisiones de Dios en la tierra.

Existe una constante en todos los casos mencionados sobre el actuar religioso ante el tema de Chapala. Adventistas, huicholes, organizaciones sociales e Iglesia Católica comparten el recurso del ritual como un factor central en el tratamiento del riesgo. Algunos de ellos realizan actos simbólicos como el purificar el agua, trasladar imágenes, algunos más sacralizan diversos objetos y lugares que integran el ecosistema del lago mientras que otros llevan a cabo acciones de limpia sobre la idea de estar en el camino correcto marcado por Dios. La religión como sistema muestra dos lecturas sobre los rituales: La primera y más convencional, representa el puente entre lo sagrado y lo profano, hacer del presente del ritual la mirada de Dios sobre el mundo y conectar los riesgos de las decisiones humanas con la necesidad de lo sagrado, es decir, el peligro, sucesos

que dependen de la voluntad divina para cambiar las cosas. La segunda se refiere a la función social del ritual en la opinión pública. El ritual hace visible el problema en el espacio público, expone los lazos de solidaridad que se derivan de él, refuerza la identidad del colectivo y vuelve conciente la dimensión de lo sagrado en la búsqueda de soluciones.⁴⁴⁵ El ritual en este caso solo impele a los que participan en él. En una comunidad el ritual tiene un peso muy grande en la socialización de valores comunes, estrechar los lazos entre los participantes, reafirmación de la identidad y reificación de la sociedad en los símbolos y signos sagrados. Pero en el mundo contemporáneo, caracterizado por la especialización, una marcada diferenciación de ámbitos sociales y una alta complejidad social, el ritual tiene un peso limitado en tiempo y espacio. Hace visible el problema en el instante en que lleva a cabo el ritual, después se diluye cuando los participantes concluyen la interacción; no genera lazos de solidaridad más allá de la colectividad que participa; impele a otros sectores o grupos de manera limitada; en todo caso convierte el problema objeto de la invocación de lo sagrado en un tema que puede y debe ser atendido en otros ámbitos, sean religiosos o no.

Especifiquemos, las ritualizaciones en la modernidad exigen poco de la complejidad del sistema de la religión y simplifican el problema que le da origen. Son limitadas en el tiempo y espacio, sujetas a la interacción entre los participantes, los cuales, una vez concluido el ritual, se separan y el efecto se diluye.⁴⁴⁶ La dimensión moderna de la religión es más que el ritual y la experiencia, aún cuando sea un elemento básico no es ya más un elemento que articule o muestre el despliegue de lo sagrado en la sociedad. Para eso están otros recursos y esquemas como son por un lado las sofisticaciones teológicas en el caso de las instituciones; o, una dimensión más interna y de conciencia de los creyentes en su relación con lo sagrado.

La religión no busca, ni puede, resolver el problema en el ritual. La interacción, al estar sujeta a un tiempo y un espacio específico, no proporciona respuestas, suspende el tiempo para dar paso a que otras estructuras de mayor complejidad -

⁴⁴⁵ Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1994.

⁴⁴⁶ Esta es una postura asumida por Niklas Luhmann cuando aborda el tema de la baja complejidad de la religión en el sistema social. Luhmann, Niklas, *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

dentro o fuera de la religión- traten el tema con un mayor rigor y oportunidad. El milagro no ocurre en el momento mismo en que se lleva a cabo la procesión o la petición. Sucederá – de ser interpretado así- mucho tiempo después, fuera de los márgenes temporales y espaciales en que se dio la interacción religiosa. Y esto porque ya intervinieron otros sistemas y otras semánticas de mayor complejidad. Además, el ritual siempre ocurre sobre sí mismo y nada más. Toda la atención se desplaza hacia los elementos simbólicos y las formas en que los participantes interactúan. No se hablará de la manera en que los símbolos o procedimientos se ligan al problema sino cómo estos se muestran en sí mismos, informan sobre sí mismos y sobre lo concreto de su ejecución. Las crónicas periodísticas y hasta los reportes de investigación antropológicos hacen un recuento exhaustivo de las formas, colores, signos y elementos que componen un ritual. Señalan relaciones y establecen probables interpretaciones sobre los objetos o procesos en sí mismos. La vinculación se diluye en la descripción de la parafernalia que asume la interacción entre los hombres y los objetos. Por la alta dependencia del ritual de la interacción la hace un aspecto elemental de lo religioso, más no por ello único. El sistema de lo religioso es aún más complejo para ser reducido a ello. El riesgo de no entender la dimensión moderna de lo religioso en la modernidad es reducir el comunicar religioso a su aspecto elemental y básico como es el ritual. Apostar por la vivencia individual de lo sagrado, colocando lo religioso en el plano básico de la interacción, sin mayor vínculo con otras instancias de mayor complejidad. De entenderlo así, Charles Taylor tendría razón en colocar el “locus de lo religioso” en otro lado, dar por sentado que la fe es contingente al mostrarse de otra manera, más individual y menos colectiva, más vivencial y menos mediada por la institución eclesiástica. El auténtico “locus de la religión, según la re-lectura de los pragmatistas, es la experiencia individual vinculada a sentimientos y no a las formulaciones que emplean argumentos para justificar y racionalizar sus sentimientos. La experiencia religiosa expuesta de esta manera es compartido por personas altamente secularizadas.⁴⁴⁷

⁴⁴⁷ Taylor, Charles, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.

La condición altamente secularizada de las personas no es lo que comúnmente se conoce como la desaparición de lo religioso. La creencia religiosa y el lenguaje se producen en otro plano que la creencia o lenguaje ordinario. La creencia y lenguaje religioso no es explicable a través del simple significado implícito en los rituales. Es algo mucho más complejo, lo que se hace con las palabras, en las consecuencias de las prácticas y teóricas que van más allá de lo que puede ser representado en una interacción por muy intensa que sea esta. La religión es un sistema complejo, contingente. En la modernidad se manifiesta como una opinión entre otras, aunque a su interior se erija como una verdad única. El juicio religioso será válido en tanto no rebase su frontera. Aún más, cualquier grupo o institución puede proclamarse poseer la verdad, pero eso será válido para sus seguidores, no para el resto de creyentes no pertenecientes a ese grupo. El juicio religioso no tiene carácter de verdad cuando se confronta con otros juicios seculares.⁴⁴⁸

4.2.1. La dureza de Jano, economía, política y religión

La comparación entre el actuar de la religión y la ciencia es lugar común para explicar la trayectoria de la modernidad. El concepto de secularización ha sido construido prácticamente sobre dicha comparación sin tomar en cuenta que la religión es la modernidad misma, universalidad de la razón desde otra mirada. Pero la religión no sólo compite en su actuar con la ciencia, también se coloca ante la comunicación de otros sistemas que han hecho del riesgo su forma de mostrar su lado moderno y su condición secular supuestamente alejada de toda manifestación de lo sagrado. Ciencia y Economía son dos de estos sistemas que se han colocado en la sociedad del riesgo y asumen que desde ellos puede entenderse la contingencia, otorgando a la religión una mera función de absorción de incertidumbre y de consuelo.

⁴⁴⁸ Wittgenstein señala que el mundo contemporáneo está atravesado por las opiniones, válidas o no eso no es relevante. Menciona que de escribirse un único libro de ética haría desaparecer al resto de libros. Pero como eso no va a ocurrir entonces tenemos que lidiar con opiniones y no con verdades. Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversación sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós /ICE-UAB, 1992.

A pesar de ello, lo religioso ha estructurado respuestas a riesgos derivados del poder y de la escasez de recursos, del ejercicio de la política y de la economía. Analizaremos a continuación la forma en que se teje el riesgo entre estos dos sistemas y la referencia a lo sagrado ante la contingencia de la sociedad moderna. Retomaremos el tema del riesgo en torno al agua en el lago de Chapala.

La perspectiva política en la sociedad del riesgo se finca en la coyuntura, extensión de un presente inestable e incierto y sobre el cual se exigen respuestas aún cuando éstas no sean convincentes. No genera respuestas en la misma medida en que se le presentan los problemas, suspende el tiempo y la premura de respuesta en el dialogo y la negociación, establece un espacio para que otros sistemas generen sus propias respuestas, ya sea bajo la forma de informes técnicos como lo hace la ciencia o proyecciones y cálculos de la economía. Se muestra incapaz de conservar la carga de riesgo impuesta como temas que circulan en la opinión pública. Prefiere trabajar con historias pequeñas, localizadas y de impacto inmediato. El problema de Chapala deja ver que el tratamiento lo deriva en mesas de trabajo técnicas donde se reúnen expertos científicos y economistas, en tanto, los políticos llevan a cabo visitas a la zona, atienden problemas específicos de sectores e interpelan a otros ámbitos para que solucionen el problema, ámbitos que en ese momento son visibles en las mesas de trabajo.

Aún así los riesgos en política son altos y con un importante grado de volatilidad. Las decisiones suceden una tras otra sin tiempo y espacio suficiente que medie entre una y otra. Esto es debido a la conexión directa que mantiene con la opinión pública, donde los temas y problemas se vuelven visibles y urgentes de resolver y ante los cuales, antes que cualquier otra respuesta se exige que la política atienda la urgencia. Es cierto que los problemas son simultáneos a todos los sistemas, pero la conexión y visibilidad de la opinión pública coloca a la política como un sistema altamente vulnerable y sujeto al escrutinio.⁴⁴⁹ Es ella misma un riesgo,

⁴⁴⁹ Sobre el tema de la opinión pública véase el debate entre Luhmann y Habermas. El primero a través el texto Opinión Pública, *paper* traducido por la FLACSO- México y el libro de Habermas sobre Historia y crítica de la opinión Pública, editado por G. Gilli, Barcelona, 1997.

sus decisiones desencadenan problemas y se convierten en temas para otros ámbitos.

El sistema de la política opera entonces en el sentido de tratar el riesgo como algo que no le incumbe de manera directa, busca justificar los riesgos bajo múltiples argumentos. Lo que acontece hoy deriva de decisiones que otros tomaron en el pasado teniendo los políticos actuales que lidiar con ello aún cuando son – argumentan- responsables indirectos. Las omisiones del pasado también ejercen presión sobre el presente, la decisión de no haber decidido es un riesgo que da pauta a nuevos riesgos.

La política recurre al discurso de la víctima cuando la amenaza deja de serlo y se convierte en catástrofe.⁴⁵⁰ Busca un responsable fuera de la política: falla en los cálculos, omisiones técnicas, etc. Señala chivos expiatorios como una forma de dirigir la presión hacia otros lados. Cuando es posible busca presentar los hechos como sucesos naturales ante los cuales poco se pudo hacer. La responsabilidad política se convierte en el discurso de victimización de la víctima, la responsabilidad se imputa a los que padecieron y sufrieron el percance. La responsabilidad como tema de la religión se matiza. La víctima tiene un doble rol en este caso: es responsable de su suerte como expiación de pecados, y con su desgracia compensa el daño que haya ocasionado en el pasado; o, es candidato a ser un mártir y su sacrificio es una voluntad de ser elegido por Dios para tal fin.

Las personas están alertas a los primeros síntomas de peligro, pero centran su atención más en las debilidades morales y políticas antes que en el suceso mismo, intensificando el daño. Las instituciones buscan solventar los juicios morales y políticos mediante la inculpación pública, hacer de la víctima la principal responsable de su infortunio.⁴⁵¹ Inculpar a la víctima es una estrategia doble: por un lado se imputa el daño a un enemigo externo, a los peligros que nos acechan; por otro, mantiene la cohesión social en torno a la autoridad, mostrando aparentemente un control sobre los riesgos y mostrar que aún los peligros son

⁴⁵⁰ Castoriadis, Cornelius, *El taparrabos de la ética*; en: Revista Vuelta No. 202, México, Septiembre de 1993.

⁴⁵¹ Douglas, Mary, *La aceptabilidad del riesgo en las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós, 1993. Pág. 93.

aceptables bajo el resguardo de la decisión política, decisión que se muestra como aceptable.

En torno a Chapala, las distintas posturas gubernamentales han puesto énfasis en que la actual crisis del agua proviene de decisiones de otros gobiernos y de otros tiempos. Las políticas públicas tomadas en la década de los 80 y 90 agravaron la actual situación del lago, situación no imputable a los actuales o futuros integrantes del gobierno federal ni al estatal.

La política justifica que los riesgos pueden ser sujetos de control siempre que se actúe en el momento oportuno ¿Qué define el momento oportuno? Por lo regular cuando se habla de esto se aduce que tiene que haber circunstancias en tiempo y espacio que permitan visualizar la mejor decisión. Pero decir que las circunstancias definen el momento es tanto como invocar el oráculo para interpretar los signos favorables y quedar sujetos al azar, a adivinar tales signos. En el discurso político se ha construido el *mito del momento oportuno*⁴⁵² como el instante preciso y necesario para el éxito de cualquier decisión, ni demasiado tarde o temprano, ahora o nunca. A lo largo de la historia de Chapala se recurre al mito del momento oportuno para justificar la recurrencia de la crisis del agua, como si se pudiera determinar cuándo y cómo se debió tomar la mejor decisión. Los políticos presentes, se suman a los ciudadanos en calidad de víctimas, asumen esa condición como resultado de decisiones que otros no asumieron en su momento y que ahora todos padecemos. El riesgo de otros es ahora, en el ardid del mito, el peligro de los que ocupamos éste presente.

Paradójicamente, cuando se emplaza el mito del momento oportuno, inmediatamente la percepción del riesgo se intensifica en la opinión pública. Los políticos intentan entonces transformar el miedo (temor a algo concreto del cual se identifica al responsable) en angustia social (temor difuso que toca muchos ámbitos sociales), transfiriendo el riesgo en peligros. Los políticos, cuando se les señala que son ellos los principales responsables - no porque tengan el control sino por que son altamente vulnerables debido al escrutinio público-, se remiten al

⁴⁵² John Elster ha discutido el momento oportuno como cálculo de beneficios y los recursos disponibles. Elster, Jon, *Juicios Salomónicos*, Barcelona, Gedisa, 1995.

pasaje bíblico de Caín cuando Dios le pregunta sobre su hermano Abel: “Acaso soy yo el guardián de mi hermano”. La responsabilidad sobre los riesgos, o daños posteriores, al Lago se han diluido en un sinfín de actores. Recordemos que el Río Lerma es el principal afluente del Lago de Chapala, Río que cruza distintos estados de la República (Estado de México, Guanajuato y Jalisco). Cada uno contribuye en parte a extraer y, simultáneamente, contaminar las aguas del Lerma. Cuando se quieren buscar soluciones o establecer responsabilidades, los distintos gobiernos estatales se señalan mutuamente como el que tiene el adeudo de actuar para solucionar el problema. El riesgo es la evasión de la responsabilidad, aparentar que no se puede decidir, reinventar a Caín en su diálogo con Dios.

Quizás el aspecto más complicado en la relación del sistema de la política con el riesgo está en la burocracia. A través de criterios burocráticos se impone una lógica racional de ordenar y jerarquizar las relaciones y expectativas, tanto de los ciudadanos que demandan ser atendidos como de los propios funcionarios quienes se rigen por reglas y límites de sus funciones en la administración pública y en otro tipo de organizaciones. La burocracia no puede regular la contingencia, y en consecuencia el riesgo es una amenaza. Por decreto o por norma no se pueden eliminar las amenazas externas, en todo caso sólo pueden establecer ciertas previsiones, reglas de operación en caso de desastres. Aún así las reglas no garantizan nada en condiciones de incertidumbre, el riesgo obliga a la política a renovar constantemente las reglas y a ajustar las expectativas, a “normalizar” las relaciones aunque sea sólo en apariencia. En torno al Lago se han elaborado distintos planes y reglas de operación para el saneamiento del agua y control de la Cuenca Lerma- Chapala-Santiago.⁴⁵³ Federales o estatales, los planes proponen un marco jurídico de responsabilidades y sanciones. Desde los años sesenta se crearon comisiones sobre la cuenca referida. Desde entonces los planes han tenido que ser modificados debido a las distintas contingencias ambientales, el

⁴⁵³ Documentos de análisis sobre el tema de las cuencas elaborados por la Comisión Nacional del Agua, disponibles en <http://www.cna.gob.mx/SINA/>.

crecimiento urbano de las ciudades ubicadas a lo largo de la cuenca y por el creciente desarrollo industrial de la zona.

Fue entonces que los planes burocráticos sobre la cuenca Lerma- Chapala buscaron regular el crecimiento urbano y el desarrollo económico. Pero la regulación involucraba la complejidad política de los estados y municipios, de los asentamientos urbanos y la demanda de empleos. A lo largo de 45 años la burocracia ha tratado de regular la complejidad, y los riesgos que de ella derivan. Emite leyes y reglamentos sin saber que no sólo no controla la complejidad sino que la aumenta. En 1995 a través de la Comisión Nacional del Agua se buscaron soluciones para sanear el agua y dar viabilidad a un proyecto integral de la zona de Chapala. Se emitieron decenas de planes y programas de regulación. 10 años después, la misma CNA se sentó con los gobiernos de los estados para revisar dichos planes e incorporar en las normas ambientales y económicas las nuevas complejidades.⁴⁵⁴ La burocracia ante el riesgo y la contingencia padece el síndrome de Sísifo: el esfuerzo eterno por subir la piedra y empezar de nuevo a cada momento sin darse cuenta que a cada esfuerzo la pendiente de la montaña se vuelve más empinada.⁴⁵⁵ Mucho se ha criticado que la burocracia toma ventaja de los riesgos en beneficio propio, una suerte de maldad por obtener ganancias. En realidad, la burocracia pierde más y se paraliza ante los riesgos, en todo caso, elabora supuestos de amenazas e imagina cómo puede regularlos y controlarlos. Si falla no es por que busque aprovecharse o sean perversos. Para hacer un gran mal no se requiere de un mal corazón – sentencia Hannah Arendt-, este puede ser por omisión o por estupidez.

La economía, en sentido opuesto a la política, observa el riesgo como oportunidad, ventana abierta para incrementar la utilidad y bajar los costos. El riesgo para el sistema de la economía no es ya una amenaza sino la condición normal de una sociedad consciente de la escasez de recursos y el reto de incrementarlos. La economía excluye a los que no poseen recursos, el riesgo aquí

⁴⁵⁴ Investigación documental sobre los distintos organismos y planes que se han elaborado desde el gobierno federal en torno al tema del agua en la región que nos ocupa. Consultado en Archivos Históricos del Agua, en: http://www.archivohistoricodelagua.info/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=56.

⁴⁵⁵ Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Editorial Lozada, 1997.

es ser excluido del sistema por la carencia de recursos. Es por eso que en el tema económico se impone la lógica de la contingencia, todo puede ser de otra manera.

Los cálculos proyectan niveles de aceptación de los riesgos en el corto plazo, esto es, ofrecen opciones múltiples en los costos beneficios, se comparan con el nivel de daño que pueda tolerarse ¿Cuánto puede tolerarse? Ello depende de las situaciones y de los recursos en juego. En todo caso, la economía cambia constantemente sus pronósticos y los inversionistas requieren de poseer cierto grado de información y confianza en el manejo de los riesgos, y sólo puede lograrse con los pronósticos que no es otra cosa que la extensión del presente en el tiempo. El pronóstico intenta adelantarse hacia el futuro, pero su extensión no rebasa el presente mismo, la perspectiva del corto plazo pues la disponibilidad de oportunidades y de recursos se modifica conforme se modifican los contextos.

Si no se puede ir hacia el futuro en el riesgo económico, tampoco se puede recurrir al pasado como estrategia de defensa. La economía no tiene memoria, no puede tenerla. Los recursos se consumen o se intercambian, no guardan marcas que la refieran como útiles de experiencias pasadas. El dinero se transfiere sin que se pregunte dónde estuvo antes. No se sabe si un billete fue obtenido de manera lícita o ilícita, lo que cuenta es su circularidad en el momento en que se posee. Por eso el riesgo económico no es un problema de costos a superar respecto a los beneficios. El cálculo se centra en evitar el daño y establecer lo útil o necesaria de una decisión y sus consecuencias inmediatas. Recibir dinero sin saber su historia es un beneficio por encima de sus costos, hacer una inversión que reeditarán ganancias es una oportunidad en el presente. Pero el riesgo no decide ni en el beneficio ni en la ganancia, sino en el daño presente de haber aceptado dinero de dudosa procedencia, de asociarse con inversionistas poco confiables y cuyo daño social o ético supera con creces el dinero obtenido.

La lógica del sistema de la economía es la lógica del infierno de Dante: en el infierno ya no hay perdón de los pecados, sólo queda el arrepentimiento eterno de lo que fue o pudo hacer en vida aquel condenado, sentencia el poeta Virgilio.

La economía ha vertido respuestas diversas sobre la crisis del agua y Chapala. La propuesta de reducir la dimensión del lago se finca en la lógica del costo beneficio vista en el pronóstico del presente mismo: a falta de agua es necesario conservar la que existe. Los productores y agricultores de la cuenca se han opuesto sistemáticamente a ceder agua de sus presas para equilibrar la falta de lluvias. Destinar un recurso a un lugar es quitarlo de otro. Los agricultores de Guanajuato no estaban dispuestos a permitir los trasvases a costa de sus beneficios como productores de hortalizas, plantas que consumen una gran cantidad de agua.⁴⁵⁶ El debate se dio en la decisión de mantener el crecimiento económico con todo lo que ello genera (empleos, inversiones, sistemas de seguridad) o salvar un lago para preservar la ecología sin que los pronósticos de los trasvases sean favorables en el corto plazo por la alta evaporación de agua que padece el lago. Los riesgos en economía se revelaron múltiples a partir de una decisión (los trasvases), la argumentación se concentró en la exclusión de los lugares carentes de recursos y el impulso donde sí existían. La propuesta de la reducción de Chapala fue encaminada, no a salvar al lago con recursos externos, sino dejar que el ecosistema del mismo hiciera su labor de auto-sustentabilidad con sus propios medios.

Se diseñó, entonces, la figura de un seguro para los habitantes que trabajaran y vivieran del lago. Pero el seguro financiero no garantizaba la recuperación del lago, en todo caso, era más una forma de prevenir la escasez de recursos derivada de la crisis del agua que en una solución para evitar la desecación. Los argumentos de las agrupaciones campesinas y sus asesores dejaron entrever que el cálculo de la catástrofe – los pronósticos en el presente mismo- en realidad no derivaban de una crisis sino eran producto de la lógica normal y aceptable del funcionamiento de la sociedad del riesgo.

En su argumentación no se observa la memoria del Lago, ni pasado ni futuro, simplemente el recurso del Lago puede ser intercambiable en el presente. La marca del tiempo se diluye en la multiplicidad de opciones, en el cálculo de lo que

⁴⁵⁶ Seguimiento al problema de los trasvases en los medios de información impresos. Revisión de los Periódicos Mural y Público durante los años 2004 y 2005.

es posible ahora. El ajedrez está puesto y la economía mueve constantemente sus piezas.

La religión como sistema social de la modernidad actúa bajo la inclusión universal. Mientras la política y la economía se muestran excluyentes al procesar el riesgo (la política busca a los culpables de las catástrofes, la economía excluye a los que no pueden acceder a los recursos, por eso las víctimas resultan siempre los desposeídos), el cristianismo acoge a todos bajo el manto de lo sagrado por el simple hecho de ser hijos de Dios. Lo sagrado hace del riesgo su oportunidad de mostrar el lado contingente de Dios, mostrar el pecado como el ejercicio de la libertad del hombre y su capacidad de transformar el rumbo de los acontecimientos. Pero la libertad del hombre va acompañada de la mirada de Dios, según justifica la propia religión, porque ese actuar contingente no puede ser azaroso o derivado de las circunstancias. El actuar del hombre requiere de aspectos necesarios y uno de ellos es la presencia divina. Esa condición necesaria que acompaña la comunicación religiosa no corresponde con la idea generalizada de la función social de la religión como absorción de la incertidumbre, consuelo ante un mundo convulso. No es así. El ingrediente de lo necesario sólo incluye otro horizonte de posibilidades siempre disponibles, independientemente de lo cambiante de las condiciones y de las decisiones asumidas con anterioridad.⁴⁵⁷ Los milagros y las intercesiones divinas son posibilidades, recursos disponibles e intangibles que dan un marco de certeza, entendida esta como la opción divina que puede procurar opciones adicionales a los hombres para que las cosas sean de otra manera.

Las oraciones, rezos, peticiones, mandas y acciones llevadas a cabo por organizaciones civiles, iglesias y chamanes no son otra cosa que el establecimiento de ese horizonte de posibilidades, no como un último recurso sino como la disponibilidad de recursos conjuntamente con otros. La burocracia muestra intolerancia al riesgo, la religión lo incorpora en su actuar como un elemento que refuerza la presencia de lo divino en la tierra. La economía plantea

⁴⁵⁷ De Giorgi, Raffaele, Cátedra “*La forma de la inclusión / exclusión*”, impartida en FLACSO –Sede México –12 de octubre de 1998.

los recursos escasos y busca optimizar las decisiones. La religión también toma en cuenta dicha escasez, pero no lo valora en términos de costos- beneficios. Para ella, el riesgo está en evitar el mayor daño con la elección de lo mejor. Se impone entonces la ecuación de Pascal: ¿Para aquél que se encuentra en el umbral de la decisión, dudando si debería optar por fiarse de la información que posee o, por el contrario, junto a esa fiabilidad acompañar la decisión en la creencia de Dios para lograr un mejor resultado? Una perspectiva meramente racional obligaría a ser cauto y a actuar en consecuencia de la información que se dispone. La segunda opción es depositar la esperanza junto al cálculo, dejar un espacio para lo necesario en la contingencia y los riesgos por los que se ha optado. Adoptar la respuesta racional agnóstica es no creer en nada más allá de la evidencia y jugar con lo que es tangible obtener.

Adoptar la posición agnóstica es la decisión menos racional, cierra, mejor dicho, reduce todas las opciones a una sola, en este caso a la disponibilidad de información y a la fiabilidad del juicio de aquel que habrá de decidir. El mundo social no puede operar exclusivamente bajo el principio de racionalidad, el mundo es altamente complejo y exige respuestas múltiples que este principio no puede proporcionar. El mundo es tan grande y extenso que no puede ser explicado por los axiomas de la ciencia. El cálculo económico no es un principio de costo-beneficio, la toma de decisiones no es un cálculo infalible, existen posibilidades no contempladas en el razonamiento económico que escapan de cualquier previsión. La racionalidad, el cálculo de probabilidades no le es ajeno al sistema de la religión. Las súplicas por que se reestablezca el nivel del agua en el lago no derivan sólo de una cuestión de fe, también de cálculos y probabilidades para que en el horizonte pueda ocurrir un milagro.⁴⁵⁸ Las visitas de la imagen mariana para pedir su intercesión ocurren al inicio del temporal de lluvias. No antes ni después. Esto no es un engaño, es reconocer el horizonte de oportunidad en el que se puede hacer visible lo que se considera la intervención divina o, en todo caso, abrir la puerta para que algo ocurra. Alguna vez se cuestionó a la Iglesia Católica del por qué empatar tradición con ciclos de lluvias. La respuesta fue elocuente: *Es*

⁴⁵⁸ Warner, Marina, *Tú sola entre las mujeres*, Madrid, Taurus, 1991.

necesario hacer que la gente vea la manifestación de Dios, y como él no es arbitrario es necesario hacerlo cuando se manifiesta en el mundo en forma de lluvia. La lluvia no es algo que ocurra todo el año, tiene su ciclo porque Dios lo ha dispuesto de esa manera y no de otra. ⁴⁵⁹

Es el viejo predicamento que ilustra Miguel de Unamuno en el personaje de San Manuel Bueno Mártir, un cura que ha perdido su fe pero considera preferible que sus feligreses sigan viviendo en ella con toda intensidad. El religioso es un convencido de las bondades de la fe que él ya perdió y mantiene una lucha interna porque no puede justificar ante sí mismo aquello que predica. Al personaje de Unamuno le resulta preferible catequizar a los demás en el Evangelio, y no lo detienen las dudas que tiene sobre el texto, sino porque tiene la convicción de que las consecuencias de creer son mejores que la angustia y la duda. Creer es una posibilidad más alta frente a la duda que deja la apuesta en una sola partida, por muy altas que sean las probabilidades de ganar en esa única mano. ⁴⁶⁰

Pascal ilustra el problema cuando señala que dos riesgos no sólo deben ser comparados en función de sus probabilidades de éxito sino en las ganancias respectivas. Combinar la creencia con el cálculo no es sólo un costo de oportunidad sino una elección vital para hacer frente a la contingencia del mundo. Chapala ha sido un tema complejo en el que la ciencia se asume como la proveedora exclusiva de explicaciones presentes. Desdeña lo que la religión ha hecho al respecto, exitosa o no, la valoración es de otro tipo y de otra lógica, el creyente cree y deposita su fe, no espera explicaciones de cómo funcionan los ciclos de la naturaleza, mucho menos de los mecanismos de ingeniería para hacer llegar agua al lago. Ellos sólo desean resultados y todas las opciones son asumidas como probables. Las tradiciones religiosas no se llevan a cabo al final de los eventos, cuando todas las demás opciones ya han fracasado. La religión es la respuesta primera, cada año se busca reforzar la fe, apuntalar la confianza y renovar la fiabilidad en los esquemas expertos. ⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Entrevista con el Padre Héctor Ventura. 3 de mayo del 2002.

