

LOS DILEMAS DE SAULO

EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Se relata en la Biblia que cuando Saulo iba rumbo a Damasco para apresar a los cristianos y llevarlos a Jerusalén, lo envolvió de repente una luz del cielo que lo cegó y tiró del caballo. Fue entonces cuando una voz le dijo “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?”, a lo cual Saulo contestó: “¿quién eres tú señor?”, y por toda respuesta la voz dijo: “Yo soy Jesús a quién tú persigues. Ahora levántate y entra en la ciudad. Allí se te dirá lo que tienes que hacer” (Hechos, 9: 3-6).

El relato de la conversión de Saulo marca un hito para explorar cómo se relacionan creencias y fe, y, en consecuencia, cómo se construyen socialmente las definiciones sobre Dios.¹ La pregunta “¿quién eres tú Señor?” es, quizá, más importante que averiguar lo “que se tiene que hacer”, porque las respuestas sobre la identidad del “Señor” conllevan la definición de la identidad del creyente, en el seno de una congregación o iglesia. El investigador que, desde un enfoque pluridisciplinario, aborda esta cuestión tiene mejores elementos para comprender el cambio religioso en su justa dimensión de fenómeno histórico cultural.

La conversión de Saulo en el mundo contemporáneo plantea el reto de captar y explicar la diversificación de opciones que dan sentido a la experiencia religiosa en una época dominada por la racionalidad o, al menos, por la

1 Compartimos la propuesta de Karen Armstrong, cuando escribe “hay una clara diferencia entre la creencia en un conjunto de proposiciones y la fe que nos da la posibilidad de poner nuestra confianza en ellas” (Armstrong, 1996:19).

hegemonía de la "racionalidad instrumental".² Los críticos de la modernidad, que por una parte destacan lo inacabado de su proyecto social y político (como Habermas y Touraine) y, por otra, denuncian su decadencia y encrucijada hacia el fin de la historia (como lo hacen varios pensadores posmodernos), tienden a destacar en una u otra oscilación del péndulo la crisis de los valores religiosos como elementos de integración social.³

Es por ello que, en el marco de este debate, llama la atención la emergencia de lo religioso en las sociedades occidentales preñadas por el laicismo. Los investigadores que proponen algunas explicaciones al respecto encuentran en los llamados "nuevos movimientos religiosos", que reivindican el "retorno a lo sagrado", o en la fuerte tendencia de "re cristianización", expresada en la movilización emocional de las memorias colectivas, algunas respuestas a la crisis del paradigma racional.⁴

Pero si bien la experiencia occidental ha contribuido a definir un estado de la cuestión religiosa en el mundo contemporáneo, lo cierto es que en algunas latitudes, como la del continente americano, es necesario discutir hasta qué punto la religión ha perdido plausibilidad para orientar la integración social y cultural. Ante la fuerte ola de "globalización" en los dominios económicos y los medios de comunicación masiva, se corre el riesgo de dar por un hecho la penetración de sus tendencias corporativas en los múltiples ámbitos que conforman los mosaicos étnicos y culturales de las sociedades. Sin embargo, conviene examinar las variedades de las identidades religiosas en una perspectiva amplia de su permanencia, mutación, reinvención y reestructuración a la luz de las experiencias demarcadas en un ámbito espacial específico. Para esta reflexión proponemos enfocarnos en las tendencias religiosas que se movilizan entre México y Estados Unidos.

EL ENCUENTRO DE SAULO CON EL GATO CHESHIRE

El primer dilema con el que podría toparse Saulo al entrar en algún "Damasco" contemporáneo, es que en lugar de encontrarse con Ananías

2 Leonardo Boff, teólogo, todavía perteneciente a la orden franciscana cuando escribió *San Francisco de Asís, ternura y vigor* (1982), expone en este libro el desajuste que provoca en las sociedades modernas el predominio de la racionalidad instrumental, al frenar el pleno desarrollo del logos y su comunión con otras fuerzas de la vida como el eros y el pathos.

3 Véase Manuel Fernández del Riesgo, "La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos", en G. Vattimo et al. (1994), *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, pp. 77-101.

4 Al respecto, son ilustrativos los trabajos de Emile Poulat, *La solution laïque et ses problèmes* (1997) Paris, Berg International, y de Daniele Hervieu-Leger, *La religion pour mémoire* (1993) Paris, Du Cerf.

para recibir las indicaciones precisas de cómo y dónde buscar al Señor, estaría más bien en una situación parecida a la de Alicia en el país de las maravillas. Recordemos que la protagonista de la novela de Lewis Carroll, al preguntar al gato de Cheshire qué camino debía seguir para salir de un atolladero, recibe como toda respuesta la posibilidad de tomar "cualquier camino, pues cualquiera de ellos podía llevarla a alguna parte" (Carroll, 1961:51ss).

