

CRISIS DE LO RELIGIOSO Y CRISIS DE LO SECULAR EN LA EUROPA DEL TERCER MILENIO

Enzo Pace
Universidad de Padova – Italia

Resumen. Este artículo aborda las transformaciones que vienen ocurriendo en Europa después de la caída del muro de Berlín, a partir de la relación entre religión y política. Discute la situación de los países del Este, particularmente Polonia, y la de los que integran la Comunidad Europea, donde la presencia de los migrantes no cristianos desafía la construcción de una democracia pluralista. Asimismo, muestra cómo cuestiones étnicas y religiosas emergen a contrapelo de un proyecto supranacional. La diversidad de “fes” (cristiana, islámica, hindú, etc.) apunta no sólo a la transferencia de la luchas históricas por la ortodoxia cristiana hacia las disputas interreligiosas, sino también a la crisis del proyecto racional y secular que Europa procura realizar a través de la superación de las identidades locales de carácter étnico y religioso.

Abstract. This article considers the transformations which occurred in Europe after the fall of the Berlin wall, focussing on the relationship between religion and politics. It discusses the situation of the Eastern countries, especially the case of Poland, as well as the countries which participate in the European Community where the presence of non-Christian immigrants challenges the construction of a pluralistic democracy. The article further demonstrates how ethnic and religious questions emerge in the countercurrent of a supranational project. The diversity of “faiths” (Christian, Islamic, Hindu, etc.) points not only to a shift in historical battles from Christian orthodoxy to inter-religious disputes, but also to the crisis of a rational and secular project that Europe has sought to consolidate through the transcendence of local identities of ethnic and religious character.

A más de diez años de la caída del muro de Berlín ¿cuáles son los principales cambios acaecidos en Europa, del Atlántico a los Urales? Han aparecido nuevas naciones y, al mismo tiempo, avanza el proceso de constitución de nuevas entidades políticas transnacionales. Junto a las religiones históricas, de matriz cristiana, que han influenciado tradicionalmente la vida de enteras generaciones, se afirman nuevas fes para la frontera europea: como el islam (que ya cuenta con más de 20 millones de adeptos), el hinduismo, el budismo, la religión sikh, el animismo y los cultos afro-americanos. Todas fes que llegan traídas a hombros por los nuevos emigrantes que arriban a las sociedades europeas. Estas últimas están en plena transición demográfica y en busca de nuevos trabajadores, en las fábricas y en el cuidado de las persona mayores, en los servicios y en los hospitales. Más aún: la ampliación de los límites de las democracias, sobre todo en los países poscomunistas de Europa central, no ha contribuido – al menos hasta ahora – a evitar el resurgir de los conflictos étnicos, la reaparición de modernas formas de racismo y el triunfo de la lógica del interés sobre la de la solidaridad social. En conclusión: las clases dirigentes y las grandes instituciones políticas y religiosas, que han contribuido a acelerar el proceso de crisis que ha llevado a la disgregación de la Unión Soviética, no se han demostrado hasta ahora capaces, después de la caída del muro de Berlín, de dar concreción a las esperanzas de cambio que muchos se esperaban de aquel acontecimiento histórico. Es como si la política y la religión, en un primer momento, hubieran puesto en escena una *pièce* siguiendo un guión, que de repente descubren que no pueden representar hasta el fondo.

Tomemos, por ejemplo, lo que ha pasado en Polonia antes y después de la caída del muro. La religión ha hecho imaginar el cambio. No lo ha producido directamente. Existían causas sociales, económicas, políticas y geopolíticas muy profundas y extendidas. La religión simplemente ha inoculado, en los corazones y en las mentes de millones de personas, el germen de la rebelión posible a un sistema social que se había vuelto opresivo y al borde de la penuria de masa. La religión se ha encargado de poner en escena la espera y la esperanza del cambio. La Iglesia Católica – y su líder,

por contingencias históricas, de origen polaco – ha imaginado que la salida del cambio podía ser una sociedad democrática sí, pero fuertemente impregnada de valores católicos; una “sociedad teologal”, como dijo durante una de sus visitas a Polonia el Papa Juan Pablo II, ante una muchedumbre inmensa reunida en la esplanada delante del estadio de Varsovia. Las nuevas élites políticas, formadas en la escuela del movimiento popular Solidarnosc, no han conseguido construir una sociedad teologal. Se han dividido pronto y el peso de las de orientación católica ha disminuido gradualmente, elección tras elección. Polonia es hoy un país donde cuenta mediamente más la lógica de mercado que la ética de la hermandad cristiana. Y el rol de la Iglesia se ha redimensionado mucho. Y sin embargo el caso de Polonia nos enseña muchas cosas. Una en particular: el milagro en política.