⁴⁶⁰ Unamuno, Miguel, San Manuel Bueno, Mártir; Consultado en: Biblioteca Virtual, dirección en la WEB: <http://www.ciudadseva.com/textos/novela/sanmanu.htm> 14 de julio del 2005.

⁴⁶¹ Apareció en el diario Reforma (México) una nota sobre la revelación científica del milagro de la sangre coagulada santo italiano, San Jerónimo de Nápoles, que cada año, durante una procesión especial, se pedía el milagro de hacer líquida la

Llevar la imagen mariana, iniciar una procesión, purificar con rituales la ribera del lago, todo forma parte de la comunicación del riesgo en y desde el sistema de la religión, el cual no intenta competir con otros sistemas, ella misma es una respuesta ante los problemas, su relevancia para la opinión pública forma parte de la comunicación de nuevos problemas y con ello de otros riesgos como es el fiarse de la mano de lo sagrado para entender el mundo.

La religión asume el riesgo como un miedo, como algo concreto. A diferencia de la política que intenta difuminar las amenazas, el espacio de lo sagrado busca hacer del riesgo algo tangible, mejor dicho, perceptible. Establece un objeto o suceso como su marca, concentra la angustia en el miedo y ese mismo miedo lo convierte en su referencia, el asidero en el presente. Chapala es el símbolo del tema del agua, la religión convierte al lago en el miedo perceptible del umbral de la catástrofe. Los rituales y las invocaciones son marcas del presente, intentan dar respuesta y generan a su vez problemas y otros riesgos. La petición del milagro es señalar el instante, percibir el riesgo, no como la angustia difuminada sino como el miedo de una amenaza real, cercana aquí y ahora.

Si bien la religión, al perder su capacidad del misterio, de dar certeza sobre aquello que desconocíamos, ahora se vuelca al futuro como expectativa ya sea a través del milagro, la intervención de Dios, la salvación eterna, etc., también es cierto que provee certeza en la fe. A diferencia de la confianza fincada en el futuro y a la fiabilidad establecida en lo difuso, la fe extiende el presente hasta el límite, a la espera de que en cualquier momento, en este preciso instante sucedan cosas, aparezcan respuestas, se transforme el momento. Mientras la contingencia expresada en la política o la economía, es un tránsito constante en busca de resultados, la contingencia religiosa es más un espacio a la espera de algo, un momento que puede ser visto como la posibilidad de cambiar el destino, nuestro

sangre seca del santo depositada en un recipiente de cristal. El milagro hacía sentir a los pobladores que a lo largo de ese año no sucederían catástrofes, de lo contrario las peores calamidades podían caer sobre la ciudad. Un grupo de científicos descubrió en un análisis de los componentes del recipiente una extraña mezcla de químicos que en estado de reposo están deshidratados, pero una vez que se agita el frasco la consistencia del mismo se transforma a un estado líquido. El anuncio provocó malestar entre los pobladores quienes exigieron que la ciencia trate el asunto como ciencia y no como un hecho que atenta contra la creencia. Exigieron “déjenos soñar”. Periódico Reforma “La ciencia develo el milagro, 21 de mayo del 2005.

destino para la salvación. Porque la salvación es posible sólo en este mundo, pues cuando uno muere y está en el otro mundo las cosas son inamovibles, eternas.

Al modificarse la noción de miedo y Fe también se modifica el concepto religioso del pecado. El pecado no es ya la carga de la culpa, no se reduce a ser la advertencia del castigo divino. Es ante todo un valor que se muestra como una opción frente a otros valores como pueden ser los valores políticos y económicos. El lector podrá argumentar que en el caso de los pecados la trascendencia y obligatoriedad es mayor y no está sujeto a la elegibilidad del creyente. El argumento en parte tiene razón, pero el pecado moderno no está hecho para el futuro, su valor reside en ser un elemento que se muestra en las decisiones, orientación en el presente. Es común encontrar en homilías y discursos señalamientos de lo que se tiene que hacer hoy, no mencionan el pecado como un remedio para explicar lo que se hizo mal en el pasado sino como una orientación de lo que se tiene que decidir en el presente.

Toda solución a los problemas se presenta universal. La ciencia se muestra universal en su respuesta cuando aborda el problema del agua. La religión también muestra que su comunicación es universal e integra sus propuestas a lo que se ha dado en llamar el umbral de la catástrofe. Religión y ciencia por tanto reconocen ser simultáneamente universales y excluyentes. Pero la exclusión en este caso no es la negación de la otra parte, es un ejercicio comunicativo y contrafáctico en el que la ciencia demuestra que las cosas pueden ser de otra manera a través de sus argumentos y la tecnología. En la misma argumentación contrafáctica la religión muestra que evitar el "umbral" contiene otros elementos que pueden dibujar resultados distintos. Esa pretensión de universalidad es lo que hace a la religión ser tan moderna como cualquier otro sistema inserta en la modernidad.

CAPÍTULO V

PRESENTE- FUTURO (LA ESPERA)

DESTILAR LO ETERNO DESDE LO TRANSITORIO

- *El Mesías llegará pronto*
Asa Heshel lo miró con asombro:
- *¿Qué quieres decir?*
- *La muerte es el Mesías. Esa es la única verdad.*
Isaac Bashevis Singer⁴⁶²

El futuro es por excelencia la forma temporal en el que la modernidad fija la conciencia del riesgo en el que la sociedad está parada. Ya no existe más el *horizonte cierto al que habría de llegar la humanidad*, anteriormente, y de forma artificial, la sociedad del siglo XIX y XX habían dibujado como anhelo de un lugar seguro y próspero. La Ilustración fue una de ellas, una promesa de ascenso de la Razón pura que no se cumplió, la definición de utopías que ahora se han vuelto entropías y donde los pronósticos idílicos de la “sociedad del futuro” no existen ya.⁴⁶³ El ascenso de un racionalismo fincado en un cierto prototipo de cientificidad ha sufrido reveses importantes: lo que antes eran ofrecimientos en el largo plazo ahora son amenazas en el corto plazo. La promesa médica de prolongar la vida ahora se vuelve contra sí misma al descubrir en lo que en principio era medios para curar enfermedades que ahora son potencialmente detonantes de otras, como es el caso de algunos fármacos para los problemas gástricos que en el largo plazo derivaban en cáncer de esófago.

Esta sociedad descubre que las promesas de ayer son hoy un problema que vuelve incierto el futuro: los medios que desinforman, la medicina que enferma, las comunicaciones digitales que aíslan, el transporte que inmoviliza, conjuntos habitacionales que niegan el espacio vital, alimentos que no nutren, etc. La

⁴⁶² Tomado de Escalante, Fernando, *La mirada de Dios: estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Barcelona, Paidós, 2000.

⁴⁶³ Ágnes Heller discute la pretensión de la Ilustración de ser única y universal. En el mismo tenor se manifestó Habermas cuando indica que la modernidad no tiene proyecto, ella misma es un conjunto de proyectos inconclusos. En un sentido contrario Giddens propone la posibilidad de colonizar el futuro a partir del auto-reflexividad de la sociedad contemporánea, una manera elegante de disfrazar con ropajes viejos el viejo andamiaje de la Ilustración.

sociedad ya no imagina el futuro como un horizonte de largo plazo, pues está consciente de la intransparencia del tiempo y que lo mejor que puede hacer es ligarlo al presente e imaginarlo en el corto plazo, ligado a los acontecimientos. Algunas argumentaciones extremas indican que el calendario deja de ser la huella del tiempo para convertirse en simple indicador del instante en que estamos parados, metáfora del reloj que no mide el transcurrir del tiempo sino sólo el instante en que se consulta. Pero el tiempo de esta sociedad no es de esta manera, no es extremadamente extraño, tampoco se vive en el acontecimiento, de ser así no habría seguridades mínimas, aún más, el propio concepto de riesgo no podría aparecer en un ambiente acotado al instante, se requiere de lo que se conoce como certezas o regularidades que permitan dibujar los caminos posibles por donde transitar.

El tiempo de la sociedad moderna ha sido entendido por las ciencias sociales como una gran paradoja. Por un lado, horizonte lejano al que la humanidad camina de manera ascendente y unívoca. Por otro lado, aquella imagen que coloca a la sociedad en un instante permanente, la eternidad del presente en la que los estudios de coyuntura dominan el escenario temático de las ciencias sociales.

El futuro ha sido un fenómeno problemático para las ciencias sociales, el desencuentro entre la pretensión de explicar el orden social como un orden estático en el presente (Parsons, Alexander) o el orden derivado de la sucesión permanente de posibilidades y oportunidades (Joas, Luhmann, Giddens).⁴⁶⁴ El problema no radica tanto en comprender cómo es el futuro, sino en entender que la sociedad es el tiempo mismo, el orden estático no lo es tanto en tanto que es una posibilidad de orden entre otras y, en el que el cambio permanente tiende siempre al orden, no el mejor sino al más posible. La modernidad es síntesis de esta dualidad, fluctuación de acontecimientos (variables) que modifica el orden presente y, simultáneamente, tiende al orden más probable (constantes). Walter Benjamín entendió la síntesis del tiempo moderno en su reflexión sobre los

⁴⁶⁴La dimensión del tiempo se encuentra inmerso en la vieja disputa sobre el orden y la acción, incluye el debate sobre el cambio y el conflicto social, entre otros temas.

pasajes de París: lo nuevo es viejo y lo viejo continuamente nuevo. Los individuos se obsesionan con lo efímero, y buscan preservar su tiempo (y sus obras) en algo que los trascienda. Por eso no es raro encontrar que el objetivo de los monumentos es fijar la memoria del presente. Pero esos monumentos también son efímeros, pronto forman parte del olvido o simplemente son derribadas en los futuros próximos.⁴⁶⁵ Eso ocurrió con toda la memoria material del socialismo real de la Unión Soviética, memoria que no trascendió el cambio y terminó siendo borrada, derribada, vendida como chatarra, o en el mejor de los casos, como un fósil pétreo cuya referencia pocos recuerdan y otros quisieran olvidar.

En la modernidad el problema no es el futuro, ella misma se asume como el futuro, es decir, autoconciencia capaz de interferir en el curso de los acontecimientos y con ello asumir la gran responsabilidad de asumir la capacidad de construir su propio destino sin esperar nada externo.⁴⁶⁶ Sin embargo, la modernidad no es plena de su conciencia, la complejidad y aumento la envuelve y los hombres creen estar desvalidos ante el tiempo, desconocen lo que sucederá en el futuro inmediato y dedican sus esfuerzos a descifrar el futuro sin percatarse que sus acciones presentes ya lo perfilan. Juegan entonces a las predicciones, pronósticos y profecías. Cada una es una forma distinta de adelantarse al tiempo, conocerlo para anular la incertidumbre.

El éxito o no en el conocer del tiempo no es un tema que preocupe a la sociedad moderna. Lo que realmente le preocupa es la ruptura de su memoria épocal, esto es, saber que el futuro se escribe en el presente a partir de las decisiones, que cada uno de los hombres que habitan el planeta es un manojo de posibilidades sin estar a la intemperie del azar, a la total incertidumbre. Existen constantes que permiten asegurar ciertas constantes. La política es una muestra de lo anterior. El curso de los acontecimientos políticos resulta altamente volátil cuando de elecciones se tratan, pero lo imprevisto de los resultados electorales hace desaparecer aquellas instituciones que hacen que el tiempo político no sea azaroso. Aún cuando ocurre una revolución política se mantienen ciertas

⁴⁶⁵ Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995.

⁴⁶⁶ Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado: por una semántica de los tiempos modernos*, Barcelona, Paidós, 1993.

constantes institucionales y reglas básicas que hacen que los sucesos no sean un caos sino una multiplicidad de órdenes reales y posibles. El milenarismo religioso mantiene ciertas constantes o señales mínimas que permiten reconocer la profecía, al menos para los que creen en ella.

Retomemos la idea. Hablar de modernidad es entender el tiempo como uno y múltiple a un mismo tiempo, continuo y discontinuo, con rupturas y sobresaltos que hace que el futuro sea distinto si lo observamos desde la política, la economía o la religión.⁴⁶⁷ El futuro puede ser laxo cuando se habla del juicio final, y demasiado cercano cuando se coloca en perspectiva con la muerte individual, sobre todo para aquellos creyentes cuya edad rebasa la mitad del promedio de vida en una sociedad particular. O demasiado estrecho el tiempo que se requiere cuando de decisiones económicas se trata para atender las necesidades de las víctimas de algún desastre natural.

La sociedad del Siglo XXI siente el tiempo desbordado, se queja de la celeridad del presente y la obsesión por descubrir el futuro inmediato. Mientras la sociedad del siglo XX construía utopías y deseaba estar en la idea del horizonte, esta sociedad se obsesiona por lo que sucederá en un año, un mes, una semana. Los temores públicos ahora se debaten interminablemente en probabilidades. Sucedió un Tsumani en el Océano Índico. Ahora es necesario calcular el siguiente en lo inmediato y prepararse para lo que vendrá. Discovery Channel realizó en Noviembre del 2005 un programa especial sobre cuatro probables escenarios catastróficos del mundo.

Las ciencias sociales intentan asumir hoy el reto de entender el futuro de manera distinta. Se deja atrás la significación del orden social como el marco de normas y valores que da estabilidad a la sociedad, integra las diferencias y entiende la estabilidad como dimensión homeostática. Ahora se institucionaliza la contingencia como valor propio, tendencia a la estabilidad más probable en la que se construye el futuro, no el mejor sino el más probable, no porque no se quiera sino porque no puede hacerlo de otro modo pues no sabe cuál de todos los futuros

⁴⁶⁷ Berlin, Isaiah, *Árbol que crece torcido*, México, Vuelta, 1990.

realizará.⁴⁶⁸ Nunca como hoy el futuro se ha vuelto un problema tangible en el presente.

Producto del futuro es que se instituyen la contingencia como valor propio de la sociedad del siglo XXI, abriendo lo que tanto hemos insistido como riesgo. Por su parte las ciencias sociales no sólo imaginan ese futuro. También imputan responsabilidad sobre el presente o futuro a los tomadores de decisiones. Mary Douglas señala que el futuro tiene límites de aceptabilidad en tanto tenemos información sobre los beneficios y los daños en el futuro inmediato.⁴⁶⁹ Esto ocurre aún cuando aparecen desastres naturales: retrospectivamente se busca fincar responsabilidades a los que ignoraron las señales o tomaron mal los datos y no supieron interpretarlos. Claro es que la responsabilidad se entiende ex post mientras que el riesgo ex ante. Esto porque sabemos que cada acción inicia algo, más no sabemos dónde concluirá. Weber lo entendía como las consecuencias no deseadas de la acción, otros más como lo contingente del orden, algunos más como la condición ontológica de la libertad humana.

Es verdad que el futuro nunca fue transparente, pero nunca como ahora ese futuro se ha vuelto un problema en el presente, no como algo lejano sino como algo que lo tenemos aquí y ahora. Para la sociedad del riesgo estamos instalados en un presente amenazado y al cual hay que actuar conforme a probabilidades y cálculos. Pero la racionalidad de los individuos no es plena como los modelos de elección racional lo proponen, tampoco disponen de toda la información para la toma efectiva de decisiones, aún más, no existe un solo menú de probabilidades que indique que todos los participantes elegirán el más óptimo, pues influye gustos y valores que conducen a asumir decisiones distintas.⁴⁷⁰ Por eso la sociedad del riesgo ve el futuro como algo amenazador aún cuando, contradictoriamente, se cuenta con las técnicas de cálculo informatizadas jamás vista por hombres en el pasado además del cúmulo de información disponible que desborda.

⁴⁶⁸ Luhmann, Niklas, *En el ocaso de la sociología crítica*, Colección de Babel. Universidad de Guadalajara, México, verano de 1992.

⁴⁶⁹ Douglas, Mary, *La aceptabilidad del riesgo en las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós, 1993.

⁴⁷⁰ La crítica sobre los modelos de elección racional se han concentrado en dudar de la capacidad plena de racionalidad que los individuos muestran en la toma de decisiones. Los seguidores de este modelo presumen establecer sus criterios a partir de un individualismo sustantivo y no un individualismo metodológico como lo hace la sociología.

La diferencia radical de la sociedad de un siglo a otro no es sólo temporal sino de formas de auto-comprenderse, la ruptura epocal que anteriormente señalamos va más allá de lo socialmente explícito o lo material. La ruptura no es por el uso mayor de tecnología, crecimiento de los flujos económicos o el crecimiento de los conflictos sociales y las guerras. Centrarse en ello es analizar el todo y las partes y no la manera compleja en que la sociedad se articula.

El paso del siglo XX al XXI es más que la transición a un nuevo siglo; es una ruptura en la certeza que el hombre, aún en el siglo XX, mantenía sobre el tiempo futuro y su capacidad para transformar el mundo. Pasamos del hombre fáustico, capaz de retar el tiempo y construir utopías al hombre hamletiano, incierto y con alta conciencia sobre su responsabilidad sobre lo que sucede o sucederá. El hombre hamletiano se adelanta a su tiempo, no en la vieja versión de imaginar el progreso que es capaz de construir, sino en la de sentir culpa y angustia por el tiempo que vendrá. Le obsesiona el futuro y por eso intenta pensar(se) en el presente, en la coyuntura. La memoria se acorta, las cosas y fenómenos muestran una dinámica presente y una proyección errática en el futuro. Los riesgos ya no son un horizonte lejano, las amenazas u oportunidades están en lo inmediato. Los desastres naturales preocupan en tanto el próximo está cerca.

¿Cómo asume la religión el reto del futuro ante una sociedad moderna obsesionada por adivinar ese futuro de mil maneras distintas en un presente que le pertenece? Es paradójico entender que la modernidad tiene patente sobre el futuro, sobre lo nuevo y lo efímero y quiere adivinarlo como si fuera ajeno a él, como si fuera una fuerza incontrolable que acaece sin cortapisas y que intenta atraparlo a través de probabilidades tan distantes como la adivinación, los pronósticos, las predicciones y las profecías.

Si la sociedad construye su futuro, la pregunta natural es ¿Cuál futuro? No lo sabe, pero está consciente de que ese futuro depende de su presente, de lo que haga o deje de hacer.

Nietzsche señaló que el tiempo moderno era la obsesión por destilar lo eterno en lo transitorio,⁴⁷¹ alcanzar el tiempo innovando y cambiando constantemente sin

⁴⁷¹ Habermas, Jürgen, *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

atajos o ayudas externas. En ese destilar lo eterno en lo transitorio el papel que juega la religión en la sociedad moderna no ha sido entendido del todo por la univocidad impuesta por la Ilustración. Más que conservar el tiempo, la religión busca adelantarse, más que jugar en la eternidad, la religión previene en el presente para hacer frente al futuro. No es una defensa teológica como algunos podrían pensar, es una forma de analizarla desde la obsesión de la sociología por el orden social.

Me explico: el cristianismo contribuyó de manera decidida en lo que hoy conocemos como el tiempo moderno. Antes de imaginar el juicio final, los primeros cristianos creían que los tiempos nuevos eran los tiempos de la segunda venida del Mesías. Lo nuevo no era dado por el Juicio final sino por la renovación social a través de la religión. El concepto moderno de secularización se sustenta en el tiempo nuevo, en la idea nueva del papel de la religión en la sociedad moderna.⁴⁷²

Basta recordar que la noción de juicio histórico no está alejada del dogma religioso del juicio final ¿Cuándo será? La historia no lo determina, tampoco la religión, al menos el cristianismo y el judaísmo indican que no se sabe cuándo el Mesías vendrá, en el mejor de los casos “llegará como Ladrón en la noche, estén preparados para recibirlo”.⁴⁷³

Pero el Juicio Final no inutiliza la acción de los hombres, los invita a estar atentos al presente. Lo hicieron en su momento los puritanos y evangélicos, preocuparse en el presente sin aterrarse del futuro deparado por el Señor. Weber explica ampliamente la noción del tiempo puritano en “La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo”.

Recordemos que el tiempo cristiano no es un tiempo para el consuelo o para descubrir si se está predestinado a la salvación o no. La máxima bíblica “En el principio fue el Verbo”⁴⁷⁴, refiere a que el principio es la acción, la libertad humana y con ello el tiempo y las posibilidades. El hombre nace en el inicio de los tiempos (Alfa), no sabe cuando terminará (Omega). Inicio y fin simbolizan el tiempo

⁴⁷² Idea que actualmente discute Hervieu-Léger, Poulat, Berger, entre otros.

⁴⁷³ Según Pasajes de la Biblia cristiana nadie sabrá el momento en que llegará. En cambio, anuncia la llegada de falsos Mesías que confundirán a no pocos en la tierra.

⁴⁷⁴ Fraijó, Manuel, *Filosofía de la religión, estudios y textos*, Madrid, Trotta, 2001.

religioso en Alfa y Omega. La muerte no termina con el tiempo religioso, después de la muerte sigue latente el juicio final. Tampoco la muerte elimina el tiempo moderno, Walter Benjamin sentenció que con el avance del fascismo y nazismo en Europa hasta los muertos serían juzgados. No fue errada su apreciación pues la memoria de los muertos judíos no escapó a lo implacable de la Alemania Nazi, los cementerios y librerías, los monumentos y calles con referencias judías fueron borradas.

*“En el inicio fue el verbo”,*⁴⁷⁵ otra vez la sentencia de la libertad del hombre y el mundo posible. El azar, tal y como hoy se presenta en la sociedad moderna, no es viable, menos aún cuando las personas están haciendo todo el tiempo cálculos sobre decisiones y probabilidades. Aún más, aquella vieja noción de no conocer lo que Dios tiene deparado a los hombres ya no se aplica en esta sociedad moderna, pues según sentencia Albert Einstein, *“Dios no Juega a los dados con el Universo”*.⁴⁷⁶

La religión volcada al futuro – que no la religión del futuro – tiende a trazar rutas de decisión, a introducir elementos que acoten los manojos de posibilidad, a volver plausible la contingencia que no es otra cosa que una condición ontológica del hombre. La religión con su pretensión de trascender el mundo profano, indica a los hombres que sus decisiones no están perdidas en un mar de posibilidades y, lo que hagan o dejen de hacer, tendrá repercusiones en él y en los otros. Por eso, la mirada religiosa para el futuro hacia los hombres fue planteada por Kant anteriormente: “actúa de modo que la máxima de tu acto pueda convertirse en universal, no la universalidad en sí misma sino la universalidad de lo posible. Lo sagrado es la inmensidad de la posibilidad ante la cual el creyente está parado y se siente acompañado aunque cabe la posibilidad que este solo, pero en el juego de futuro para muchos es mejor apostar por la salvación que por la condena eterna por ser escéptico.”⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Frase con la que delimita su disertación Guillermo Zermeño en la comprensión de la historia como un recurso de la modernidad. Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia*, México, El Colegio de México, 2002.

⁴⁷⁶ Ibáñez, Jesús. *Nuevos avances en la investigación social: la Investigación social de segundo orden*, Barcelona, Suplemento 22, Anthropos, 1990.

⁴⁷⁷ Castoriadis, Cornelius, “*El taparrabos de la ética*”; en: Revista Vuelta No. 202, México, Septiembre de 1993.

5.1. Profecía, Predicción, Pronóstico: Lo trinitario de la contingencia

La parafernalia por conocer el futuro ha dado lugar a una multiplicidad de especulaciones, miedos y angustias que es difícil descifrar. Se hace alarde de las técnicas utilizadas y, como si fuera un juego al azar se espera el resultado para ver cuantos de los dichos sobre el futuro se cumplieron. El azar se convierte en azar de sí mismo, los videntes del futuro calculan probabilidades sobre un gran margen casual, y eso hace azaroso sus dichos.

El problema de los que lucran de esta manera con el futuro es que asumen que ese futuro tiene sustancia, existe dado y falta descubrir dónde está. No entienden que el futuro no existe como tal, existe en tanto posibilidad y cuando ocurre deja de ser futuro para ser presente.

¿Cómo definir el futuro? A partir del presente y cualquier instante es igualmente digno de ser ese presente. Decir cualquier instante es dejar la noción a un tiempo cualquiera, indefinido y abierto. Es entonces que interviene Agustín de Hipona para señalar que el presente no es cualquier instante, es únicamente aquel que es designado por un hablante como el *ahora* de su enunciación.⁴⁷⁸ El ahora es un corte virtual que permite diferenciar el pasado del futuro, por lo mismo puede haber muchos futuros y no uno solo, todos dependientes del presente, es decir del ahora que puede ser un punto cualesquiera en el tiempo.

Mirar el futuro no es mirar lo que seguro será, es mirar el presente como el corte que define lo que fue y lo que será. La sociedad del riesgo asume que el futuro es problemático por todo lo que concurre en el presente, sabe que no existe el futuro como tal y que lo que depara el tiempo sólo en el presente será posible entender.⁴⁷⁹ Pero la sociedad del riesgo se ha vuelto insoportable por la percepción de amenaza y optan por caminos aparentemente seguros, a veces, dicen que los tiempos pasados fueron mejores que los presentes y los venideros. No se dan cuenta que en realidad dicen que los tiempos pasados fueron mejores

⁴⁷⁸ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, Tomo III, México, Siglo XXI, 2000. Pág. 656.

⁴⁷⁹ En algunos casos la perspectiva no es tan pesimista. Giddens plantea la posibilidad de colonizar el futuro teniendo en cuenta las variables en el presente. Los numerosos estudios económicos imaginan horizontes de oportunidades antes que amenazas.

porque ya fueron y se conoce lo que ocurrió. En el pasado la incertidumbre desaparece porque todo es conocido. Refugiarse o reinventar el pasado no es una salida cierta. Para aquellos que reviven el pasado abren nuevos riesgos y otros futuros que no tienen nada que ver con lo que fue. Es lo que ocurre ahora con las comunidades indígenas y la vuelta a las supuestas raíces prehispánicas, en realidad acaban deificando un pasado prehispánico de dudosa comprobación, negando con ello el presente - y presencia - de las comunidades que existen aquí y ahora, negando su condición de cultura indígena porque ya han sido colonizadas por la modernidad. Para los que deifican el pasado de esta manera, el hecho que las comunidades ya no sigan lo que se cree fueron sus raíces las descalifica. El riesgo para esas comunidades es que se obligue a cumplir tradiciones que ya no son suyas, ya sea para ganar dinero y divertir a turistas revolucionarios, o renegar de su condición indígena para no ser despreciado y dejar de ser objeto de la asistencia social.