La metáfora de Saulo y el gato de Cheshire no tiene la intención de ironizar el pasaje bíblico, sino de mostrar la paradoja del creyente contemporáneo frente a una amplia gama de ofertas de "bienes de salvación", que postulan por igual el garante del verdadero camino, la referencia del inerrable libro sagrado y la insoluble intolerancia entre ellas.

Max Weber y Pierre Bourdieu destacaron por separado y en el contexto de sus épocas, de qué manera el monopolio de la administración de bienes de salvación es el eje en torno al cual se constituyen las instituciones religiosas y su definición legítima de lo religioso (Weber, 1977:41; Bourdieu, 1972). En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) Max Weber mostró las sutiles diferencias entre las doctrinas y éticas de las confesiones protestantes. El argumento central de su tesis es el papel específico que desempeñó la ética profesional del ascetismo calvinista, para orientar el espíritu del capitalismo.

Pero si en la época de Weber ya destacaba la disputa entre las iglesias católica y protestantes por la hegemonía de la administración de bienes de salvación, en el último cuarto del siglo XX el problema adquiere otro matiz. Pierre Bourdieu sostiene que el "campo religioso" se ha disuelto en "un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo" (Bourdieu, 1993:104). En consecuencia, continua Bourdieu, todos ponen en práctica "definiciones rivales de la salud, de la curación, del cuidado de los cuerpos y las almas" (*Ibid.*). En este escenario, el dilema de Saulo no es la disyuntiva de "escoger", sino el proceso que lo situó en esta posición. Al respecto, vale considerar la conjunción de tres situaciones.

La primera tiene que ver con los cambios al interior de la Iglesia católica como principal institución religiosa en México, no sólo por la mayoría demográfica de creyentes que pertenecen a ella, sino también por su importancia histórica en la conformación de los *ethos* culturales de la sociedad mexicana.⁵ Desde el punto de vista institucional las transformaciones internas de la Iglesia católica en México y América Latina, a raíz del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Episcopales

Latinoamericanas, promovieron las condiciones para redefinir el papel de los actores eclesiales y sus relaciones de fuerza. Pero también es cierto que las expectativas de participación eclesial propuestas en los decretos conciliares, sobre todo para los laicos que son la mayoría, se vieron frenadas por el afianzamiento del dominio e infalibilidad clerical en la toma de decisiones para la conducción de la Iglesia. Este hecho, aunado a la crisis de formación de cuadros eclesiales empezando por el de las vocaciones sacerdotales, ha contribuido a desalentar la participación eclesial.

Roberto Blancarte, entre otros, ha señalado que la "participación eclesial" puede tomarse como un indicador para medir la secularización en la sociedad, ya que registra el grado de integración normativa de los creyentes en los cuerpos religiosos de sus respectivas iglesias (Blancarte, 1992:166). En las sociedades occidentales la disminución de participación eclesial ha conducido a la indiferencia religiosa; pero este síntoma de la secularización no es necesariamente el caso de México, pues lo que parece presentarse es una disociación entre las creencias íntimas de las personas y la confianza en las instituciones que orientan su normatividad. En un trabajo reciente donde se divulgan los resultados de una investigación sobre la diversificación religiosa entre la población de la ciu-

5 Los cambios internos de la Iglesia católica después del Concilio, son analizados con mayor detalle y a la luz de un estudio de caso, en mi libro *Dilemas posconciliares* (Hernández, 1999).

dad de Guadalajara y su entorno (Fortuny, 1999), destaca la fuerte tendencia de privatización en la práctica de las creencias católicas y las nuevas formas de religiosidad no institucionalizadas.⁶ Los trabajos citados sugieren, entonces, que el dilema de la posición de Saulo en el mundo moderno no está enmarcada en un “desencantamiento del mundo”, sino en un “desencantamiento de las instituciones” hasta ahora dominantes para definir el papel y contenido del quehacer religioso.

La segunda situación de disyuntiva en el posicionamiento de Saulo es aquella que lo perfila como un sujeto social, distinto del “feligrés” creado a imagen y semejanza de la institución. Si atendemos a lo que Michel Foucault ha desarrollado con el concepto de “tecnologías del yo”, este nuevo sujeto social es producto de las transformaciones que los individuos hacen sobre su cuerpo y alma, sobre sus pensamientos, creencias y fe, con el fin de alcanzar cierto estado de pureza, felicidad y salvación (Foucault, 1991:48). Es inexplicable este tipo de sujeción sin los entornos

socioculturales y religiosos donde se socializan los individuos, pues es en ellos donde producen y recuperan sus saberes, experiencias y prácticas. Pero también es importante reconocer la singularidad de la situación, que permite a los sujetos movilizarse en diversos ámbitos donde pueden experimentar sus orientaciones religiosas.⁷

En este punto cabe preguntarnos ¿Saulo escoge o Saulo está en condiciones de intersectar sus orientaciones religiosas con “ofertas de salvación” afines a las representaciones que hace de su experiencia religiosa? Esta pregunta nos lleva a considerar la tercera situación de disyuntiva, expresada en la convergencia de la biografía del sujeto con la reinención de los bienes de salvación.