Todo cambio radical en la sociedad, gracias a la acción política, puede verse como milagro, según la intuición genial de Hanna Arendt (1991). Hay algo religioso en la acción política, que justamente Arendt define como *facultad de dar inicio*, como el *incipit* de un nuevo orden. Que muchos han imaginado y esperan que, finalmente, se convierta en realidad bajo los ojos incrédulos de los que lo esperaban sí, pero no creían que pudiera realizarse. En los meses anteriores al colapso del sistema soviético, de hecho, podía suceder a menudo que uno se encontrara con personas y colegas húngaros, polacos o checos y registrara por su parte un sentimiento ambivalente: esperaban vivamente el cambio, pero eran incrédulos de que esto pudiera suceder. Por lo demás, habían visto tantas, que el pesimismo de la razón prevalecía sobre el optimismo de la voluntad. No se lo creían. Por eso es justo hablar de milagro cuando el acontecimiento esperado al final se realiza. El sociólogo alemán Ulrich Beck (2000:98) lo ha notado con agudeza cuando ha escrito que:

“La implosión del poder comunista trae a la memoria colectiva esta conciencia de la fuerza milagrosa del actuar político. La expresión locura, con la que, en todas partes, se ha comentado la danza sobre los restos del muro de Berlín, es particularmente elocuente. Locura significa ruptura de la normalidad y miedo de esta ruptura. A través de esta fórmula mágica la capacidad innovativa del actuar humano se celebra y se exorciza a un tiempo”

El caso polaco ha mostrado, por un momento, en la respiración cortísima de la historia, cómo era posible creer juntos en el cambio. Creer en sentido religioso y en sentido político. La paradoja polaca estaba toda aquí. No podía resistir largo tiempo a la prueba de la vuelta al estado de normalidad, después de la caída del régimen comunista de tipo soviético. La excepcionalidad de Polonia en Europa, desde este punto de vista, ha constituido la anticipación de todas las tensiones entre religión y política actualmente presentes en el Viejo Continente. Del mismo modo ha representado brillantemente en el escenario europeo la *pièce* de la crisis especular de lo religioso y de lo político. El nuevo orden social, imaginado y por el cual los polacos se han echado a la calle masivamente para afirmarlo, ha necesitado la legitimación de la religión: ha nacido en las parroquias católicas, aun antes que en el sindicato obrero; se ha hecho reconocer, usando símbolos claramente religiosos; ha tenido sus mártires (como el joven sacerdote Popeliusko, asesinado por la policía secreta) y sus héroes (el líder obrero de los astilleros de Danzig, galardonado luego con el Nobel de la paz y convertido en Presidente de la República, Lech Walesa) que nunca han escondido su identidad católica. La nueva política, en el estado naciente, se ha dejado legitimar por la religión.

Terminado el momento revolucionario, la política ha retomado su curso ordinario, “humano demasiado humano”, parafraseando a Nietzsche, renunciando de buena gana a la religión como medio para tener unida y gobernar la sociedad. Por otra parte, la política no podía evitar interponer cierta distancia entre ella y la religión, sin comprometer la suerte de la joven democracia pluralista y fiel, en campo económico, a la lógica de mercado. La religión ha terminado por retirarse de la escena social y política, recortándose una función sub-sistémica, propia de todas las democracias europeas (ya sean viejas o nuevas): como maestra de la ética pública y, al mismo tiempo, como lobby organizada en defensa de valores simbólicos propios y de intereses materiales. El caso polaco, además, ha mostrado lo ilusorio que es para la religión (y para las grandes religiones viejas y nuevas presentes en Europa) poder imaginar que restauran una sociedad fundada integralmente sobre la ética de la hermandad cristiana (o islámica o budista, si existen): las sociedades modernas parecen funcionar

más bien en base al principio de la individualización y del *bricolage* moral. Política y religión, por tanto, se ven afligidas por una crisis en muchos aspectos complementaria.

¿Cuáles son, de hecho, los temas emergentes en la agenda social europea?: el conflicto entre las memorias, la cuestión de la identidad y el invento de una forma de Estado más allá del Estado nacional moderno (que los europeos han exportado, por las buenas o por las malas, a muchas partes del mundo, antes y después de la eventura colonial). Las memorias evocan símbolos profundos, extraídos de las minas de lo sagrado. Pero ¿cómo se puede hablar de ello sin transformar los símbolos sagrados de la memoria colectiva en armas impropias del conflicto cultural, en el sentimiento de hostilidad hacia el extranjero (“que nos invade”) o, peor aún, en la envoltura ideológica de la guerra abierta entre grupos étnicos, que reivindican su recíproca, inconciliable diversidad? La identidad supone, a su vez, un sentir común, una identificación en valores culturales ampliamente compartidos; pero ¿cuáles son hoy estos valores, en sociedades culturalmente menos homogéneas que en el pasado, habitadas por personas de lengua, nacionalidad, religión y costumbres muy distintas entre ellas? ¿Cómo contestamos a la pregunta “¿quién somos?”, si percibimos tener que convivir con personas que consideramos “huéspedes” (en latín *hospes* tiene el significado de extranjero) y que pensamos que nunca podrán integrarse en las reglas del juego que nos hemos dado?

