

Hacia la comprensión de las expresiones del fenómeno religioso actual

Leonardo Rojas Cadena¹

Recibido 17/11/2011 Aprobado 4/12/2011

Resumen

Los credos religiosos y los sistemas metafísicos buscan dar respuestas totales al hombre, y el re-surgimiento de lo sagrado, lo divino, lo santo aparecen como el fundamento último desde donde se puede comprender la realidad y deducir orientaciones para actuar coherentemente con esta visión en el ámbito de lo social. La Religión está vinculada no sólo a la razón, sino sobre todo al deseo, a las vivencias y experiencias más hondas. En ella los seres humanos expresan respeto, confianza, fe y esperanza.

Lo sagrado pone al ser humano en presencia de una dimensión o realidad superior y más profunda, desconocida y ante la cual *el ser* es el que reacciona más que la razón consciente. De igual forma, no parece poder darse experiencia sagrada sin la sensibilidad y el refinamiento que da la experiencia de “sentido”, tampoco darse experiencia religiosa sin experiencia de lo sagrado. Sólo cuando se da la experiencia del “Misterio”, se da la experiencia religiosa y se da la religión como respuesta.

Palabras clave: *experiencia religiosa, lenguaje religioso, discurso, símbolo sagrado, narración.*

Abstract

Religious faiths and metaphysical systems seek to give complete answers to man, and the resurgence of what is sacred, divine, and holy appears to be the last foundation on which to base an understanding of reality, and infer directions for action which is consistent with this vision in a social context. Religion is linked not only to reason,

¹ Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana-Cali. Grupo de investigación: De Humanitate. Correo electrónico: lrojas@javerianacali.edu.co

but above all, desire, experience, and the most profound experiences. In it, humans express their respect, trust, faith and hope.

That which is sacred places the human being in the presence of a dimension or reality, which is superior, more profound, and unknown, and before which the *self* reacts more than conscious reason. In the same way that it seems not to be possible to have a sacred experience without the sensitivity and refinement which gives 'meaning' to the experience, neither does it seem possible to have a religious experience with no experience of what is sacred. Only when the experience of the "Mystery" is present is there religious experience, and religion is given as an answer.

Key words: religious experience, religious language, discourse, sacred symbol, narrative.

La comprensión del mundo se logra a partir de la organización del lenguaje en discursos y narrativas. Esto permite visualizar la complejidad de la condición humana y de la interacción posible con una religiosidad auténtica. Hoy es fácil percibir una interacción constante entre religión, lenguaje y cultura que no se agota en sus diferentes expresiones, interacción que se va tejiendo y que requiere de un diálogo abierto y profundo entre personas y comunidades y que nos puede llevar, en este sentido, a una reconfiguración del fenómeno religioso o por lo menos a reconocer la posibilidad de captarlo de otra manera.

Se entiende, que el problema fundamental del lenguaje religioso esté marcado por su dimensión de trascendencia y, por tanto, no puede ser simplificado conceptualmente sin distorsionarlo y se requiere además un sistema de analogías y metáforas que posibiliten, a partir de palabras y símbolos humanos, se pueda hablar de lo divino en cada época y contexto.

A pesar del supuesto moderno relacionado con las críticas filosóficas, sociológicas y psicológicas de la Religión a lo largo de dos siglos, ella no ha desaparecido del horizonte personal, social y cultural. No sólo está presente en la sociedad, sino que se ha fortalecido y se manifiesta en la proliferación de nuevos movimientos y expresiones religiosas en un contexto plural. Este fenómeno exige una caracterización que permita comprender sus lógicas y formas de religiosidad presentes hoy.

Los criterios de este discernimiento se realizan desde la fenomenología de la Religión, por tanto se trata de un acercamiento experiencial a los modos de vida (Scannone, 2003; 39-40) y de la hermenéutica en tanto permite la comprensión del

símbolo sagrado (Ricoeur, 1976; 237). Sin embargo, es importante destacar que como métodos de estudio reconocen una norma intrínseca al fenómeno que discierne el significado propiamente religioso de la intencionalidad del sujeto correspondiente, de otros significados e intencionalidades. Tanto la fenomenología de la Religión como la Hermenéutica no pretenden decir nada sobre la verdad de un misterio ni sobre tal o cual religión, pero sí distinguen “una genuina actitud religiosa de otras, ideológicas, fanáticas, mágicas o supersticiosas, así como discernir en las culturas y religiones la auténtica religiosidad de la que no lo es” (Scannone, 2003; 39-40).

Sin querer agotar el tema y buscando entender “los cristianismos contemporáneos” en sus expresiones, su simbología y lenguaje en medio de nuestras sociedades partiremos de algunas observaciones y constataciones que nos permitan presentar una caracterización del fenómeno social de las narraciones religiosas:

La primera constatación está alrededor de la función social de la Religión, y, aunque parece demasiado simple, es fundamental: hoy la religión no cumple la función social que tenía antes. La Religión nació para explicar e interpretar la existencia humana en sus múltiples relaciones, por lo tanto, es claro que su finalidad no es engañar, adulterar o desnaturalizar la realidad; los ritos, narraciones y discursos que estaban llenos de sentido cuando se formularon hoy pueden parecer incomprensibles y poco creíbles por el paso del tiempo.

De aquí se desprende una observación en relación con la efectividad y eficacia de la religión, en el ámbito social, como un sistema coherente de expresión de las tradiciones y normas sociales, cuya transmisión se realiza por imitación. Aquellos grupos con un sistema bien regulado de conducta puedan instruir a sus hijos en las costumbres y creencias de los padres, y así asegurar alguna cohesión y proveer alguna unidad interna necesaria para la perpetuación del grupo, de tal manera que no tienen que ir inventando nuevas reglas a cada momento. El texto, que manifestaba el símbolo de lo sagrado, se convirtió en ley que regulaba la vida de un pueblo; la palabra se vio adornada de cualidades divinas independiente de las cambiantes situaciones humanas; así, la palabra se convierte en un instrumento de abstracción ligada a la experiencia religiosa de escribirla, leerla o escucharla, entrando en el terreno de lo abstracto, separada de su sentido originario y de la naturaleza propia de lo sagrado. Es así como la Religión llegó a la construcción lingüística del dogma.