El tiempo religioso en la sociedad del riesgo asume el reto del futuro de manera que escapa al concepto clásico de secularización imperante. El futuro se habilita en la religión a través del pecado y de la noción del mal. Por lo general se asocia la noción de pecado a la de la culpa cuando en realidad son dos momentos distintos. Mientras el pecado es una posibilidad de ir más allá de las reglas (ex ante), la culpa es retrospectiva a lo que fue (ex post). El pecado se apareja a la libertad del hombre, es una condición real y hasta ontológica de la existencia. La razón es simple: en la medida en que el hombre es contingente su existencia transita por diversos caminos y asume muchas decisiones no en todos los casos correctas. La noción de pecado es sólo una guía para el hombre, auto-conciencia que le permite decidir de otra manera. El pecador, en este caso, es el que menos infringe la ley que aquel que vuelve conciente la elección de sus actos.⁴⁸⁰

Por tanto, el pecado forma parte del verbo, de la libertad de acción y la guía para recuperarlo. El pecador actuará en función de lo que dicta su creencia y menos en otra racionalidad. Para él, cometer un pecado es siempre una posibilidad, por eso

⁴⁸⁰ Nancy, Jean-Luc, "La deconstrucción del Cristianismo"; en, *Revista de Filosofía* No. 112 Año 37, Universidad Iberoamericana, México, Enero – Abril del 2005. Págs. 25-26.

está atento a no hacerlo, y cuando ello ocurre estará dispuesto a expiar las culpas o asumir las probables consecuencias, sin pecado no hay salvación, aquel que no pierda su alma no la salva. Retomo un ejercicio contra-fáctico imaginario de Francisco Gil Villegas que ilustra muy bien la dimensión del pecado como autoconciencia del actuar hacia el futuro por parte de los puritanos del siglo XVII, actuar que está en función del tiempo religioso pero que simultáneamente tiene un impacto en el tiempo futuro de la economía, la ciencia y la política:

“¿Qué sucedería si se pudiera interrogar a un calvinista puritano del Siglo XVII, sobre el significado de su acción social y se le hiciera notar que su acción ha generado una importante acumulación de capital que a su vez tuvo serias repercusiones sobre el desarrollo del sistema social y económico? Lo más seguro es que replicaría algo así como “yo no sé de que me habla, pues simplemente he trabajado mucho para la glorificar al Señor, y si he obtenido buenas ganancias eso se debe a que el Señor me ha favorecido, con lo cual he eliminado, por lo menos, la seguridad de estar predestinado al fuego eterno, la plena seguridad de mi salvación no la puedo tener, pero sí puedo eliminar, con mi trabajo, las señales externas de ser condenado.” ⁴⁸¹

Junto al pecado aparece el Mal como elemento central del futuro religioso en la sociedad del riesgo, concepto filosófico difícil de tratar desde la ética y la moral. Si transportamos el concepto a términos más sociológicos, daremos cuenta de que la carga ética pierde peso y la libertad adquiere otro sentido. A diferencia del pecado, el mal no es ontológico al ser humano, según Arendt,⁴⁸² no puede ser un efecto voluntario, la mayoría de las veces el mal es hecho por gente que nunca se planteó ser buena o mala, sólo ocurrió en su actuar y revalorada a posteriori: Para causar un gran mal no se necesita un mal corazón, se puede infligir por omisión o estupidez. El mal en términos sociológicos es la ausencia de algo. Cuando las personas actúan lo hacen movidas por cálculos egoístas y, simultáneamente, por valores y principios. El resultado es una mezcla límite del saber de esas personas, límite del saber, límite del poder, y que se valora a la luz de todas las posibilidades. El mal señala siempre que se pudo actuar de otra manera, es decir, el mal es autoconciencia de manera distinta al pecado. Mientras que el segundo

⁴⁸¹ Gil Villegas, Francisco, “Fragmentos de la “Introducción a la edición crítica de la ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber”; en, Revista Metapolítica No. 26-27, Editorial Jus –CEPCOM, México, Noviembre –Febrero del 2002. Pág. 125

⁴⁸² Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Madrid, Lumen, 1999.

es autoconciencia previa a la decisión, el mal es conciencia de los resultados. Recordemos que a veces se decide matar a alguien para salvar a otras más, mentir para no develar una dolorosa verdad o, decidir en contra de la justicia para mantener la paz social como ocurrió en el caso de Colombia y las negociaciones con la FLN acusada de abusos y vejaciones a la población.

El mal en el sistema de la religión implica observar nuestros actos en pasado y actuar de manera distinta hacia el futuro. El pecado es una guía para el actuar, el mal para hacerlo de otra manera en el futuro inmediato. Dos literatos nos dan muestra de ello. José Saramago en su novela "*El Evangelio Según Jesucristo*"⁴⁸³ relata la manera en que Jesús infringe un gran mal a un granjero estando el diablo atrás de ello. Recordemos la parábola bíblica sobre el encuentro de Jesús con la legión de demonios encarnada en un hombre que le pide ayuda. Al acceder Jesús envía a la legión a un grupo de cerdos cercano, los cuales se arrojan al precipicio en una carrera desenfrenada. El hijo de Dios cree hacer el bien, pero de inmediato aparece el dueño de los cerdos reclamándole el gran mal que le ha ocasionado en su economía, y ahora está en bancarrota. Los discípulos y el maestro tienen que huir del lugar señalados como los que infringieron un gran mal en la aldea, aún cuando la intención fue otra. La sociología comprensiva ha tratado este tema como las consecuencias no deseadas de la acción (Weber, Giddens) y ahora asume la categoría contingencia (Luhmann, Beck).

En el otro extremo, Borges relata una visión renovada de Judas, personaje bíblico puesto como traidor, expuesto como la condición humana alejada de Dios. En realidad la versión que nos ofrece es otra: Judas cumplió la misión de Dios en la tierra, de hacer que los hombres actuarán contra un hombre, señalado de pecador y blasfemo, crucificándolo. En futuro, la religión dibuja el pecado y el mal como elementos sobre los que Dios previó que los hombres actuarían, y demostró que los hombres no carecen de los atributos de *impeccabilis* y *de humanita*:

Dios se hizo totalmente hombre pero hombre hasta la infamia, hombre hasta la reprobación. Para salvarnos pudo elegir cualquiera de los destinos que traman la

⁴⁸³ Saramago, José, *El evangelio según Jesucristo*, México, Editorial Alfaguara, 1997.

perpleja red de la historia; pudo ser Alejandro Magno o Pitágoras o Rurik o Jesús; eligió un ínfimo destino: fue Judas.”⁴⁸⁴

El tiempo religioso no es extraordinario al tiempo de la sociedad. Peter Berger señala la sincronía sobre el futuro entre lo sagrado y lo profano cuando en el judaísmo Dios lleva a cabo la Alianza con el pueblo elegido. Los avatares de ese pueblo serán también los avatares de ese Dios, las incertidumbres y las decisiones errantes serán compartidas con él. El cristianismo tampoco queda atrás, construir en la cosmogonía la dimensión del Mesías como hijo del Hombre y a la vez hijo de Dios es co-participar de la condición humana, es decir, ser contingente, pecador y ante todo, hijo de la libertad.

Ortega y Gasset sentenció que el hombre no tiene naturaleza sino historia, que es él, el mundo y su circunstancia.⁴⁸⁵ Si la religión es comunicación humana, entonces la religión también es historia que cambia de acuerdo a las circunstancias. A veces nos olvidamos de esa condición y creemos que es atemporal, sustancia o esencia atemporal en la sociedad. Pero lo sagrado se va construyendo y transformando en el tiempo y su huella se nota en muchos de los ámbitos ahora considerados modernos y seculares. En la modernidad la idea cristiana del juicio final dio lugar al juicio de la Historia. La noción de progreso reflejaba el anhelo de la trascendencia del hombre a un mundo mejor, lejano del que vivía. Ahora la sociedad del riesgo también ha modificado el tiempo religioso, o mejor aún, lo ha extendido hacia ámbitos seculares. En los últimos años asistimos a un ejercicio de imaginación sobre el fin del mundo a partir de conjeturas científicas y de los escenarios derivados de la acción del hombre en su presente.

En 1972 una organización llamada el Club de Roma, integrada por científicos e intelectuales de 30 países, llevaron a cabo un ejercicio de prospectiva para los siguientes 30 años. El informe llamado *Los límites del crecimiento* advertía sobre una serie de problemas que habrían de llevar a una crisis de carácter apocalíptico: medioambiente, crisis de las instituciones, violencia, brecha creciente entre países

⁴⁸⁴ Borges, Jorge Luis, *Tres versiones de Judas*; En, *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 2004.

⁴⁸⁵ Ortega y Gasset, *Ensayos escogidos*, Madrid, Taurus, 1997.

pobres e industrializados. .⁴⁸⁶ Para 1992 otro grupo integrado por más de 1,500 científicos emitió una alerta sobre los peligros de continuar degradando el medio ambiente y destruyendo la Tierra. La incertidumbre sobre las consecuencias de los actos de la sociedad en el presente obliga a todos la búsqueda de soluciones para enfrentar soluciones.⁴⁸⁷ La idea del fin del mundo como responsabilidad del hombre no deja de tener tintes sacralizados sobre lo que se llama el Apocalipsis Moderno. Lo cierto en todo esto es que esta sociedad está anclada al presente en el temor o deseo de develar el futuro: Profecía, predicción, pronóstico, son formas de abordar el futuro y en ello la religión ha dejado su huella.

En el cristianismo encontramos dos orientaciones hacia el futuro. Por un lado, encontramos en el catolicismo la idea de salvación como camino interrumpido y constantemente redimido. Cuando un católico piensa que ha pecado, que ha errado del camino, basta confesar sus pecados a un sacerdote, otro hombre como él, para que sean perdonados y continúe su camino. Aún cuando no se haya confesado toda su vida basta que en el lecho de muerte llame a un sacerdote para recibir los llamados santos óleos para redimir su vida completa, al menos para los ojos de los hombres. Un elemento esencial en el catolicismo es la idea que el hombre nace con el pecado original. Su libertad lo marca de inició sin haber actuado siquiera en éste mundo. Basta el bautizo para delimitar las líneas del pecado y el mal sobre los que habrá de transitar el ejercicio de esa libertad.

Por otro lado, el puritanismo no es tan laxo como el catolicismo. Para los calvinistas la idea de predestinación es algo decidido por Dios y divide a los hombres entre elegidos y condenados. Saber quiénes están condenados o elegidos para la gloria es una incógnita, sólo Dios lo sabe.⁴⁸⁸ La incertidumbre condujo a que los puritanos volcaran su acción en este mundo, en un ascetismo intramundano fincado en una ética de trabajo en el que se debatían las ideas del pecado y de la salvación. Se genera una ética de salvación que trae consigo prácticas para la conducta en la vida, o mejor dicho, creación de un estilo de vida

⁴⁸⁶ *El Apocalipsis según la ciencia*, Periódico El Universal, México. Esta nota consta de siete partes publicadas de marzo a septiembre del 2006.

⁴⁸⁷ *Ibíd.*

⁴⁸⁸ Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Ediciones Coyoacán, 1997.

con miras, no a modificar el designio divino final sino a ser un instrumento de Dios y a estar habitualmente lleno de él. Los puritanos llevaron al extremo la historicidad de Dios. Para Weber la humanización de Dios ofreció la posibilidad de proporcionar al hombre una participación esencial en Dios en el mundo.⁴⁸⁹ Esa importancia atribuida al mundo y a las actividades mundanas como lugar de realización de la voluntad de Dios preparó un cambio en la racionalidad en otras esferas como la economía. Pero eso no significó que los puritanos vieran de manera distinta el futuro del camino de Dios, recordemos la cita anterior de Francisco Gil Villegas en párrafos anteriores.

Volvamos al tema que nos ocupa en el presente apartado ¿El obsesivo incremento por las predicciones y profecías contienen un tipo de tiempo religioso que hemos pasado por alto en la sociedad del riesgo? De tener tiempo religioso lo tienen pero no es el dominante. Creo que son más obsesiones seculares con ropajes religiosos que eventos netamente que provienen de lo sagrado. Pero analicemos por parte cada uno de los presupuestos: predicción, pronóstico y profecía. Cada uno establece una relación distinta entre el presente y el futuro, cada uno de ellos enuncia de manera diferente el instante que marca como el presente y desde del cual dibuja o imagina el futuro.

En el argot popular pronóstico o predicción se utiliza de manera indistinta aunque no lo sean. La diferencia radica en que el pronóstico es un término alejada de contenidos religiosos, esto es, es más un ejercicio de cálculos y probabilidades sujetas a ciertas regularidades y constantes que hacen probable que el evento ocurra una vez más. En el extremo, los pronósticos son ejercicios estadísticos sustentados en la recurrencia de eventos pasados. Koselleck afirma que los pronósticos apuntan a acontecimientos políticos, sociales y económicos que pueden suceder de acuerdo a sucesos anteriores acreditados.⁴⁹⁰ Esto es común en el ejercicio de un cierto tipo de historiografía que afirma que los sucesos históricos se repiten en una espiral ascendente, la historia es una recursividad de acontecimientos que es necesario estudiar para entender, aunque sea de manera

⁴⁸⁹ Weber, Max, “, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

⁴⁹⁰ Koselleck, Reinhart, *Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia*, consultado en <http://www.cepc.es/koselleck.pdf>.

nebulosa, los acontecimientos futuros. En esta época se repite sin cesar aquella verdad de perogrullo que afirma que *quien no conozca la historia está condenada a repetirla*, aunque nunca se diga que los acontecimientos no se repiten.

El pronóstico tiene como característica dibujar el futuro con la información disponible en el presente. No intenta decir que va ocurrir sino la probabilidad de que lo que ocurrirá si sigue la misma trayectoria de los acontecimientos. El pronóstico es una imagen favorable y hasta positiva del futuro, es pretensión de atajar el futuro con las decisiones en el presente. Es de alguna manera la mejor expresión de la sociedad del riesgo. El pronóstico médico, meteorológico, deportivo, de negocios, etc. juega con la recurrencia estadística como herramienta para la toma de decisiones. Aún cuando el pronóstico sea catastrófico la estadística muestra probabilidades de que no ocurra así. Cuando a una persona le notifican una enfermedad le dicen las probabilidades de morir o sobrevivir, a la par le ofrecen distintos tratamientos que pueden ayudar a incrementar la probabilidad de que se cure. El médico entonces muestra las estadísticas de los pacientes que han seguido el tratamiento sugerido y se han salvado.

La ilusión del pronóstico en la sociedad del riesgo es lo que llama Giddens la colonización del futuro, creación de zonas de posibilidades futuras conquistadas por inferencia contrafáctica.⁴⁹¹ Las inferencias contrafácticas no son otra cosa que el ejercicio de comprensión de la acción social dibujando qué es lo que hubiera ocurrido si se hubieran dado de otra manera. Dicho método ya lo había empleado Weber en *“La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*.

El concepto *pronóstico*⁴⁹² no aparece en la religión con la connotación moderna, pero sí es similar al concepto de pecado que antes hemos tratado. Pecado es un indicador oculto del pronóstico moderno. Actuar de tal o cual manera llevará a la gloria eterna o a la condena, no se sabe, pero cuando se actúa en los márgenes del pecado se actúa en el límite de las probabilidades y en el ejercicio de la libertad humana. Los pronósticos de las personas creyentes se fincan en qué tanto se hace el bien y el mal en el actuar cotidiano. No es una mera cuestión de

⁴⁹¹ Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Madrid, Editorial Península, 1995.

⁴⁹² La noción del pronóstico tiene una amplia carga positiva de adelantarse al futuro. Es un recurso semántico utilizado por la economía y la ciencia para demostrar o comprobar sus hipótesis y sus ejercicios de prospectiva.

especulación, tiene ciertos rasgos estadísticos que no han sido percibidos. Tal es el caso de las personas que se cuestionan sobre por qué les va mal a las personas buenas y se premia a los malos. Comienza de esta manera un recuento estadístico rudimentario sobre las personas, cercanas o públicas, que han obrado mal y gozan del éxito y el dinero, y de aquellas otras que han tenido una vida ejemplar y su suerte no ha sido mejor. Los parámetros sobre los que se evalúa el actuar pecaminoso se hace laxo, el pecado es un pronóstico de las consecuencias en la vida cotidiana, aunque nunca se abandona la duda del castigo divino y el peso del infierno en las probabilidades futuras del actuar de cualquier creyente.

Una segunda forma de atajar el futuro es la predicción⁴⁹³, sentencia que se anticipa al tiempo y enuncia lo que serás, independientemente de las probabilidades. Las predicciones aparecen de manera cíclica, renovación del tiempo y de los deseos por no estar en la incertidumbre. A diferencia de los pronósticos, los cuales son dichos en un presente determinado, las predicciones pueden ser enunciadas en cualquier momento, cualquier presente. Anunciar catástrofes naturales o asesinatos pueden ser dichas ahora, mañana o dentro de un año. El presente es intercambiable para la predicción, cosa que ocurre en el pronóstico.

La predicción da por descontado que las cosas ocurrirán, la esperanza que las cosas sean distintas queda en manos de fuerzas misteriosas que colaboran con la libertad humana. Para los predicadores el futuro (un solo futuro) viene al presente de manera inevitable y tenemos que estar atentos a sus signos visibles. El Tsunami de las costas del Pacífico en el 2005, el ataque a las torres gemelas en Nueva York en Septiembre del 2001, son eventos predichos por los adivinadores, aunque siempre dicen que lo dijeron antes que ocurrieran y no haya registro de ello.

La memoria en la sociedad del riesgo es una memoria porosa por no decir débil. Uno pensaría que la memoria en la predicción mantiene en alerta a los hombres. No es así. La corta memoria permite a los predicadores actualizar y presentar

⁴⁹³ Predicción tiene una mayor carga esotérica de develar el futuro desde el presente. Predecir en ciencias sociales se vuelve un riesgo en sí mismo.

como nuevas visiones que hace mucho tiempo dijeron. Un adivinador puede predecir una catástrofe este año, y si no ocurre, el año siguiente también la anunciará y nadie se acordará de que ya había fallado. No hay registros en la memoria pues los medios están más preocupados por el futuro que vendrá que por lo que fue. La predicción no pierde sentido, por el contrario, se fortalece e incrementa la angustia y el miedo pues el futuro se plantea como sustancia que nos ha alcanzado, si no en el año de la predicción queda latente para el próximo. Jacques Derrida⁴⁹⁴ apunta que temblamos en esta extraña repetición que vincula un pasado irrecusable con un futuro que no es posible anticipar, que nos aproximamos a algo que no es próximo. La predicción juega con la angustia y el miedo, actualiza su memoria los futuros probables como algo que invoca constantemente como posible. La sociedad del riesgo atiende sobremano las predicciones, pero no da cuenta que muchas ya fueron dichas y no se cumplieron, basta para ellos que se actualicen con otro nombre para ser de nueva cuenta futuro.

Ahora bien, las predicciones puede que se cumplan no porque el futuro se anticipe sino porque desde el presente se enfatiza que así es y será. En algún momento Robert Merton⁴⁹⁵ señaló la irrupción del futuro inevitable a través de las profecías autocumplidas. No se requiere de magos o adivinos, basta el rumor sobre lo que podría suceder para que adquiera tintes de verdad social y la gente actúe en consecuencia como si ya ocurriera. El ejemplo clásico de la quiebra real de un banco. El rumor de una supuesta quiebra de dicho banco produjo pánico entre los ahorradores quienes acudieron en masa a retirar su dinero del banco sin investigar o indagar. Por supuesto que el banco no tenía problemas financieros y hacía frente a sus obligaciones con sus clientes, pero el rumor fue tal que en pocos días transformó un banco con liquidez financiera en otro totalmente en bancarota.

No hay que olvidar que las predicciones tienen una alta carga moralizante. Sus sentencias siempre van acompañadas de advertencias y señalamientos de culpa. Cuando ocurre un riesgo se busca siempre fincar responsabilidades. En la

⁴⁹⁴ Derrida, Jacques, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.

⁴⁹⁵ Merton, Robert K., *Teoría y estructuras sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

predicción, antes que ocurra señala a todos como culpables de no evitar la tragedia. La responsabilidad no existe, sólo la culpa y la carga moral de no hacer caso a las señales.

La imputación de responsabilidad ante los riesgos es un clamor de la opinión pública, las sentencias morales derivadas de las predicciones señalan a todos como culpables, es la mejor manera de diluir los riesgos en algo sobre lo que no tenemos control, y si se tiene éste es mínimo. La Pitonisa de Delfos – narrada por Dürrenmatt lo describe de manera magistral:

“Siempre me ha asombrado muchísimo ese afán de los hombres por conocer el futuro. Parece que prefieren la desgracia a la felicidad (...) el caso es que los hombres quieren videntes ciegos y no se puede decepcionar a la clientela”.⁴⁹⁶

No pocas ocasiones se han señalado a la religión como fuente de las predicciones. Quizá por esa extraña relación que los videntes y adivinos dicen tener con lo sagrado, con la posibilidad de mirar el mundo como un todo, la totalidad del tiempo manifestada en un presente inmóvil, una mirada a la eternidad, supuestamente.

Pero muchas de las predicciones no tienen nada que ver con lo religioso aunque asuman ropajes de ella. Las predicciones sobre catástrofes naturales o males que la humanidad padecerá resulta ser algo más que evidente por la información disponible y la especulación sobre horizontes tan abiertos como la imaginación es posible. La probabilidad que ocurra algo es alta en comparación con los pronósticos. No se puede negar que existe una veta de predicciones religiosas que resultan complicadas separarlas de aquellas que tienen un carácter meramente moralizante.

Las predicciones religiosas suelen fincarse en el largo plazo, tienden a ser crípticas, abiertas a las interpretaciones más disímbolas, casi por lo general recuperadas de textos antiguos que a la luz de la modernidad se erigen como cajas de resonancia de los miedos y angustias más profundos de las incertidumbres y los cambios de la sociedad moderna.⁴⁹⁷ En realidad, las

⁴⁹⁶ Dürrenmatt, Friedrich, *La muerte de la Pitia*, Barcelona, TusQuets, 1990.

⁴⁹⁷ Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

predicciones religiosas podemos decir que son más problemáticas a la religión en la sociedad del riesgo que una respuesta para sí misma de su situación en la modernidad. El cúmulo de información disponible, el juego azaroso hace que las predicciones sean netamente algo secular con ropajes religiosos más que una estrategia secular de la religión para hacer visible su condición moderna en la sociedad moderna.

Un elemento importante en la tríada para atajar el futuro es la profecía. Más críptica que la predicción y menos cierta que la predicción la profecía si tiene un origen religioso aunque muchas de las nuevas no sean en estricto sentido pero sí recogen el sentido original de la profecía religiosa.

¿Cuál es ese sentido original? La profecía se caracteriza por definir el futuro que habrá de irrumpir en el presente.⁴⁹⁸ A diferencia de la predicción en la que desde el presente se definía el futuro, en la profecía es la inversa, es el futuro el que irrumpe y hace estallar el presente. El presente deja de ser horizontes de posibilidades para ser escenario de un único futuro inevitable. No hay espacios para la libertad y por tanto tampoco para la contingencia. Pongamos en perspectiva la conquista de los españoles sobre los indígenas. Mientras que los españoles buscaban cumplir los pronósticos sobre la tierra prometida, las comunidades prehispánicas veían en el arribo de los europeos algo más, el cumplimiento profético de la vuelta de Quetzalcoatl a la tierra que mucho tiempo atrás y a la que prometió volver.⁴⁹⁹

La profecía, al menos en el cristianismo, nace como el juicio final y la llegada del Mesías por segunda ocasión. No hay más tiempo pues el final de los tiempos llega con el Apocalipsis. Esta lectura se ha trasladado al futuro de la sociedad del riesgo. En el último tramo del siglo XX la gente temió el cambio de siglo, reinventaron la noción de los milenarismos religiosos ahora bajo un formato secular. Ya no era la amenaza del fin de los tiempos religiosos sino el riesgo del fin de los tiempos de lo secular. Sentencias como “el próximo siglo será religioso o no será”, la idea del fin del mundo y el ataque extraterrestre en el 2000, el quiebre

⁴⁹⁸ Bull, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

⁴⁹⁹ Investigadores latinoamericanos como el chileno Cristian Parker han denominado el fenómeno como “remagización del mundo moderno”.

de las comunicaciones por el efecto del error informático producido por la falsa lectura del 2000 conocido como el fenómeno Y2K, colocó de nueva cuenta el tema de la profecía en la sociedad moderna. En décadas anteriores el tema de la profecía era un tema de grupos religiosos radicales o de una exégesis de textos bíblicos como el Apocalipsis. En la sociedad del riesgo descubrimos que es más fácil confeccionar un Apocalipsis que una utopía. La utopía va de acuerdo a nuestros anhelos profundos e irrealizables, en cambio es más fácil sugerir cálculos para una catástrofe, surgimiento violento del futuro sobre el presente, el ahora en que vivimos y no otro.

Con el paso del tiempo, las profecías dejaron de ser videncias religiosas. Fueron autores seculares los que reinventaron las profecías como fue el caso de Nostradamus. Cada cierto tiempo la gente vuelve a leer sus sentencias en busca de pistas que ayuden a descifrar el futuro. Recordemos que Nostradamus fue médico, astrólogo y químico, más inmerso en el incipiente espíritu de la modernidad que en las oscuras entrañas del misterio religioso. El suceso de las torres gemelas en el 2001 acaecido en Nueva York relanzó las profecías, tanto que en pocos días su libro fue un éxito editorial. La gente estaba angustiada y necesitaba saber que iba pasar, aunque ello fuera trágico era necesario saber. El escepticismo se volvía insoportable, era preferible reducir todas las posibilidades a una sola aunque fuera está trágica.

Posterior al evento del 11 de septiembre del 2001 circularon en el Internet una gran cantidad de profecías apócrifas de Nostradamus. Lo curioso del fenómeno era el relato preciso de la destrucción de las dos torres y el impacto de los aviones. En ellas se reproducía el lenguaje crítico de las profecías "auténticas". Poco después se supo que una gran cantidad de ellas habían sido escritas por estudiantes de universidades norteamericanas y canadienses. Lo curioso de éste caso es que las profecías funcionaron ex post a los eventos y no ex ante. La angustia se desato cuando la profecía había ocurrido y no como adelanto del tiempo por venir.

Esto da muestra que la profecía tiene el sentido religioso de volver tema de su comunicación las irrupciones violentas e imprevistas en la sociedad del riesgo. No

opera como explicación del fenómeno, mucho menos como consuelo ante la angustia. Su dinámica es otra: es contener la irrupción inesperada de temas desconocidos, introducirlos como temas de la opinión pública y decantar los caminos posibles para su explicación por otras vías. Desplaza la responsabilidad en el tiempo suspendiendo o conteniendo las especulaciones que surgen en momento de caos.

Por lo analizado, observamos que aún cuando la profecía surge de un contexto religioso, su función es enlazar la crisis con otros ámbitos seculares para su respuesta en un tiempo requerido para recomponer el orden posible. Las profecías no sólo irrumpen en el presente, también abren la puerta a otras expresiones con alto contenido religioso que dan forma a la incertidumbre por otras vías. Es el caso del incremento de las señales divinas y de lo que se ha dado en llamar las manifestaciones del mal en el mundo hoy. En el primer caso, según pude documentar, de 1999 al año 2004 cerca de 150 apariciones marianas se han registrado en muchas partes del mundo, la mayoría en América Latina.⁵⁰⁰ Cada una de estas manifestaciones, ocurrida en lugares tan comunes y tan disímbolos como un refrigerador, estufa, piso de una calle, el cemento de un puente o en productos perecederos como una tortilla o un panqué, se acompañó de interpretaciones y supuestos mensajes apocalípticos o señales proféticas de lo que vendría, aunque nadie aclaró nunca qué es lo que vendría. Así como los horizontes de posibilidades cambian en tanto cambian las decisiones en el presente, de la misma manera las interpretaciones y visiones cambiaban conforme se transferían a otros lugares las apariciones. Los objetos o lugares donde hubo apariciones desaparecían conforme surgían otras figuras en nuevos lugares. Se podía decir que lo religioso de este tipo de manifestaciones estaba acorde a la memoria de la sociedad del riesgo, es decir, con un tiempo marcado siempre por un presente en constante renovación y en busca de futuros posibles. Lo religioso introdujo como parte de su comunicación el elogio y la admiración a lo insípido y a

⁵⁰⁰ El seguimiento de los casos fue a partir de las notas publicadas en distintos diarios, entre los que destaca Reforma, Milenio (México), Los Ángeles Times (EU) y El País (España).

lo efímero. Las apariciones guadalupanas no trascendían ya, estaban condenadas a la revocación y posibilidad constante de sus mensajes.

El otro caso corresponde a las llamadas posesiones del mal.⁵⁰¹ El incremento de fenómenos paranormales no pasa desapercibido para esta sociedad. De hecho es tema ya de la opinión pública y de instituciones eclesíásticas que hasta hace poco tiempo mantenía este tipo de rituales fuera del foco público, oculto y sigiloso, espacio estrictamente religioso frente a lo considerado como la secularización del mundo. Hoy el tema del mal y de las posesiones ha dejado de ser estrictamente religioso y ha pasado a ser tema médico, psicológico, manejo de energías y hasta ecológico (esto por el argumento de grupos ambientalistas que proclaman que el desajuste de la naturaleza conlleva a un desajuste en la salud mental del hombre). Llama la atención que en los últimos años se hayan incrementado considerablemente las versiones de posesión demoníaca. Es más llamativo aún el número de grupos o personas que dicen poder contrarrestar la fuerza al margen de las instituciones eclesíásticas. En un recuento de campo al Mercado de Sonora encontramos que 7 de cada 10 personas que visitaban el lugar creían estar embrujadas y 2 de ellas manifestaban estar poseídas.

La Iglesia Católica ha sido una de las primeras en tomar cartas en el asunto. Hasta antes de la década de los noventa, la figura de Satanás estaba guardada en el desván, o mejor dicho, formaba parte de la utilería de la iglesia. No es hasta 1999 cuando la Iglesia Católica definió un nuevo ritual de exorcismos, multiplicó la cantidad de sacerdotes encargados de esa función (sólo en Francia pasaron de 15 a 120 clérigos y en Oaxaca México se estableció una unidad especial para el tema) y reafirmó la existencia del demonio y su combate como coto de caza cuasi-exclusivo del Vaticano.⁵⁰² Pero el mal es posible en todos lados, y la idea de orden eclesíástico no impera más en una sociedad altamente contingente, aún cuando los deseos de una institución así quieran imponerse.

Profecías –acompañadas de apariciones y posesiones- no son otra cosa que la idea de un futuro cerrado, una percepción del riesgo que contradice su producción.