Los nuevos “huéspedes”, presentes hoy en las sociedades multicolores europeas, se sienten a menudo franceses, ingleses, alemanes o italianos “por casualidad” y a “su manera”: su sentimiento nacional o no existe o es muy débil. Entonces ¿cómo seguir creyendo unido lo que en la sociedad está separado? La política debe gobernar la mediación entre las culturas, ciertamente no puede inventar una super-identidad en la cual puedan reconocerse, del mismo modo, los franceses, los ingleses, los alemanes, los españoles y los italianos de “raza” y el pakistaní, el senegalés, el marroquí, el tunecino, el cingalés, el sikh, el nigeriano, el egipcio, el libanés, el kurdo, el ucraniano, el moldavo, el rumano, el venezolano, el filipino y demás. Europa, desde este punto de vista, tiene una historia distinta respecto a los Estados

Unidos, formados gracias a las oleadas de emigrantes de todo el mundo. Europa no está acostumbrada a pensar en sí misma como una sociedad multiétnica, aunque fuese solo porque las “otras etnias” han tratado en la historia de dominarla y de tenerla “fuera del salón bueno de casa”.

En conclusión, ¿qué hay más allá del Estado nación moderno? El proceso de unificación europea está, de hecho, bloqueado y encallado precisamente sobre este tema: cómo inventar instituciones políticas que hagan menos fuertes las soberanías nacionales y las identidades nacionales de cada Estado miembro de la unión. En la obra abierta sobre los restos berlineses de la arqueología política, la nueva formación política transnacional europea aparece, hoy, tras los entusiasmos y los optimismos de ayer, en déficit de legitimación, no sólo política, sino también ética. De ahí la agitación y el activismo creciente de las iglesias cristianas para acreditarse como depositarias celosas de la memoria sagrada colectiva, defensores de la identidad nacional y hostiles a cualquier hipótesis de una formación política super-estatal, que se adecue definitivamente a la lógica de la globalización. De ahí, en definitiva, el activismo de los movimientos minoritarios musulmanes para acreditarse como la vanguardia histórica de una nueva inminente revolución espiritual de la sociedad europea que se ha vuelto, según su punto de vista, decadente y materialista.

Religión y política, pues, se ven afectadas por una crisis en muchos aspectos complementaria. Los problemas de una son también los problemas de la otra. Un espejo de nuestros tiempos inciertos.

La forma política prevalente en Europa hoy es la democracia pluralista. Una forma que se ha impuesto ya sea en todos aquellos países europeos que habían conocido – en un solo caso hasta una época reciente, como el de España – regímenes dictatoriales (Italia, Alemania, España, precisamente), ya sea, en tiempos más cercanos, en los nuevos Estados surgidos de la disolución del imperio soviético (Michel, 1990) y de la disgregación de la Confederación Yugoslava. Bajo el manto de la democracia crece, a ritmos desiguales por los distintos tiempos de la historia que cada Estado ha empleado para metabolizar las reglas del pluralismo democrático, un tipo de sociedad dominado en modo extendido por *la*

individualización de las formas de vida. Como recuerda Beck (1994), con esta fórmula aludimos a dos procesos:

a) la desaparición de mundos relacionales organizados según modelos y roles sociales predefinidos (por el Estado, por la familia, por el trabajo, por la pertenencia a una clase o a un ghetto) por medio de los cuales el individuo podía identificarse y sentirse relativamente tranquilizado en su destino y en su proyecto de éxito social;

b) el afirmarse de una presión de la sociedad sobre el individuo, que es invitado a “instalarse por su cuenta”, a arriesgarse en primera persona, a ampliar el campo de su acción libremente, porque ni el Estado ni la comunidad social pueden ya garantizarle lo que le aseguraban los sistemas de *welfare* tradicionales (pensión, salud, garantías en caso de desempleo, seguridad mínima del puesto de trabajo, etcétera). Es la *Risikogesellschaft* de la que habla Beck (1986) y que, de otra forma, describe con la misma eficacia Zygmunt Bauman (1993):

“hoy día todo parece conjurar contra los proyectos de vida, los vínculos duraderos, las alianzas eternas, las identidades inmutables. Ya no puedo contar, a largo plazo, con el puesto de trabajo, con la profesión, y ni siquiera con mis capacidades: puedo apostar a que mi puesto de trabajo será absorbido por la racionalización... En el futuro, no se podrá ni siquiera basar en la vida de pareja o en la familia; en la época de lo que Anthony Giddens llama confluent love se está juntos lo suficiente para que uno de los dos partners esté satisfecho, el vínculo se concibe desde el principio en la óptica del ya se verá”.

No se trata tanto de anomia. En realidad la vida del individuo moderno parece gozar de mayores grados de libertad respecto al pasado, cuando los sistemas de *welfare* funcionaban sólidamente. En realidad, sería erróneo pensar que se han debilitado los procedimientos de control y de regulación social. Mejor dicho la regulación social se ha llenado de micro-controles, cada vez más generalizados en la vida cotidiana: somos sujetos, en el sentido de que estamos sujetos, a la regla de tener siempre que dar prueba de nosotros mismos, sin distraernos y perder tiempo.