Aunque el espectro de lo que algunos autores llaman la “nebulosa religiosa” parece extenderse a casi cualquier objeto de consumo cultural que adopte la etiqueta de “bien de salvación”, conviene deslindarnos de este relativismo para diferenciar la ola del cristianismo americanizado, de las expresiones *new age*. James Beckford (1986), Harold Bloom (1994) y Damian Thompson (1998) han mostrado, cada uno por su parte, las evidencias de un movimiento poscristiano de amplia envergadura, proveniente de los Estados Unidos, que en menos de un siglo ha extendido su evangelización a diferentes lugares del orbe.

Harold Bloom, en su libro sobre la religión en los Estados Unidos, postula que la *americanización* del cristianismo fue procesada en el surgimiento de una religión bíblica o con sustitutos de las Escrituras, donde la identidad del creyente “tiende a ser el sobresalto perpetuo del individuo que descubre una vez más lo que siempre ha sabido: que Dios lo ama sobre una base absolutamente personal” (Bloom, 1994:13). Los prolegómenos del cristianismo americanizado fueron establecidos por individuos carismáticos que a partir de una “revelación personal de Dios” se *convirtieron* y sintieron la suficiente fuerza para disentir en el seno de sus iglesias, rectificar el sentido de las Escrituras y proyectarlo en la fundación de pueblos elegidos. Fundadores “paradigmáticos” del cristianismo americano fueron Joseph Smith con la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (Mormones), Charles T. Russell con los testigos de Jehová, Mary Baker Eddy con la Ciencia Cristiana, Jim Swagartt y Jim Tammy, entre otros, con las Asambleas de Dios que revolucionaron el pentecostalismo evangélico, y Ellen Harmon, fundadora de los Adventistas del Séptimo Día gracias a la gran desilusión que provocó el anuncio del fin del mundo en 1844 por el predicador William Miller. Todos ellos,

6 Véanse los trabajos de René de la Torre y de Cristina Gutiérrez, contenidos en el libro coordinado por Patricia Fortuny, *Creyentes y creencias en Guadalajara* (1999). René de la Torre analiza las diversificaciones que ha adoptado la práctica subjetiva del catolicismo entre sus creyentes (pp. 101-131), y Cristina Gutiérrez las formas de percepción de la identidad religiosa, alternativas a las instituciones (pp. 133-164).

7 Al respecto, Roland Campiche ha propuesto cuatro tipos de orientaciones de identificación religiosa que recuperan de diferente manera las experiencias, saberes, creencias y prácticas de un actor social determinado, en la búsqueda de sentido a su existencia. Estas cuatro orientaciones son: la orientación del creer, la orientación individual, la orientación colectiva y la orientación cultural (Campiche, 1991:81).

desde sus limitados entornos religiosos, construyeron una torre de Babel paradójica, pues partiendo del mismo fundamento sobre la infalibilidad bíblica inventaron narrativas rivales sobre el apocalipsis y las "realidades" del Reino de Dios.

Ensoñaciones, revelaciones o tribulaciones, lo cierto es que los precursores del cristianismo norteamericano sentaron las bases de un paradigma distinto a las convicciones, valores y modos de proceder compartidos por los miembros de las iglesias católica y protestante.⁸ Si acaso este es el universo en el que Saulo intersecta su experiencia interior con la búsqueda del *Señor* y de sus mandatos, tendríamos que reconocer, por lo menos, la complejidad del dilema formulado por el gato de Cheshire sobre cuál camino seguir y su destino final.

SAULO: IDENTIDAD EN VILO

Dado que este trabajo no pretende ir más allá de una reflexión en torno a los dilemas del creyente contemporáneo, no es pertinente una conclusión, sino una acotación final.

Nuestra lectura de Saulo en la circunstancia de la modernidad contingente parece abrumar la identidad del creyente. Me lo imagino en el laberinto de la soledad, acorralado —como escribe Castells— por la necesidad de definir su identidad ya no por lo que hace, sino por lo que cree que es, reaccionando a la fragmentación acelerada de sus instituciones y tradiciones culturales, para buscar refugio en el retorno de la comunidad y la congregación, donde puede hallar la certidumbre de los paraísos terrenales (Castells, 1999). Si nos quedamos con esta imagen, estaremos dando la razón —por irónico que suene lo de "razón"— al pesimismo posmoderno.