⁵⁰¹ Michembled, Robert, *Historia del diablo siglo XII al XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

⁵⁰² *Ibíd.*

Los hombres con sus actos y decisiones producen el riesgo pero perciben a su alrededor que el mundo los agobia e impone un destino trágico del cuál creen luchar para salir cuando son ellos mismos los que han tejido esa red.

La percepción sobre el futuro en la sociedad del riesgo es la reconstrucción de la idea de destino, aún cuando no hay destino que sea cierto. Es una reinención de la tragedia griega donde los hombres sienten estar en el papel del sacrificio, un héroe que conoce su final pero que no puede hacer nada para remediarlo. Aún mejor, acepta la fatalidad pero evita someterse dócilmente a ella, sabe que hay sufrimiento pero también fortuna y esfuerzo. Ortega y Gasset señala lacónico: “Homero anunció dame un héroe y te escribiré una tragedia”.⁵⁰³

El hombre moderno del riesgo ya no asume el papel del puritano del siglo XVII que se resigna a ser instrumento de Dios. Ve en Dios el instrumento para hacer frente a su destino, en su tragedia asume que la profecía es una posibilidad, quizá la única pero que puede combatirla y cambiarla. El hombre moderno, producto de la sociedad del riesgo se sabe un sujeto trágico, y lo es en tanto quiere ser él mismo, la voluntad es tema de su tragedia sin heroísmo. Sabe de la tragedia sobre el calentamiento global, sabe de la tragedia de la sobrepoblación, la tragedia personal de vivir hacinado en las grandes ciudades, de las nuevas enfermedades que puede portar o contagiar. Nada de ello lo convierte en héroe de su propia trama, simplemente lo hace portador de incertidumbre de la cual la religión forma parte. Y forma parte en tanto la salvación o redención en éste mundo no es ya una forma segura de navegar como lo hicieron los creyentes de la modernidad de antaño. La sociedad moderna no puede abrazar una sola posibilidad, ni siquiera si fuera lo divino, porque aún lo divino es múltiple e incierto para apostar todo por uno de sus caminos.

El final de la tragedia es la muerte, aún la finitud de la vida es una paradoja. Por un lado se tiene la certeza de la muerte, por otro, se desconoce cuándo y cómo ocurrirá. Se puede comprar un seguro de vida y en realidad se compra estabilidad económica para otros. Se descubren nuevos medicamentos y nuevas

⁵⁰³ Citado en: Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías, Lukács y Ortega como precursores de Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica – El Colegio de México, 1997.

enfermedades que derivarán de su uso, se sabe que la información es inmensa, y poco el tiempo para asimilarla. La percepción del riesgo de la modernidad deja de lado su escepticismo – una de las tantas versiones de la secularización clásica- para adoptar la dimensión secular de la religión, esto es, la liga de lo sagrado en la tierra, multiplicidad de formas de acceder a lo divino y lo contingente de su presencia entre los hombres. Para los hombres de la sociedad del riesgo existe un destino, no saben cuál es pero saben que existe uno para ellos y no es precisamente el más halagador. Reinventan entonces lo religioso como una elección entre otras, una posibilidad de cambiar ese destino por otro en la tierra, necesita salvar su alma en el presente porque en el futuro estarán muertos y no habrá ya posibilidad de cambio alguno.

La profecía es un recurso de la religión para hacer evidentes las limitaciones del hombre fáustico –llamado así por las pretensiones del Fausto de Goethe- por dominar su futuro, pero también recordarle al hombre hamletiano que su tragedia no se produce por un futuro que ya existe marcado en su camino.⁵⁰⁴ Fáustico o hamletiano, no importa como perciba el riesgo la sociedad moderna, lo único claro es que la religión forma parte de su autoconciencia sobre la producción de los riesgo y se abre como una ventana para observar sus limitaciones y la manera en cómo construye su futuro.

5.2. La muerte como dimensión social: la última frontera del riesgo

La muerte ha sido un tabú para los seres humanos, rompe con cualquier seguridad ontológica que la sociedad provea a través de artificios como los seguros de vida, mayores instrumentos para reducir los impactos mortales en accidentes, adelantos médicos que alargan la vida y reducen los efectos de las enfermedades.⁵⁰⁵ A pesar de todo ello, la sociedad del riesgo es obsesiva con la muerte. Está al pendiente de las señales riesgosas, estableciendo constantemente el umbral de catástrofe en el que se mueve. El golpe terrorista de

⁵⁰⁴ Jullien, Francois, *Elogio de lo insípido*, Madrid, Ediciones Siruela, 1998.

⁵⁰⁵ Ariés, Philippe, *Historia de la muerte en occidente*, Barcelona, Acantilado, 2000.

secuestrar aviones y estrellarlos en edificios ha dado lugar a un temor por volar y el Tsunami ha provocado que las personas eviten las playas.

La conciencia de los hombres siempre se ha obsesionado por pensar su muerte. Gadamer menciona que todos los hombres, sin importar su edad o condición física y social mueren a un mismo tiempo y de manera irreversible. Desde que se nace se muere, llevamos dentro la muerte petrificada, el esqueleto que nos señala constantemente el destino de nuestra vida. El catolicismo hace alarde de necrofilia al conservar restos humanos en sus templos, lo hace para recalcar la condición perecedera de los hombres en la tierra, aunque de manera por demás gráfica.

Desde el momento en que uno comienza a existir ha empezado a morir. No se puede evitar que venga sobre él la muerte, precipitada carrera hacia la muerte en la que no hay pausa ni tiempo fuera. No la muerte propia sino la de nuestros semejantes, porque los que murieron ya pasaron la frontera, pero dejaron la duda entre los que quedan en este mundo.⁵⁰⁶

En la modernidad la muerte en sí misma no produce miedo, a menos que la persona tenga algún grado de esquizofrenia y paranoia. Es la manera en que uno habrá de morir lo que genera angustia y temor pero también lleva a un plano extremo la autonomía cuando se acepta que, si bien no se puede evitar la muerte, si es posible ejercer la libertad de evitarla o hacerla llegar. Esa libertad suscribe los debates contemporáneos sobre el aborto, la eutanasia.

¿Qué hace distinta la percepción de la muerte en la sociedad del riesgo respecto a otros momentos – mejor dicho- otros presentes de la modernidad? ¿La religión puede marcar aún la frontera entre la finitud de la vida y la trascendencia? La primera pregunta es compleja de responder, pues la muerte constituye el acontecimiento futuro, mejor que ningún otro, de toma conciencia de su finitud y de su incertidumbre. El futuro para el individuo en la sociedad del riesgo está marcado por que las señales en el presente le recuerdan su finitud, su mortalidad. Los anuncios constantes de medicamentos y análisis sobre enfermedades que el hombre común ignora desataron una especie de hipocondría social. Ahora se

⁵⁰⁶ *Ibíd.*

toma medicamento para todo, aún para aquello que debería ser placentero como el sexo.

La muerte en la sociedad del riesgo no es un futuro lejano, es un futuro carente de contenido o sustancia. Es el vacío cierto que llegará ¿Cómo? No se sabe. La muerte es la síntesis paradójica del riesgo: se tiene la certeza que llegará, saber cuándo y cómo es lo incierto. Las enfermedades y accidentes se muestran como una espada de Damocles sobre nuestras cabezas. La responsabilidad que cada uno asume se vuelve abrumadora: dejar de comer tal cosa, no visitar tales lugares, estar pendiente del clima, etc.

La sociedad del riesgo reinventa los mandamientos cristianos. Recordemos que los diez mandamientos son negación y no afirmación. Al negar deja abierta la posibilidad a que suceda cualquier cosa: no matarás (pero puedes lesionar, maltratar o huir, etc.), no desearás a la mujer de tu prójimo (pero no indica que dejes de desear a otras mujeres). Los mandamientos puestos en negación abre la posibilidad a la libertad de acción de los hombres. De estar escritos de manera afirmativa no habría ya libertad, lo que está escrito es y debería ser.

En la misma lógica actúa la sociedad del riesgo. La amenaza de la muerte repentina hace que se busquen caminos a partir de la negación del mundo. Ante la crisis de alimentos procesados y el riesgo de contraer cáncer se procede a explorar las virtudes de lo orgánico. Se sugiere entonces que esa es la salida para una vida sana. Pero si el mundo entero regresará a la producción de orgánicos dejando fuera los alimentos transgénicos el riesgo de una hambruna mundial se dispararía y la muerte, entonces sí, elección de unos sobre el resto de la sociedad⁵⁰⁷

La muerte en la modernidad, particularmente en la sociedad del riesgo, es más que la última frontera, es la línea cotidiana que conscientemente es una preocupación por alejarla. En el terreno religioso la muerte es la frontera de la trascendencia, es el punto de quiebre en el que no existen más posibilidades, la contingencia se agota para el que muere pero se incrementa para los que quedan

⁵⁰⁷ Los adelantos de la industria agrícola han hecho posible alimentar a un número creciente de la población mundial que ronda arriba de los seis mil millones de habitantes. De cambiar a métodos de producción de orgánicos se garantizaría la subsistencia de apenas una tercera parte de la población mundial.

vivos aún.⁵⁰⁸ La muerte del prójimo no es mi muerte, el riesgo se incrementa de correr la misma suerte. Al pasar cada catástrofe existe una paranoia por no ser la próxima víctima. Se inician investigaciones, se toman decisiones políticas y se gastan recursos en evitar que la muerte de aquellos no sea nuestra muerte. Pero la incertidumbre abrumba y es cuando aparece lo religioso en el horizonte. No todo es responsabilidad del hombre, existe una parte que corresponde a lo divino que sabe de antemano lo que va a ocurrir, no porque lo haya decidido de antemano sino por que lo prevé. Los hombres buscan señales en los rituales, rezos o manifestaciones religiosas que prevengan los males futuros. Se inicia un círculo hermenéutico, la religión y sus manifestaciones en lugar de ser señales seguras se convierte en un amplio abanico de interpretaciones y de posibilidades, ciertas o no, eso no se sabrá hasta que ocurra. La muerte misma es una de esas posibilidades.

En el cristianismo la muerte significa la redención – Jesús mismo es símbolo de tal sacrificio-, en otras religiones se entiende que los dioses ven en la muerte la redención de sus seguidores como un honor. En todo caso, la muerte deja de ser algo trágico para convertirse en la redención de la incertidumbre. La responsabilidad sobre el futuro y su finitud deja de estar en los hombros de las personas, les da un respiro, objetos de su infortunio. El riesgo de muerte en la religión se asume de manera distinta que otros ámbitos. En religión los hombres muertos fueron víctimas, no entendieron las señales divinas –esto lo veremos más adelante cuando analizamos el caso de la Santa Muerte en México-, y por tanto se descarga la responsabilidad. La victimización no es sólo cuando ocurre la muerte, el riesgo de muerte visto religiosamente descarga parte de la responsabilidad del actuar del sujeto en cuestión en algo que lo trasciende, que no lo determina, pero que sabe que va a ocurrir.

Los rituales de limpiezas espirituales, la santería, la adivinación, quiromancia y otros recursos para contener la incertidumbre de la muerte, ayudan a los sujetos

⁵⁰⁸ Gómez, Carlos, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

agobiados a descargar la responsabilidad y con ello a mitigar la angustia.⁵⁰⁹ Si ocurre o no lo predicho es otra cosa, el creyente está convencido que fuerzas externas actúan alrededor de él y que lucha o se acompaña de ellas.⁵¹⁰ A diferencia de la limpia y santería de otros tiempos, ahora se hace hincapié a los creyentes en la fuerza de sus decisiones para combatir el mal y definir su futuro. Sugieren visitar especialistas para tratar las dolencias y de cómo invertir el dinero si el problema es de finanzas. Si bien se mitiga la carga, el peso de las decisiones recae casi en su totalidad en el creyente.

En los siguientes apartados analizaremos con detenimiento el caso del culto a la Santa Muerte en la Ciudad de México. En este caso podremos observar que es un tema transversal a todos los ámbitos sociales, y que la religión es uno más aún cuando ofrece la trascendencia. Es importante señalar que, con la muerte, la comunicación y acción concluyen para quien la padece, y se intensifica para los que quedan vivos. La muerte es la exclusión universal de la sociedad: muerte política, social, económica, física, cualquiera de ella es exclusión universal y la incertidumbre de padecerla es angustiosa aún cuando una vez que ocurra ya nada cambiará y no habrá más de que preocuparse.

5.2.1. Culto a la Santa Muerte en el México del Siglo XXI

Nada impresiona tanto a los humanos que sus propias convenciones, escribió Fernando Savater para ilustrar las angustias y temores de la sociedad frente al cambio de siglo y de milenio. Pero esa impresión no es exclusiva de momentos extraordinarios, tienen también su extensión en la cotidianidad, en el presente de muchos seres humanos conscientes de la angustia de morir en cualquier instante, sin saber cómo, cuándo o dónde: policías, narcotraficantes, políticos que apuestan todo, prostitutas, entre otras actividades extremas. Ellos padecen la angustia por la muerte y la han convertido en un símbolo de su actividad. Saben que no pueden

⁵⁰⁹ Las conclusiones sobre los rituales y santería fueron producto de trabajo de campo en el mercado de Sonora en la Ciudad de México entre el año 2002 y 2004. El autor observó los dichos y rituales de la santería y de limpias energéticas en distintos lugares anunciados como milagrosos.

⁵¹⁰ Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1994.

pensar en un mañana sino en un presente permanente. Todo es presente, una sucesión de presentes que en cualquier momento puede interrumpirse.

En las actividades delictivas hay un desprecio por la vida, la propia y la de los otros. Saben que no cazar a los otros puede desembocar en que mañana sean ellos las víctimas. No es gratuito, entonces, que cada mañana nos enteremos de ajusticiamientos, vendettas, ejecuciones y suicidios en este sub-mundo de lo excluido, lo marginal. Pero el desprecio por la muerte no es algo sin sentido. Es la muerte la que reivindica la vida. Si la muerte careciese de sentido sería tanto decir que la propia vida no la tuvo. Cuando alguien muere de manera violenta decimos “se la buscó”:

“Es cierto, cada cual tiene la muerte que se busca, la muerte que se hace. Muerte de cristiano o muerte de perro son maneras de morir que reflejan maneras de vivir (...) La muerte es intransferible como la vida (...) Dime como mueres y te diré quién eres.”⁵¹¹

En México, la representación de la muerte es una representación extendida y culturalmente aceptada: la tradición de los muertos el 2 de noviembre de cada año, las litografías de Posada, entre otras formas, se extiende por una gran parte del país. Pero es en el mundo de los “malditos” - de la delincuencia y el asesinato - donde la muerte adquiere relevancia, crueldad visible que lastima las buenas conciencias. Frente a este mundo cerrado y sin salida (parafraseando a Paz) la muerte es la única certeza. En este mundo es necesario proteger la vida rindiendo culto a la muerte para implorar su protección, para que al menos la vida no sea tan sufrida y la agonía no carcoma el sentido de vivir.

Casos extremos en el culto a la muerte han sido los llamados narcosatánicos, quienes en 1989 fueron aprendidos por el asesinato de varias personas – entre ellas el sobrino de un senador estadounidense – en rituales satánicos. Su sede de operaciones era la Ciudad de Matamoros en Tamaulipas, su actividad principal el narcotráfico y el secuestro. Además de las armas y las influencias políticas, este grupo se dedicaba al culto satánico para asegurar el éxito de sus operaciones. En sus rituales se incluía el asesinato de seres humanos y la utilización de los huesos

⁵¹¹ Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1990.

de sus víctimas como amuletos. El final de este grupo fue tan trágico como su vida. Algunos de ellos fueron muertos en enfrentamientos con la policía en la Ciudad de México. Otros están purgando condena en penales de máxima seguridad.

A más de 16 años de aquel suceso los ritos satánicos se han extendido en el tiempo y el espacio. En la Ciudad de México, Guadalajara, Matamoros, Ciudad Juárez y Culiacán se han detectado bandas que recurren a este tipo de rituales para invocar la protección de la muerte. Aunque en algunos casos ya no asesinan a las personas, si recurren a la tortura de sus víctimas (y su sangre) para sus rituales.

De manera más cotidiana, el culto a la Santa Muerte se ha extendido en la Ciudad de México. Sobre todo entre los policías, delincuentes y políticos, quienes recurren al Mercado de Sonora para rituales de limpia frente a la imagen de la Santa Muerte y adquirir algunos implementos para los altares en su casa. Un lugar recurrente para la practica de la santería y el vudú tanto de los delincuentes y policías es el Centro Esotérico Fe y Energía ubicado en sobre Insurgentes Centro, en el Distrito Federal.

Pero ¿Qué es el culto a la Santa Muerte? ¿Qué elementos de identidad cultural derivan de este culto? ¿Por qué es tan difundido en el submundo de lo marginal? Algunas pistas para responder estas interrogantes serán establecidas en este trabajo. Aunque es necesario señalar que son más las preguntas que respuestas encontradas en este pequeño ensayo.

El símbolo y la metáfora de la muerte han acompañado a todas las civilizaciones en el tiempo y el espacio. La vida y la muerte son inseparables. La vida exige desde sí a la muerte como su contrario, como aquello que habilita el sentido de ser y estar en el mundo. En la eternidad la vida no tiene sentido, mucho menos la muerte. Se anularía como se anula la mentira en un mundo donde todo fuera verdad. Por tanto, el culto a la muerte es también un culto a la muerte.

La historia de la Santa Muerte puede rastrearse de mucho tiempo atrás. En la época prehispánica tuvo una connotación particular. Era el símbolo que liberaba a los guerreros en la batalla y a las madres en el parto. Los sacrificios tenían un

doble sentido: el hombre accedía al mundo del proceso creador y por la otra alimentaba la vida cósmica y la social, que se nutría de la primera.⁵¹² Con el catolicismo se transformó la noción sobre este tema. La vida y muerte pasaron de ser un sentimiento colectivo, como en los aztecas, a una noción individual. Los hombres ya estaban condenados de antemano (pecado original) pero podían salvarse si el arrepentimiento llegaba antes de la muerte. Después de esta nada habría que hacer.

El culto a la Santa Muerte procede de un sincretismo entre ambas cosmogonías. Ambas reúnen la idea de que la muerte no es el fin del mundo, sino una nueva vida que no se desarrollará aquí. Junto a esta noción aparece la representación de que con la muerte se justifica la vida.

Pero el culto a la Santa Muerte no se hace explícito en el lenguaje (visible y explícito) hasta el siglo XX. Es cierto que trae de sí todo un sentido de la historia y cultura del mexicano, más no es hasta este momento en que el culto aparece como un todo organizado, un sistema de creencias y rituales que establecen membresía entre los que profesan y excluyen a los profanos. Según cuentan los santeros y curanderos del mercado Sonora, el culto apareció en el poblado de Tepatepec, cabecera del municipio de Francisco I. Madero, en el Estado de Hidalgo (ubicado a 49 kilómetros de Pachuca) por la década de los 60. En ese lugar murió una otomí de nombre Albina, famosa por sus curaciones milagrosas. Esta mujer tenía en su casa un esqueleto de madera que se considera en la religión la verdadera imagen de la Santa Muerte. Existen otras versiones que aseguran que la Santa Muerte surgió en 1800 en el Puerto de Veracruz; a un mago se le apareció en su departamento, luego alguien hizo una réplica de la imagen en versión femenina, de ahí que haya una figura macho y otra hembra.

Alrededor del culto se han establecido una serie de creencias y rituales diversos, a veces confundándose con la santería y el vudú. El sincretismo en la creencia nos lleva a rastrear las formas y símbolos vinculados con la Virgen del Carmen en la tradición mariana católica. De igual forma se encuentran elementos de la tradición

⁵¹² *Ibíd.*

afro- cubana con las imágenes de Oyá, la señora de los panteones y del vudú con la imagen de Oggún, imagen que protege de los accidentes violentos.

Para los creyentes la Santa Muerte tiene un doble rostro: es maldita y bondadosa con los que le profesan devoción. La imagen femenina es bondadosa y protege del mal a quién la invoca. En su mano derecha lleva una balanza y es de color blanco. La imagen del macho, la negra, carga en su hombro la guadaña y es invocada por aquellos que desean un mal o la muerte a su enemigo. Pero el culto no es sólo en blanco y negro, también existen una variedad de colores como el rojo que se usa para los casos difíciles.

Paradójicamente, aquellos que se encomiendan al culto no podrán salirse hasta que ella decida, es decir, hasta que le rindan cuentas entregando su vida. Según aquellos devotos, se necesita muchos cuidados y devoción de quien reza. La disciplina de rezar a la misma hora los siete días de la semana:

“En su altar le debes prender su veladora, cambiarle un vaso de agua limpia todos los días y ponerle tortillita quemadita porque eso es lo que come ella, se le tiene que poner para te vaya bien en lo que hagas y ella te cuide.”⁵¹³

La creencia dice que aquellos que pierdan la fe serán castigados con lo que más aman. Desgracias familiares, pérdida de la libertad y hasta ser asesinados son los castigos que, según sus adeptos, les impone a los que se atreven a abandonarla. Para Carmen, vendedora de estos artículos en el mercado de Sonora, la mejor muestra de la forma en que se cobra la Santa Muerte es el caso del secuestrador “Mocha orejas” Daniel Arizmendi. Para ella el secuestrador perdió toda devoción a la imagen y está se cobró con su familia: su esposa, amante, hijo y hermano están en la cárcel al igual que él.

Pero aquellos policías y delincuentes que se encomiendan a ella tendrán su protección.

“A muchos policías les gusta tener la protección superior de la muerte, pues ella les da premoniciones cuando puede estar en peligro su vida.”⁵¹⁴

⁵¹³ Testimonio de “La Doña. Publicado por el Diario Reforma el 7 de octubre del 2001.

⁵¹⁴ Entrevista con Carmen, vendedora de figuras de la Santa Muerte, Mercado de Sonora. Enero del 2002.

Igualmente, relatan que incluso se han presentado políticos a pedir su gracia para ganar algún puesto de elección popular.

Hay personas que son candidatos a alguna gubernatura y se hacen sus limpias o políticos que llegan diciendo que tuvieron un fracaso y después de hacer ofrendas regresan de nuevo a la grilla.⁵¹⁵

Pero no es sólo el bajo mundo el implora el auxilio. Políticos y funcionarios de alto nivel al igual que amas de casa le rezan. Cuentan la antropóloga Ortiz Echeniz, autora de un libro sobre tradiciones religiosas populares en México, que en cierta ocasión fue requerida como experta por un alto funcionario de la Presidencia de la República para que le explicara las funciones y alcances de una deidad tan poderosa como la Santa muerte, deidad que le fue adjudicada cuando participó en algunos rituales en Las Choapas, Veracruz.⁵¹⁶

Las amas de casa es otro núcleo social que recurre al culto, en parte, derivado del creciente clima de inseguridad que priva en el Valle de México. Muchas de ellas viven en zonas reconocidas como de alta delincuencia (Tepito, Iztapalapa, Gustavo A. Madero, etc.) y su encomienda a la imagen es proteger a sus hijos y esposos cuando salen a la calle. Según relatan, la creencia en la muerte no excluye que sean guadalupanas o crean en otros santos. Dicen que entre más se encomienden, más serán protegidas por alguno de estos personajes que pueblan el jardín de lo religioso.

Daniel Bell, sociólogo norteamericano, critica duramente este tipo de manifestaciones en forma de cultos. Para él, la religión es la conciencia de la sociedad y forma parte de la capacidad integradora de los hombres frente a una modernidad que fragmenta los lazos sociales y vuelve etéreo todo compromiso y solidaridad.

Según sus argumentos, la religión no deriva de ninguna cualidad utilitaria (auto interés o necesidad individual) El poder de la religión esta en ser un medio de

⁵¹⁵ *Ibíd.*

⁵¹⁶ Esta vinculación de la magia con la alta política no es rara en Latinoamérica. Varios presidentes admitieron gobernar en parte a la visión de su médium, chamán o adivino como fue el caso de Carlos Andrés Pérez en Venezuela, Fernando de Mello en Brasil y Carlos Menem en Argentina. La entrevista a la Antropóloga Echeniz apareció en el diario Reforma el 7 de octubre del 2001.

concentrar en un imponente receptáculo el sentido de lo sagrado, aquello que es distinguido como la conciencia colectiva de un pueblo.⁵¹⁷

Bajo esta lógica podemos decir que, cualquier culto difiere de una religión formal en muchos aspectos. Primero, el culto pretende la posesión de cierto conocimiento esotérico que ha sido reprimido durante mucho tiempo. Segundo, el culto no vincula a los hombres en los ritos, por el contrario, hace sentir a los sujetos como si estuvieran explorando modos de conducta novedosos o hasta entonces reprimidos. Tercero, esta forma peculiar de lo religioso resalta la magia más que la teología, el vínculo personal con el gurú o con el grupo más que con una institución o un credo. El culto tiene un apetito insaciable por el rito y el mito.⁵¹⁸

Bell plantea una serie de equívocos en su argumentación. Es cierto que en el culto se da un sentido mayor por la magia y la adhesión al gurú. Pero esto no es necesariamente un sentido utilitario con la creencia. Para los participantes es más que resolver una necesidad inmediata, material o espiritual. No hay ese vínculo utilitario, al menos no en la relación inmediata con la imagen.

La relación utilitaria se da sobre todo en ámbitos como la ciencia o la política a través de una expectativa cognitiva. Es decir, se esperan ciertos resultados a partir de condiciones dadas. De no ocurrir los fines se desecha la expectativa y se construye otra. En cambio, en el culto funda una expectativa de carácter normativo. Esto es, se invocan fines y metas a través de los rituales y las oraciones. Si las peticiones hechas a lo divino no se cumplen, no implica el abandono de la expectativa ante la frustración. Por el contrario, se reafirma la convicción sobre el culto y se renuevan los votos porque en otras peticiones sean favorecidos. En el caso de la Santa Muerte esto es evidente. Los creyentes se sienten protegidos por ella. Y cuando les falla es porque así como da quita: “es la santísima y ante ella a todos les llega la hora”, nos comenta uno de los policías con quien logramos platicar en el Centro de Energía, local esotérico en el Distrito Federal.

⁵¹⁷ Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

⁵¹⁸ *Ibíd.*

Dos casos pueden ilustrar mejor lo que queremos explicar como expectativa normativa. El primero de ellos refiere a la captura en 1998 de Daniel Arizmendi, secuestrador que mochaba las orejas a sus víctimas para obligar a los familiares a pagar el rescate, quien es un devoto de este culto. En la casa donde lo capturaron los policías encontraron un altar dedicado a la Santa Muerte. Antes de ser remitido a la cárcel pidió un favor y los policías se lo concedieron: Arizmendi se aproximó al altar que tenía en un rincón de su guarida, tomó la escultura de la Santa Muerte, la envolvió con su chaqueta y pidió que se la guardaran.

-“Ni modo, fue un mal día” – expresó a los medios de comunicación.⁵¹⁹

El segundo caso fue el de Gilberto García Mena alias “el June”, capturado en el 2000. El principal operador del Cartel del Golfo era un devoto del culto. Cuando los policías entraron a su escondite encontraron un altar con veladoras y leyendas que decían: “Dinero, ven dinero” o aquella otra “Muerte querida de mi corazón, no me desampares con tu protección.” Aún cuando “el June” fue capturado, se cuenta que aún en la cárcel mantiene el culto a la Muerte, con todo y que lo abandonó en los momentos cruciales, más el no abandona el culto.⁵²⁰

La representación de la muerte no refiere sólo a una exaltación de la magia, a un vínculo directo con el gurú, simplemente porque aquí el gurú es accesorio y prescindible. La representación de la muerte va más allá. Recordemos que la representación tiene una doble acepción paradójica. Por un lado, la representación evoca la ausencia de algo. Por otro lado, hace visible esa ausencia en la presencia de algún objeto que condensa aquello que no es visible. La Santa Muerte es, en este caso, la representación de la ausencia de vida, del momento en que llegaremos sin darnos cuenta. Para hacerla visible, se han creado objetos que reflejan la fragilidad del ser humano, su propio esqueleto que lo persigue. El hombre representa sus miedos en la fragilidad de su cuerpo, en la finitud de su vida. La Muerte representa lo infinito del mundo contenido en lo simbólico de la vida.

⁵¹⁹ *El mocha orejas atrapado*, Periódico Milenio, Junio de 1998.

