

El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión

Autor: Peter Berger

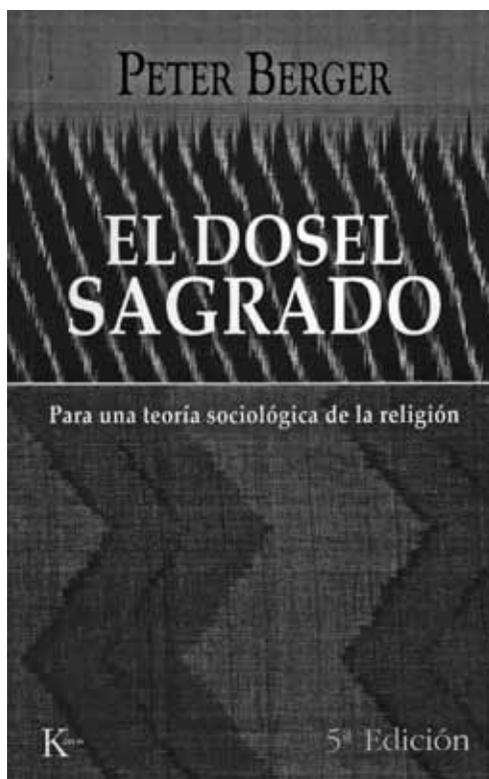
Editorial: Amorrortu Editores
Buenos Aires, Argentina

Año: 1977

Número de páginas: 232

Por: Luis Alberto Valderrama

A pesar de que existe la tradición de reseñar libros publicados o reeditados recientemente, después de releer *El dosel sagrado*, evidencio su actualidad y no resisto la tentación de reseñarlo con la esperanza de que un editor generoso decida publicar esta evocación. En efecto, *El dosel sagrado* no sólo es un libro necesario para quien pretende abordar el estudio del fenómeno religioso hoy, sino que es imprescindible para quien quiera comprender la relación entre la sociedad y la religión. Más aún, en un momento en el que las creencias se transforman, las religiones se des-institucionalizan y, al parecer, se están dando ciertos procesos secularizadores en escenarios donde los estudiosos del campo religioso insisten en ver manifestaciones de índole sagrado. Es el caso del sociólogo francés Jena Pierre Bastian (Bastian, 1997) y de uno de sus más fervientes seguidores, el sociólogo colombiano William Mauricio Beltrán (Beltrán, 2006), quienes ven en las *mutaciones* de las expresiones religiosas un indicador evidente del *retorno de lo religioso*. Sin embargo, desde otra perspectiva, Marcel Gauchet (Gauhet, 2005) advierte que la diversidad de expresiones religiosas es más bien un indicador de la *salida de la religión* porque éstas sólo son posibles en un Estado secular donde la religión



se convierte en un asunto privado. Desde un marco conceptual distinto, pero coincidiendo en los indicios de Gauchet, Danièle Hervieu-Léger (Hervieu-léger, 2005) muestra cómo la diversidad de tendencias religiosas o *nuevos movimientos religiosos*, son un síntoma de que la religión, como *hilo de la memoria*, está perdiendo su fuerza unificadora y dadora de sentido con base en la tradición. Por eso el texto de Berger no pierde vigencia; por el contrario, es un referente imprescindible para comprender mejor, a partir de su conceptualización de cultura, religión y secularización, la transición religiosa que vive el mundo contemporáneo.

Peter Berger, sociólogo y profesor de varias universidades en Estados Unidos, bebe de las fuentes de la sociología de Durkheim y de Weber; así como de la dialéctica de Marx y del existencialismo de Sartre. Es brillante la forma en que logra obtener una síntesis de fuentes distintas.

LUIS ALBERTO VALDERRAMA. Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Docente investigador del Centro de Estudios Agustini- nos de la Universitaria Agustiniiana. Miembro de la Red de Investigadores del Hecho Religioso en América Latina y el Caribe. Candidato a magister en la Maestría de Estudios del Hecho Religioso de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.

El libro comprende dos grandes partes. En la primera, se dejan sentados los conceptos y la relación entre ellos para comprender lo que es la sociedad, su dinámica y el papel que en ella desempeña la religión. En la segunda, se busca comprender situaciones histórico-sociales específicas desde la teoría explicada en la primera parte. La teoría, planteada por Berger en la primera parte, está estructurada por múltiples elementos que se interrelacionan entre sí en un nivel tan alto de complejidad que, por la brevedad de este escrito, es imposible reproducirla en sus detalles. De tal manera, sólo se presentará un esquema general que permita vislumbrar, o apenas sospechar, la concepción religiosa de nuestro reseñado.

La sociedad es el producto de la actividad humana que se da en un proceso dialéctico (Marx) entre tres fases: la externalización, la objetivación y la internalización. La externalización es la actividad humana, consecuencia de su limitación biológica, que le impide ser parte del mundo natural, donde el hombre construye un mundo para sí y, simultáneamente, se construye *en* el mundo. La cultura es la síntesis de esta producción que incluye todos los productos humanos, físicos y no físicos. La sociedad, en este sentido, es la parte de la cultura que estructura las relaciones permanentes del hombre con sus semejantes. Por eso, la externalización es, esencialmente, colectiva.