La individualización de las formas de vida tiene efectos sobre el porvenir de la democracia. Esta última corre el riesgo de ser erosionada en los delicados mecanismos de legitimación, que están en la base de los modernos regímenes pluralistas. La democracia supone ciudadanos libres que pueden, en autonomía, crecer, trabajar, participar en la vida política y proyectar un futuro mejor para las generaciones venideras. Supone también un sentimiento de pertenencia común, la adhesión a valores éticos mínimamente compartidos, reglas de base que nadie pone en discusión, porque todos son conscientes de que, en caso contrario, la propia convivencia democrática entraría en crisis. En sociedades en las cuales el proceso de individualización se afirma, se hace cada vez más difícil imaginar unido lo que en realidad está dominado, en cambio, por el principio según el cual “cada uno para sí y Dios para nadie”. Los mecanismos de legitimación de los poderes en los sistemas democráticos de alta individualización entran por lo tanto en crisis. Al menos en Europa.

En el Viejo Continente, en efecto, el invento del Estado absoluto moderno, que alcanza su cima histórica en el siglo XVII, se apoyaba en la idea de que la comunidad política se fundaba sobre un principio trascendente que organizaba la estructurada del poder, subordinaba la religión a la celebración de la soberanía del monarca, articulaba toda la sociedad por gremios que, gradualmente desde lo alto hacia lo bajo de la pirámide social, reflejaban mayor o menor cercanía a la fuente misma de la autoridad. La religión o el universo sagrado, en este caso, servía de fundamento de una doble legitimidad: la interna de cada Estado y la externa en perspectiva geopolítica. ¿Qué era la Monarquía española? Un estado absoluto unificado en nombre del mito de la unidad católica (que no acababa de tolerar a hebreos y a musulmanes) alrededor de una dinastía familiar de la antigua Castilla y, al mismo tiempo, un imperio global que, siempre en nombre de una superioridad trascendente del Cristianismo sobre las otras civilizaciones humanas, podía legitimarse como el Imperio del Bien triunfante (a pesar de las infamias cometidas en el Nuevo Mundo). El principio de unidad trascendente cambia con el final de los regímenes del Ancien Régime, cuando el sentimiento común que tiene unidos a

los nuevos ciudadanos ya no es la obediencia al soberano absoluto, legitimado por el Altísimo, sino el sentido de pertenencia a la Nación. Es la nación la que reemplaza a Dios y a lo absoluto del soberano. La soberanía popular es el nuevo mito que alimenta la creencia colectiva en la legalidad de las instituciones democráticas nacionales.

La fase histórica que Europa atreviesa actualmente está caracterizada por la crisis de las nacionalidades. Paradójicamente y por motivos opuestos, bien ilustrados, por un lado, por el proceso de unificación europea que no conoce límites geográficos, sí es cierto que desde Rumania a Hungría, desde Chipre a Moldavia las solicitudes de ampliación de Europa a estos nuevos estados poscomunistas se hacen cada vez más apremiantes y, por otro lado, por la aparición de conflictos étnicos. Estos últimos comprueban la tendencia a la formación de micro-poderes regionales, sobre la base de la idea que cada poder, así constituido, puede reflejar mejor y más efectivamente la pureza (a menudo más imaginada que real) de un determinado grupo humano. La idea neo-romántica de los orígenes étnicos de las naciones modernas retoma vigor, pero los tiempos de la historia han cambiado: encerrarse en tantas pequeñas patrias para proteger la propia, pretendida o imaginada, pureza étnica en un mundo globalizado resulta ahora imposible. Las fronteras que cada etnia trata fatigosamente de trazar son fácilmente atravesadas por las mercancías o en nombre de la injerencia humanitaria o por la circulación imparable de las personas y de las redes de comunicación que, por supuesto, no conocen aduanas o controles del Estado.

El verdadero problema que tiene ante sí Europa es la demolición, desde el interior, del principio de identificación nacional, tal como ha sido definido por la forma política adoptada por el Estado moderno. La causa próxima de esta crisis es la presencia de mujeres y hombres de nacionalidades distintas, de procedencia geográfica y cultural extra-europea. Un fenómeno querido por la mayor parte de los gobiernos europeos, inmediatamente después de la segunda guerra mundial, para satisfacer la necesidad de mano de obra y para seguir manteniendo sólidas las relaciones con las

respectivas ex-colonias. Llegados como peonaje de bajo coste, los inmigrantes han terminado por echar raíces y el fenómeno de la inmigración transitoria se ha transformado en inmigración de poblamiento: un verdadero, gradual y profundo cambio de la estructura demográfica, social, cultural y religiosa. Alemania por sí sola cuenta hoy casi con un 10% de no-alemanes. En 1995 el Parlamento inglés proclamó solemnemente que la sociedad británica es multi-cultural, multi-religiosa y multi-lingüe. Francia, a finales de los años ochenta, finalmente tomó conciencia, tras un largo período de conflictos culturales ásperos, de la presencia de ciudadanos franceses (de la segunda y tercera generación de inmigrantes) de fe y cultura musulmana (unos 4 millones). España, junto con Italia, una de las últimas naciones de Europa que se ha visto interesada por el fenómeno de la inmigración, ha suscrito un acuerdo con las comunidades musulmanas españolas para reconocer la importancia del islam en su historia y, en consecuencia, la necesidad de ofrecer todas las garantías institucionales para que los musulmanes puedan ejercer libremente su religión y organizar los lugares de culto. En Bélgica, en 1999, 64.000 ciudadanos de fe musulmana (sobre un total de 350.000 presencias) han votado a sus propios representantes, constituyendo el organismo central del culto musulmán, único interlocutor autorizado en las relaciones con el gobierno y las instituciones políticas: los votantes han sido seleccionados, sin embargo, no solo en base a la pertenencia al islam, sino también (y de manera más destacada) en función de la distinta procedencia nacional de los inmigrantes y de sus descendientes (según si eran de origen turco, marroquí o de otras áreas).