Como segunda constatación y en relación con lo anterior, es necesario mencionar que el lenguaje religioso se especializó al margen de los desarrollos culturales de la sociedad, los procesos de racionalidad que sustentan los cambios sociales de tal manera que las prácticas culturales marginan y desprecian los procesos de desarrollo de la Religión en occidente; este fenómeno comienza a generar desconcierto en el

mundo religioso ya que se percibe una brecha que se abre entre categorías pasadas y cultura actual, la Religión ya no es garantía de acierto en los procesos de desarrollo social, las relaciones de comprensión y explicación del mundo han cambiado, la experiencia religiosa y de fe requiere ser expresada de manera diferente pues el lenguaje comienza a perder significatividad y sentido.

En este sentido, brota además una nueva comprensión de la relación hombre – Dios, la cual se verifica gracias al carácter simbólico del lenguaje. Este giro comprensivo de lo sagrado invita a la religión a articularse sobre una nueva experiencia. La Religión, que durante milenios se articuló sobre el derecho de Dios, de la verdad, de la sociedad y de la Iglesia, realidades todas ellas sentidas como “objetivas”, externas y superiores al ser humano, tiene que articularse ahora sobre éste en su realidad de sujeto, en su relación con el mundo de lo sagrado, en su subjetividad y autonomía, en su derecho a una vida plena y total, en su dignidad (Robles, 2002; 203). Ésta es una tesis fundamental para comprender la relación dialéctica que se traba entre el hombre y el mundo.

Una tercera constatación, reconocer que el lenguaje religioso es de carácter “testimonial” narrativo, en el cual no es posible separar la palabra y la realidad, la persona hablante y la cosa hablada. Cuando se habla de Dios se parte de la fórmula “yo creo”, en sentido propio como verbo “realizativo”. Se excluye la duda en el uso del verbo creer, el sujeto se compromete a sostener la verdad de lo afirmado. Es por eso que las afirmaciones sobre Dios, por parte de los creyentes, suponen un compromiso acerca de la verdad de lo que se afirma (Conesa, 1998; 264). De acuerdo con la expresión de fe narrada, la construcción del discurso religioso tendrá un acento conativo, emotivo o cognoscitivo².

Desde dónde se construyen los lenguajes religiosos

La idea de que la Religión atenta contra la racionalidad y la libertad humana se ha fortalecido en nuestra época (Lyotard, 1998; 21-24). La reflexión cristiana se ha esforzado por mostrar precisamente lo contrario, lo que ha generado un giro en el punto de partida de la reflexión, comenzando por la base antropológica, demostrando

² Funciones o usos del lenguaje religiosos: La emotiva; referida a la capacidad del lenguaje de originar sentimientos y actitudes. Está en función de conferir seguridad a las personas o propiciar determinados sentimientos o expresar sentimientos o convicciones. La función de invitar a la acción, es la función conativa. Supone la decisión de comportarse de cierto modo en su propio contexto social, ya que no es sólo sentimiento, es una función ética. Finalmente, el lenguaje de la fe tiene una función cognoscitiva; son tres dimensiones del mismo lenguaje, articuladas entre sí por el uso cognoscitivo que ofrece el fundamento para que el lenguaje pueda suscitar emociones y conductas. Cfr. Conesa, F., *Filosofía del lenguaje*, Herder, España, 1998; pp. 263-290.

que el hombre es capaz de tener conocimiento del absoluto, de ser moralmente responsable y auto- realizarse en el amor³.

Se pretenderá en esta parte buscar en las relaciones de la experiencia de fe con los imaginarios de divinidad, cultura, símbolos, hermenéutica, entre otros, localizar elementos que estructuran la vivencia y comunicación de la experiencia religiosa, partiendo de hecho, desde lo que actualmente entiende la Antropología por la categoría hombre como un ser hermenéutico, que construye su vida a base de interpretar símbolos (Cassirer, 1998; 107-116), y de esta manera, se construye el imaginario social y cultural con el que percibe y actúa en el mundo. Estos “códigos simbólicos” al ser plurales y dinámicos entran en interlocución con otros mundos simbólicos, estableciendo una comunicación de símbolos que llevan a reconocer el mundo de los otros, aunque no compartan sus mismos sentires y significados. Esta mediación de los símbolos hace que la relación con la realidad siempre esté mediada y se corra el riesgo de desviarse en lo imaginario. La validez de los códigos simbólicos no está en la interpretación verdadera de la realidad, sino en la forma de vida que conlleva.

Punto de partida: lenguaje - vida de fe

Es cierto que lo sagrado y lo religioso no son experiencias, en donde la primera implique a la segunda ni mucho menos que sean experiencias equivalentes, pero lo sagrado es condición *sine qua non* de lo religioso. La experiencia de lo sagrado no conduce sin ruptura a la experiencia de lo religioso, porque sin experiencia de lo sagrado no hay experiencia de lo religioso.

En este sentido, es en la comunidad donde el lenguaje religioso permite enriquecer la fe a través de la experiencia integrada de aquellos que la componen. La fe necesita su lenguaje; sin lenguaje y sin historias, la fe no podría estar consciente de sí misma y no podría ser transmitida (Agudelo y Rojas, 2007; 125).

Las comunidades no son abstracciones sociales ideales; se presentan con sus propias necesidades, atracciones, intereses y significaciones que cargan de sentidos la vida de fe, incluso con el peligro de reemplazarla. El desafío para la comunidad es aprender a movilizar la fe en los creyentes sin convertirse en un reemplazo de la fe o imponer una ideología; desafío que cada comunidad afronta y resuelve con las herramientas y experiencias que posee y expresa a través del lenguaje que suele utilizar. En este contexto, el “*discurso religioso*” les servirá tanto a la comunidad

³ Esta pedagogía “antropocéntrica” de la Religión, que inicia de lo humano para pensar lo divino, responde a los humanismos del pensamiento contemporáneo. En relación con la antigua pedagogía teológica que tenía como punto de partida lo que sabemos de Dios.

como al creyente para confrontar su mundo de fe en la vida social, al igual que para comprender sus sentimientos religiosos.