⁵²⁰ *Ibíd.*

Para los seres humanos que se mueven en la frontera de la legalidad, que arriesgan su vida cotidianamente, la representación de la muerte los acompaña. Ninguno como ellos muestran su miedo a los cuerpos (el propio y los ajenos) y simbólicamente caminan por la calle huyendo de sí mismos. La Santa Muerte es la representación de vencer su propia muerte biológica. La tradición considera a la imagen tan poderosa como la figura de Cristo, quien fue vencido en la cruz por la muerte. El culto expresa el concepto de un espíritu sagrado, el más potente después de Dios e igual a Cristo.⁵²¹ Militares, policías, ladrones y narcotraficantes portan un dije o un escapulario ostensible con aquella imagen. Algunos otros llevan tatuajes en la espalda “llevo a la Santa en la espalda para que me proteja, porque de frente yo me defiendo.” Esta fue una declaración de un interno del Reclusorio Norte.⁵²²

La Santa Muerte representa la eterna lucha entre el bien y el mal. Pero el bien tiene una irreductible desventaja: no tiene futuro mientras que el mal sí. El bien no tiene ventaja porque todo en ella es un estado de perfección y equilibrio estático. La moral al presentarse como portadora del bien no deja espacio para la discusión, desde sus principios todo está dicho. En cambio, el mal tiene futuro, pues es tan impredecible que a cada momento cambia las condiciones de existencia de los hombres. El mal es el catalizador por el que se puede acceder al bien. Los diez mandamientos cristianos parten de una negación de los valores buenos para alcanzar el paraíso: no matarás, no desearás a la mujer de tu prójimo, etc. El bien necesita del mal para existir y viceversa. Cada uno es la ausencia del otro. La Santa Muerte representa esta lucha desde la maldad. Sabe que sólo en la redención de la muerte, los “malditos” como se les califica en la sociedad, podrán alcanzar el paraíso que se les ha negado en este mundo. Podrán algunos alcanzar el paraíso negado, pero mientras, en este mundo, buscan hacer de la vida un tanto difícil – quizá un infierno - para los otros. Así lo ilustran las distintas oraciones que a continuación presentamos:

⁵²¹ La Santa Muerte los acoge a todos, ya que es la que “venció a Cristo”, como salmodian los creyentes. La madre de todas las vírgenes, de los santos, la que une a los vivos y a los muertos en su último rostro.

⁵²² Declaración hecha al diario Reforma, 23 de mayo de 2002.

1) Muerte santísima, los favores que me tienes que conceder. Harás que venza todas las dificultades y que para mi no haya nada imposible, ni obstáculos infranqueables, ni tenga enemigos, ni que nadie quiera hacerme daño, que todos sean mis amigos y que yo salga vencedor en todas las empresas que haga. 523

2) Muerte querida de mi corazón no me desampares de tu protección, y no dejes a Fulano... un solo momento tranquilo, moléstalo a cada instante y no dejes de inquietarlo para que siempre piense en mí. (Se rezan tres Padre Nuestro)⁵²⁴

3) Muerte querida: yo te pido con todas las fuerzas de mi corazón, que así como Dios te formó inmortal y poderosa dueña y reina de las tinieblas del más allá, que con ese gran poder que tienes sobre todos los mortales, hagas que Fulano... no pueda en mesa comer, ni en silla sentarse, ni tranquilidad tenga, deseo que lo obligues a que humilde y rendido venga a mis pies y que nunca se aleje de mí. (Rezar tres Padre Nuestro) ⁵²⁵

Resulta un tanto paradójico lo extendido del culto en el mundo de la ilegalidad. Si todos se encomiendan a la Santa Muerte es de esperarse un corto circuito de los favores que la imagen tenga que conceder cuando dos o más creyentes tengan que enfrentarse y ambos invoquen su presencia. Esto es simbólicamente imposible para estos creyentes, para ellos la muerte sabe de antemano el que habrá de perder en la batalla.

Esta tradición que en últimas fechas ha crecido en la Ciudad de México nos remite a la reinvención de la tragedia griega. Los héroes en la tragedia sabían su destino pero no podían esquivarlo. Aceptaban su destino como algo irremediable y esperaban el desenlace final de la trama de su vida. Los narcotraficantes, policías y delincuentes saben de antemano su destino: la muerte. Sobre ella corren un velo simbólico y dejan el destino en manos de la simbolización de la muerte. Saben que tarde o temprano tendrán que rendirle cuentas. Bien dice Homero en la Odisea "Dame un héroe y te escribiré una tragedia".

La tragedia y el destino aceptados en el culto por la Santa Muerte contrastan con la idea de la contingencia en la modernidad. Todo puede ser de otra manera es

⁵²³ Novenario a la Santa Muerte, sin referencia.

⁵²⁴ *Ibíd.*

⁵²⁵ *Ibíd.*

una de las formas de entender el mundo moderno. No hay nada definitivo, es posible modificar el futuro a partir de las decisiones en el presente. No existe el destino como un camino al que irremediamente uno llega. Uno no puede evitar la muerte, pero sí puede evitar llegar antes a ella a través de cambiar hábitos de vida, situaciones de riesgo y no exponerse a accidentes.

La noción de temporalidad en la modernidad nos lanza constantemente al futuro. Pero no como un proyecto a seguir sino como un mosaico que se modifica constantemente, un caleidoscopio que a cada actuar en el presente se modifica. El futuro es algo que está en las decisiones que cada uno asuma en el presente. Pero no quiere decir que podamos conocer el futuro, sólo indica que la única certeza que tenemos sobre él es que será distinto al presente. En el culto a la Santa Muerte el tiempo se anula. No existe el futuro, sólo un presente permanente, una sucesión infinita de presentes en el que los creyentes tienen que estar conscientes porque en cualquier momento ese presente se podría anular. Borges ilustra esta idea del presente y la muerte en su ensayo *Historia de la eternidad*: el presente es de todos; morir es perder el presente, que es un lapso brevísimo. Nadie pierde el pasado ni el porvenir, pues a nadie pueden quitarle lo que no tiene.⁵²⁶

Ahora bien, lo contingente de la sociedad moderna se ha traducido en riesgos que pueden ser modificados. El concepto de riesgo implica amenazas futuras derivadas de decisiones en el presente. La oposición al riesgo no es la seguridad, no hay seguridad 100% garantizada, siempre hay riesgos en los esquemas de seguridad.⁵²⁷ El riesgo de morir en un choque automovilístico lleva a los expertos a decidir sobre esquemas de seguridad que disminuyeran la mortalidad en los accidentes de tránsito. Para ello inventaron el sistema de bolsa de aire colocado en el tablero del auto. Cuando sucedería un impacto este se activaría amortiguando el golpe. La decisión de colocar este sistema redujo la mortandad por golpe en el parabrisas, pero abrió el riesgo de morir asfixiado por la bolsa de

⁵²⁶ Borges, Jorge Luis, *Historia de la eternidad*, Alianza Editorial, 1999.

⁵²⁷ Luhmann, Niklas, *Sociología del riesgo*, México, Universidad de Guadalajara, 1992.

aire. Este pequeño ejemplo nos ilustra que no son los mecanismos de seguridad los que eliminan el riesgo. Por el contrario, son ellos los que abren otros riesgos. La forma de eliminar un riesgo es asumir otros riesgos, es decir, asumir otras decisiones que puedan evitar esa amenaza futura. Pero al asumir otras decisiones estamos abriendo un nuevo horizonte infinito de posibilidades y con ello un mundo igualmente infinito de amenazas. El futuro y sus consecuencias dependen de las decisiones de los sujetos en el presente.

En oposición a la idea de riesgo está la noción de peligro que dominó ampliamente al mundo previo a la modernidad. El peligro no es otra cosa que la amenaza futura que no puede ser evitada por el que la padece. Un volcán en erupción, un terremoto o un huracán, son todos fenómenos que escapan al control del hombre. Por tanto son peligros. Sin embargo, con el advenimiento de la modernidad, los peligros fueron transformados en riesgos. El desarrollo de tecnología antisísmica transforma el peligro de padecer un terremoto en un riesgo que se asume al decidir construir con esa tecnología y no con otra. Igual ocurre con los huracanes y las erupciones de los volcanes. El peligro ha sido develado para dar paso al riesgo y con ello a la decisión y responsabilidad en los hombres.

La religión, tiempo atrás, actuó (y lo sigue haciendo) en el peligro. Lo que acontecía en el mundo era una decisión de lo divino sobre las personas. El destino de cada uno estaba trazado de antemano y los milagros eran advertencias de Dios sobre su poder para demostrar que, bajo su voluntad, el mundo podría ser de otra manera. La noción de pecado en el cristianismo era la trasgresión de la voluntad de Dios, creyendo poder construir el mundo de otra manera.

Pero la noción de peligro en la religión esta confrontada ahora con el riesgo en la modernidad. Esta situación es clara en el caso del culto a la Santa Muerte. Los participantes de la violencia pudieran decidir no seguir más, pero encubren su decisión bajo la forma de un destino que no pueden evitar. Por eso ven en la figura de la muerte el umbral de la catástrofe, umbral que es el límite entre el riesgo y el peligro. Para muchos policías, encomendarse a la Santa Muerte es una decisión asumida en el presente para ocultar las amenazas que les depara el futuro. Amenazas que no lo asumen como decisión propia, sino como tragedia de su

actividad. Los santeros del Mercado de Sonora defendían a la imagen cuando se le preguntaba porque si es tan poderosa dejó que ocurriera la captura del secuestrador Arizmendi, respondiendo que nada sirve cuando el destino está marcado.

El relato de la muerte anunciada de un policía puede ilustrarlo:

En febrero de 1999 fue acibillado frente a las oficinas de la Procuraduría General de la República, en la Ciudad de México, el comandante José Francisco Sánchez Naves. Todo apuntaba a un claro ajuste de cuentas del narcotráfico. José Sánchez no era cualquier policía, había pertenecido al grupo de élite de la Policía Judicial Federal y sus hazañas se podían contar por decenas. Entre estas hazañas destaca el decomiso más grande en la historia de la guerra contra el narcotráfico: 8 toneladas de cocaína incautada en Oaxaca y proveniente de Colombia, concretamente de Medellín donde mandó Pablo Escobar Gaviria.⁵²⁸

Sánchez Naves había sido subdelegado de la PJF en los estados de Sinaloa, Oaxaca, Nuevo León, Distrito Federal, Sonora y Chihuahua. En 1995 sufrió su primer aviso: fue víctima de un atentado en Acapulco, del que salió ileso. Tuvo algunos otros avisos, pero nunca hizo caso. Sus compañeros recordaban que era un fiel adepto a la Santa Muerte y al momento de su muerte traía consigo un escapulario de la imagen.⁵²⁹

Los creyentes del culto señalan con insistencia que no pueden decidir sobre su propio futuro. Sólo pueden encomendarse a la muerte como último destino. No hay decisión, no hay futuro para ellos. Aunque esto, a últimas cuentas, es una ilusión. El decidir no decidir es una decisión que abre un sin fin de riesgos que ni la tradición puede prever.

El mundo, aparte de ser contingente, se vuelve ininteligible. La muerte no protege de nada. Los adeptos no saben cuando los protegerá. Los peligros no son otra cosa que riesgos encubiertos bajo el manto de la magia. Resulta poco lógica la argumentación recurrente: la muerte te protege todas las veces, excepto la última. Resulta incierto conocer el futuro, pero desde la óptica de la religión nadie puede

⁵²⁸ Jefe policiaco asesinado, Diario El Universal, 20 de octubre de 1998.

⁵²⁹ Atentado contra jefe policiaco, Diario El Universal, 13 de agosto de 1995.

conocer el destino que le depara, sólo Dios. Querer hacerlo es querer igualarse a Dios y, como los textos sagrados lo señalan, Lucifer quiso hacerlo y cayó en la desgracia.

La narrativa de la Santa Muerte se vuelve circular: te protege todas las veces, excepto la última.⁵³⁰ Así como te da, quita. Estas dos expresiones nos permiten observar la complejidad de la creencia y su tendencia a mitigar la incertidumbre del mundo en la imagen. Es depositar la responsabilidad de las decisiones en instancias externas que puedan dar cierta certeza, aunque ello sea sólo una ilusión.

Italo Calvino escribió acerca de la ciudad y los muertos en su libro *Las ciudades invisibles*: “Llega un momento en que de la gente que uno ha conocido son más los muertos que los vivos (...) Tal vez sea una señal que yo también estoy muerto y además es señal que el más allá no es feliz.”⁵³¹ Con esta idea quiero señalar que la tradición de la que hemos estado hablando no tiene solamente implicaciones simbólicas y culturales. Sus repercusiones alcanzan ámbitos como la política y el derecho. Los creyentes son personajes que se mueven en la frontera de la legalidad. Su trasgresión a la ley los excluye del sistema del derecho y su poder no legítimo los vuelve parias de la política. Los policías están constantemente cruzando esta frontera, y aplican métodos ilegales para aplicar la ley. Es el caso de la tortura a los delincuentes. La fragilidad de esta frontera hace que policías cambien de bando y que delincuentes sean aclamados como héroes tal y como pasa con los narcotraficantes.

La intención del sistema del derecho, de ampliar y controlar los actos de corrupción y delincuencia, ha llevado a un incremento de las disposiciones legales que buscan hacer más inclusivas las actuaciones de los ciudadanos. Se incrementan los controles en las oficinas públicas para evitar la corrupción, se tipifican nuevos delitos para castigar a los delincuentes (es el caso de la petición de reducir la edad legal de los delincuentes para hacerlos sujetos de procesos penales) Pero la pretensión de ser más inclusivos no conduce a disminuir la

⁵³⁰ Así lo expresaron las personas devotas en una visita al barrio de Tepito. No hay tragedia ni reproche sobre la falta de protección de la imagen. Sólo aluden que el futuro llega y la muerte no avisa.

⁵³¹ Calvino, Italo, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Siruela, 1998.

exclusión.⁵³² Por el contrario, provoca un aumento de la exclusión. A mayores controles se incrementa la demanda por agilizar los trámites. Al tipificar un mayor número de delitos en el código penal se incrementa el universo de delincuentes, reales y potenciales.

La sociedad, en su conjunto, prefiere ignorar el submundo de la delincuencia, como si no existiera. Pero el hecho de ser excluidos no los vuelve ausentes del mundo social. Por el contrario, establecen redes de inclusión en la exclusión. Forman pandillas, carteles del narcotráfico, mafias, poderes paralelos y parasitarios que establecen sus propios esquemas jurídicos, sus reglas de membresía. Establecen una normalidad subterránea respecto a la normalidad de la política y el derecho. En este sentido, tiene más poder un delincuente que un político o un policía. Las redes de la inclusión en la exclusión proveen al delincuente actuar ilegalmente en la legalidad. Organizaciones como la mafia italiana o los carteles de la droga actúan de manera jerarquizada, con reglas y normas que permiten ser inclusivos. Su rompimiento da paso a la guerra y a los asesinatos que escandaliza. El jardín de la muerte del narcotráfico en México esta sembrado por 15 mil muertos en 5 años.

La exclusión crea necesidades: sin dinero no se paga la renta, sin renta no se tiene casa, no se tiene que comer. Para los excluidos no hay filtros simbólicos que medien socialmente sus necesidades, al menos para mantener latentes las expectativas de bienestar.⁵³³ Esta es la mejor manera en que se amplían las redes inclusivas de las organizaciones de delincuentes. Así funciona con los carteles de la droga en Colombia y México. La mafia italiana se finca en esta expectativa.

En México, una buena parte de la delincuencia común se organiza en bandas, pero existe otro sector que es diáfano, disperso, sin ningún punto de articulación. Actúan de manera aleatoria y arbitraria. Y es aquí donde se revela la importancia del culto a la Santa Muerte, culto que permite articular una red de inclusión entre

⁵³² El tema de la corrupción y el riesgo institucional que ello implica ha llevado a establecer una encuesta sobre percepción ciudadana en el tema. Dicha encuesta se lleva a cabo en diversos países, entre ellos México. Para ver más detalles consulte la página de la Secretaría de la Función Pública; en, <http://www.funcionpublica.gob.mx/indices/index.html>.

⁵³³ Corsi, Giancarlo, "Las redes de la exclusión"; en, Castañeda, Fernando, *Redes de inclusión: la construcción social de la autoridad*, México, UNAM- Porrúa, 1999.

delincuentes, policías y políticos, sin la pretensión ni la forma de la Camorra italiana o la de los carteles de la droga latinoamericanos.

A diferencia de los otros sistemas sociales, la religión es inclusiva universalmente.⁵³⁴ Los sistemas de creencia reconocen a los seres humanos como hijos de una divinidad. En el caso del cristianismo todos somos hijos de Dios y, aún con el pecado original, podemos aspirar al paraíso. Los excluidos de otros sistemas son incluidos en el sistema de la religión. De ahí la fuerza que tenga lo religioso en muchos ámbitos, entre ellos los “malditos”, los criminales.

Dentro de la vertiente religiosa, la Santa Muerte se muestra más inclusiva que cualquier otra dimensión religiosa. Para muchos de los presos en el reclusorio norte la muerte es más justa que Dios, pues este último no es parejo. En cambio, la muerte es pareja y justa, no importa quién seas ni cuánto tengas, ni cuanto poder ejerzas. Ella, la muerte, es igualitaria y democrática.

En 1998, Víctor Soto Camacho, Vicepresidente de la Comisión de Seguridad Pública de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, informó sobre una pesquisa a su cargo. Revelaba las vinculaciones, estructura, lenguaje, usos y costumbres del crimen organizado en la Ciudad de México. Las conclusiones no fueron muy sorprendentes. Según los argumentos reproducidos en los medios de comunicación, los mandos medios policíacos protegen a las bandas.⁵³⁵ Además, participan en rituales en los que se da paso a la iniciación a una hermandad de sangre entre policías y delincuentes. Esto nos dice de una vasta red inclusiva en la exclusión.

Dicha organización no es pública. Se mantiene en el más absoluto silencio. Entre sus miembros existe un código de silencio. No pueden hablar de cómo funciona. A pesar de ello podemos estar seguros de algo: no es un ente organizacional complejo como la mafia, ni siquiera una instancia de reparto como los carteles. Funciona simplemente como un código de honor entre sus miembros, los cuales en no pocas ocasiones se enfrentarán en la calle, y al menos alguno tendrá que perder.

⁵³⁴ De Giorgi, Raffaele, *Redes de la inclusión; en*, Castañeda, Fernando, *Redes de inclusión: la construcción social de la autoridad*, México, UNAM- Porrúa, 1999.

⁵³⁵ La policía también venera a la santa Muerte, Periódico Reforma, Marzo del 2003.

Una regla para no hacer evidente el altar de veneración es colocar en el lugar de la imagen, un clavel blanco y varias velas a su alrededor. Ello le permite cierta discrecionalidad en cuarteles de policía y barrios como Tepito.

Una discusión por demás interesante podría establecerse entre la teoría del delincuente de Horkheimer y la inclusión en el culto. Para Horkheimer, la sociedad burguesa impone su visión sobre el delincuente, ese ser débil, embrutecido que debe ser castigado en las cárceles para que paguen su culpa. Cuando estos delincuentes son detenidos deben padecer y sufrir de manera ciega la pena. La cárcel no es el lugar para rehabilitar. La cárcel es una enfermedad incurable. Lo revelan incluso los rostros de los presos, su marcha prudente, su forma minuciosa de pensar. Como los enfermos, no saben hablar más que de la propia enfermedad.⁵³⁶

Pero la exclusión que la sociedad burguesa aplica al delincuente no es total como afirma Horkheimer. Quedan fisuras sobre las que se finca la resistencia, la forma de ser inclusiva. La muerte es el mejor vehículo para reafirmar la vida en las cárceles. Según reportajes amplios que ha elaborado el diario Reforma, en la cárcel va en aumento el culto a la Santa Muerte. Pero, por lo secreto del culto ha sido imposible cuantificar en qué proporción crece la devoción hacia esta figura.

Los reclusos buscan en la tradición la energía y la sanación para soportar los años de encierro. Hechas de diversos materiales, talladas a mano o plasmadas en una pintura, y hasta tatuadas en alguna parte del cuerpo, la mayoría de los reos rinden tributo a la muerte.

“Cuando hay luna llena los compañeros le rezan, la sacan afuera de su dormitorio, y como no podemos salir en las noches, la dejan en un lugar donde la luz de la luna pueda llenarla de energía”⁵³⁷

El rendir culto genera una especie de código entre los internos. Una identificación que les permite resistir el control sobre el cuerpo y la mente impuesta por la institución carcelaria. De hecho, se da una forma de solidaridad entre los reos, aunque no excluye las riñas y el cobro de viejas cuentas. Por sobre todo esto, el

⁵³⁶ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 2000.

⁵³⁷ Testimonio de un interno recogido en el reportaje especial del diario Reforma el 13 de agosto del 2001.

culto se revela como una forma de resistencia a la “normalidad” impuesta sobre ellos.

El culto a la muerte es una de las tradiciones simbólicas más complejas y características de México del siglo XXI. La forma en que se muestra el culto y devoción a la muerte se extiende por diversos lugares. Desde las zonas rurales hasta las grandes ciudades. Pero esta tradición ha encontrado un espacio organizado donde se vuelve visible, cuyo contenido rige la vida de ciertos sectores que se mueven en la frontera de la clandestinidad.⁵³⁸

El culto a la Santa Muerte, más allá de sus contenidos esotéricos, es un símbolo que demuestra la percepción sobre la fragilidad de la vida y la necesidad de reivindicarla a través de creencias y rituales que la hagan presente. En la muerte se han encontrado diversos sentidos. El primero de ellos remite a la idea de entender la vida como una tragedia y un destino que no podemos evadir. Los grupos de alto riesgo han hecho suya esa tragedia, la cual asumen como un destino inevitable. En segundo lugar queda la percepción de incertidumbre en un mundo que cambia rápidamente y en el que la supervivencia es moneda corriente. Los riesgos son asimilados como peligros y es la Santa Muerte la catalizadora de los miedos y angustias. Aunque al final ella no resuelva la duda, queda la expectativa de llegar algún día con ella. Un tercer y último punto nos remite a un sentido de inclusión que los “malditos” han encontrado en el culto. A través del mismo manifiestan un sentido de justicia y hermandad que no le proporciona en lo inmediato otro medio. Son hermanos, iguales, aunque sea en la desgracia.

5.3. *¿Qué valor tienen los valores para el futuro de la sociedad del riesgo?*

Dos han sido los temas con mayor tratamiento en la sociedad del riesgo. Me refiero a la moral y los valores. En el caso de la moral resulta importante recalcar que distintos sectores sociales contemporáneos se aferran a la moral como un mecanismo para alcanzar el orden social. Creen que la integración social con base

⁵³⁸ Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

en normas (restricciones) es un mecanismo que las sociedades complejas deben alcanzar para mitigar los riesgos. Una parte de la teoría sociológica ha sostenido tal argumentación, en la pretensión de entender que la sociedad sólo es posible en la integración social antes que en la diferenciación. Es el caso de las corrientes del orden social post parsonianas que aún campean en la actualidad (Smelser, Hondrich, Gernstein)⁵³⁹. Moralistas de nuevo cuño, sociólogos del orden social, entre otros, señalan que sus propuestas tienen sentido ante la crisis de valores que la sociedad contemporánea vive, crisis de valores que diluye la solidaridad social y da paso al caos sobre el cual todos estamos en peligro.

Ni los defensores de la integración social, ni los herederos tardíos de Parsons pueden sostener que la integración social, vía las normas y la moral, sea el mecanismo para contrarrestar la contingencia y disminuir el riesgo. Por el contrario, la sociedad no se sustenta en la integración social, no busca nuevos centros de control sobre los cuales articularse, la sociedad contemporánea se caracteriza por ser plural, sin centro que la articule y el actuar de todos sus ámbitos es simultáneo y sus respuestas pretenden ser universales, es decir, válidas para todos en todos lados. El caos que tanto preocupa a los seguidores de la integración es en realidad un conjunto de órdenes diferenciados en su tipo de respuestas, tiempos y lógicas. No es el mismo tiempo el de la ciencia que en la economía. No es posible que la sola disposición de amplios recursos económicos provea el descubrimiento de un medicamento para combatir el SIDA. La ciencia tiene su tiempo y su lógica y la pretensión de la economía de controlarla es una ilusión.

Para el caso que nos ocupa, la moral no es un recurso que ayude a controlar el riesgo ni el futuro. Cuando se habla desde la moral el tiempo se anula pues habla de un deber ser sobre el cual no hay discusión en el presente y el futuro es únicamente un deseo. Cuando se moraliza no se resuelven los problemas, se incrementan, pues al fijar lo que debe ser no hay discusión y toda comunicación concluye. Para los moralistas los principios definen todo, no hay punto de

⁵³⁹ Para una revisión más detenida de estas propuestas se puede consultar Alexander, Jeffrey (Et al.), *El vínculo micro-macro*, México, Universidad de Guadalajara, 1994.

negociación. El otro que no piensa y actúa como nosotros es un bárbaro, hereje, con dos salidas, convertirlo o eliminarlo. El riesgo no desaparece con la moral, se incrementa: si no compartes lo que pienso no tienes cabida aquí. Los conflictos se fincan muchas veces en un problema de esta índole. En el discurso sociológico se ha considerado la moral como un factor de integración social y resolución de conflictos (Taylor, Habermas, Bourdieu) sin tener en cuenta que la moral más que solucionar problemas es un generador de ellos.

La moral tiene la gran paradoja de requerir de la inmoralidad para ser posible. Los moralistas deben ser cínicos y conocer todas las tentaciones y desviaciones de esta sociedad para advertir de sus riesgos y peligros, de otro modo no podrían reconocer lo que es inmoral de lo moral.⁵⁴⁰ Pero el riesgo para los moralistas no está en señalar los malos actos sino en que ellos mismos pueden ser sujetos de juicios igualmente implacables si en el futuro cometen cualquier falta por mínima que sea ésta. Antes que resolver abre problemas, y es una empresa arriesgada.

Pero la sociedad del riesgo se aleja cada vez más de una ética de la convicción, de principios absolutos que se deben acatar, y da paso a una ética de la responsabilidad fincada en analizar las consecuencias de los actos en el futuro. Para aquellos inmersos en la sociedad del riesgo, las normas ahora son finitas y se transforman de acuerdo con los tiempos. Se limitan los planteamientos normativos de carácter metafísico y se posiciona en un esquema de normas de carácter más práctico.

Según un análisis comparativo de la Encuesta Mundial de Valores (capítulo México)⁵⁴¹ en distintos años, muestra una clara tendencia a considerar que los principios morales absolutos no rigen ya nuestro esquema de comportamiento, aunque es claro que en el año 2000 un aumento significativo del 8% de los encuestados volvían a considerar la necesidad de guías morales absolutos y claros. Esto puede explicarse en el marco de los temores y ansiedades que la llegada del año 2000 despertó en una buena proporción de la población, sobre

⁵⁴⁰ Luhmann, Niklas, "Políticos, honestidad y la alta moralidad de la política", México, Revista Nexos, no. 219, Mayo de 1996.

⁵⁴¹ Disponible los datos de la Encuesta Mundial de Valores, Capítulo México en la página electrónica del Diario Reforma. Véase www.reforma.com.mx.

todo si tenemos en cuenta que el futuro era dibujado como algo lleno de riesgos según anunciaban los profetas del nuevo milenarismo secular, profetas que bien advertían sobre la crisis ecológica o la violencia extrema que acabaría en una guerra de todos contra todos.

Cuadro 3. *¿Considera que la sociedad debe regirse por una Moral absoluta o relativa?*
(Porcentajes)

	1981	1990	1996/7	2000
1. Existen guías absolutamente claras	33	36	29	37
2. Nunca podrán existir guías absolutamente claras	55	52	51	48
3. En desacuerdo con ambas	4	6	13	5
4. No sabe	8	6	7	10
Total	100	100	100	100

Fuente: Encuesta Mundial de Valores (capítulo México) y periódico Reforma

Las pretensiones de constituir una moral universal se torna en la sociedad contemporánea imposible. Ni los grupos o las instituciones de cualquier índole tienen la capacidad de instaurar principios de carácter universal. Y esto no es sólo un argumento en abstracto. La opinión de la gente lo expresa en un doble carácter, según resultados de la Encuesta Mundial de Valores capítulo México. Cerca del 50% de las personas en el año 2000 creyó que no existían guías absolutamente claras sobre la moral. Esto porque la sociedad se percibía como un cúmulo de opciones a elegir, y, también, los riesgos implicados cuando eligen una guía de principios y resultaban equivocados, como sucedió con los desencantos de muchas personas en su tránsito por diversas expresiones de las llamadas New Age y sectas religiosas que pregonaban el fin del mundo y la purificación personal. En cambio, en ese mismo año un 37% manifestó creer que existen guías absolutamente claras más como deseo que como realidad. Recordemos que esa década del 90 al 2000 fue una etapa de transición de un siglo a otro, donde los miedos y los viejos milenarismos cristianos hicieron su aparición. Se puede observar la diferencia de opiniones antes y después del 2000. Mientras en 1996 el número de personas que creía que la moral era relativa era de 51% y apenas un 29% confiaba en guías claras, para el año 2000, después del año fatal en el imaginario colectivo, el número de personas que decía creer que todo era relativo disminuyó a 48% y los que apostaban por guías claras aumento en un 37%. El cambio en la percepción parece clara: por un lado, mientras el siglo concluía las

certezas se consideraban endebles y habría que estar abiertos a la entrada del siglo XXI. Una vez ocurrido esto y al no pasar nada de los eventos que los apologistas de la catástrofe vaticinaban, las personas retornaban al deseo de contar con guías claras y definitivas. Para ellos el futuro no era en ese momento una amenaza, no al menos el futuro inmediato de los siguientes años. Los sucesos del 11 de septiembre en Nueva York y otros eventos habrían de modificar nuevamente esa percepción.