Entonces, la cuestión crucial que plantean no sólo los musulmanes de Europa, sino otros individuos de cultura distinta, se puede sintetizar del siguiente modo:

a) si a cada comunidad étnica y religiosa se le reconoce el derecho a organizarse según las propias particulares concepciones de la vida social (desde el matrimonio hasta la condición de la mujer, desde los ritos de pasaje hasta las fiestas religiosas, desde la concepción diferente del uso del tiempo o de la enfermedad y así sucesivamente), el efecto inesperado del reconocimiento del derecho a la diferencia es la creación de tantos micro-sistemas integrados como son los grupos etno-culturales presentes en un mismo territorio.

b) cada comunidad seguiría entonces una regla social, *buena solo para ella*, haciendo vano el principio de la existencia de una *regla justa para todos* (Habermas, 2000);

c) la pretensión del Estado moderno de garantizar la regla igual para todos se pondría en duda, porque el reconocimiento a cada comunidad etno-religiosa de poder funcionar con los propios ordenamientos internos pondría en discusión radicalmente la capacidad tradicional del Estado de representar políticamente la unidad de la Nación, incluso en presencia de la pluralidad de las elecciones ideológicas distintas que los ciudadanos, a través de los partidos, pueden efectuar luchando con las mismas armas para imponerlas.

La tensión que se manifiesta se dice pronto: por una parte, la tradición política y jurídica propia de las democracias pluralistas europeas favorece el reconocimiento de los derechos comunitarios, otorgados a los distintos grupos etno-culturales presentes en Europa actualmente, pero por otra, avanzando en esa dirección, la deriva podría ser la reproducción del sistema de los *millet* (naciones) vigente bajo el imperio otomano (cada grupo étnico no musulmán ni otomano gozaba de una relativa autonomía: tenía sus tribunales; sus jefes religiosos eran considerados representantes acreditados, con los cuales el sultán dialogaba, regulaba en base a los propios códigos internos los principales momentos de ciclo de la vida, desde los matrimonios hasta la herencia, desde los ritos del sacrificio de animales hasta el control sobre las costumbres alimenticias y de vestuario). La paradoja es evidente, entonces. El principio del Estado nacional moderno, inventado en Europa, como salida necesaria para superar las guerras de religión y como utopía de reducción a unidad de la pluralidad de lenguas, costumbres, identidades locales presentes en los respectivos territorios de los Estados nacionales, puede entrar en crisis por la aparición de una figura ambivalente de ciudadano que no se reconoce plenamente en los valores constitutivos o en los mitos de fundación de la nación de la que es formalmente tal. El anglo-pakistaní, que ha aprendido a hacer negocios en la economía de mercado abierta y competitiva, pero que, al mismo tiempo, da importancia a la conservación de prácticas tradicionales, como la de los matrimonios concertados (*biradari*), mediante los cuales los cabeza de familia estrechan

alianzas de conveniencia económica y mejoran en su caso la posición social de sus hijos o de sus hijas, se siente ciudadano inglés por un aspecto (por lo que respecta al libre ejercicio de los derechos económicos y sociales) y hombre de Pakistán por otro. Su ser ciudadano no coincide con el sentimiento de identidad nacional, con todo el bagaje de valores, reglas y principios sociales que tal sentimiento comporta, mediamente, para todos los que son ingleses de generación en generación.

La capacidad tradicional del Estado secular moderno de imponer la regla justa para todos, prescindiendo de las reglas buenas que cada unidad constitutiva de la sociedad puede considerar, dentro de ciertos límites, válidas, es puesta en discusión por la estructura multicultural que las sociedades europeas van tomando, con una aceleración creciente de los tiempos históricos. Con la actual tasa de crecimiento demográfico, dentro de veinte años, por ejemplo, Italia debería de tener el 10% de población de origen inmigrado, de las procedencias más distintas: ya hay actualmente más de 60 grupos étnicos (tomando en consideración sólo los más consistentes).