Imágenes de Dios

Tanto las comunidades como los creyentes no parten de un punto cero en su experiencia de fe; la elaboración del contenido y expresión de dicha experiencia parte de una postura razonable en la aprehensión de realidad y de verdad, fundamentada en una tradición y narración de fe, no es una opción irracional y arbitraria; es razonable en cuanto razones existenciales, previas a la razón instrumental y discursiva, porque son su misma condición de posibilidad.

La tradición no es una realidad única, es plural, y responde a un esquema en el cual: fe en Dios y vida de fe se convierten en magnitudes indisolublemente unidas, que se condicionan mutuamente y se construyen continuamente a partir de la “*imagen de Dios*”. Cada tradición trata de mostrar el verdadero rostro de Dios revelado en Cristo y cada época histórica, cada vertiente comunitaria tiene sus prejuicios y sus dificultades para percibir desde la fe el misterio de Dios.

Se plantearán, de manera esquemática, varias imágenes de Dios, vigentes en la sociedad contemporánea que subyacen en las tradiciones de fe que son parte de la experiencia de fe de los creyentes, de sus imaginarios y por lo tanto se manifiestan en sus lenguajes (Vidal, 2000; 57-59).

Una primera imagen está alrededor de la comprensión de Dios como un ser alejado de la realidad humana: el totalmente “*trascendente*” e inalcanzable. Este Dios no se compromete con la historia humana, generando una ruptura entre los contenidos de la fe y la vida cotidiana. Visión que organiza el espacio religioso, lo sagrado y lo profano, lo que pertenece a Dios y lo que pertenece al hombre, su resultado está en convertir la diferencia en distancia y la distinción en dualismo.

Muy cerca de la imagen anterior, se origina una segunda, en donde el hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios, para salvar su alma; la visión de la vida a la que induce es de un dualismo heterónomo y alienante. Es el Dios legislador universal, Dios heterónomo que conduce y mantiene a la persona en el infantilismo dependiente, en el miedo al castigo o en la búsqueda del premio, en la sujeción a los intereses de los poderosos. La fe en este Dios puede llevar con frecuencia al creyente a abdicar de su responsabilidad.

La tercera, fruto del pesimismo antropológico, de la imposibilidad del hombre de realización debido al pecado que lo determina, presenta a Dios como juez

implacable. Supone, de hecho, la necesidad exagerada de la gracia eficaz; se predica una reducción elitista de la salvación eterna donde la intervención de Dios se limita a los perfectos o a los mártires.

Una cuarta imagen, es la del Dios del encuentro: existe una vía que se fundamenta teniendo como referentes al hombre y a Dios, partiendo de la historia del encuentro que tiene el ser humano con la divinidad a la manera de Jesús de Nazaret.

La cosa empezó con un encuentro. Alguna gente –arameos, y quizá también judíos de habla griega-, entraron en contacto con Jesús de Nazaret y siguieron con él. Este encuentro, y lo que ocurrió en la vida de Jesús y en conexión con su muerte, dio nuevo significado y nuevas dimensiones a sus vidas personales. Se sintieron nacidos de nuevo y comprendidos, y esta experiencia de nueva identidad la expresaron viviendo una solidaridad parecida para con los otros, sus prójimos. Este cambio en el curso de sus vidas fue el resultado de su encuentro con Jesús, pues sin él hubieran seguido siendo como antes (...) (Schillebeeckx, 1982; 13).

Schillebeeckx explica cómo esas experiencias esperadas e inesperadas contribuyen en la formación de la convicción y tienen su origen en experiencias anteriores que cualifican la vida del hombre. Analiza además que muchas de esas experiencias son definitivas hasta el punto de reorganizar la vida y cambiar de perspectiva. Se reconocen como “experiencias críticas” o “experiencias fundantes”, porque precisamente permiten un encuentro transformador como el que tuvieron diversas personas con Jesús.

Estas imágenes se afianzan en el fuero cognitivo de la actitud del creyente y se enriquece y fortalece desde la experiencia de la comunidad a la cual se circunscribe su vivencia de fe en una cultura determinada. Se hace evidente que el discurso religioso alimenta y refuerza estas imágenes, no sólo las reproduce en la vida de las comunidades, sino en la misma historia de la humanidad; es por ello que si se quiere caracterizar el “*discurso cristiano*” hay que develar la imagen de Dios que subyace en él.

Diálogo con la cultura

Aunque existe entre Religión y cultura una cierta afinidad de origen, ya que la cultura es el marco general que envuelve la vida expresiva y consciente de los hombres, y nada hay que pueda desarrollarse al margen de ella. En la fe cristiana se

da algo que hace más complicada esta relación entre el contenido y la vida de fe y la cultura. La fe cristiana nació y vivió inserta en unas culturas (semita- afroasiática). A medida que se extendía debió hacer el esfuerzo (no siempre exitoso) de vivir insertándose en las diversas culturas (occidental, en primer lugar, y más tarde africana, oriental, latinoamericana (...)) (Robles, 2002; 201).

Cuando la experiencia cristiana, se ha apartado o, por el contrario, se ha identificado en exceso con determinados rasgos culturales ha presentado un enrarecimiento de su verdadero carácter religioso. Así se explican, a lo largo de la historia, algunas presentaciones “particulares” de la imagen de Dios y del mensaje de salvación.

Generalmente, se ha dado un desencuentro entre la Religión y la cultura, que amenaza de manera muy radical la credibilidad y aun la comprensión misma de la fe en la actualidad. Con la entrada de la modernidad se enfrenta la cultura secular a la cultura religiosa, sintiéndose, esta última, protectora de una tradición secular, frenada por el peso de la sacralización y que tendió a mantenerse fiel a las formas del pasado. La ortodoxia cerrada, el fundamentalismo y el ataque sectario han ocupado el espacio que debería estar habitado por la discusión serena, el diálogo y la búsqueda conjunta de la verdad (Torres, 2000; 13).

La novedad fue sentida generalmente como amenaza, y los intentos de cambio como ataque a la pervivencia; “*saltan a los periódicos como peligrosos descubrimientos para la fe*” los cuales sirven de blanco para el ataque desde fuera y ponen la fe en cuestión adentro.

Los esfuerzos de renovación y avances son notables en algunos puntos. Pero, por lo general, ha prevalecido el espíritu restaurador, es decir, la vuelta a las soluciones del pasado para responder a las preguntas del presente. Mientras el contexto cultural cambiaba radicalmente, la fe continuaba siendo comprendida y anunciada conforme a la letra del viejo texto (Torres, 1987; 20).