Pero desde un horizonte histórico más amplio, el de "larga duración" postulado por Braudel, vale la pena reconsiderar el atolladero de Saulo como algo circunstancial en el devenir del tiempo-espacio. Mircea Eliade nos ha enseñado a lo largo de sus escritos que la dialéctica entre lo sagrado y lo profano tiene su propio ritmo de continuidad, mutación y recreación. La *experiencia religiosa* de la que escribe William James, cala tan profundo en la memoria y saberes colectivos de las generaciones que resulta casi soberbio predecir su disolución o extinción del horizonte cultural de las sociedades. Mientras el ser social requiera definir el senti-

do de sus relaciones consigo mismo y con los demás, estoy convencido que estará presente la experiencia religiosa.

No encuentro por el momento una representación más cercana a lo dicho anteriormente que el testimonio de un migrante mexicano, entrevistado en el albergue de los padres Escalabrini, en Tijuana, B.C.⁹ Don "Saulo" (nombre ficticio pero muy *ad hoc*), después de ser deportado dos veces por la patrulla fronteriza, recuperaba fuerzas para intentar de nuevo ir al "país de las maravillas". Después de las preguntas formales del cuestionario que exploraban su grado de religiosidad, don "Saulo" se perfiló como un practicante católico indiferente, que en algunas ocasiones había asistido con los pentecostales por la ayuda que le ofrecían, pero sin ningún compromiso de su parte. Terminada la formalidad y en otra situación de mayor confianza, me relató sus peripecias y peligros al cruzar la frontera y caminar por el desierto. Yo le pregunté: "¿No siente usted temor de perder la vida?", y "Saulo", con toda naturalidad, me respondió: "¿Y por qué debería de tener miedo?, si mi madre, la Virgen de Guadalupe, me acompaña". LC

8 Empleo el término "paradigma" de acuerdo al significado que le otorga Hans Küng al retomar el concepto que del mismo acuña Thomas Kuhn: "una constelación de convicciones, valores, modos de proceder compartidos por los miembros de una determinada comunidad" (citado por Küng, 1997: 75). Hans Küng establece seis paradigmas a lo largo de la historia del cristianismo. La identificación provisional que hago de la "americanización" del cristianismo —o del surgimiento de la nación poscristiana según Bloom— como un posible "paradigma" está entrecomillada porque no es un argumento de Küng, pero a partir de su trabajo y las tesis de Harold Bloom resulta interesante explorarla como hipótesis de trabajo.

9 Entrevistas y observaciones etnográficas que forman parte del proyecto de investigación "Cambio religioso y conductas de supervivencia social en las nuevas generaciones de migrantes" (El Colegio de Michoacán/Conacyt), coordinado por el autor de este artículo.



BURNE-JONES, AMOR Y BELLEZA, CA. 1874.

BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, Karen (1993), *Una historia de Dios*, Barcelona, Paidós.
- Beckford, James (1986), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Hills, Calif., SAGE.
- Blancarte, Roberto (1992), "Modernidad, secularización y religión en México contemporáneo", en Carlos Martínez A. [comp.], *Religiosidad y política en México*, México, UIA/SISR, pp. 161-180.
- Blomm, Harold (1994), *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, México, FCE.
- Boff, Leonardo (1982), *San Francisco de Asís, ternura y vigor*, Santander, Sal Terrae.
- Bourdieu, Pierre (1972), "Génesis et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, Vol. XII, No. 3, Paris, pp.295-334.
- _____(1993), "La disolución de lo religioso", en *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa, pp.102-107.
- Campiche, Roland J. (1991), "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día", *Religiones latinoamericanas*, Vol. 1, No.1, México, enero-junio, pp.73-85.
- Carroll, Lewis (1961), *Alice in wonderland*, New York, Halt, Rinehart and Winston.
- Castells, Manuel (1999), *La era de la información. El poder de la identidad*, Vol. 2, México, Siglo XXI.
- Fortuny, Patricia [coord.] (1999), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, Ciesas/Conaculta/INAH/Conacyt.
- Foucault, Michel (1991), *Tecnologías del yo, y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- Hernández M., Miguel (1999), *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
- Küng, Hans (1997), *El Cristianismo. Esencia e historia*, Madrid, Trotta.
- Thompson, Damian (1998), *El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del milenio*, Madrid, Taurus.
- Weber, Max (1977), *Economía y Sociedad*, México, FCE.
- _____(1998), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón.