

Gilles Kepel (editor), *Las políticas de Dios*, Bogotá, Norma, 2006, 313 p.

El conocido historiador francés Jean Delameau concluía con una pregunta, hacia 1995 su ambicioso proyecto editorial, *El hecho religioso: enciclopedia de las grandes religiones*: “¿Quién podría anunciar seriamente hoy en día aquello en lo que se habían convertido dentro de medio siglo, por un lado los integrismos violentos, y por otro lado las personas religiosas ‘fluctuantes’ que llaman la atención de todos los observadores contemporáneos?”¹

Ese texto erudito se inscribe en el modelo clásico de una lectura de los grandes sistemas de creencias, institucionalizados y legitimados en sus respectivos contextos fundacionales, con la ventaja psicológica de que la interpretación la hacían especialistas comprometidos vitalmente con el *corpus* interpretado, pero corriendo el riesgo, psicológico también –inevitable, dada esa elección “vocacional”–, de

satisfacer oblicuamente las subrepticias demandas de un pensamiento de deseo.

Con las investigaciones ya clásicas de Durkheim, Weber, Said y Eliade² – para citar las más conocidas– tenemos algo así como las visiones seculares-racionalistas, del discurso religioso.

En *Las políticas de Dios*, el conocido especialista en temas islámicos Gilles Kepel³ realiza una tarea parecida, pero con la salvedad de que en el flujo de la diacronía, sus especialistas realizaron

² DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968; WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004; SAID, Edward, *Orientalism*, New York, Random House, 1994; ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad, 1978. Para una revisión sucinta de las teorías clásicas, véase PÁEZ, Yidy, “De mythos a politeia: el origen religioso de la política”, *Huellas*, 76-77, Barranquilla, Universidad del Norte, 2006, pp. 49-56.

³ Investigador del Centre National de la Recherche Scientifique-CNRS y del Centre for Educational Research and Innovation-CERI. Autor de *Les Banlieues de l’Islam*, París, Seuil, 1987, y *La Revanche de Dieu*, París, Seuil, 1991.

¹ DELAMEAU, Jean, *El hecho religioso: enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza, 1995, p. 741.

los procesos de lectura y análisis en el contexto globalizado-mundializado, de la hoy llamada, no sin discusión, postmodernidad. Y, en esta inflexión histórico-social, la mirada ha tenido que pasar sobre la base *arqueológica*, para detenerse –sincrónicamente– en las *genealogías* de los movimientos político-religiosos contemporáneos o, como lo dice de una manera casi metafórica A. Mbembe: “los otros regímenes de lo maravilloso”.⁴

A diferencia del reconocido proyecto de Delameau, los nueve ensayos incluidos por Kepel en su selección reflejan el trabajo de los expertos, los científicos sociales, que han pasado por la cultura –y curtiembre– del psicoanálisis (sobre todo lacaniano), la psicología Humanista Existencial, la nueva hermenéutica, el post-estructuralismo, y sobre todo, un neo-pragmatismo de raíces rortyanas y davidsonianas⁵.

La geografía político religiosa recorrida exhaustivamente por los investigadores se distribuye en un arco temático, a primera vista heterogéneo: Desde Irán y Argelia, pasando por el

escenario *exótico* casi circense de las sociedades postcomunistas: Rusia, o China, por ejemplo, las complejidades del imaginario “maravilloso” del África subsahariana, hasta las vicisitudes “locales” del nacionalismo de la India y las dispersiones, sincretismos y atomizaciones de la acción político-religiosa en América Latina.

En la introducción, G. Kepel recoge unas ideas básicas sobre el contenido general de los ensayos, que se pueden resumir en la siguiente tipología: los movimientos político-religiosos contemporáneo se estructuran en su contenido por su “polisemia” y en relación con el contexto, por su multidimensionalidad. Pero esa asimetría esconde un código de lectura que les es común: estos *nuevos* grupos asumen, en general, una disposición contestataria frente a las formas de legitimidad sancionadas por sus respectivas tradiciones nacionales, usando, muchas veces, unas categorías y enunciaciones religiosas *ad hoc* (como se nota claramente en la geografía hierática del África subsahariana), cuyo fin sería “decir el sentido de la totalidad de los hechos sociales (cataclismos incluso), inscribiéndolos en un encadenamiento causal”⁶.

De esa manera se podría seguir una línea de lectura homóloga que enlaza sin mayores contradicciones los discursos del Frente Islámico de Salvación argelino, la Ortodoxia rusa y sus “revisionismos”, el panhinduismo “sin castas”, y

⁴ MBEMBE, Achille, “La proliferación de lo divino en el África subsahariana”, KEPEL, *Las políticas de Dios*, pp. 159-178.