En síntesis, el resultado es que en nuestro contexto se ha desarrollado un cristianismo inmerso en una auténtica revolución cultural que dificulta la transmisión de la vida de fe, con dos consecuencias graves: 1. el proceso de asimilación de lo nuevo lleva muchos años de retraso; para unos, la sensación de atraso resulta agobiante; para otros, todo avance representa un alejarse de la verdad; 2. la inevitable penetración de lo nuevo fue desigualmente asimilada dentro de las comunidades de creyentes; lo cual ha provocado divisiones y conflictos hasta nuestros días (Torres, 2000; 8).

La primera, responde a una lectura no actualizada de la Biblia y de la tradición; la segunda, se refiere a una incorrecta asimilación de la nueva realidad cultural. Pero ambos fenómenos llevan a las comunidades a una vivencia religiosa dentro de un doble movimiento pendular: o bien se rechaza la vida social – cultural, luego no se responde a los problemas sociales contemporáneos propuestos desde la cultura, o bien, termina perdiéndose en ella su carácter religioso y de fe.

Este fenómeno ha llevado a que la vida de fe sea elitizada en grupos que se apartan del ambiente socio-cultural y con frecuencia se oponen a él, con formas alternativas de vida que a menudo llevan a extremos lejanos a la realidad (Rerauer 2003; 126). Se está planteando en estos términos un fenómeno que afecta al “*todo*” de la fe, llegando a las mismas raíces de su encarnación cultural. Son ellos (la lectura de la Biblia y de la tradición, y la asimilación de la nueva realidad cultural) los que, en definitiva, marcan las pautas de la comprensión, configuran el imaginario colectivo y determinan el estilo de la vivencia de fe y su narración (Torres, 2005; 12).

Mediatización: propuesta cultural

Los seres humanos están agobiados por los discursos, por las polémicas, por el asalto de lo virtual (Ricoeur 2001). Se puede afirmar que la cuestión del pecado ha sido desplazada del centro por la pregunta del sentido y del sin sentido, de lo absurdo. Es la civilización que efectivamente ha matado a Dios, es decir, que ha hecho prevalecer lo absurdo y el sin sentido por encima del sentido, y es por ello que asume una propuesta mediática y esquematizada al transmitir masivamente el contenido de fe; su lenguaje descubre una dualidad antropológica que organiza la vida religiosa, con elementos de la imagen heterónoma de Dios, que a la vez parte de cierto pesimismo de la naturaleza humana.

Robert White afirma que “*la publicidad y la visión propagandística de la cultura tarde o temprano trata de incorporar los símbolos religiosos. Por otro lado, la condición de la extensión religiosa en un mundo técnico-capitalista es adoptar la forma del mundo*” (White, 1987; 238), es claro que la religión, en su intención extensiva, usa de las técnicas persuasivas de que dispone la publicidad.

Así, el modelo de comunicación publicitaria de la fe puede compararse con la interpretación tradicional del proceso de la *salvación*, donde inicialmente se plantea la situación negativa de *pecadores* que necesitan de una *salvación* que llega a través del *Mesías*-producto y su *mensaje* (Quelca, 2004; 20-45).

En esta contienda, el hombre afligido por la angustia y el temor a la muerte, construye mitos, ritos y símbolos que le permiten la tranquilidad (Chinhilla, 2004). La vida de fe se presenta en función de brindar coherencia a la vida, suministrando un fondo de significados, dando unidad a los acontecimientos, guía en las decisiones y le da un sentido a la muerte para que parezca menos dolorosa. Dentro de esa configuración opone los estados: *profano*, alejado de lo divino, pero que a través de un rito puede acceder a un estado más deseable, el *sacro* o sagrado. Los conceptos de *sacro* y *profano*, son términos que vienen dialécticamente unidos en todas las conceptualizaciones de religión mediatizada (Eliade, 1981; 26).

La felicidad hoy se llama bienestar y confort. Esas dos palabras encierran y encarnan para los secularizados hombres del siglo XXI el viejo sueño de la salvación. La Religión, en este esquema, es una empresa con la tarea de luchar, rodear, derrotar el mal y la muerte. Todos los hombres están obsesionados con una misma idea, *la vida*, por ello el ser humano termina poniendo al servicio de ella todas sus construcciones sociales; la religión, las comunidades, poniendo su atención en situaciones agradables, de alegría y celebración, rechazando la incertidumbre y el dolor. En resumen, el ser humano movido por las búsqueda/rechazo decide: jamás amar la muerte. La cultura y las construcciones discursivas publicitarias, al igual que los ritos, se ponen al servicio de la vida para conservarla a cualquier costo.

El mundo se encuentra en un estado profano, la muerte, siendo invitado a pasar al estado sagrado, la vida, por medio del ritual “*tener el mensaje de salvación*”. El camino que se le ofrece al mundo es *sacro*, vida, pero se ubica en la negación / no-profano/; no muerte. Así, el ritual de asistir/acoger la palabra son elementos que niegan lo *profano* y la muerte y permiten el tránsito a la condición sagrada, vida. Este esquema se repite en cada programa televisivo, de Internet, radio que pretende una evangelización extensiva y es asumido por muchas comunidades y congregaciones de fe (Agudelo y Rojas, 2007; 131).

Interpretación simbólica

Si Dios es totalmente el Otro, la fe sólo puede expresarse con un lenguaje simbólico, pleno de imágenes y de narraciones míticas. El símbolo es una expresión espontánea del nivel pre-reflexivo, indicadora de la realidad. Este elemento simbólico del lenguaje religioso, surge necesariamente como una característica que no puede ser pasada por alto cuando se quiere comprender los fenómenos expresivos de los contenidos de la fe, ya que el procedimiento del símbolo es acabar con el sentido “*normal*” del discurso descriptivo (Agudelo y Rojas, 2007; 132).

Se da un choque en el uso del lenguaje religioso con la realidad conocida, empírica, lo cual permite ir más lejos de ella y transfigurarla, hace emerger una nueva significación gracias a la mediación de la imaginación.

Por otra parte, la lingüística actual insiste más que nunca en que el significado dependa intrínsecamente del contexto; de modo que al cambiar éste, una misma palabra puede adquirir un significado distinto según el momento histórico y cultural.