Los conflictos de valores, que derivan de las distintas concepciones del mundo fundadas sobre diferentes fes religiosas, contribuyen a aumentar la complejidad social: el funcionamiento de los sistemas sociales será sometido a una fuerte presión. Son tantos los episodios que se han verificado en los últimos diez años en toda Europa y que dejan presagiar esta tendencia: desde el “affaire du foulard” en Francia hasta la posible derogación de la obligación de llevar el casco para los sikh, que se ha impuesto a la atención en Inglaterra, Alemania e Italia; desde la posibilidad para los musulmanes de celebrar la fiesta del cordero entre las cuatro paredes domésticas, contraviniendo los reglamentos sanitarios de los Ayuntamientos, hasta la reorganización del horario de trabajo en las fábricas en función de las fiestas y de los tiempos de rezo de los inmigrantes de religión musulmana o hindú; desde el acceso a los fondos públicos para financiar escuelas confesionales, construir lugares de culto y pagar a los profesores de las “nuevas” religiones de los inmigrantes, que prestan servicio en las escuelas públicas.

La reducción de complejidad obligará a los sistemas sociales a transformar la diferenciación social externa en diferenciación interna: lo que resulta hasta ahora, en muchos casos, es el intento

de obligar a las nuevas identidades étnicas, culturales, religiosas a dejarse modelar por los procedimientos institucionales ya experimentados por los Estados europeos modernos en el campo de la regulación de las relaciones entre iglesias y Estados. Pero, a menudo, considerar una religión de un grupo étnico como si se pudiera reconducir al modelo de la iglesia resulta imposible o, al menos, fuente de ulterior complejidad. ¿Cómo es posible tratar, por ejemplo, a una comunidad musulmana como si fuese una iglesia, cuando en el islam no existe nada equivalente a la iglesia (Pace, 1999), como ya ha ocurrido en Bélgica y como algún exponente político quisiera hacer, análogamente, en la laica Francia?

Los Estados europeos se ven obligados a regular las relaciones con las nuevas religiones de los inmigrantes según modelos distintos, pero que, en sustancia, se inspiran en el principio de que el Estado es *super partes* entre las diferentes confesiones religiosas, aunque reconociendo si acaso (con privilegios particulares establecidos en base a acuerdos formales – como sucede en el caso de los Concordatos entre iglesias y Estados – o de hecho) la existencia de una religión mayoritaria que históricamente ha influenciado la cultura y la historia de una nación. Estos modelos clásicos de regulación, en realidad, daban por descontado que las distintas confesiones religiosas con las que un Estado establecía una relación, representaban las componentes socio-culturales y religiosas de la conciencia nacional de un pueblo. Sin embargo, allí donde las nuevas fes no han formado parte de la memoria colectiva, salvo alguna rara excepción (como en el caso del islam que ha dejado señales de su presencia en mayor medida en España y en menor medida en Italia), colocar en el mismo plano (jurídico y social) las religiones históricas y las religiones “inmigradas” significa que la esfera política, al menos en Europa, ya no puede considerar las religiones históricas como uno de los fundamentos de la identidad colectiva nacional. Si éstas han podido ser consideradas como reserva de símbolos colectivos, que “no se podían no tener en cuenta” en la construcción de los mitos de fundación de la unidad nacional por parte de las élites políticas, las nuevas religiones son el espejo deformado de la identidad nacional, de como ésta ha sido plasmada por las grandes agencias de consenso social (poder político e, indirectamente, las principales iglesias o confesiones religiosas presentes en Europa).

Ingleses, daneses, suecos, belgas, alemanes, italianos, españoles, franceses o griegos han representado, hasta hace poco tiempo, la propia identidad nacional, refiriéndose, entre otros símbolos colectivos también a las religiones, que prevalentemente han modelado respectivamente la historia de estos pueblos. Definirse anglicanos, luteranos, calvinistas, católicos, ortodoxos a menudo (y cada vez más) no significa hacer una profesión de fe, sino sólo una declaración de pertenencia socio-cultural a una historia común de un pueblo. La paradoja que, puntualmente, las investigaciones empíricas muestran es, en efecto, que a pesar de la decadencia de la práctica religiosa vasta, generalizada y profunda, seguimos representándonos socialmente *como si* existiese un credo común, un genérico código simbólico falto de efectivos contenidos del creer religioso, sobre la base de *artículos inciertos de fe* (De Sandre, 2001). Pero un anglo-pakistaní o un franco-argelino o un ítalo-marroquí o un germano-turco de segunda o tercera generación no se reconocen en el patrimonio de símbolos religiosos que forman parte de la conciencia nacional de los pueblos británico, italiano o alemán. Lo que Bellah (1986) ya decía en los años ochenta, a propósito de la crisis de los *habits of the heart* de la nación americana, vale todavía más hoy para el Viejo Continente, donde la ecuación entre unidad de la Nación y primacía del Estado unitario moderno se ha impuesto con mayor fuerza que en el Nuevo Mundo.