Esa idea que la sociedad debe contar con guías definidas de moral para su actuar no sólo se aplicó en el ámbito de la creencia de las personas, también se extendió a otros ámbitos. Se exigió a la política, y a los políticos, contar con un código de conducta moral; las personas exigían a los científicos actuar bajo principios éticos sobre los cuáles establecer el marco de la experimentación. Se exigía a la economía ser más humana y moral. Pero eso en lugar de ayudar provocó serios conflictos, pues cada ámbito, dígame economía, ciencia o política, actúa bajo sus propios valores y principios en los que la moral poco tiene que ver. Por eso Luhmann señala que las pretensiones de la moral es integrar a la sociedad, buscando detener la diferenciación funcional de los sistemas. Pero eso en lugar de generar soluciones agrega problemas, pues cada sistema se ve constreñido a seguir otros principios que le son ajenos y, por tanto, a desdibujar su espacio de competencia.⁵⁴² Los distintos sistemas sociales han excluido la moral de su comunicación por los riesgos que ello implica. La política no puede ser moral, pero tampoco es cínica, existen códigos de negociación y de pactos que no pueden ser revelados a lo público, so pena de poner en riesgo la integridad del Estado. No es una cuestión de bueno o malo, es simplemente una cuestión de hacer viable la política.⁵⁴³

La relación entre religión y moral en la sociedad del riesgo no ha sido tampoco fácil. La percepción de los riesgos ocasionados por el actuar moral o moralizante de las personas se endosan a la religión sin distinción. Las sentencias de que el mal y el bien siempre está mediado por Dios son siempre de carácter moral e

⁵⁴² Luhmann, Niklas y De Giorgi, Raffaele, *Sistemas sociales, lineamientos para una teoría general*, México, Universidad de Guadalajara - UIA - ITESO, 1991.

⁵⁴³ Luhmann, Niklas, *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

inexplicables desde la religión. Esto porque la moral no puede dar cuentas del por qué aquellas personas que actúan bien y de manera recta a lo largo de su vida tienen que sufrir y pagar culpas que no son de ellas, en cambio, los que obran mal y toman ventaja de su posición de fuerza gozan de bienes y hasta de impunidad. La moral al no poder dar cuenta de la injusticia apela a la religión, no como recurso explicativo sino como una forma de encubrir los problemas que ella misma ha engendrado: “los designios de Dios son inescrutables”. Estamos ciertos que los valores morales y religiosos tienen puntos de encuentro innegables, pero es cierto también que no hacen un único cuerpo de principios. Weber señala que no toda aproximación al monoteísmo descansa sobre la intensificación del contenido ético de la concepción de Dios, ni tampoco toda ética religiosa ha dado origen a un Dios personal.⁵⁴⁴

La división entre el bien y el mal forma parte tanto de la religión como de la moral. La primera lo asimila como correlación de fuerzas fuera del mundo, en donde lo divino busca controlar y someter al mal. En cambio, la segunda analiza el bien y el mal a través de fines intra-mundanos, reglas restrictivas al actuar aquí y ahora de los individuos.⁵⁴⁵ Los individuos se encuentran inmersos en un ambiente en el que socialmente queda establecida la frontera y su trasgresión se pena con sanciones sociales sin tener que justificarlas con cuestiones metafísicas. Mientras que en la religión la trasgresión se considera pecado, quebrantamiento del orden divino, en la moral la trasgresión se considera una falta a los valores y principios compartidos, provocando un estigma al individuo que lo hizo y, en caso extremo, la exclusión de lo social o la reclusión como correctivo para dejar en claro la frontera al trasgresor.

La moral, a diferencia de lo sagrado, se finca en lo que Weber llamó ética de la convicción, consecución de fines sin tomar en cuenta las consecuencias de tales determinaciones en el futuro, más preocupada por regular la conducta de los individuos que en manifestar los caminos metafísicos. Al imponer fines que deben ser cumplidos y observados porque ese es el deber ser, la moral abre un frente

⁵⁴⁴ Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

⁵⁴⁵ Jaspers, Karl, *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós- UAB, 1998.

de riesgos importantes antes que un control sobre los mismos. Al moralizar el mundo se está apostando por una sola opción – lo que debe ser- el principio que no se negocia, no tiene punto de comparación. El principio moral clausura todo horizonte de posibilidades. Pero la clausura no implica que esas mismas posibilidades desaparezcan, simplemente quedan latentes y en cualquier momento aparecerán con fuerza. Con ello la contingencia aumenta de manera considerable pues las consecuencias no deseadas de la acción con contenido moral no espera resultados fuera de lo que tiene imaginado.

¿Cuál es entonces la diferencia entre moral y religión? La diferencia esencial es la esperanza abordada en otros capítulos. La religión piensa la libertad del hombre en la esperanza (expectativa de salvación), en una trascendencia que se realiza en el más acá y menos en el más allá, Bajo el concepto de pecado brinda a los creyentes la posibilidad de salvar su alma en el transcurso de su vida, pues en la muerte ya es demasiado tarde.⁵⁴⁶ La religión en la modernidad ha dejado de ser misterio para convertirse, no sin problemas, en una guía para el actuar hacia el futuro buscando la trascendencia en el más acá antes para asegurar el lugar en el “más allá”. La religión se finca, según Paul Ricoeur, en ideales, es decir, en principios habilitadores para sortear la contingencia de los tiempos venideros. En cambio, la moral se finca en normativas, restricciones al actuar, limitando las decisiones a sólo unas cuantas autorizadas frente a un horizonte de posibilidades infinitas. Reducir las decisiones y sancionarlas como buenas o malas es tanto como pensar que el mundo es un espacio bicolor y no una amplia gama de colores disponibles.⁵⁴⁷

Al ser la religión habilitadora, antes que restrictiva, se sobrepone a la moral y adquiere otra dimensión en la sociedad contemporánea. Abierta al futuro en el que el pecado deja de ser culpa para ser una elección valorativa y cognitiva sobre las consecuencias de los actos de los hombres. Elección no sólo fincada en valores sino en una dimensión racional cognitiva hasta este momento no reconocida a la religión: las decisiones se fincan también en conocer las consecuencias de mis

⁵⁴⁶ Derrida, Jaques, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.

⁵⁴⁷ Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós – UAB, 1991.

actos a partir de los principios religiosos. De saber si mi actuar futuro dañará a los que me rodean (“amarás a tu prójimo como a ti mismo) por poner un ejemplo.

Un efecto de ese aspecto cognitivo en la religión es la cada vez más marcada percepción del riesgo sobre el significado de la vida, no como algo metafísico o abstracto sino en algo con lo que se enfrenta todos los días.⁵⁴⁸ El riesgo latente de accidentes, magnificado por los medios de comunicación, transforma la sensación de seguridad de las personas en la sociedad contemporánea. Los mecanismos de seguridad ontológica fincada en el conocimiento y la tecnología hoy están en duda. El dicho de “mi vida está en permanente riesgo” toma significado si analizamos la resonancia en los medios sobre las estadísticas de tener éxito en alguna empresa, conseguir un trabajo, sufrir un accidente en auto o avión, ser objeto de fraude bancario, etc.

La percepción sobre el significado de la vida va de la mano de la percepción del riesgo. En la encuesta de valores observamos como se va incrementando el porcentaje de personas encuestadas que señala pensar frecuentemente en el significado de la vida (mientras en el año 1990 apenas alcanzaba un 38%, para el año 2000 ya estaba en 43%). Pero es también significativo el vínculo de estas respuestas con aquellas que se hicieron sobre si la religión provee esperanza a los individuos.

Cuadro 4 ¿Con qué frecuencia piensa en el significado de la vida?

	1981 (%)	1990 (%)	1996/7 (%)	2000 (%)
Frecuentemente	30	39	38	43
Algunas veces	35	37	30	30
Rara vez	23	17	23	17
Nunca	9	5	5	6
No Sabe	3	2	4	4

Fuente: Encuesta Mundial de Valores (Capítulo México), Comparativo distintos años.
Banco de datos del Periódico Reforma.

Pensar en el significado de la vida no tiene sólo un sentido existencial o filosófico. Pensar en la vida para la gente común es mostrar preocupación por el futuro. Insertos en la sociedad del riesgo, los individuos ahora están más atentos a lo que

⁵⁴⁸ Balandier, Georges, *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1999.

acontece. Los medios de comunicación informan y escandalizan sobre las nuevas consecuencias que tiene nuestro ritmo de vida, la manera en que nos alimentamos, etc. La preocupación de los individuos es la expresión sociológica de la sociedad del riesgo. Entender que el futuro no es algo etéreo, es el tiempo de vida y las dificultades que ellos enfrentarán en el futuro inmediato desde el presente. Por eso la necesidad de buscar certezas, o al menos expectativas a futuro que mitiguen los sobresalto.

Esto reafirma la percepción sobre la religión es expectativa, futuro fincado en la esperanza de hacer de esta vida un lugar para la trascendencia, hacerlo en el “más acá” y no en el “más allá”. Horkheimer señaló que la religión en la sociedad moderna es un anhelo de justicia más que de misterio. Empíricamente la Encuesta Mundial de Valores lo corrobora. De 1981 a 1990 el porcentaje de personas que decían encontrar esperanza en la religión disminuyó considerablemente en un 16% . Para el año 2000 el porcentaje no sólo se incrementó sino que rebaso el obtenido en 1981, pues alcanzó 88%. En el preámbulo del siglo XXI la percepción y producción del del riesgo es muy alto, (niveles de contaminación, oportunidades de negocios, número de accidentes, etc.). Muchos de los movimientos que aparecieron a finales del siglo XX reivindicaban para sí poseer los mecanismos espirituales para contrarrestar las amenazas y producir expectativas que contrarrestaran el sentimiento de abandono.

Cuadro 5 ¿Encuentra usted esperanza en la religión?

	1981 (%)	1990 (%)	1996/7 (%)	2000 (%)
Sí	87	71	75	88
No	10	22	17	10
No Sabe	3	7	8	2
Total	100	100	100	100

Fuente: Encuesta Mundial de Valores (Capítulo México). Banco de datos del Periódico Reforma.

No se sabe a ciencia cierta si los porcentajes que opinaron encontrar la esperanza en la religión en realidad hablaban sobre la religión o sobre movimientos netamente seculares revestidos de cierto aire de religiosidad. Surge con fuerza aquella sentencia del Cardenal Martín en su intercambio epistolar con Umberto

Eco cuando le indicó que los milenarismos aparentes eran más de cuño secular que cristiano.

Lo que es cierto es que, al menos en el caso mexicano, la religión provee de esperanza, facilitando un tipo de expectativa normativa que ningún otro ámbito social lo hace.⁵⁴⁹ Los otros sistemas sociales actúan desde la expectativa cognitiva, esto es, que proveen de respuestas en alguna medida ciertas o con probabilidades que sucedan. De no llegar a ocurrir la expectativa cognitiva (derivada del conocimiento) será reemplazada por otra o en su caso dejada de lado y buscar otro tipo de respuestas. En cambio, la expectativa normativa propia de la religión no se sustenta en criterios de probabilidad. La gente que muestra esperanza en la religión es porque ve en ella una ventana, una oportunidad – no última como se pensaría- que está latente como las otras. De no ocurrir la expectativa normativa (esperanza) las personas no la abandonan, refuerzan su creencia pues al no estar sustentada en criterios probabilísticos queda abierta el horizonte para que ocurra. El 88% de personas que contestó encontrar esperanza en la religión lo manifiesta no como una creencia en un misterio del cual emanará un milagro. La esperanza de esas personas se finca en la idea de un futuro abierto en el que la religión es una posibilidad no intercambiable, es decir, una opción que se plantea como una constante y no como una variable. Esto no significa que abandone su condición contingente, por el contrario, la reafirma al ubicarla en el horizonte como una más entre otras y que se desplazará a la vez en otros horizontes.

Las últimas discusiones académicas en torno al problema de la bondad y la maldad en el mundo han colocado en el centro del debate el tema de la moral no de la religión. En Alemania se discutió en su momento la posibilidad de hacer que el tema moral fuera eliminado mediante el mapa genómico, es decir, eliminando el llamado gen del mal. Dicha propuesta fue sugerida por el Dr. Dieter Zimmer. Habermas⁵⁵⁰ respondió a tal disparate diciendo que el mal no es una cuestión biológica sino una cuestión de oportunidades y posibilidades a las que se

⁵⁴⁹ Gaytán Alcalá, Felipe, *Las semánticas de lo sagrado*, México, FLACSO- Plaza y Valdez, 2002.

⁵⁵⁰ Habermas, Jürgen *“La biología no conoce ninguna moral”*, Colombia. Revista de la Universidad de Antioquia num. 252. Consultado en: <http://www.infoamerica.org/teoria/habermas4.htm>.

enfrentan los hombres en el mundo. Independientemente de los derrotos del debate abierto por Habermas, lo cierto es que la moral es un tema problemático para la modernidad más que la religión.

Ligada al problema relacional entre moral y religión se presenta el tema de los valores. La pregunta con la que abrimos este apartado aborda uno de los temas que más han ocupado a los distintos sectores sociales: la crisis de valores. Se asume que los valores son equivalentes a los valores morales y su pérdida conduce a la disolución social. Se habla del amor, la familia, la confianza y la solidaridad como esencias que se diluyen entre los individuos. Pero los valores no tienen esencia, no tienen valor en sí mismos, habría que preguntar ¿Cuál es el valor de los valores? ¿Qué valores habilitan a los valores? Dos aspectos deben quedar claros en un debate, a todas luces ficticias, impulsadas por aquellos que creen perder control y poder en la sociedad. En realidad habría que acotar dos elementos en el tema de los valores. La diferenciación social no sólo abre una diversidad de ámbitos de comunicación, también diversifica los valores que cada uno de dichos ámbitos marcará como guía para el éxito de sus comunicaciones y respuesta a los problemas sociales que le impelen. Aparecen entonces valores políticos fincados en el poder y el dominio, valores económicos tendientes al logro de mayores recursos, valores científicos guía para el conocimiento.

Se ha discutido si en cada uno de estos ámbitos debería haber un código de ética. La respuesta es positiva pero condicionada: el código de ética no es algo universal, es un marco específico para el ámbito social del que se habla. Por ejemplo, el código de ética en medicina obedece a la práctica misma, mientras que en economía la ética estará fincada en el éxito, en la ciencia observará la honestidad intelectual, etc. He aquí el condicionamiento del que hablamos: no hay ética con pretensiones universales y con contenido claro, preciso y absoluto. La ética existe, en tanto, el marco del actuar en los ámbitos garantiza el éxito o la disminución de riesgos en cada uno de ellos. Esta disertación no es reciente, ya Max Weber la exponía en la llamada *Ética de la Responsabilidad*.

El otro aspecto que de alguna manera ha sido abordado de manera indirecta es qué contenido tienen los valores, cuál es el valor de los valores. En realidad los

valores no tienen valor propio, no son teleológicos ni absolutos – a eso me refiero cuando digo que no tienen valor propio -. Los valores sirven sólo como guías para el actuar en un esquema en el que constantemente se sopesan las consecuencias de una decisión o de otra, y en el extremo, de no decidir nada. Se actualizan constantemente, de acuerdo a los criterios y comunicaciones en cada uno de los sistemas sociales. En el caso de la economía, a los valores de tipo keynesiano, deseables hace cincuenta años ahora no lo son, se imponen los valores denominados de corte neoliberal.

Independientemente de cualquiera de ellos, ninguno sería un valor si abandona lo que mueve a la economía que es generar recursos para garantizar la subsistencia. Aquellos que buscan los fundamentos de los valores saben que no los encontrarán, pues los fundamentos que encuentren tendrán otros fundamentos que los habilitaron y esos mismos otros en una larga cadena. Los fundamentos tienen su origen en otros fundamentos, un infinito juego de espejos encontrados en el que la imagen se pierde en el reflejo mutuo. No por nada Hans Joas rescata la sentencia de Nietzsche que apunta a que la génesis de los valores no se finca en un fundamento último sino en la contingencia que modifica su orientación de manera constante.⁵⁵¹

En el tema del riesgo, los distintos valores forman otra contingencia. El valor o valores que guiaron una decisión pudieron ser de otra manera. Una elección involucra una infinidad de valores de distinta índole y de distintos ámbitos. Por lo general se considera el riesgo en sí mismo como un valor negativo en esta sociedad. Nada más lejano a ello, pues el riesgo carece de un valor bueno o malo, negativo o positivo. No hay tal carga en el riesgo pues no se puede anticipar las consecuencias de la decisión de manera definitiva. En algunas decisiones como es el caso de la economía el riesgo se le asigna un valor altamente positivo, y exitoso, en la ciencia tiene un valor indagatorio permanente, de conocimiento carente de lo bueno o malo. La investigación científica sobre el Genoma Humano carece de valores morales y se abre más el valor de cuestionar y conocer la

⁵⁵¹ Joas, Hans, *Creatividad, acción y valores: hacia una teoría social de la contingencia*, México, UAM-Goethe Institut-M.A. Porrúa, 2002.

naturaleza humana. La llamada bioética se acota a ese conocer y no a definir si lo que se descubre tiende a explotarse o beatificar la labor médica. Los valores tan no tienen valor propio que se demuestra en la paradoja entre el filántropo y el avaro. En ambos casos se vive y se disfruta de la miseria humana, aún cuando las justificaciones sean distintas.

El pecado se convierte más en una guía para la decisión que un elemento que constriñe a la culpa. Para los creyentes apoyar sus decisiones en algunos valores religiosos descarga la pesada responsabilidad de asumir la decisión en todas sus dimensiones. Se deja una parte de la evaluación retrospectiva a la intervención divina que las cosas pudieron ser distintas. Ese es el caso de las mandas (favores religiosos solicitados a santos o imágenes marianas a cambio de posteriores actos de constricción) en las que se pide que la elección en el presente en momentos críticos pueda ser compartida con algo superior aún cuando algunos critiquen dicha decisión. Los hospitales en México, aparte de consultorios, laboratorios y quirófanos, cuentan con una capilla en la que se abre un espacio simbólico en el que se hacen presente la elección de valores religiosos en la toma de decisiones. Valores que no son únicos, que se comparten con otros quizá de mayor peso, pero que no dejan de ser importantes para las personas en la difícil carga de aceptar la responsabilidad total de sus decisiones.

El tema de los milagros actúa como valores religiosos, ocurran o no, pues dejan abierta la interpretación de que Dios tiene la posibilidad que las cosas sean distintas. La ciencia a veces se empeña en descubrir los artificios que dieron lugar al milagro. En el momento en que indaga el suceso religioso este pierde esa cualidad hierocrática. Deja de ser milagro y se convierte en suceso científico o cualquier otra cosa menos milagro. En la creencia no pesan tanto las pruebas y razones como en el argumento científico. En algunos casos buscarán en la ciencia un argumento para estar seguros que lo consideran que es sea cierto, pero eso no hace que busquen legitimar su creencia en la ciencia, pues el creer tiene otra lógica y otra racionalidad que no tiene nada que ver con la experimentación y validación de resultados. Esto es porque los creyentes tratan de manera distinta los sucesos respecto a la ciencia o cualquier otro sistema. Digamos que el código

de ética o lo que posibilita el milagro se diluye cuando se saca de su ámbito y se aplican otros criterios, o mejor dicho, otros valores. Pero los valores religiosos no tienen por qué tener la racionalidad científica, tampoco lo pretende. Una creencia no es un acto o estado mental verificable en el esquema experimental de la ciencia ortodoxa como un dolor de estómago o la fusión de átomos.

Los valores en el riesgo son una guía más entre otros, quizá no tan definidos como en los demás ámbitos, pero proporcionan un elemento que los otros no tienen: una expectativa tan abierta como la esperanza, expectativa que en los otros sistemas está acotada a valores limitados en el tiempo y espacio como las decisiones financieras y políticas.

Un ejercicio interesante sobre los valores que concurren en torno a una situación crítica como es la pobreza es la que llevó a cabo la Sedeso del gobierno mexicano en una encuesta aplicada a los propios individuos en situación de pobreza extrema. Dicho ejercicio fue un proceso de observación de segundo orden, una observación de cómo los pobres se auto percibían. En el estudio titulado "Lo que piensan lo pobres"⁵⁵² hay un apartado que llama poderosamente la atención. Se pregunto a los pobres el por qué hay pobres. El 19% de los encuestados respondió que existen pobres porque estos no trabajan lo suficiente, sorprende la tercera parte opinó que existen pobres por fuerzas que rebasan y condicionan el ser pobres. Dichas fuerzas pueden encontrarse en la voluntad de Dios (13.50%), el destino (14.71%) o la suerte (8.62%)

Cuadro 6 ¿ Por qué hay pobres?

¿Por qué hay pobres	(%)
No trabajan suficiente	19.36
El gobierno no funciona bien	15.80
En el mundo siempre hay pobres y ricos	14.71
Es la voluntad de Dios	13.50
Ninguna institución les ayuda	13.25
Han tenido mala suerte	8.62
Los pobres no se ayudan entre ellos	6.10
La sociedad es injusta	5.38
Otros	1.83
No sabe	1.46
Total	100.00

Fuente: Secretaría de Desarrollo Social, 2003.

⁵⁵² Secretaría de Desarrollo Social, Lo que dicen los Pobres, México, Gobierno de la República, Octubre del 2003. Pág. 4

En la distribución de las opiniones puede encontrarse la convergencia de valores económicos (esfuerzo) religiosos (Dios) del destino (suerte). Lo que es cierto es que los valores manifestados por los encuestados muestra desde dónde se entiende la pobreza y los valores que están en juego en la elección de caminos para solucionarlos. Aquellos que dicen que es voluntad de Dios, la suerte o el destino, no manifiestan una resignación, un destino manifiesto ineludible. En respuestas posteriores las tres terceras partes de los encuestados proponen que para solucionar el problema deberán generarse más empleos (22.81%), mejores salarios (23.87%) y apoyos-planes gubernamentales (23.90%).⁵⁵³

Los valores religiosos no tienen una lectura teológica en estricto sentido. El concepto de lo religioso no puede fundarse sólo en consideraciones teológicas pues es una visión particularista del mundo y la condición moderna de lo religioso abarca áreas seculares que pretenden ser universales, respuestas universales a problemas generales. La teología, en este caso, es una lectura de primer orden, el actuar de lo religioso se funda en algo más complejo como es la observación de segundo orden, observar cómo los teólogos observan lo religioso y, simultáneamente, observar cómo la sociedad observa a los teólogos y a la religión misma.

Los valores religiosos, por tanto, muestran una pluralidad y apertura que les confiere identidad en lo secular y permite adoptar una condición moderna en los valores que juegan en la percepción del riesgo.⁵⁵⁴ Porque los valores religiosos permiten a la religión colocarse en el espectro y establecer diferencias respecto a otros valores definiendo la frontera de lo religioso. El riesgo entonces es procesado en el valor de la expectativa y la salvación, aunque no logra escapar del todo que se le confunda a menudo con valores morales que discutimos en líneas anteriores.

Los posmodernos como Vattimo y otros pensadores han pensado que esa identidad de los valores religiosos en el mundo de hoy es más un regreso del pasado que una apertura del futuro. Lo piensan así porque no confían en que la

⁵⁵³ *Ibíd.* Pág. 5

⁵⁵⁴ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Altaya, 1999.

religión forme parte de esta modernidad. Pero las encuestas sobre valores han demostrado a los posmodernos que la religión está presente, no en una re-magización del mundo, sino en asumir condiciones seculares junto a otros valores. Esto es, forma parte de la explicación del mundo como un recurso más y no como algo extraordinario que irrumpe y se presenta como ajeno.

En la Encuesta de Valores en México, levantada por un grupo de investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México, puede notarse el cambio.⁵⁵⁵ A la pregunta sobre los problemas más difíciles se pueden dejar en manos de Dios las respuestas fueron bastante elocuentes: una tercera parte de los encuestados estuvieron de acuerdo, o en parte de acuerdo, en que dicho arreglo depende de Dios. Las otras dos terceras partes estuvieron en desacuerdo. En las respuestas se puede notar que Dios no aparece o desaparece como algo extraordinario. Su referencia ante los riesgos de problemas extremos está presente como algo que se toma en cuenta en las decisiones. De ser una sociedad completamente secularizada en el concepto clásico, la palabra Dios ni siquiera sería tomada en cuenta, en el otro extremo, si Dios alcanzará un predominio mayoritario en las respuestas entonces los posmodernos tendrían razón de llamar la re-magización del mundo. Pero nada de esto ocurre y la religión es un referente ordinario en la percepción del riesgo y de lo que llamamos el umbral de catástrofe.

*Cuadro 7 Está usted de acuerdo con la siguiente frase: "El arreglo de los problemas más difíciles depende sólo de Dios"⁵⁵⁶
(Porcentajes)*

	Acuerdo	Acuerdo en parte	Desacuerdo	No contesto /No sabe
Nacional	25	13	61	2
Hombres	28	17	53	2
Mujeres	19	15	64	2

Fuente: Encuesta de valores de los mexicanos, IIS-UNAM, 1996.

La religión en la sociedad del riesgo está inmersa en el más acá, preocupada por cuestiones intramundanas que posibiliten la trascendencia y no por el misterio y la trascendencia y el juicio final. La religión se muestra auto reflexiva en el contexto

⁵⁵⁵ Beltrán, Ulises, Los mexicanos en los noventa, México, IIS-UNAM, 1996.

⁵⁵⁶ *Ibíd.*

moderno, quizá recurre en su actuar a la paradoja del cero en matemáticas. Así como la aritmética necesita al cero para tratar lo que no tiene cantidad como si fuera cantidad; así también funcionan los ámbitos sociales: la política recurre a la amenaza antes que a la fuerza, la economía utiliza el crédito para permitir transacciones de dinero sin que haya un solo billete de por medio; la religión funciona en la misma tesitura, crea expectativa bajo el criterio de la trascendencia en esta vida y provee la fe en los milagros aún cuando estos no ocurran nunca. Genera expectativas a futuro sin garantía e ningún tipo, sólo en la creencia de que pueden ocurrir.

Los valores de la religión no se presentan en abstracto, tienen referentes concretos sobre el que se articulan parte de las prácticas y las creencias y refuerzan la toma de decisiones. En la misma encuesta de la UNAM se pregunta por las prácticas y creencias en torno a aspectos que despiertan temor y dejan abierto cuál es el valor de tales prácticas en los valores religiosos. Se preguntó sobre la suerte, el infierno y las limpias (rituales que pretenden retirar el mal o enviadas causadas por terceros). Las respuestas fueron variadas, mientras la mayoría creía en la suerte (54%) creer en el infierno no lo era tanto (38%) y menos en las limpias u otro tipo de prácticas (26%).

Cuadro 8 Prácticas y creyentes por sexo
¿Cree usted en la suerte, el infierno y las limpias?

	Suerte (%)			Infierno (%)			Limpias (%)		
	Sí	Si en parte	No	Sí	Si en parte	No	Sí	Si en parte	No
General	54	8	38	38	7	55	26	8	66
Masculino	56	9	35	35	7	57	27	7	66
Femenino	53	7	39	40	7	53	25	8	66

Fuente: Encuesta de valores de los mexicanos, IIS-UNAM, 1996.

Creer en la suerte hoy se manifiesta con relativa intensidad si tomamos en cuenta que el futuro se muestra incierto y; en descarga de las acciones de los individuos, estos creen que no pueden controlar sus acciones que definirán el rumbo de su vida. Creer o no en el infierno, en las posesiones o limpias, no tiene relevancia para explicar el por qué las creencias han cambiado, significa que la religión voltea y se planta en las condiciones intramundanas y sus horizontes de posibilidad como forma de alcanzar la trascendencia antes que esperar al final de la vida para

revelar el rumbo elegido. Esto es notable en la intervención de lo religioso cada vez más en aspectos cotidianos como pedir o rezar por que la rutina cotidiana no se altere, o por la simplicidad de invocar lo divino en expresiones coloquiales.

La religión se mantiene abierta al futuro bajo la forma de la expectativa. Atrás dejo el sentido del misterio y el tiempo cíclico ligado al pasado. La memoria de la religión se finca ahora en la expectativa de la trascendencia intramundana, de resolver los problemas aquí en la esperanza de que las cosas puedan ser de otra manera, sin criterios de validez o argumentos que delineen las probabilidades más asertivas. La religión se mueve en otro horizonte de futuro: la esperanza de que las cosas sucedan de otra manera expresadas en el milagro o en el trabajo de la redención en este mundo. El pecador sabe que su oportunidad de redención está aquí, no en la otra vida. Tiene la certeza de la muerte, pero mantiene la angustia del cómo y cuándo.