⁵ Véase RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991. En particular, HUANG, Yong, “Political Solidarity and Religious Plurality: A Rortyan Alternative to Liberalism and Communitarianism”, *Journal of Law and Religion*, 11 (2), Minnesota, Hamline University, 1994-1995, pp. 499-534, y DAVIDSON, Donald, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Crítica, 1995.

⁶ KEPEL, *Las políticas de Dios*, p. 9.

las diferentes sectas político-religiosas latinoamericanas (pentecostistas, carismáticas, etc.) que se despliegan en un *topos* urbano de marginalidad, desplazamiento rural –por causas, sobre todo violentas⁷– y explosión demográfica; todo ello configurando así el escenario simbólico de una espiritualidad “caliente”⁸.

Para cerrar esta primera lectura, Kepel sugiere una dialéctica para explicar las dinámicas de estos nuevos grupos político-religiosos: la existencia de dos capas socioculturales constituidas por una *intelligentsia* científica –formada principalmente por ingenieros, biólogos y médicos, en general– y, poblaciones jóvenes en las periferias urbanas, las cuales, según el autor, estarían viviendo un estado de “mutación cultural”⁹.

La segunda parte del libro contiene nueve ensayos, escritos por especialistas no confesionales –tal vez con la excepción de Andrea Riccardi–¹⁰.

En medio de la complejidad y hete-

rotopía de la temática seleccionada, a mi parecer, dos de los ensayos pueden servir de referencia para la lectura de estas nuevas enunciaciones de lo religioso en contextos políticos o, incluso, de instrumentalización religiosa de lo político.

El ensayo, “Las ambigüedades del renacimiento religioso en Rusia”¹¹, llama la atención sobre las condiciones anómicas del imaginario religioso después del colapso del sistema político dominante durante siete décadas. Ese estado *durkheimiano* se hace visible a través de un “estallido de la creencia”. El expediente de lo sobrenatural parece ser la reacción –o la continuación– al mesianismo comunista-estatal, que había marginalizado e inculturado a la religión ortodoxa rusa. La *Unidad* fallida de los vínculos sociales del poder económico-militar, aparece ahora en la búsqueda de una *Unidad* escatológica, bajo la forma de un “chovinismo” panruso y una religión de Estado. Se añora –y postula– a la santa Rusia. Y muchos grupos aspiran a la canonización de los últimos zares. Todo esto en medio del “estallido” de múltiples grupos de oración, organizaciones o fraternidades esotéricas, el “telecuranderismo” y diferentes formas de un comercio milagrero. Tal vez, el caso más llamativo, sea el del padre Loann, quien escuchó la voz de la Virgen, y escribió, ¡Por revelación!, *La palabra de la Virgen* –en varios

⁷ Como en el caso “ejemplar” de Colombia, podríamos decir nosotros

⁸ KEPEL, *Las políticas de Dios*, p. 10

⁹ KEPEL, *Las políticas de Dios*, p. 15. Como ejemplo hilarante, podemos citar los famosos “Ph.D con barba” en Argelia.

¹⁰ Quien no puede ocultar su talante obsecuente frente a las políticas de la Santa Sede. Véase RICCARDI, Andrea, “La primacía de la evangelización”, KEPEL, *Las políticas de Dios*, pp. 91-110. El autor es profesor de Historia del Cristianismo en la Universidad La Sapienza de Roma. Autor de *Il Potere del papa da Pio XII a Paolo VI*, Roma, Laterza, 1988, e *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Roma, Laterza, 1992.

¹¹ ROUSSELET, Katty, “Las ambigüedades del renacimiento religioso en Rusia”, KEPEL, *Las políticas de Dios*, pp. 111-128.

tomos— donde, según el autor, habla de la esencia diabólica del mundo e incita al arrepentimiento. Como decir, la nación debe arrepentirse del pecado representado por el régimen socialista. Además, han surgido muchos grupos de profesionales que invocan una identidad religiosa¹².

El otro ensayo, “La proliferación de lo divino en el África subsahariana”¹³, propone la hipótesis de que el acto religioso es una *performance* política. Esta equivalencia se hace visible por medio de *narrativas*, cuya *technē* del *narrar*, es en sí misma acción política. Aunque muy ostensibles en la actualidad, las redistribuciones y relecturas de la geografía sagrada, con sus correlatos mundanos, se pueden registrar desde finales del siglo XV con la llegada de los primeros aventureros y misioneros al Congo —y el bautizo del rey Nzinga Nkuwu—. Desde entonces, los monoteísmos fueron penetrando a través de las empresas coloniales y militares y, de esa manera, entraron en la política comunitaria, por medio de las enculturaciones de la educación y modernización que estas empresas invocaban como misión religioso-cultural. Sus inflexiones más dramáticas se generaron en las luchas de poder de los grupos religiosos extranjeros —católicos, anglicanos, protestantes,

e incluso, islámicos—, por el acceso ideológico a los grupos de sucesión política y los beneficios de las empresas explotadoras de sus respectivos países.