La nación, como ha escrito Renan, ha tenido necesidad de fe, de un sentir común y de liturgias seculares a través de las cuales renovar el sentido de pertenencia: el espíritu nacional ha sido (y en parte sigue siendo) una forma de creencia colectiva que legitimaba y legítima, cada vez menos en Europa, la autoridad del poder político y del orden social constituido. Las religiones históricas, en el fondo, desempeñaban, cuando ello les era consentido por las clases dirigentes y a menudo de buen grado, la función de “doncellas teológicas” del mito de fundación de la unidad de una Nación. El ejemplo más espectacular nos lo ha ofrecido, en el corazón de Europa central, precisamente Polonia: en nombre de la identificación entre nacionalidad y catolicidad los polacos han creído, en la fase revolucionaria contra el régimen comunista y gracias a la legitimación simbólica e institucional de la Iglesia y de “su” papa, que la sociedad que estaban cambiando estaba

efectivamente unida en “espíritu y materia”, porque común era la voluntad de liberarse de un régimen que se había vuelto opresivo y común era el sentimiento de identidad nacional y religiosa (católica). Una vez afirmado el nuevo régimen democrático, los polacos se han dividido libremente y han empezado a mirar con cierta sospecha la pretensión de la iglesia polaca de seguir desempeñando la función de “guía espiritual” suprema de la vida social y política (Michel, Frybes, 1990).

Mermada de la *facultad de dar inicio* (de proyectar el cambio social) y de la capacidad de suscitar sentimientos de pertenencia nacional, la política del Estado moderno en Europa resulta cada vez más desencantada. Es necesario, a veces, que aparezcan sobre el escenario político nuevos encantadores que estén en condiciones de prometer milagros nunca vistos y sobre todo, que sepan ser buenos telepredicadores del propio evangelio personal, del milagro que ellos mismos representan, con su riqueza y su irresistible éxito social.

Si nosotros asumimos la parábola europea del Estado nacional moderno como un síntoma de un proceso de transformación más vasto en curso en varios puntos del planeta, gracias a la máquina de la globalización, podemos afirmar que la crisis de lo secular, del principio de ordenamiento de la sociedad entera y la reducción a unidad de la complejidad social, *etsi Deus non daretur*, “como si Dios no existiera” resulta hoy en crisis. La construcción de la unidad de Europa no hace sino poner más en evidencia esta crisis, al ser vivida por parte de algunos movimientos localistas (que inventan y vuelven a inventar identidades locales, étnicas, regionales y así sucesivamente) como una amenaza, justamente, a la identidad de este o aquel pueblo, de este o aquel grupo étnico). Así como la presencia cada vez más visible de personas de otra cultura y religión, llegadas a través de los flujos migratorios, hace crecer sentimientos generalizados de hostilidad, miedo de perder la propia identidad colectiva (Fondazione Nordest, 2000).

A esta crisis de lo secular ¿corresponde entonces la “revancha de Dios”, citando la expresión de Gilles Kepel (1991)?

Tampoco las religiones, en realidad, parecen en condiciones de contrastar eficazmente el proceso de individualización de las conciencias. Las éticas de la hermandad, que en distinta medida constituyen el legado social del mensaje espiritual de las grandes

religiones mundiales, resultan insuficientes para hacer frente a algunos retos propios de las sociedades pluralistas contemporáneas. El primer reto es la aumentada complejidad interna que cada sistema religioso tiene que afrontar: en el fondo, no habiendo estado nunca unidas en su interior las grandes religiones mundiales, presentes en Europa, en contacto con un ambiente social y económico de tipo pluralístico deben constatar realistamente que sus respectivas comunidades están hoy mucho más diferenciadas por elecciones morales, culturales, políticas e incluso religiosas o espirituales.

Llamarse católicos puede querer decir muchas y muy diversas cosas: se puede serlo de derechas o de izquierdas, obedeciendo los preceptos de la Iglesia en materia de concepción o pasando completamente de ellos, ir a misa fielmente los domingos pero no atribuir ya ningún significado a los sacramentos. Del mismo modo se puede ser euro-musulmán de tantas maneras, es decir, de maneras todavía más diferenciadas que en los países de fe y de cultura islámica: se puede creer y practicar coherentemente; se puede estar inciertos y dudosos; se puede imaginar que creer consiste en conservar el “corazón puro”, pero que no es necesario seguir literalmente los preceptos de la *shari'a* y así sucesivamente. Del mismo modo ser budistas (en Europa) significa en el fondo combinar – con un bricolaje – estilos de vida modernos con prácticas que lejanamente se inspiran en una de las tantas escuelas de las que se compone la sabiduría budista (Lenoir, 1999; Wilson, Dobbelaere, 1991; Macioti, 1999).

En otros términos, aparte las minorías activas en recrear espacios de solidaridad socio-religiosa, visibles y que funcionan como *asylum* protegidos frente a un mundo percibido como hostil a los principios religiosos, la mayoría de las personas en Europa no actúa socialmente porque cree compartir una misma visión del mundo (la ética de la hermandad de tipo religioso o una solidaridad de tipo socio-político); está dispuesto a lo más a reducir las religiones a recurso de identidad cultural, a imaginar que una determinada religión pueda constituir un código simbólico útil para identificarse como grupo o nación. Cuando esto sucede, las instituciones o las autoridades religiosas tratan de interpretar esta necesidad de identificación mínima como una elección ética compartida por la mayoría y de transformarlo en un instrumento de