Toda lectura que se realiza de las expresiones de fe en sus discursos (tradicional o nueva) es forzosamente interpretación; cuya validez ha de justificarse en cada caso por la fidelidad a la experiencia originaria. Pero no siempre es posible separar, en las interpretaciones, los avances reales de los imaginarios y las construcciones simbólicas inconscientes, y además en muchas ocasiones, elementos viejos aparecen incrustados en esquemas ya renovados; o, al revés, elementos nuevos intentan remozar una estructura decididamente caducada.

También, en el mundo de la simbología es posible usar y entender mal los símbolos. Puede suceder que la persona quede atrapada en el significado literal que le impida trascender la materialidad empírica del símbolo. Entonces, detrás de un pretendido símbolo, se escondería una falsedad; por ejemplo, cuando se confunde a Dios con las imágenes que se construyen de él.

Hay que evitar la comprensión literal del lenguaje simbólico, cuya mera materialidad tapanaría la verdad y haría referencia a un ídolo⁴. Hace falta desmitificar, es decir, entender que el símbolo o mito no es un absoluto. En el discurso religioso cristiano, los aspectos típicos del fundamentalismo parten del rechazo de toda visión histórico-crítica de los textos bíblicos; la orientación casi mítica hacia un pasado idealizado, el rechazo de toda valoración positiva del desarrollo moderno y a las formas de vida que engendra (político social y económico).

Pero a la vez, contra los intentos extremos de desmitificación, hay que sostener la necesidad del sentido literal, sin el cual no puede expresarse lo profundo. La fe no puede prescindir de las imágenes ni de los mitos; sólo su “*incongruencia*”, y no los conceptos puramente racionales, llevan a un significado nuevo; la transcendencia en Dios supera las capacidades de la comprensión y la expresión humana. No puede extrañar que Voltaire, en frase verdaderamente “*volteriana*”, dijese aquello de que “*Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, pero éste le devolvió la moneda*”.

⁴ Así, por ejemplo, no puedo pensar que Dios es un padre como el de una familia o que la resurrección de Jesús es una mera reanimación de un cadáver.

Lenguaje y discursos frente al contenido de fe

El discurso expresivo y comunicativo de las experiencias de fe de las diferentes comunidades es la combinación entre imágenes de Dios, diálogo cultural, aceptación o no de los esquemas mediatizados de evangelización y tipo de actitud asumida frente al lenguaje simbólico. Lo cual se puede esquematizar, no porque sólo sean estos tipos de discurso, en cinco modelos con sus variaciones. De acuerdo con el planteamiento y finalidad, se hará énfasis en uno de los elementos (funciones) del lenguaje, bien sea explotando el elemento afectivo, dando fuerza al ámbito conativo o cognitivo si se requiere (Agudelo y Rojas, 2007; 134-141).

“Revelación milagrosa y autoritaria”. Es el discurso que domina la inmensa mayor parte del imaginario colectivo, el cual le da fuerza absoluta a la revelación, la cual consiste en una lista de verdades literalmente “caídas del cielo” a través del milagro de la “inspiración”, operado en la mente de algún profeta o hagiógrafo. Son por tanto verdades inaccesibles a la razón, que nosotros tenemos que creer “porque el inspirado nos dice que Dios le dijo”, pero sin que dispongamos de la posibilidad de verificar su verdad.

Este discurso dificulta el diálogo fe - cultura, pues se ha creado la impresión de que entre ellas no puede mediar ningún tipo de razones compartibles, sino tan sólo la aceptación o el rechazo de la autoridad de la revelación y de sus “representantes”.

“Intervencionismo divino”. Este discurso remite a la relación de Dios con la subjetividad humana. El punto principal radica en la asunción consecuente de la autonomía⁵. El dualismo Divino – Humano, en una mentalidad más o menos mitológica presenta la trascendencia lejana de la creación y se compensa con la total permeabilidad del mundo a los continuos influjos “sobrenaturales”, precisa de romper la legalidad creatural para no dejarla cerrada en sí misma bajo la mirada de un “Dios” distante y desinteresado.

El lenguaje utilizado se refugia en el “misterio” para no repensar a fondo el problema del mal como algo inherente a la finitud de la creatura. Incluso, el ser humano se atreve a “recordarle” las necesidades de los enfermos, de las víctimas del Tercer Mundo; podemos, incluso, ofrecerle “dones” y “sacrificios” para que se anime a ayudar. Alimenta la imagen de un Dios pasivo y tacaño, a quien tenemos que

⁵ En efecto, la nueva conciencia de la autonomía creatural lleva consigo la necesidad de pensar de nuevo la relación de Dios con el mundo natural y con la subjetividad humana: el primero, aparece ahora regido por leyes propias, que hacen inconcebible un intervencionismo divino; la segunda, rechaza como alienante toda imposición autoritaria, que de algún modo no dé razón de sí misma

suplicar y convencer, y que, además de eso, por mucho que se lo pedimos, no acaba de escuchar ni tener piedad.

Autoritarismo institucionalizado. Se ha construido un discurso que da cuenta de una visión de sociedad a partir de la lectura fundamentalista de la escritura y de la tradición que sacraliza la autoridad y el orden social. Se asume que la autoridad viene de Dios, manteniendo una visión directa y literal, sin posible mediación de la comunidad. Las comunidades se han convertido, así, en el nuevo contexto, en una institución anacrónicamente vertical y enormemente autoritaria. Esta postura autoritaria no resulta comprensible en el mundo contemporáneo, disminuyendo gravemente la credibilidad y la legitimidad de la misión evangélica.

“Espiritualismo y moralismo”. El dualismo Divinidad – humanidad (sacro – profano) impide ver que la gracia no actúa aparte de la realidad humana, a base de intervenciones sobrenaturales. El discurso que se presenta está en función de subordinar la acción humana en “obediencia religiosa” a los mandatos de Dios. El pesimismo antropológico asume su mejor representación en estos discursos (...) el extremo es la afirmación “el hombre sin la acción de Dios no es nada.