El tema de la muerte está muy ligado con ello. El fin de la existencia no tiene un carácter metafísico. En las condiciones de incertidumbre actual la noción de un futuro limitado por todos los riesgos se vuelve una obsesión. De ahí que aparezca el culto a la Muerte en México, un presente constante que no busca redimir ni dar a conocer cuando concluye la existencia. La idea es otra, es hacer visible la fragilidad humana, el cambio de condiciones en un instante y frente a ello no es posible hacer nada más que imaginarlo. La fuerza del culto no está en lo expresado de manera explícita, sino en desplazar la angustia en el tiempo presente hacia el futuro. No para evitar que llegue sino para hacer menos doloroso la tragedia de los que presencian el cuerpo del infortunado.

La sociedad del riesgo ha puesto énfasis en el tiempo, sobre todo en el futuro. Le obsesiona el tiempo y busca la manera de atajar el tiempo: predicción, pronóstico y profecía, la tríada de la incertidumbre. En algunos casos, como la predicción y la profecía, la religión despliega su complejidad para aceptar o rechazar como parte de su comunicación esas pretensiones de entender el futuro, sobre todo si ese futuro se presenta como único y cierto. La profecía es el recurso inherente a la religión, porque es a través de ella que puede hacer que el futuro llegue al presente en forma de imaginario, la llegada del Mesías hoy. En cambio, la

predicción y el pronóstico tienen un sentido desde el presente con tal de adelantarse al futuro, una forma de cálculo de probabilidades y recursos disponibles para imaginar el tiempo por venir.

La religión también ha mostrado su capacidad de incorporar una dimensión moderna en la secularización es su manera de procesar la finitud de la vida, el temor a la muerte y la percepción del riesgo quiebra la seguridad ontológica heredada de una modernidad que prometía bienestar y longevidad. El futuro ya no es promisorio, aún más, la conciencia sobre la irrupción violenta de la vida ha dado lugar a cultos como el de la Santa Muerte, lejana a pretensiones morales y más cercana a entender y procesar la incertidumbre del futuro inmediato en el presente, en el aquí y ahora.

Un último aspecto que causa muchas controversias es el empate entre moral y religión, la manera en que se presenta lo religioso como restrictivo cuando en realidad muestra una forma abierta al futuro, fincada en ideales y en una guía en el mundo profano a través del pecado y el mal, ambos conceptos descargados de su significado de culpa y de caos. La moral es un problema para la sociedad del riesgo mientras que la religión es su complejidad de otra manera y ello queda demostrado en la amplia discusión sobre los valores, su falta de contenido y pluralidad en un mundo que no puede ser gobernada por máximas como las sentencias morales que han guiado el obsesivo discurso de la crisis de valores para enfrentar los riesgos del mundo contemporáneo. El relativismo moral se impone hoy como una variante que muchos de los pensadores contemporáneos no aceptan. El debate se ha centrado en la moral como una sustancia, como si la frontera entre el bien y el mal estuviera definida de antemano. La modernidad no acepta tales sustancias en tanto todo lo que existe es y ha sido una construcción artificial de ella misma. Por tanto el relativismo moral no es la baja en la densidad de los principios y valores de la sociedad, la anomia en palabras sociológicas. Antes bien, obedece al principio de contingencia sobre la que se desplaza está sociedad y, simultáneamente, a la pluralidad de formas de entender el mundo en la creciente complejidad del mundo que abre cada vez más nuevas distinciones, otras posibilidades y con ello, otras maneras de entender lo que es bueno o malo.

La discusión en páginas anteriores sobre el mal y la personificación en la figura del demonio en realidad se vuelven relativas, pues el demonio cristiano no lo es tan espeluznante como lo describen los relatos medievales. El demonio en la modernidad tiene una dimensión social, estimular la incertidumbre, oportunidad o miedo ante el tiempo que está por venir.

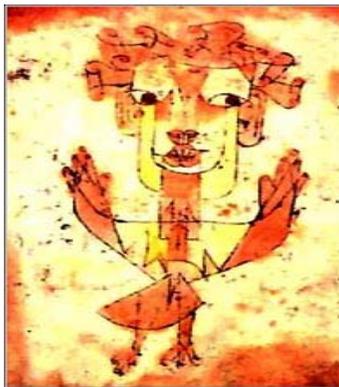
CONCLUSIONES

MODERNIDAD Y RELIGIÓN

SECULAR MULTIPLEX, MULTIFORMIS SACRO

*Luchar contra los conceptos generales es absurdo...
la clasificación es una condición del conocimiento,
no el conocimiento mismo,
y el conocimiento vuelve a disolver la clasificación.*
Max Horkheimer

“Hay un cuadro de Klee (1920) que se titula *Ángelus Novus*. Se ve en él a un Ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava su mirada. Tiene los ojos desenchajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso”.⁵⁵⁷



Angelus Novus. Paul Klee, 1932.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Benjamín, Walter, *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 1999.

⁵⁵⁸ Tomado de: www.bibliolab.it/.../Home_page_di_ingresso.htm.

Con esta metáfora Walter Benjamín intenta explicar el marco de la modernidad sobre la cual la sociedad ha construido una ilusión de progreso ascendente donde los viejos esquemas quedan atrás y la promesa de un futuro pleno se abre en el horizonte. Entre las ruinas queda la religión como algo superado y sobre lo cual el ser mítico quisiera regresar, buscando quizá la vieja certidumbre de un orden que se imponga al caos que vive en la tempestad. El *Ángelus Novus* no es otra cosa que la imagen que la sociedad moderna se ha construido de sí misma.

La metáfora es poderosamente sugestiva para el giro de la discusión que sobre una de las perspectivas que sobre la secularización se ha presentado a lo largo de éste trabajo. El Ángel de Klee insinúa dos caminos por los que ha transitado la discusión en torno a la modernidad, la secularización y la religión. Por un lado parece imponerse el esquema de la razón ascendente sobre cualquier otra mirada del mundo, no hay cabida para lo religioso frente a un mundo que es develado por la ciencia y colocado a ras de piso por la política. Por otro, y de manera simultánea, es el ángel quien voltea sobre las ruinas, no para regresar, sino para tener un sentido del rumbo de su vuelo, una forma de reconocer que requiere de otros elementos para elevarse, que no puede deshacerse de ellos como creía. Uno de estos elementos es su propia condición religiosa. Durkheim señala que el hombre puede develar el sentido de lo religioso, pero no negar que esa dimensión de lo sagrado es parte inherente a su condición humana.⁵⁵⁹ Ambas perspectivas no se excluyen, se complementan y hacen que una definición sobre el proceso de secularización y la modernidad tenga algo más que un sentido unívoco. Es innegable que la modernidad modificó sustancialmente el rumbo del fenómeno religioso y el proceso de secularización. También es cierto que la secularización permitió a esa modernidad establecer su contraste desde adentro - desde una actividad humana envuelta en el halo del misterio- y reconocerse universal y única, sin otra legitimidad que la emanada de sí misma. Es por eso que si el Ángel no pudiera reconocer la distancia que le separa de las ruinas no podría establecer su ruta, no distinguiría entre el cielo y la tierra. Si no pudiera volar hacia delante terminaría dando vueltas en círculo, más parecido a una ave carroñera que busca

⁵⁵⁹ Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1994.

devorar sus despojos. Es en la metáfora de la tormenta que las ciencias sociales intentan explicar el despegue del vuelo (autonomía de lo religioso) y buscar los asideros confiables para alcanzar la promesa de un supuesto Paraíso lejano (idea de progreso y desarrollo de la modernidad).

Una de las tantas definiciones clásicas de la secularización, dominante en el tercer cuarto del siglo XX, es el interregno (por demás ambiguo) que separa lo religioso de la razón, lo tradicional de lo moderno, la decadencia de lo inédito. Sobre la categoría secularización se ha construido el contraste de la modernidad, señalando en diferentes direcciones: diferenciación de esferas sociales, privatización, individuación, transposición de creencias y modelos de comportamiento, desinterés de la sociedad por la religión y desacralización del mundo. Vista de esta manera, lo sagrado quedaba como una etapa superada por el desarrollo de la modernidad. Sin embargo, el incremento recurrente de acontecimientos donde la religión es importante ha cuestionado esta idealización de un progreso lineal y secular. A través del ejercicio del tiempo (pasado, presente y futuro) y de comprender la manera en que la religión procesa el tema del riesgo, considerado en un sentido como algo netamente moderno, dimos cuenta del por qué lo religioso es presencia y expectativa. Ya no fincada en el misterio como sucedía previo a la modernidad, sino en la expectativa de la trascendencia en el “más allá” como en el “más acá”. Observamos que la secularización no es la antítesis de lo religioso sino el proceso de constante definición de lo sagrado en el mundo frente a otros ámbitos sociales que, por la complejidad social, adquieren su propio dominio y autonomía, tales como la política, la ciencia y la economía. El lector habrá dado cuenta del ejercicio de contraste y comparación que realizamos a lo largo del texto. Siempre fue diferenciar la respuesta de lo religioso ante la comunicación de otros sistemas o ámbitos sociales. Los ejemplos tenían algo más que un sentido didáctico. Era asumir de manera inversa el contraste que la modernidad estableció con la religión para definir su identidad. Para nosotros estaba dada la necesidad de establecer, desde lo secular, las respuestas del fenómeno religioso ante la contingencia y el riesgo, temas considerados propios de ámbitos modernos – y también seculares- como los ya mencionados.

El problema con el que nos topamos no fue entonces entender el por qué de la religión, sino el contenido de algunos esquemas heurísticos dominantes sobre los que las ciencias sociales han hecho sus diagnósticos de la modernidad. Recordemos que son las ciencias sociales las que se erigen en la conciencia de la modernidad,⁵⁶⁰ buscando explicar las formas en que es posible el orden social y la cooperación entre los individuos más allá del cálculo egoísta. Para conseguir este propósito fue necesario establecer distinciones en tiempo y espacio que le permitieran reconocer su unicidad. Una de estas distinciones fue la religión, la cual actuaba en sociedades consideradas pre-modernas como el eje del orden social. Era necesario explicar la distinción de ese orden basado en la religión respecto a un orden distinto en la sociedad contemporánea. Se estableció así un juego de espejos en que a través del otro se pudiera reconocer uno. Los estudios de los clásicos en sociología así lo muestran.⁵⁶¹ No es gratuito que todos ellos hayan elaborado análisis sobre las distinciones del anterior orden religioso y el nuevo orden social. Pero no trataban de establecer un esquema jerárquico entre pasado y presente, donde la religión era simplemente un ejercicio arqueológico a investigar. Por el contrario, veían la necesidad de intercalar la descripción de las funciones anteriores de la religión y lo que ésta tiene que ver con el orden social contemporáneo. Danièle Hervieu – Léger apunta la necesidad de entender el cambio de lo religioso en la modernidad, no desde el fenómeno mismo sino de nuestros esquemas conceptuales fincados en la negación y no en la intención de reconocer que el fenómeno que nos ocupa es parte hoy de esta sociedad con pleno derecho.⁵⁶²

Es imprescindible releer a los clásicos de manera distinta. Algunos pensadores contemporáneos⁵⁶³ simplificaron la lectura de sus predecesores sobre la religión y establecieron la categoría secularización como una condición *sine quo non* sobre

⁵⁶⁰ Heller, Ágnes, *El péndulo de la modernidad*, Barcelona, Península, 1994.

⁵⁶¹ Weber habló del paso de la magia a la religión y del ascetismo intramundano en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; Durkheim en su obra sobre *las formas elementales de la vida religiosa*; Marx en la crítica que hace sobre *tesis sobre Feuerbach*; mientras Simmel elabora un compendio de *Sociología de la Religión*, y; Tönnies con su trabajo sobre *Comunidad y sociedad*.

⁵⁶² Hervieu – Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, CERF, 1993.

⁵⁶³ Los pensadores contemporáneos son aquellos que discuten en el plano de la metateoría como lo es Habermas, Giddens, Luhmann, etc. y no los investigadores que han desarrollado sus esquemas parciales en la llamada sociología de la religión.

la que la modernidad fue posible. La categoría secularización se convirtió en un axioma sobre la cual se explicaba cómo la sociedad moderna se distanciaba de la tradición para acceder al plexo de la racionalidad. Un axioma no es discutible y con el paso del tiempo se vuelve una condición natural de un periodo, un espíritu de época del que no podemos escapar. La naturalización de uno de los conceptos sobre secularización eliminó toda posibilidad de historizar el concepto, es decir, observarlo como una construcción - histórica y hasta ideológica- que la Ilustración, y posteriormente las ciencias sociales, establecieron para explicar los cambios del orden social.

La naturalización de la categoría, a través de una de las perspectivas que establece la disminución de lo religioso frente a la razón, permitió establecer una distinción de tipo deontológico: un deber ser de lo moderno frente a lo que es deseable excluir, en este caso, la religión. De esta manera era posible explicar la decadencia de la religión y el surgimiento de otras formas en un orden social donde el eje religioso es prescindible: Habermas en sus distintos trabajos apuesta a que la ética comunicativa es la heredera de lo religioso, Alexander, por su parte, cree en los valores culturales como sustitutos de las cosmogonías establecidas en las sociedades tradicionales, mientras que Giddens apuesta a una transformación de los esquemas de confianza y conocimiento que la modernidad proporciona frente al mundo como sustitutos de la religión.

A pesar de fijar el proceso de secularización como indispensable para comprender las transformaciones de la sociedad, los pensadores contemporáneos se han sorprendido por las manifestaciones de lo religioso en un mundo que daban desencantado. En el mejor caso, explicitan lo que Weber y Durkheim realizaron en sus respectivos trabajos, partiendo de esos supuestos para analizar los cambios. Diluyen el concepto en esquemas comprensivos más amplios, y en algunos casos la categoría parece volverse accesoria y no sustantiva para la metateoría.

Esto ha dado pauta para la ambigüedad de la categoría, apuntado hacia una polisemia del significado. Lo interesante de la ambigüedad es que no queda sólo en una discusión de tipo filológico o semántico. Por el contrario, la indefinición deja abierta la dimensión normativa sobre la cual se imagina una sociedad mejor o, en

todo caso, cómo apaciguar las angustias existenciales de una sociedad que, como el *Ángelus Novus*, se muestra errático en su vuelo a un Paraíso que quizá no existe. Recordemos que el mundo es demasiado complejo para ser gobernado por axiomas. Y ello nos lleva entonces a cuestionarnos sobre lo heurístico de la secularización y la amplitud para comprender la complejidad del fenómeno religioso. ¿Cuál es la diferencia entre el concepto y el fenómeno religioso en las ciencias sociales? ¿Cuál es el papel social de lo religioso en la modernidad?

Rastrear la discusión en la teoría sociológica contemporánea no fue tarea fácil. En primer lugar porque no hay un apartado específico sobre el tema en la elaboración de la metateoría. Más bien se diluye en la red de conceptos y categorías. En segundo lugar, los autores fijan su observación a partir de los clásicos, dejando un tanto ambigua su propia apreciación sobre el tema. De lo que sí son conscientes los distintos autores es de la necesidad de tipificar los procesos que ocurren en la sociedad moderna. Según Alexander, “no permitir sorpresas” es lograr la ciudadanía sociológica. La tipificación es la característica que impone restricciones y límites sobre lo que significa cada uno de los conceptos en referencia a lo azaroso de los distintos fenómenos sociales.⁵⁶⁴

Fijar cada uno de los conceptos da un marco normativo de lo que se incluye y excluye a la vez. Esto no quiere decir que el recurso heurístico ocupe el lugar del fenómeno, es sólo eso, un recurso que permite explicar las formas y variaciones del fenómeno. Pero la discusión sobre la secularización tomó otro cariz. El recurso heurístico pareció ser un corsé sobre el fenómeno religioso que lo restringió a ámbitos acotados de los cuales no podía salir. Los acontecimientos de los últimos años nos mostraron otra cara, la complejidad del fenómeno religioso trascendió en todos los sentidos lo heurístico y colocó en la mesa del debate la pertinencia de hablar de procesos de secularización como hasta ahora se había establecido. Algunos abogaron por entenderlo como un regreso de lo religioso al mundo, otros tantos aducen que en realidad se trata de una modernidad radicalizada que asume lo religioso como necesidad de certidumbres. Más allá del contenido de este debate, es necesario señalar la paradoja de la ciudadanía sociológica: la

⁵⁶⁴ Alexander, Jeffrey, *El vínculo micro- macro*, México, Universidad de Guadalajara, 1991.

complejidad social nos tomó por sorpresa, nuestros recursos heurísticos resultaron insuficientes o caducos para explicar lo contingente, en este caso lo contingente de la religión.

Una parte de la teoría sociológica dibujó a la secularización como un proceso nítido de diferenciación en el que la religión quedaba atrás, olvidada en la tradición.⁵⁶⁵ El recurso permitió establecer las distinciones entre sociedad moderna y sociedad pre-moderna. Sin embargo, lo heurístico se incrustó como axioma, realidad que desplazaba y fijaba los límites de lo religioso sin caer en la cuenta que sólo era eso, un instrumento analítico y no la realidad misma.

La transformación de la representación en la ilusión de ser real es producto de algunos procesos que han marcado la visión de los pensadores contemporáneos: Los clásicos buscaron explicar las formas en que la sociedad moderna transformó sus pautas de acción y de orden social con respecto a las sociedades tradicionales, asumiendo que uno de los factores más importantes era el religioso (véase Durkheim, Weber, Parsons, Marx).⁵⁶⁶ Para analizarlo establecieron la antítesis de lo tradicional y lo moderno, teniendo como frontera el proceso de secularización. En ningún caso establecieron que lo religioso quedaba excluido de la modernidad, simplemente analizaron las funciones de lo religioso antes y durante la modernidad. Sin embargo, los contemporáneos asumieron que la antítesis establecía una exclusión universal de lo religioso en la sociedad moderna, quedando más como algo residual que como parte integrante de la modernidad. La lectura de Parsons sobre los clásicos influyó de manera decisiva sobre las diferentes escuelas contemporáneas. Según Parsons, Durkheim señaló que lo religioso era simétrico e igual a lo social, obligando a una reducción inevitable en la que la modernidad quita el velo a la sociedad a través de otras explicaciones del mundo.

⁵⁶⁵ Hervieu-Léger pugna por recuperar el sentido de la tradición en lo religioso bajo otra óptica. Ella argumenta que modernidad y tradición se combinan y es la religión es su expresión. En algún momento la modernidad debe reconocer que la tradición es la que la habilita. Op. Cit. Hervieu.

⁵⁶⁶ Para algunos colegas parecerá extraño incluir a Parsons como un clásico. En alguna ocasión Luhmann comentó que el sociólogo de Harvard era el último clásico y el primer contemporáneo, una bisagra o llave de paso en la construcción epistemológica y teórica de la disciplina.

La ciencia llegó para quitar el velo y mostrarnos la verdadera realidad donde la sagrado ya no tenía cabida. Empero, cuando Durkheim habla de que la religión es un lenguaje funcional en la sociedad tradicional, no se refiere a que éste fuera el único lenguaje. Por el contrario, concede a lo religioso autonomía en el mundo moderno y admite que lo sagrado compite con otras formas funcionales de la sociedad sin que ello conlleve la desaparición de lo sagrado. El propio Durkheim advierte de la trampa e ilusión de pensar que lo religioso es solamente lo social:

“Al mostrar en la religión una cosa esencialmente social, de ningún modo entendemos decir que ella se limite a traducir, en otro lenguaje, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas... la conciencia colectiva es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica (en este caso religioso), del mismo modo que la conciencia individual es otra cosa que una simple florescencia del sistema nervioso”.⁵⁶⁷

La sociología de la religión como disciplina presenta un doble rasero en sus discusiones conceptuales. Desde sus inicios asumió el concepto secularización como ontología, dimensión dada por la cual se explica el fenómeno religioso en la sociedad contemporánea. El problema no reside en asignar tal condición a un proceso sino en el momento en que se opera como categoría de análisis. La polisemia y polivalencia del concepto mostró la difícil tarea de establecer un marco general sobre el cual analizar las distintas manifestaciones de lo religioso: desaparición de lo sagrado, pluralismo, compartimentalización, diferenciación, etc., son horizontes heurísticos por donde la religión *debía* (sentido deontológico) transitar en la modernidad. El boom religioso cuestionaba la tesis del declive de lo sagrado, la aparición de los fundamentalismos desafiaba una cierta noción del pluralismo religioso, las manifestaciones en lo público cuestionaban la idea de compartimiento en el que se confinaba toda expresión de trascendencia, al menos en la religión cristiana.

Secularización paso de ser una categoría ventana del mundo a ser un problema teórico en sí mismo. Se gestaron dos procesos al interior de la disciplina. Una de ellas fue poner a prueba las variantes de lo religioso a partir de un concepto laxo y sobre una dimensión histórica que recuperara los cambios de cómo se concibió lo

⁵⁶⁷ *Ibíd.*

religioso a lo largo del tiempo.⁵⁶⁸ Otra fue al interior de la misma disciplina, revisar las diferentes perspectivas del concepto se habían construido, al menos en la última mitad del siglo XX. Tschannem, Dobbelaere, Marramao, entre otros, reconstruyeron la trayectoria de las discusiones conceptuales pero no propusieron una síntesis de las mismas.

Algunos sociólogos de la religión (Berger, Wilson, Bruce, etc.), asumen como punto de partida la modernización y no la modernidad como lo pretenden las escuelas de teoría general. Para los llamados sociólogos de la religión, es el proceso de modernización, más que la modernidad en abstracto, la que permite establecer los grados de secularización en una sociedad, tomando en cuenta distintos parámetros como es la racionalización técnica científica, el desarrollo económico, la creciente urbanización, etc. La dimensión modernizadora muestra en lo inmediato las transformaciones en las creencias y los valores, la pertenencia institucional a alguna de las organizaciones religiosas y la elección individual sobre la fe y la mejor manera de practicarla. Establecer un vínculo análogo entre los procesos modernizadores y la secularización es pertinente, en un primer momento, para contrastar los cambios en la sociedad.⁵⁶⁹ Pero se vuelve una camisa de fuerza cuando tiene pretensiones explicativas universales como si el mundo en su totalidad fuera como la sociedad occidental. Hay que recordar que los conceptos son registros y factores de cambio de la realidad. Se establecen en ellos los horizontes de explicación posible y también sus límites.

Otro aspecto problemático ha sido el considerar a la religión exclusivamente como *necesidad*. Búsqueda de certidumbre por parte de la sociedad frente a fuerzas que escapan a su control. Este ha sido el argumento más socorrido para aquellos que buscan explicar la decadencia de la religión frente a respuestas que proporciona la ciencia, la política, la economía, etc. También es el argumento de los que aducen un regreso de lo religioso al mundo. Se aduce que frente al quiebre de las

⁵⁶⁸ Koselleck plantea discutir la dimensión histórica de los conceptos y categorías sociales. En su momento Lübbe llevo a cabo un ejercicio sobre la historicidad del concepto, historicidad que en un principio los sociólogos de la religión habían dejado de lado pero tiempo después vieron la necesidad de replantearlo.

⁵⁶⁹ En algunos casos llegaron al extremo de poner a prueba la tesis de Weber en el capitalismo moderno, sobre todo en Estados Unidos. Francisco Gil Villegas llevo a cabo una revisión exhaustiva sobre el debate de las tesis weberianas a lo largo del siglo XX con las pretensiones arriba descritas.

certezas modernas, es necesario volver los ojos a las viejas promesas de la religión.

Ya analizamos que la religión no es únicamente esta condición de la necesidad. Ella misma se muestra incierta y contingente como la ciencia o la política. La necesidad refiere a una sola función la cual, una vez cubierta, desaparece. En cambio, la contingencia implica que todo puede ser de otra manera, provocar un infinito de posibilidades, tan incierto y riesgoso como la de otros ámbitos. La necesidad pinta a la religión como estática y homogénea, la contingencia la muestra dinámica e incierta, rasgos que también le son propios a la modernidad. Debido a esta atribución de necesidad los distintos pensadores no consideran a la religión como un fenómeno moderno.

Finalmente, un rasgo que es importante destacar es la ambigüedad en la teoría sociológica en torno al tema de la modernidad y la modernización. Podemos señalar que la modernidad es un espíritu de época que remite a la subjetividad, interpretada como el principio del tiempo moderno, la posibilidad de la libertad y de la reflexión, donde se crea una voluntad de control racional según las normas de una lucidez crítica. La modernidad así entendida conduce a una racionalización paulatina que cuestiona las interpretaciones religiosas y místicas del mundo, provocando la pérdida de vigencia de las características centrales de las denominadas sociedades tradicionales. Bajo este esquema cognitivo es que los teóricos actuales intentan plantear un modelo metateórico que pueda explicar las dimensiones de la acción y la estructura en la constitución de la sociedad moderna. En la maraña de estos modelos metateóricos no es nítida la forma en que la religión se inserta como un fenómeno moderno en la sociedad. De alguna manera sigue latente la dualidad antitética modernidad /tradición, secular /religioso.

Las hipótesis planteadas al inicio del presente trabajo se cumplieron. La necesidad de nuevos contenidos obliga a colocar el concepto en una perspectiva histórica, esto es, dotarla de un tiempo presente en el cual se manifiesta el fenómeno religioso. Para nosotros, el cambio social en la llamada sociedad del riesgo lleva a considerar a lo secular como un proceso en el cual el fenómeno religioso acota su

respuesta y su frontera. Es el mecanismo de diferenciación social por el cual se hace visible en la modernidad bajo la expectativa y no en el misterio, donde el futuro es la movilidad de actuar en el mundo bajo la probabilidad del actuar de lo sagrado que compite a la par con otras probabilidades. Lo secular es la probabilidad de que lo sagrado sea una respuesta entre otras a problemas específicos de la sociedad, en la que puede que sea necesaria la presencia de lo religioso o simplemente no se requiera pues otros ámbitos pueden completar la expectativa social, y viceversa. Los nuevos contenidos de la secularización estarían dados por diversas variables: es un proceso acotado por el actuar mismo del fenómeno religioso; expresión propia de lo religioso para procesar lo que en la modernidad ha sido la diferenciación funcional de otros ámbitos sociales. La política expresa dicha diferenciación en el proceso de transiciones del poder; la economía en el intercambio y la ciencia en la generación de conocimientos.

*** *Secular Multiplex, multiformis sacro***

El sentido equívoco – y multívoco – de los conceptos se inscribe en algo más que una disputa interna, un mero problema de argumentación lógica al interior de la ciencia. La polisemia de su significado está relacionada directamente con la complejidad social, con la realidad que intenta dar cuenta. Esto aplica al desgaste conceptual que la secularización, lo religioso y la modernidad han mostrado para explicar los sucesos que irrumpen en el presente y abren la percepción de un futuro incierto, ni bueno o malo, simplemente incierto. Nuestros esquemas conceptuales contribuyeron a explicar un momento, el espíritu de una época. Pero la sociedad se desplaza en el tiempo, sujeta a cambios continuos o discontinuos, a veces imperceptibles, otras veces radicales.

Asistimos a un cambio epocal, la ruptura de viejas certidumbres. Se ha dado en llamar a este cambio la sociedad del riesgo, fincada más en una idea de la contingencia que del orden social. La auto-comprensión de la sociedad pasó de estar obsesionada por el orden social a tratar de comprender lo contingente de la sociedad. El *Telos* social dejó de ser la integración social para dar paso a la

diferenciación. Se entendió que los hombres no tienen una predisposición al orden *per se*, a la estática para conservar su seguridad.

Por el contrario, cada vez más, se hace hincapié en que la contingencia no es sólo una categoría para explicar lo que acontece en la sociedad, es una condición ontológica del hombre donde el mundo se constituye como un espacio para la acción. Cuando el hombre actúa sabe que inició algo, no sabe donde concluirá. Pero intenta controlar y actúa sobre sus primeras acciones generando una bifurcación de caminos, acciones derivadas de acciones, contingencia en el más amplio sentido del término. Junto a la condición ontológica hermenéutica de las personas se suma la condición ontológica de la contingencia.

La auto percepción de la sociedad sobre su condición contingente hizo trizas las pretensiones de un orden social homeostático dando paso a un equilibrio de lo posible, de acuerdo a la complejidad existente. La sociedad moderna se dio cuenta que no existía un solo proyecto cierto sobre el que transitaba, que en su espacio estaban tantos proyectos posibles como posibilidades había para la acción social. La idea del caos y de la crisis fue incrementando la percepción de incertidumbre. Se acuñó entonces el concepto de riesgo para dar cuenta de que el futuro había dejado de ser algo cierto. El riesgo carece de carga valorativa en sí misma, puede ser una oportunidad o una amenaza en el futuro, sólo puede ser valorada cuando ocurra el futuro y se observen las consecuencias.