Un caso paradigmático, según cita el autor, es el de la guerra de sucesión de 1506, en la cual se disputaban el trono los príncipes Alfonso, católico y Mpanzu, “pagano”, porque se había negado a abjurar de sus creencias nativas en un momento providencial se produjo la epifanía, la Virgen María apareció montada a caballo —con Santiago como auriga—, y portando un estandarte con una cruz roja. Ese acontecimiento decidió la guerra a favor del príncipe católico. Al final, ya desde el trono, el nuevo rey hizo reunir todos los *fetiches* autóctonos para ser incinerados públicamente en el campo de batalla. Todos los *ídolos* fueron sustituidos por *cruces* y estatuas de *santos* distribuidas por los portugueses.

Este proceso de destrucción-sustitución-reconstrucción de los rituales y los símbolos hieráticos se continúa hasta hoy en una presentación caleidoscópica, en la cual fluyen y se entrelazan las líneas maravillosas de una “imaginación esculpida” por las narrativas de los nuevos grupos político-religiosos. Los discursos sobre la enfermedad y la curación, por ejemplo, han jugado un papel decisivo en la producción de efectos político-religiosos. Por medio del diagnóstico se hace enunciable el desorden social y por acción de la terapéutica se hace efectivo el control legitimado socialmente en las narrativas. Los poderes de lo invisible se hacen manifiestos y se controlan en una

¹² Por ejemplo, la Asociación de Empresarios Cristianos, la Fraternidad Cristiana de Médicos, Psicólogos y Sociólogos, la Orden Monárquica Ortodoxa, la Unión Patriótica Cristiana o la Unión del Renacimiento Espiritual. ROUSSELET, “Las ambigüedades del renacimiento religioso”, p. 125.

¹³ MBEMBE, “La proliferación de lo divino”, p. 159.

performance ritual –rezos, penitencias, purgas, interiorización de la culpa, exorcismos, glosolalia, muy similares a las puestas en acto de los pentecostistas y carismáticos latinoamericanos–, cuyo efecto político ya está calculado por las elites en el poder. En síntesis, el autor toma el “discurso religioso como relato de los acontecimientos que estructuran lo cotidiano”¹⁴. Un ejemplo muy llamativo de globalización del capital hagiográfico lo constituye el caso de Alice Lakwena. En las luchas internas producidas después del exilio de Idi Amin, se formó el “Movimiento del Espíritu Santo”. Bajo este “espíritu”, Lakwena conformó varias guerrillas para el combate, pero en vez de ser poseído por espíritus ancestrales –como otros rebeldes de ese contexto– a él lo poseían *espíritus extranjeros*, inclusive la Trinidad.

Estas narrativas se reproducen de acuerdo con sus contextos locales, mostrando características similares, ya se trate de la “martiropatía” de grupos fundamentalistas islámicos, o las “clientelas del infortunio” que agilizan el comercio de lo sagrado en el Congo o los grupos marginales que adquieren medios de prestigio para insertarse en los juegos de la política bajo el magisterio y las *performances* político-corporales de los pentecostismos y grupos carismáticos latinoamericanos¹⁵.

¹⁴ MBEMBE, “La proliferación de lo divino”, p. 177.

¹⁵ Véase BASTIAN, Jean-Pierre, “El papel político de los protestantes en América Latina”, KEPEL, *Las políticas de Dios*, pp. 179-198.

La conclusión del libro tiene tal profundidad y efecto polémico como para constituir casi una obra aparte. Tiene la forma de un diálogo entre Alain Touraine y Jean Bauberot¹⁶.