“Significaciones desde la Posmodernidad”. La posmodernidad ha traído un extraño retorno de Dios al centro de la vida social y de la Teología. En esta visión “*el Dios Escondido-Revelado*” se presenta a través de aquellos ignorados, marginalizados y colonizados por la gran narración de la modernidad; en donde el significado central del pensamiento contemporáneo sobre Dios es el rompimiento, a través de la realidad de Dios, del contenido moderno de “*logos*”.

De igual forma se da un discurso en donde el hombre racionalista y pragmático, al no poder hacerse fuerte en lo puramente racional, parece más dispuesto a entregarse a lo irracional que a abrirse a la transcendencia auténtica. El influjo de religiones orientales y psicologías humanistas, sumado a las tendencias posmodernas, conduce al esoterismo, al ocultismo, a la superstición, en una desordenada proliferación de sectas.

Otra forma actual del discurso religioso se caracteriza por relegar la cuestión de Dios, quedando como irrelevante; más aún, es simplemente inexistente frente a la humanidad, sus capacidades y sus problemas, “*Falta Dios, pero no se le echa en falta*”.

Hoy qué difícil es decir: “*Dios*”, confesar su presencia y su amor en un mundo donde con frecuencia Dios es el extraño, el ausente, el innominado; es indispensable saber hablar de él con palabras y parábolas familiares y accesibles a todos, capaces de entrar en la red de la comunicación global.

Manifestaciones de la religiosidad

Como ya se expresó antes, existe una reacción a la dirección dominante que caracteriza al Occidente globalizado, y asistimos al inusitado renacer de la demanda religiosa que no encuentra formas de expresarse por los cauces reconocidos. Habermas llama a este fenómeno: “un nuevo helenismo” (Habermas, 1981; 34). Por eso el ambiente religioso de principios de siglo está notablemente refractado, fragmentado como se puede reconocer con las diversas manifestaciones de la religiosidad en nuestro contexto latinoamericano, que a juicio de Habermas sólo son fenómenos reactivos: “se presentan como un nuevo paganismo que se expresa en un pluralismo de idolatrías y mitologías locales” (Habermas, 1981; 100).

Estas manifestaciones de vida, caracterizadas en la construcción de los lenguajes religiosos, van desde la experiencia y vivencia de la fe arraigada en la tradición cristiana: expresan su fe desde un fundamentalismo; siguen la expresión carismática de ser “convertidos”; viven el cristianismo sin sentido de pertenencia, sin referencia a lo institucional; son cristianos ilustrados; se identifican plenamente con la institucionalidad eclesial; viven el cristianismo popular. Igualmente, están quienes atraídos por las religiosidades y espiritualidades orientales están en búsqueda de una experiencia de Dios o de lo sagrado “alternativa”, procurando lograr “una armonía interior, de pensar positivamente respecto de lo que ocurre a nuestro alrededor y de desear acceder a la energía cósmica que todo lo mantiene y renueva” (Trigo, 2003; 45).

Desde la hermenéutica y la fenomenología de las religiones, se podría arriesgar a hacer una caracterización del modo de ser cristiano en nuestro contexto latinoamericano, expresando los usos del lenguaje construidos por las diferentes comunidades de creyentes⁶.

⁶ Para este fin, se seguirá el Cap. III del trabajo realizado por Agudelo, Diego y Rojas Leonardo, en Teología y Sociedad: entre el discurso y la narración. Aportes para la comprensión del fenómeno religioso contemporáneo Sello Editorial Javeriano – Cali. 2007.

Religarse al misterio primordial en la comunión

Cristianos tradicionales que asumen identidad con la referencia fundamental al trascendente: el “Dios de nuestros padres”, referencia que es entendida como revelación gratuita de Dios al hombre, que a pesar de las respuestas del hombre, nunca deja de ser misterio. De esta manera Jesús, María y los Santos es de ellos, no en el sentido de poseerlos, sino que son “don de Dios para nosotros, y que desde esa trascendencia abren nuestra vida y nuestra historia” (Trigo, 2003; 40-45).

Historia de la cual no se siente extraño, sino muy unido y, por tanto, respaldado. Pero esto no significa, en el caso católico, que siga con firmeza las enseñanzas de la Iglesia, puede criticar la institucionalidad, siguen siendo católicos, “se acude a misa cuando nace” y recibe “los sacramentos” importantes que lo remiten a Dios y sus enseñanzas, pero se viven como acontecimientos sociales.

Vivir en armonía con la vida

Experiencia de Dios asociada a una actitud positiva ante la vida y disponiendo todo lo que sucede a la energía cósmica y sus leyes. Esta experiencia es significativa en medio de una realidad social sombría y desequilibrada que atenta contra la esperanza. No se trata de la Nueva Era (Trigo, 2003; 46). El punto de partida es reaccionar contra el individualismo y contra la voluntad de poder como medio de relación que genera en el ser humano caos y esclavitud. “Por eso rechaza instintivamente las utopías de la modernidad occidental y la voluntad de poder que las dinamiza ya que acaba convirtiendo las mejores intenciones y los más puros ideales en instrumentos de alienación”.

En este sentido, el Cristianismo es una utopía de Occidente que ha generado bien, pero también causado las peores violencias. Se tiene en gran estima a Jesús de Nazaret, quien es visto como un “maestro” evolucionado que alcanzó la plenitud de la armonía deseada. El ejercicio más frecuente en esta religiosidad es la meditación como camino de vaciamiento para que se manifieste la vida en forma de comunión, iluminación, armonía; poco a poco se va convirtiendo en un modo de vivir en el que la persona se libera del presente y se conecta con las otras dimensiones del cosmos en las cuales encuentra su fuerza vivificante.

Fundamentalismo

En América Latina, las versiones cristianas fundamentalistas son tan abundantes y variadas que constituyen uno de los aspectos armónicos que definen la época. El Fundamentalismo responde a la necesidad del hombre de encontrar sentido y seguridad. La conversión es su forma típica de expresión y tiene dos dimensiones: la de Dios o Jesucristo y la de “iglesia” como la mediación absoluta.

La orientación definitiva de su vida es la trascendencia y en el código que la rige, “se confiesa heterónimo: él no es su propia ley, sino que sigue la ley de Dios” (Trigo, 2003; 54). El decálogo es la expresión de su voluntad, que es válido para todos los pueblos en todas las épocas. La entrega a Jesús es personal y absoluta, “Él es el único que salva”. Esta entrega llega hasta el punto de “abdicar del propio juicio y de la propia libertad”. Toda esta experiencia es posible vivirla en la comunidad de los salvados en las que se reglamenta todo, pero que se acepta como “el camino estrecho” de salvación.