Para los individuos el riesgo es percepción de lo incierto de las consecuencias futuras a partir de una decisión en el presente⁵⁷⁰, por eso las ciencias han puesto énfasis en señalar las consecuencias de tomar ciertas decisiones en el presente, de consumir tal o cual alimento, de ingerir medicamentos, etc. En la sociedad del riesgo se pone en duda la seguridad ontológica sobre el que actúan los hombres: subirse a un avión, tomar el autobús, emprender un negocio, gobernar un país, escribir un libro. El riesgo de asumir la decisión correcta queda en el ámbito de las probabilidades y de su cálculo.

⁵⁷⁰ Definimos el riesgo como la amenaza u oportunidad futura que habrá de suceder a partir de las decisiones que se tomen en el presente.

El riesgo es un concepto radicalmente moderno, la marca de la nueva época. Futuro abierto a todas las posibilidades y también a todas las amenazas. El concepto empieza a asimilarse de manera fáctica en el actuar de las personas. Conforme pasa el tiempo asume carta de naturalización y es parte de la normalidad de la vida, marcada por una creciente debilidad en la seguridad ontológica de antaño que protegía de las dudas y temores del mundo moderno. Dicha debilidad ahora no sólo pone en entredicho las certezas sino que obliga a voltear a preguntas que antes quedaban en un plano abstracto como lo es la finitud de la vida. Saberse cerca de la muerte no es ya una pregunta final, es una pregunta cotidiana que mueve y su respuesta ha sido el excesivo incremento en las pólizas de seguro de vida, planes funerarios, astrología, información detallada en el empaque de todas las mercancías que alertan sobre los riesgos de usar o consumir dichos productos. Antes se aplicaba la máxima de los gladiadores al saludar al César "*Morituri Te salutant*" (*los que habrán de morir te saludan*), a aquellos que sabían de su inminente muerte. En la sociedad del riesgo la conciencia de la finitud es extensiva, independientemente de estar sanos, ejercitados, conocedores del medio, etc. ahora se dice "*Morituri monituum salutant*" (los que van a morir saludan a los que morirán).

¿Cómo es posible la religión en una sociedad radicalmente moderna como es la sociedad del riesgo? Para muchos, el riesgo no es otra cosa que la fortuna secularizada capaz de ser controlada. Sin embargo, el control no es absoluto pues todo control implica riesgos y toda seguridad tiene un margen importante de inseguridad.

En la pretensión de controlar el riesgo se creyó que la religión no tenía nada que aportar en un contexto radicalmente secular. No es así. En este trabajo de investigación y reflexión demostramos que el riesgo requiere de la religión como posibilidad y expectativa de futuro. En principio se argumentó que la religión era incapaz de asumir el riesgo, pues ella se movía sobre el peligro, categoría propia de sociedades anteriores a la modernidad. El peligro, a diferencia del riesgo, es una amenaza futura no prevista e incontrolable aceptada como destino o como voluntad de Dios. Los individuos no tenían control alguno sobre lo que podía

ocurrir, su actuar era aceptar la calamidad o implorar al cielo no ser objeto de tales peligros.

No obstante, en los capítulos que antecedieron a este apartado, observamos la dimensión moderna de la religión en la definición de opciones ante el umbral de la catástrofe, la esperanza antes que el consuelo y la libertad prevista, que no determinada, en los valores religiosos. En el segundo capítulo analizamos cómo la religión, ante la catástrofe, fue una ventana para analizar el riesgo de manera retrospectiva. No instauró el peligro como explicación, tampoco creó víctimas del destino divino. Ante la catástrofe del 22 de abril en Guadalajara la religión no invocó el misterio de los designios de Dios, antes bien su comunicación sirvió como un reductor de la disonancia cognitiva. Muchas eran las explicaciones y las responsabilidades que se atribuían, el peso de conocer quién era responsable ocasionó un impasse en el que nadie asumía el riesgo, o mejor dicho, querían que fuera entendido como peligro. La religión entonces fungió para reducir la disonancia cognitiva: generó un espacio en el que se descargó la tensión de la responsabilidad y la búsqueda de soluciones. No acepto el peligro pero permitió hacer aceptable el riesgo en un primer momento. La intervención de las distintas iglesias y las peticiones en momentos en que se percibía el caos así lo demuestra. En el tercer capítulo analizamos la comunicación de la religión en un riesgo presente como es el problema del agua. En este caso abordamos la manera en que la religión integra respuestas junto a otras visiones consideradas seculares ante el problema del agua. La convergencia de todas las respuestas, científicas, religiosas, políticas, económicas y ecológicas conforman el umbral de catástrofe sobre el que se valora la oportunidad de las decisiones para el futuro inmediato. La religión discute e integra comunicación con la ciencia, habilita a la política en la coyuntura y abre una economía de salvación, es decir, una relación entre el actuar inmediato y las consecuencias futuras en la vida de las personas.

Un cuarto y último capítulo coloca a la religión frente al futuro, horizonte de posibilidades infinitas. El riesgo es el futuro mismo y la religión actúa en consecuencia. En ésta modernidad la religión habilita y participa en tres atajos hacia el futuro: predicción, pronóstico y profecía, cada uno habilita el futuro de

manera diferente desde lo religioso, aunque no exclusivamente. La particularidad de la religión frente al futuro no es tanto atajar el futuro sino dejarlo abierto como esperanza de que las cosas puedan ser distintas: habilita el pecado como recurso ligado menos a la culpa que como guía para el ejercicio de la libertad del hombre y los milagros introducen la *necesidad* de lo sagrado como una constante que forma parte de la contingencia, necesidad que impide que lo que acontece sea simplemente azar.

El lector habrá notado que nuestra argumentación se vinculó con el tema del tiempo. Por lo regular cuando se habla del tiempo religioso en el mundo se asocia con algo estático, desplazado por la dinámica de otros sistemas abiertos al futuro. Pero a lo largo de nuestra exposición dimos cuenta que la religión asume su propia dinámica del tiempo. Puede actualizar desde el presente sucesos del pasado, entender y ser referencia a las decisiones en el presente y dibujar las oportunidades del futuro. Todo ello ligado siempre desde el presente. Por eso recurrimos al tiempo agustiniano para dar cuenta de la temporalidad religiosa frente al riesgo, tiempo fijado en el presente que liga en lo inmediato lo que fue y lo que será, pues lo que fue no es ya, mientras que lo que llegará será presente cuando ocurra. La dimensión del tiempo es lo que la hace moderna y muestra que la religión se incorpora a lo secular desde adentro y no como un outsider. Analicemos con mayor detenimiento el tiempo religioso del futuro, ya que el futuro es lo que habilita el riesgo.

Se sostuvo por mucho tiempo que el tiempo religioso era un tiempo cíclico y cerrado, que se repetía y cerraba en las dudas existenciales de lo humano – nacimiento, procreación, muerte-. Ese tiempo era un tiempo último que no aparecía en la vida social de manera ordinaria, sólo en casos especiales o extremos. Pero el tiempo religioso no es un misterio, tampoco cíclico, es abierto e indeterminado al futuro, fincado en la esperanza del mundo distinto y en la libertad del hombre de reorientar su destino bajo la premisa que Dios da esa libertad para la salvación del alma, pues en el más allá no hay manera ya de redimirse. La guía religiosa para actuar en el futuro no es otra cosa que el pecado y el mal, ambos conceptos ya no tienen la connotación de culpa de antaño, hoy señalan los

caminos probables a seguir en el ejercicio de la libertad de los individuos ante un orden social que ha demostrado no ser estático sino un conjunto de distintos órdenes sobrepuestos que se perciben como un todo caótico.

La religión se muestra moderna, y también secular: el creyente no sólo busca la salvación de su alma, también anhela éxito en los negocios, anhela poder político, adquirir conocimiento científico, obtener certificaciones escolares que garanticen el saber. En el conjunto de deseos y anhelos, el creyente juega en el espacio secular, analiza y calcula las probabilidades de alcanzar cada uno de los deseos. La salvación también entra en ese cálculo de probabilidades y oportunidades, probabilidad de no estar actuando como Dios previó o aprovechar lo que él dispuso como oportunidad para superarse, es contextualizar el pecado, historizar lo sagrado en lo ordinario, convertir lo sagrado en un espacio de probabilidades de salvación o condena. Para un católico bastará confesarse para redimirse, para un puritano la tarea es aún más ardua: redimirse en actos futuros.

Como apunte final para trabajos posteriores quisiera mostrar que la religión es tan secular como otros sistemas, no por que transforme el pecado, deje de lado el consuelo y no sea ya el misterio lo que lo sustenta. Lo que hace de la religión tener una dimensión secular es la forma en que procesa el tiempo, la manera en que retrospectivamente actúa sobre el pasado, inquiere sobre el presente y otorga esperanza al futuro con miras a la trascendencia en la acción en la tierra. De esta manera el tiempo religioso se apropia de la contingencia, de una parte de la condición ontológica del ser humano.

Sobre la pregunta de si la religión actúa en y desde el riesgo. La respuesta es afirmativa. No procesa las amenazas como peligro por que no son ya aceptables en la comunicación moderna, sobre todo cuando expertos y tecnología pueden reconstruir las decisiones anteriores que condujeron al punto de éxito o catástrofe y por tanto imputar responsabilidad. La religión procesa de una manera peculiar el riesgo al equilibrar necesidad y contingencia. En el cálculo de probabilidades hay imponderables, consecuencias no deseadas de la acción, no todo es posible de ser calculado, no se dispone de toda la información para tomar las decisiones más racionales. La religión subraya la parte de la necesidad, acentúa la confianza y la

fiabilidad sobre las capacidades que la sociedad tiene para afrontar el futuro, en la esperanza y en el señalamiento que las cosas serán distintas en la libertad confiada al hombre por lo divino. La religión incorpora una mayor complejidad a la toma de decisiones, el creer incorpora elementos de elección y valoración no racionales. Esto es, la razón instrumental plantea un menú ideal – recursos y objetivos- para los individuos si quieren conseguir sus metas. Introducir elementos no racionales, como la trascendencia, la expectativa en el milagro o, simplemente en el actuar de un tercero no visible dígame Dios, energía, etc., convierte ese menú en un sin fin de opciones con una carga de complejidad mayor. Ya no es la relación recursos-objetivos sino la valoración de esos recursos y el fin de las metas trazadas. Se podría pensar que la religión simplifica el proceso de toma de decisiones al introducir principios morales o establecer la acción social en parámetros de lo considerado bueno para la religión. Pero recordemos que la acción religiosa introduce una variable subjetiva que rompe todo principio de racionalidad y de preceptos morales: el pecado, marcador individual que hace valorar toda la elección por sus consecuencias esperadas.

La dimensión moderna y secular de lo religioso en la sociedad del riesgo ha mostrado diversos ángulos y procesos.

En primer lugar, la secularización ha sido un proceso importante para la religión al traducir la alta complejidad social e incorporar la conciencia sobre la contingencia de la modernidad. Al igual que otros ámbitos que modifican sus estructuras internas para responder a los problemas sociales, la religión también modifica sus estructuras internas. La pluralidad religiosa y fenómenos que no se reconocen como tales son respuestas a problemas sociales que en la contingencia exigen respuestas múltiples. La visión sobre la pluralidad religiosa como problema debe modificarse. En realidad las expresiones religiosas – explícitas o implícitas- son una respuesta del sistema mismo por atender la alta complejidad social. Recordemos que en el pasado la aparición de sectas o cultos estaban orientados a vigorizar las tradiciones religiosas o a cambiarlas de manera radical. Era el proceso de secularización, expresado en movimientos de ruptura de los cultos, los que permitían a la religión seguir visible en lo social. Con la modernidad,

particularmente con la contingencia y el tema del riesgo, el tiempo del cambio se acotó y los caminos y opciones se diversificaron. Lo que hoy se ve como una pluralidad religiosa, y se estudia como tal, en un sentido preciso es el resultado del procesamiento que la religión hace de la contingencia. Por tanto, la secularización es un proceso que habilita la diferenciación de lo religioso, tanto en lo interno como en lo externo.

Segundo, el tema del riesgo forma parte de la agenda de la sociedad contemporánea donde está incluida la religión. Desde un inicio planteamos el problema. Hasta entonces la religión asumía el tema del riesgo como peligro. Con la modernidad y la reflexividad sobre la contingencia de la sociedad, el peligro ya no fue un tema que permitió explicar lo que acontecía en el mundo. Había la pregunta si la religión asumía el tema del riesgo o se mantenía en la vieja noción del peligro. A lo largo del texto demostramos que la religión asume ahora el riesgo como decisión en el presente. Esto es posible en tanto que se ha abandonado el misterio, es decir, que ahora la religión – al menos en el cristianismo- ha fincado su actuar en la expectativa, vista como pecado, milagro, o el actuar de los creyentes aquí y ahora, en el *más acá* y no en el *más allá*. El riesgo en religión se asume en riesgo como decisión en el presente, pero con una importante variable: es lo sagrado una opción contingente que hace que el individuo racional pueda incorporar elementos como la trascendencia, los valores o simplemente el actuar acorde a lo que se cree, que llega a modificar la acción social, darle un sentido quizá no mentado en términos weberianos. Esa es la característica que hace contingente a la religión: puede modificar la ruta de acción, no como algo determinante o accesorio sino como parte de las respuestas que compiten con otros ámbitos en la construcción que hace el individuo para la toma de decisiones. El individuo puede o no hacer uso de los recursos religiosos, pero la disponibilidad de los mismos forma parte de la reflexividad de la modernidad sobre sí misma.

La religión aparece en la sociedad del riesgo como afinidad electiva, es decir, como un fenómeno que ha modificado el sentimiento de incertidumbre y de angustia por algo con mayor peso en el futuro, llámese trascendencia, expectativa, etc., La religión también ha modificado su pauta social en la sociedad del riesgo.

No es más necesidad, es un cúmulo de opciones que hace que se muestre como expectativa en el presente, una forma de establecer el futuro desde aquí. Es la amplificación de lo que Weber llamó la trascendencia intramundana, la vuelta a los ojos de lo que acontece en el mundo, pues en el más allá sólo se estará en trance o cuando se muera; la religión es una pauta relacional entre los individuos y por tanto lo religioso son recursos y respuestas a las expectativas de esos mismos individuos que tienen entre sí, con su entorno y con su futuro.

Es una hoja de ruta posible en el actuar del temido Juggernaut del que hablamos. Una forma de reflexividad visible de una sociedad que parece obsesionada con el futuro y temerosa de su presente. Ese papel hace que lo que se considera sagrado y divino tenga una dimensión moderna, también secular en un mundo que está lejos de estar re-encantado. En el mejor de los casos es un mundo en el que la pluralidad de lo sacro se entiende como la pauta para procesar y competir por explicar lo que acontece a la par de otras tantas visiones.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Madrid, Lumen, 1999.
- Ariés, Philippe, *Historia de la muerte en occidente*, Barcelona, Acantilado, 2000.
- Augé, Marc, *Los no lugares*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Balandier, Georges, *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo* Madrid, Editorial Alianza, 1983.
- *Occidente y la fe*, Revista Vuelta, no. 75, México, febrero 1983.
- Berger, Peter, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Barcelona, Kairós, 1981.
- Berger, L. Peter, *Pluralismo global y religión*; en, Revista Estudios Públicos núm. 98, Santiago de Chile, Otoño 2005.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Altaya, 1999.
- Beriain, Josetxo (compilador), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996.
- Berlin, Isaiah, *Árbol que crece torcido*, México, Vuelta, 1990.
- Bernstein, Richard J., *La Reestructuración de la Teoría Social y Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Blancarte, Roberto y Casillas, Rodolfo, *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, FLACSO – SEGOB, 1999.
- Blancarte, Roberto, *Laicidad y secularización en México*, México, CES-Colmex, 2006. En, <http://www.libertadeslaicas.org.mx/paginas/DocuEspeciales/cursocronica.htm>
- Borges, Jorge Luis, *Historia de la eternidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- , *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé Editores, 2004.
- Bruce, Steve, *God is dead: Secularization in the west, USA*, Blackwell Publishing, 2002.

Bull, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1995.

Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Castañeda Sabido, Fernando, *La Constitución de la Sociología Académica en México*, Tesis doctoral, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, 2002.

Castoriadis, Cornelius, *El taparrabos de la ética*; en: Revista Vuelta No. 202, México, Septiembre de 1993,

Corsi, Giancarlo, (et al.), *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, Barcelona, Anthropos - UIA - ITESO, 1996.

----- *Redes de la exclusión*, en: Castañeda, Fernando, *Redes de inclusión: la construcción social de la autoridad*, México, UNAM- Porrúa, 1999.

Crimmins, James E., *Religion, secularization and political thought*, London, Rout ledge, 1989.

De Giorgi, Raffaele, *Direito, democracia e risco*, Brasil, Fabris Editor, 1998.

----- *Del Riesgo de la inseguridad al riesgo de la pérdida de control*, México, Revista Política y Sindicatos No. 34, Norlatina Consultores, noviembre 5 de 1997.

----- *Redes de la inclusión*; en: Castañeda, Fernando, *Redes de inclusión: la construcción social de la autoridad*, México, UNAM- Porrúa, 1999.

Dekker, Gerard, *Is religious change a form of secularization? The case of the reformed churches in the Netherlands* at Social Compass, International Review of Sociology of Religion, Vol. 42, núm 1, London, March 1995.

De Regil Vélez, José Rafael, *Sin Dios y sin el hombre (aproximación a la indiferencia religiosa)*, Cuadernos de fe y cultura no. 4. Serie Realidad Religiosa, México, ITESO- UIA, 1997.

Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

-----, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.

Díaz Salazar, Rafael, *La religión vacía: un análisis de la transición religiosa en occidente*, Barcelona, Anthropos, 1992.

Dobbelaere, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994 (edición en español).

Douglas, Mary, *La aceptabilidad del riesgo en las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós, 1993.

- Dumont, Louis, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1994.
- *La división del trabajo social*, México, Ediciones Coyoacán, 1997.
- Dürrenmatt, Friedrich, *La muerte de la Pitia*, Barcelona, TusQuets, 1990.
- Eco, Umberto y Martini, Carlo Maria, *¿En qué creen los que no creen?* Madrid, Taurus, 1997.
- Elias, Norbert, *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Elster, Jon, *Juicios Salomónicos*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Escalante, Fernando, *La mirada de dios: estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Fernández del Riesgo, Manuel, *La postmodernidad y la crisis de los valores religiosos*, Cuadernos de Fe y Cultura, México, Universidad Iberoamericana – ITESO, 1997.
- Fraijó, Manuel, *Filosofía de la religión, estudios y textos*, Madrid, Trotta, 2001.
- Gadamer, Hans – Georg, *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.
- Gaytán Alcalá, Felipe, *Las semánticas de lo sagrado*, México, FLACSO- Plaza y Valdez, 2002.
- Gellner, Ernest, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Madrid, Editorial Península, 1995.
- , *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- Giddens, Beck y Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.
- Gil Villegas, M, Francisco, *Fragmentos a la introducción a la edición crítica de La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber*, Revista Metapolítica no. 26-27, México, Noviembre 2002/febrero 2003. Pp. 117-131.
- Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías, Lukács y Ortega como precursores de Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica – El Colegio de México, 1997.
- Giménez, Gilberto (comp.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IIS-UNAM, 1996.
- Goethe, J. W. Von, *Fausto*, Madrid, Edimat, 2000.
- Gómez, Carlos, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

- Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós – UAB, 1991.
- , *Teoría de la Acción Comunicativa I y II*, Madrid, Taurus, 1990.
- , *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- , *Fragmentos filosóficos- teológicos*, Madrid, Trotta, 1999.
- Hacking, Ian, *El surgimiento de la probabilidad*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- , *La domesticación del azar: determinismo y caos*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 1999.
- Heller, Ágnes, *El péndulo de la modernidad*, Barcelona, Península, 1994.
- , *Historia y Futuro*, Barcelona, Península, 1991.
- Hervieu – Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, CERF, 1993.
- Horkheimer, Max, *Anhelo de Justicia*, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- , *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Editorial Trotta, 1999.
- Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ibáñez, Jesús. *Nuevos avances en la investigación social: la Investigación social de segundo orden*, Barcelona, Suplemento 22, Anthropos, 1990.
- Introvigne, Massimo y Expósito Correa, Ángel, *Secularización, “excepción europea” y caso francés: una reseña de “Europe: The Exceptional Case”, de Grace David, y de “Catholicisme, la fin d’un monde”, de Danièle Hervieu-Léger*, En, Revista Abril núm. 75, Zaragoza, España. Consultado en [http://www.arbil.org/\(75\)expo.htm](http://www.arbil.org/(75)expo.htm)
- Joas, Hans, *Creatividad, acción y valore: hacia una teoría social de la contingencia*, México, UAM-Goethe Institut- M.A. Porrúa, 2002.
- Jokisch, Rodrigo, *Metodología de las distinciones*, México, UNAM- Casa Juan Pablos, 2002.
- Jullien, Francois, *Elogio de lo insípido*, Madrid, Ediciones Siruela, 1998.
- Kant, Immanuel, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Madrid, Akal, 2000.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 2000.
- Kertész, Imre, *Sin destino*, Barcelona, Acantilado, 2001.
- , *Un instante de silencio ante el paredón*, Barcelona, Herder, 1999.

Kierkegaard, Sören Aabye, *El concepto de la angustia: una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Buenos Aires, Espasa- Calpe, 1940.

Kolakowski, Leszek, *Si Dios no existe*, Madrid, Tecnos, 1999.

Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado: por una semántica de los tiempos modernos*, Barcelona, Paidós, 1993.

Lamo de Espinosa, Emilio, *La sociedad reflexiva*, CIS – Siglo XXI, Madrid, 2001.

Laski, Harold, *El liberalismo europeo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Leibniz, G. Wilhem, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990.

Luckmann, Thomas, "Religión y condición social de la conciencia moderna", en Xavier Palacios y Francisco Jarauta, *Razón, Ética y Política*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Luengo González, Enrique (Comp.) *Secularización, modernidad y cambio religioso*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

Luhmann, Niklas y De Giorgi, Raffaele, *Sistemas sociales, lineamientos para una teoría general*, México, Universidad de Guadalajara - UIA - ITESO, 1991.

Luhmann, Niklas. *La ciencia de la sociedad*, México, U. Iberoamericana - ITESO - Anthropos, 1996.

Luhmann, Niklas, Religión y sociedad, *Revista Universidad Nacional*, no. 497, México, junio de 1992.

-----, *Confianza*, México, Anthropos - UIA, 1996.

-----, *Teoría de sistemas I compilación de ensayos*, México, UIA, 1999.

-----, *Complejidad y modernidad*, Madrid, Editorial Trotta, 1998.

-----, *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1973.

-----, *Organización y decisión, autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, Barcelona, Anthropos – UIA, 1997.

-----, *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

-----, *En el ocaso de la sociología crítica*, Colección de Babel. Universidad de Guadalajara, México, verano de 1992.

-----, "Teoría de sistemas, modelo científico para la sociología", México, *Revista Universidad de Guadalajara*, no. 1, Verano de 1992.

-----, *La sociología del riesgo*. México, Universidad de Guadalajara, 1992.

- Lyotard, Jean Francois, *La condición posmoderna*, Madrid, Espasa- Calpe, 10991.
- Maffesoli, Michel, *El instante eterno: el retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Marramao, Giacomo, *Poder y Secularización*, Barcelona, Península, 1988.
- Marramao, Giacomo, *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Macías, Jesús Manuel, “Lecciones de un desastre”, Lima, Revista Desastre y sociedad, No. 1, Julio –diciembre de 1993.
- Manson, Michael, *Secularization is alive and well --- and living in Australia*, Sidney, Paper World Congress of Sociology, Julio 2003.
- Mardones, José María *¿Hacia donde va la religión?* Cuadernos de Fe y Cultura, México, Universidad Iberoamericana – ITESO, 1997.
- *El discurso religioso de la modernidad (Habermas y la religión)*, México, Anthropos - UIA, 1998.
- *Las nuevas formas de la religión*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994.
- Martin, David, *A general theory of secularization*, USA, Gregg Revivals, 1978.
- Merton, Robert K., *Teoría y estructuras sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Michembled, Robert, *Historia del diablo siglo XII al XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Morris, Bryan, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Monod, Jacques, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Planeta – Agostini, 1993.
- Muñoz, Jacobo y Velarde, Julián, *Compendio de epistemología*, Madrid, Trotta, 2001.
- Muchembled, Robert, *Historia del Diablo Siglos XII – XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Nancy, Jean-Luc, *La deconstrucción del Cristianismo*; en, Revista de Filosofía No. 112 Año 37, Universidad Iberoamericana, México, Enero – Abril del 2005. Págs. 7-26
- Nietzsche, Friedrich, *El origen de la tragedia*, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1998.
- Ortega y Gasset, José, *Meditaciones sobre el Quijote*, México, Editorial Rei, 1987.
- Pace, Enzo, *Tendencias y corrientes de la Sociología de las Religiones*; en, Revista Sociedad y Religión No. 13, Buenos Aires, 1995.

- Padilla, Cristina y Reguillo, Rossana (comp.) *¿Quién nos hubiera dicho?* México, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, 1993.
- Palacios X. y Jarauta, F. (compiladores) *Razón, Ética y Política*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997
- Pirandello, Luigi, *La tragedia de un personaje*, Barcelona, Acantilado, 2002.
- Popper, Karl R., *Un mundo de propensiones*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Ramos Torre, Ramón (et al.), *Globalización, riesgo y reflexividad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1999.
- Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- , *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- , *Tiempo y narración* (Tomo I, II y III), México, Siglo XXI, 2000.
- Robertson, Roland (Comp.), *Sociología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Rodríguez Ibáñez, José, *La perspectiva sociológica: Historia, teoría y método*, Madrid, Taurus, 1998.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Rorty, Richard, *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1992.
- San Agustín, *La ciudad de Dios*, México. Porrúa, 1997.
- San Agustín, *Confesiones*, México. Porrúa, 2001.
- Sánchez Capdequí, Celso, *Las formas de la religión en la sociedad moderna*, España, Universidad Pública de Navarra, 1998. Revisado en <http://www.bib.uab.es/pub/papers/02102862n54p169.pdf#search=%22Celso%20S%C3%A1nchez%20capdequ%C3%AD%22>
- Saramago, José, *Ensayos sobre la ceguera*, México, Editorial Alfaguara, 1997.
- *El evangelio según Jesucristo*, México, Editorial Alfaguara, 1997
- Schmitt, Eric- Emmanuel, *El Evangelio según Pilatos*, México, EDAF, 2001.
- Seidman, Steven, "Substantive debates: moral order and social crisis - perspectives on modern culture" at Alexander, Jeffrey (Comp.), *Culture an society: contemporary debates*, Cambridge University Press, USA, 1990.
- Simmel, Georg, *Escritos sobre sociología de la religión*, Horst J. Helle, 1993.

Solé Puig, Carlota, "Acerca de la modernización, la modernidad y el riesgo", Revista Española de Investigaciones Sociológicas no. 80, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, España, año 1997.

Stark, Rodney, *The future of religion*, California, UCLA, 1985.

Taylor, Charles, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.

Tschannen, Oliver, "The secularization paradigm: A systematization" at Journal for the Scientific Study of Religion, Society for the Scientific Study of Religion, Vol. 30, num. 4, December 1991.

-----, *Re-evaluación de la teoría de la secularización, una perspectiva comparativa entre Europa y América Latina*, Working Paper, Université de Neuchatel, 1995.

Turner, Bryan S., *La religión y la teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Vattimo, Gianni, *La Secularización de la Filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1990.

Warner, Marina, *Tú sola entre las mujeres*, Madrid, Taurus, 1991.

Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

-----, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Ediciones Coyoacán, 1997.

-----, *Sociología de la religión*, México, Ediciones Coyoacán, 1997.

Weinrich, Harold, *Leteo: arte y crítica del olvido*, Madrid, Ediciones Siruela, 1999.

Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós /ICE-UAB, 1989.

-----, *Lecciones y conversación sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós /ICE-UAB, 1992.

Yourcenar, Marguerite, *Memorias de Adriano*, México, Editorial Hermes, 1997.

Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia*, México, El Colegio de México, 2002.

Fuentes Consultadas

- Diario Reforma, Ciudad de México
- Diario Siglo 21, Guadalajara.
- Secretaría de Desarrollo Social
- Secretaría de la Función Pública
- Comisión Nacional del Agua
- Diario El Universal, México
- Periódico Informador. Guadalajara
- Comisión Estatal de Agua y Saneamiento, Gobierno del Estado de Jalisco
- Comisión Legislativa para la Cuenca Lerma- Chapala