Touraine rechaza el binarismo clásico que sustenta las oposiciones: tradición/secularización, tradicional/moderno, por considerar que varios movimientos político-religiosos contemporáneos –como la revolución iraní– representan contra-ejemplos de esa dicotomía. Como corrección, propone la hipótesis de otra dialéctica: “una concepción del orden y su fundamento metasocial” / “una apelación al sujeto” –que supera al orden social–, la cual considera permanente a lo largo de la diacronía de los movimientos sociales. Esta hipótesis remite a la necesidad metodológica de “repensar el conjunto de nuestras percepciones de la modernidad”¹⁷. El punto más incisivo parece ser su concepción de la Ilustración como un movimiento de continuidad y no de ruptura con el pasado religioso pre-moderno. Según él, “la secularización del orden finalizado

¹⁶ Alain Touraine. Director del Centre d’Analyse et d’Intervention Sociologiques-CADIS de la École des Hautes Études en Sciences Sociales-EHESS, París. Autor de *Production de la Société*, París, Seuil, 1973 y *Critique de la modernité*, París, Fayard, 1992. Jean Bauberot. Presidente de la École des Hautes Études en Sciences Sociales-EHESS, París, sección 5ª, Ciencias Religiosas. Autor de *Le Protestantisme doit-il mourir?*, París, Seuil, 1988 y *Vers un nouveau pacte laïque?*, París, Seuil, 1990.

¹⁷ KEPEL, *Las políticas de Dios*, p. 257.

divino y natural conduce al deísmo racionalista del siglo XVIII¹⁸.

Sin embargo, esta visión polémica no es nueva en lo fundamental, y corresponde a un amplio debate iniciado en los noventa del siglo XX¹⁹. La relación: modernidad-secularización llegó a convertirse, según algunos autores²⁰, en un dogma sociológico e historiográfico. Otro aspecto que hizo visible el debate sobre el concepto de secularización es su polisemia en la deriva de la discusión multidisciplinaria²¹.

Antes de conocer por simple aproximación etimológica-histórica la fuerte carga teocéntrica y *universalista* de la palabra “secularización”, una simple intuición emergente de la empírea cotidiana de la comunicación y los vínculos de sentido comunitario (o social, nacional, estatal, etc.) nos hacía ya dudar de los pretendidos alcances imaginarios de la racionalización de la acción y la eficiencia adscritos a la modernidad, sobre todo, los postulados por Weber

en la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. El despliegue escenográfico-mediático de las pompas fúnebres del último pontífice católico romano y el *retorno de lo reprimido* por las vías de la globalización del espectáculo de la muerte sacra dejaba ver las raíces confesionales de la modernidad entre las bambalinas de la postmodernidad.

Las políticas de Dios es una obra de consulta necesaria para conocer el *estado del arte* en sociología y etnología religiosa; y responde bien de manera académica, con los rigores de la erudición contemporánea, al interrogante de Delumeau sobre el futuro de los grupos religiosos²². Desde los tiempos augurales de la “Rama Dorada” y el “Porvenir de una ilusión”, va aumentando el consenso entre los investigadores de las ciencias humanas y sociales, en el sentido de una relación fundante –y bidireccional– entre religión y política²³ y una

¹⁸ KEPEL, *Las políticas de Dios*, p. 257.

¹⁹ Véase SWATOS, William y Kevin CHRISTIANO, “Secularization Theory: The Course of a Concept”, *Sociology of Religion*, 60 (3), Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 209-228.

²⁰ Véase GRAHAM, Gordon, “Religion, Secularization and Modernity”, *Philosophy*, 67 (260), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 183. Para este autor “secularization is really a thesis about Christianity”, p. 186.

²¹ Véase el enfoque multi-nivel de DOBBELAERE, Karel, “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, *Sociology of Religion*, 60 (3), pp. 229-247.

²² Tal vez con la única excepción de los New Religious Movements-NRM, que no son tratados en *Las políticas de Dios*, tal vez porque su extensión haría onerosa la lectura y sus raíces postmodernas en las urbes del capitalismo tardío produciría cierto desenfoque interpretativo en relación con los movimientos político-religiosos que producen sentido y *performance* en contextos de marginalidad y alteridad socio-cultural. Para una revisión de un caso específico de NRM, véase DAWSON, Lorne, “The Cultural Significance of The New Religious Movements: The Case of Soka Gakkai”, *Sociology of Religion*, 62 (3), 2001, pp. 337-364.

²³ Véase PÁEZ, “De *mythos a politeia*: el origen religioso de la política”. También puede consultarse el artículo en la revista digital *Aposta*, 34, *Revista de Ciencias Sociales*, julio, agosto, septiembre, 2007, <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/yidy3.pdf>

dialéctica, según la cual las demandas mítico-religiosas de los colectivos se resuelven, por lo general, en el *factum* utilitario de la acción política.

YIDY PÁEZ CASADIEGOS

Magíster en Salud Mental de la
Universidad de León e
Instituto de Salud Mental y Neurociencias
de Barcelona.

Profesor del Departamento de Historia y
Ciencias Sociales
de la Universidad del Norte, Barranquilla.

Dirección de contacto:
ypaez@uninorte.edu.co