Practicar el cristianismo sin sentido de pertenencia

Es “Expresión de un estado de postcristiandad sin ambiente ni instituciones que pauten” (Trigo, 2003; 56). Se reduce a participar de las fiestas religiosas con celebraciones importantes. Quieren vivir “su” cristianismo y cultivar “su” religión a partir de la buena voluntad y el conservar imágenes que evocan lo sagrado, darse la bendición en lugares “sagrados”. Se puede declarar católico y/o cristiano, pero no ser bautizado sin que esto represente un problema de coherencia. Se asiste a los cultos, ritos y misas sin ningún tipo de discernimiento, y se sigue buscando una existencia auténtica.

Individualismo devoto y compasivo

Vivido especialmente por los jóvenes; el encuentro con Jesús es lo mejor que les puede pasar, por eso viven con alegría y generosidad su fe. Quieren hacer algo por los demás, la realización cristiana se busca en el desarrollo de actividades afines al voluntariado que idealmente consideran debe ser su forma de vida (Trigo, 2003; 59-66). Son personas devotas y le dan importancia al encuentro personal y comunitario con Dios.

Viven los ritos con fervor y alegría, pero además se identifican con los “ministerios de las iglesias”. Estos creyentes no se comprometen a identificarse

con ninguna confesionalidad en particular, son seguidores, no líderes, en busca de experiencias vitales.

Cristianos pasados por la ilustración

Tratan de la contribución de la Iglesia en la transformación del mundo a partir del desarrollo humano (planteado por los documentos eclesiales: Concilio Vaticano – Medellín). Media su lectura de la realidad desde el análisis social provocando un juicio de valor que lleva a un compromiso con los más desfavorecidos, lo cual es independiente de la confesionalidad cristiana. El pobre fue la opción de Jesús y es hoy lugar teológico para el encuentro con Dios, es el único camino para llegar a la verdadera justicia, pues se reconoce que el propósito es la liberación integral del ser humano superando la pobreza en una lectura de los “signos de los tiempos”. (Trigo, 2003; 67-73).

Cristianos ilustrados en una época postmoderna

Para estos cristianos la Religión es un camino denso y cualitativo de su existencia que hay que cultivar con esmero a partir del encuentro con los pobres, de quienes recibe dos gracias: la de aprender el significado de la fe poniendo la confianza en Dios y de vivir sacramentalmente, es decir, de hallar los signos de la presencia de Dios en la vida. Se practica la lectura orante de la Biblia tanto individual como colectivamente como fuente de crecimiento interior y conocimiento del designio de Dios en la historia. (Trigo, 2003; 74-79).

Cristianos que se identifican con la iglesia como institución

Hay quienes se identifican con la institución eclesiástica y se reconocen como creyentes comprometidos pero no pertenecen estrictamente a la institución. Pero también están quienes públicamente representan su iglesia, no representan a la comunidad. Por esta connotación pública que rodea su ser de cristianos, tratan de inhibir al máximo lo particular de sus pensamientos y devociones. Como este despojo de lo público no es posible, entonces asume el afiliarse a una corriente pastoral, teológica y espiritual, coherente con sus convicciones aceptada por su iglesia. La actitud fundamental que está en la base de estos cristianos es la “obediencia a Dios en la obediencia a su iglesia” (Trigo, 2003; 84).

Cristianos que han vivido todos los cambios en continuidad

Fueron educados en la tradición del Vaticano I, y viven los cambios de Vaticano II. Cambiaron sus formas de expresar la vivencia cristiana, sus concepciones de Dios, Jesús, la Iglesia, la sociedad; pero su relación personal con Dios es la misma y los cambios son para mantener esa relación más viva. Lo mismo con la eclesialidad, siempre se han sentido dentro de la Iglesia y todos los cambios fortalecen esa relación. (Trigo, 2003; 85-90).

Tienen la convicción de que la vida está por encima de la historia y la persona por encima de los intereses particulares. Espiritualizan fuertemente su vida y sus compromisos corriendo el riesgo de permanecer neutrales ante las injusticias aunque se esfuercen por transformarla.

Cristianos que viven en los cauces del catolicismo popular

La gran mayoría de cristianos pertenece a esta caracterización, pero hay una diferencia entre los cristianos de las zonas rurales y urbanas. El sujeto de esta religiosidad popular campesina vive los ritmos naturales del campo, la demanda religiosa responde a sus carencias y sentimientos. Por ello la devoción hacia la Virgen María y el Niño Dios son los más importantes. En las zonas urbanas se vive la religiosidad como algo privado y ante la ausencia de un centro de culto cada familia hace su propio altar (imágenes y velas). Son las romerías y procesiones los momentos de unidad y expresión de fe. (Trigo, 2003; 90-104).

Estas comunidades de personas son, en su mayoría, gente pobre que se sienten olvidada por el Estado, sin oportunidades de estudio y trabajo, estigmatizadas por la sociedad. Muchos de ellos terminan respondiendo con violencia a la sociedad, y a pesar de todo, siguen confiando y creando solidaridades a partir de lo religioso. Tienen una espiritualidad muy fuerte porque ellos descubren que su vida se conserva por la gracia de Dios y no importan los acontecimientos de la vida, Dios nunca los va a desamparar. Desde esta convicción, se mira con ilusión el futuro. Se busca en todo la presencia de Dios. La relación con Dios, al ser personal, permite creer que con ruegos o pactos de ofrendas, visita a santuarios, oraciones y promesas se influye en su voluntad (Trigo, 2003; 99).

A manera de conclusión

Lo sagrado pone al ser humano en presencia de una dimensión o realidad superior y más profunda, desconocida, y ante la cual es el ser quien reacciona más que la razón consciente. De igual forma, no parece poder darse experiencia sagrada sin la sensibilidad y el refinamiento que da la experiencia de “sentido”, tampoco darse experiencia religiosa sin experiencia de lo sagrado. Sólo cuando se da la experiencia del “Misterio” se da la experiencia religiosa y se da la Religión como respuesta.