presión cultural y política para el reconocimiento de su punto de vista en las decisiones políticas, consideradas importantes desde el punto de vista moral (biotecnología, reconocimiento de las parejas de hecho o de los derechos de las parejas de homosexuales, etcétera). Haciendo así se ven obligados a afrontar una doble coyuntura social: por un lado, erigirse en guardianes de la identidad colectiva, por otro, poner en discusión las reglas propias de regímenes políticos democráticos o pluralistas: si considero que tengo la verdad en el bolsillo y trato de imponerla con la fuerza del número (pensando que represento a la mayoría) a través de los instrumentos de la lucha política, acabo por volverme parte en la competición con otras partes sociales. O bien considero que la verdad tiene que ser impuesta en todo caso, a cualquier coste, sacrificando el propio espíritu de la democracia liberal. El régimen de la verdad es una tentación totalmente moderna que aflige a movimientos religiosos grandes y pequeños presentes hoy en Europa. Pero un régimen de la verdad niega radicalmente el principio moderno de la individualización del creer y, en consecuencia, el funcionamiento mínimo de la vida democrática.

He aquí por qué las religiones están en crisis. Quisieran actuar como reintegradores de la salud social, como las grandes instituciones sanitarias del mercado global, pero se dan cuenta de no poderlo hacer, bajo pena de la negación del pluralismo propio de las democracias modernas: quisieran afirmar la existencia de una verdad trascendente y absoluta, pero se ven obligadas a vivir en un ambiente dominado por lo relativo, donde vale el principio según el cual un individuo cree hasta donde quiere creer y no acepta que le impongan desde lo alto la verdad.

En la disolución totalmente moderna del principio de validez absoluta de la verdad religiosamente fundada se consume la crisis de las religiones. Lo que vale para la esfera política vale también para las religiones: éstas ya no consiguen (o lo consiguen cada vez con mayor dificultad en las sociedades europeas) *hacer creer juntos* a individuos con biografías, intereses y proyectos de vida muy distintos entre ellos. Las religiones históricas, encerradas en las fortalezas de la identidad etno-nacional corren el riesgo, por lo tanto, de convertirse en factores de conflictos (como enseña la exasperada página de los Balcanes), a medida que la linfa ética y espiritual se seca en la práctica de vida de enteras generaciones europeas. O bien, y esta es la apuesta que está ante los europeos

del mañana, mermando el sentimiento de pertenencia nacional de cada pueblo gracias a la crisis del Estado-nación y a la afirmación de una nueva realidad política supranacional o transnacional – federación de estados, confederación o una tercera cosa por ahora vaga (Schmitter, 2000) – las religiones se convertirán en guardianas de la memoria colectiva de este o de aquel pueblo en un espacio intercultural y pluralista, desde el punto de vista religioso, cada vez más abierto y dinámico.

Si se verificara esta hipótesis, todo ello contribuiría a debilitar ulteriormente los límites simbólicos que cada religión histórica ha tratado y trata de presidar. Con la probable disminución del conflicto dogmático y, al contrario, con un aumento de la competición entre religiones (entre confesiones distintas y en el interior mismo de cada confesión religiosa). Una perspectiva teórica que, sin embargo, la escuela de la *rational choice* aplicada al mundo religioso contemporáneo (Stark, Brainbridge, 1987) ya ha puesto a prueba estudiando la sociedad americana. La Vieja Europa ¿se convertirá, también ella, en un abigarrado y multicolor mercado de las fes? Las tendencias están todas presentes y las condiciones también.

Referencias bibliograficas

- ARENDDT , Hanna.1991. *Tra passato e futuro*, Milano: Mondadori.
- BAUMAN, Zygmunt. 1993. IN: C. Leccardi (a cura di), *I limiti della modernità*, Milano: Carocci.
- BECK, Ulrich. 1986. *Risikogesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- BECK, Ulrich. 2000. *I rischi della libertà*, Bologna: Il Mulino.
- BECK U., GIDDENS A. & LASH S. 1994. *Modernizzazione riflessiva*, Trieste: Asterios.
- BELLAH, Robert. 1986. *Habits of the Heart*, Berkeley: University California Press.
- DE SANDRE, Italo. 2001. “Aticoli incerti di fede”, IN: E. Pace et alii, *Religious and moral pluralism in Italy*, Padova: Cleup.
- FONDAZIONE NORDEST. 2000. *Rapporto 2000*, Venezia.
- KEPEL, Gilles. 1991. *La revanche de Dieu*, Paris: Seuil.
- HABERMAS, Jürgen. 2000. *Solidarietà fra estranei*, Milano : Guerini.
- LENOIR, Frédéric. 1999. *Le buddhisme en France*, Paris : Fayard.
- MACIOTI, Maria Immacolata. 1999. *Il Buddha che è in noi*, Roma: Seam.
- MICHEL, P. & FRYBES, M. 1990. *Après le communisme*, Paris: Bayard.
- STARK, R. & BRAINBRIDGE. 1987. *Theory of Religion*, New York: Peter Lang.
- WEBMAN, Esther. 1994. *Anti-Semitic Motifs in the Ideology of Hizballah and Hamas*. Tel Aviv: Tel Aviv University.
- WILSON, Bryan & DOBBELAERE, Karel. 1994. *A Time to Chant*, Oxford: Clarendon Press.