La experiencia de Dios está sellada por la particularidad de la historia y la cultura en que nos encontramos, y es desde esta especificidad donde nos formamos una idea de Dios, pero siempre hay algo común en estas múltiples experiencias, es que es la manifestación viva de Dios, por tanto, se constituye cada experiencia como “salvación” (Schillebeeckx, 1995; 32-38), y crea una necesidad de prolongar esta experiencia, de entenderla, celebrarla y proclamarla.

En la actualidad, las expresiones de religiosidad expuestas señalan un aspecto problemático alrededor del sujeto como agente social, ya que en la medida que se acentúa el individualismo, a partir de la dirección de la historia dominada por las fuerzas económicas y culturales del mercado, este individualismo genera indiferencia por lo público y por lo político y reduce a los sujetos a interactuar en las redes de sentido religioso especialmente vivido de manera emotiva. La extensión de esta realidad es propiciada por los medios de comunicación que lejos de ser generadores de opinión y de formación de creyentes críticos, se preocupan por el escenario religioso como mercado, incentivando las doctrinas predominantes del mercadeo capitalista como son la “prosperidad” y el éxito. Se erigen como las banderas del mercado interactivo que proponen las multinacionales y las iglesias.

Como no se incentiva el compromiso y el análisis político, sino la vivencia del encuentro personal con Dios, del cual hay que dar testimonio ante la comunidad, para generar más fe, más compromiso con la “evangelización” o la tarea de la Iglesia, se erige el pastor, el sacerdote como el líder. En muchos casos sin importar si existe o no preparación para ejercer con responsabilidad este ministerio.

Este retorno de lo religioso “no significa que esta sociedad vuelve a creer en el Cielo, sino más bien que le falta fe para una mejor organización de la Tierra, en definitiva, que no quiere otra cosas más que a sí misma”(Horkheimer, 2000; 232). La Religión, acogiendo el reto que le impone Habermas, está llamada no sólo a responder a esta necesidad individual de conversión personal, sino que debe ser ante todo, la transmisora de sentido por excelencia para que “se rompa la maldición y se abra paso la justicia” (Horkheimer, 2000; 226), pues “la Filosofía, aún después de

haber asumido los impulsos utópicos de la tradición judeocristiana, se ha mostrado incapaz de obviar por medio del consuelo y la esperanza el sinsentido fáctico de la contingencia de la muerte, del sufrimiento individual y de la pérdida privada de la felicidad y, en general, la negatividad de los riesgos que acechan a la existencia individual, con el mismo buen suceso con que lo hizo la esperanza religiosa en la salvación” (Habermas, 2001; 33).

Los credos religiosos y los sistemas metafísicos buscan dar respuestas totales al hombre, y el surgimiento de lo sagrado, lo divino, lo santo aparecen como el fundamento último desde donde se puede comprender la realidad y deducir orientaciones para actuar coherentemente con esta visión en el ámbito de lo social. La Religión está vinculada no sólo a la razón, sino sobre todo al deseo, a las vivencias y experiencias más hondas. En ella los seres humanos expresan respeto, confianza, fe y esperanza.

Referencias

- Agudelo, D y Rojas, L, *Teología y Sociedad: entre el discurso y la narración. Aportes para la comprensión del fenómeno religioso contemporáneo*, Sello Editorial Javeriano – Cali, 2007.
- Ávila, R, *La Cultura Modos de comprensión e investigación*, Colección Pedagogía S. XXI, Bogotá DC 2001.
- Cassirer, E, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura, México, 1945.
- Chinhilla, M, Lenguaje virtual y su relación con lo religiosos, *Boletín semanal* N° 255, en: www.observatoriodigital.net/bol255.htm, 2005
- Conesa, F, *Filosofía del lenguaje*, Herder, España, 1998.
- Eliade, M. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. España: Cristiandad, 1981.
- Habermas, J, *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001.
- Horkheimer, M, *Anhelo de justicia*, Trotta, Madrid, 2000.
- Huete F. P, *Paul Ricoeur, y la Reconstrucción Simbólica de la Realidad en* <http://revistaneutral.wordpress.com/2011/01/08/paul-ricoeur-y-la-reconstruccion-simbolica-de-la-realidad/>, *Rev. Virtual Neutral. Edición N° 1 /01.11, 2011*
- Lyotard, J.F. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Mieth, D, “*Hacia una definición de la experiencia*”, en *Concilium* 14, Ed Verbo Divino, España, 1978.

- Rehrauer, S, “*Norma subjetiva y objetiva: la fuerza de la experiencia personal*”, en *Ética cristiana hoy. Homenaje a Marciano Vidal*, Perpetuo Socorro - Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid, 2003.
- Quelca, V. M, *El discurso religioso en la publicidad de Coca-Cola: una aproximación semiótica a sus stops comerciales*, en: *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, v. 20 N° 43, Maracaibo, 2004.
- Ricoeur, P, «*Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la palabra*», en *Exégesis y Hermenéutica*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.
- Ricoeur, P, *La relación filosofía-fe y la interpretación del lenguaje religioso*, www.conoze.com/doc.php?doc=1971, 2001
- Robles, J. A, *Repensar la religión. La religión ante la cultura actual*, Cuadernos de realidades sociales 59/60, Instituto de Sociología Aplicada, Madrid, 2002.
- Scannone, J.C, “*De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión*” Siglo del Hombre Editores- Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Bogotá, 2003.
- Schillebeeckx, E, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid, 1982.
- Schillebeeckx, E, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1995.
- Torres, A, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987.
- Torres, A, *Crear de otra manera*, Sal Terrae, España, 2000.
- Torres, A, *Hacia una nueva imagen de Dios*, en: *Crítica*, N° 921, 2005.
- Trigo, P, “*Fenomenología de las formas ambientales de religión en América Latina*”, en: Durán, V; Scannone, J. C; Silva, E., *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*, 2003.
- Tornos, A, “*El sentido del hombre en el universo, considerado desde una perspectiva teológica*”, en: Blanch, A. (ed), *El sentido del hombre en el universo*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999.
- Vidal, M, *Nueva moral fundamental*, Vidal, 2000.
- White, R. A, *Iglesia y publicidad en América Latina*, en: *Publicidad: la otra cultura. Cristianismo y comunicación en América Latina*, IPAL, Perú, 1987.