La objetivación, por otra parte, es la transformación de los productos del hombre en un mundo que no sólo deriva de él, sino que también lo enfrenta como una realidad exterior a él. En este sentido, la sociedad se hace independiente de la subjetividad humana, se objetiva, y se torna coercitiva. Coercitiva, no sólo porque desarrolla mecanismos de control, sino porque tiene el poder de constituirse e imponerse como *la realidad*. Además de constituirse en *la realidad*, objetiva al hombre, le brinda un espacio para que lo habite y para que *sea*.

Finalmente, la internalización es la reabsorción de la consciencia¹ del mundo objetivado, de manera tal que sus estructuras llegan a determinar las estructuras subjetivas de la consciencia

misma. La sociedad aquí es un agente formativo de la consciencia individual; moldea al hombre; busca que éste haga suyos los paradigmas de la sociedad, los represente y los exprese. El éxito del proceso de socialización se verá reflejado en el nivel de simetría entre el mundo objetivado de la sociedad y el mundo objetivo del individuo.

La relación entre la externalización, la objetivación y la internalización, como se puede ver, es dialéctica. La “construcción de mundos” es una tarea permanente del hombre que va y viene de la externalización a la internalización. En la medida en que la simetría sea alta, la estabilidad social será mayor. Por eso, la función más importante de la sociedad es su proceso de *nomización*. Es decir, imponer la *norma, lo correcto, lo que está bien que ocurra... el orden*.

La natural falta de significado de la existencia humana lo constriñe a que su más alta necesidad sea suplir esa falta. La sociedad, en tanto que mundo objetivado, debe otorgarle significado a la existencia humana; preservarlo del caos, del desorden, de la incertidumbre y, así, de la locura. Pero, no es suficiente con que el hombre acepte la necesidad de los significados fundamentales del orden social; es imprescindible que los acepte como *inevitables*, como parte de la *naturaleza inevitable de las cosas*. Cuando el *nomos* se da por sentado, *nomos* y *cosmos* parecen coextensos, lo que garantiza su estabilidad. Todo esto requiere de una *legitimación*, es decir, de un conjunto de conocimientos socialmente objetivados que explique y justifique el orden social. Esta legitimación, que puede tener diversos niveles de racionalización, garantiza su efectividad cuando logra la internalización subjetiva.

En este orden de ideas, la religión aparece también como una empresa humana, un “mundo”, que establece un cosmos sagrado, es decir, un ordenamiento objetivado basado en su sacralidad, entendida como la cualidad de poder misterioso y temible (Durkheim). Frente a otros ordenamientos socialmente objetivados, la religión posee la ventaja de establecer un cosmos que trasciende y, a la vez, incluye al hombre; es la apoteosis de las construcciones de mundo porque

1. Aunque el DRAE acepta la doble escritura *consciencia* y *conciencia*, se utiliza aquí la primera para expresar la instancia psíquica: *el consciente*; y la segunda, para expresar la actividad de esa instancia.

las subsume, y, sobre todo, es el elemento más difundido y efectivo de legitimación.

¿Cuál es la manera más efectiva de asegurar la permanencia futura de un orden institucional establecido de la nada?, se pregunta Berger: lograr que el orden institucional sea interpretado de tal manera que sea asumido como eterno, como *no-construido*, es decir, establecer legitimaciones religiosas. Esta relación también es dialéctica: aunque la legitimación surge de la práctica humana, cuando se hace teoría adquiere la autonomía suficiente para influir *en* las prácticas humanas; éstas podrían, a su vez, dadas determinadas condiciones, influir sobre las formas de legitimación. Por eso, la permanencia de la realidad objetiva y subjetiva depende de procesos sociales específicos que los reconstruyen y mantienen. Esta *base* social necesaria para la existencia de cada *mundo* construido es denominado por Berger *estructura de plausibilidad*.

En la medida en que la estructura de plausibilidad se extienda a toda la sociedad aumenta la fuerza del mundo que se asienta sobre ella. Por eso, para mantenerse, todas las tradiciones religiosas requieren de la comunidad. En este sentido, la expresión *extra ecclesia nulla salus* cobra un nuevo sentido, el de la certeza sociológica: de hecho, el individuo pierde su horizonte de sentido, su significado (léase, salvación) si no comparte la concepción de mundo que valida el orden social con la comunidad (léase, iglesia). En el caso en que la extensión a la sociedad disminuya, por ejemplo en el caso del pluralismo religioso, la estructura de plausibilidad debe adaptarse al mantenimiento de las subsociedades, lo que la hace sectaria (Weber).

Lo que sigue a esta primera parte es una caracterización más detallada de la substancia y la función de la religión a la luz del *problema de la teodicea* (capítulo tres), y *la alienación* (capítulo cuatro).

En síntesis, Berger define la teodicea como la explicación de los fenómenos anómicos de una sociedad según el nomos de la misma, en términos de legitimación religiosa. Todas esas explicaciones son irracionales, por lo que su aceptación supone una rendición del *yo* al poder ordenador. Así, el éxito de la teodicea supone la actitud masoquista del *yo: yo no soy nada, él*

es todo, y en esto reside mi suprema felicidad. El hombre no puede aceptar la soledad ni la falta de significado, por eso la entrega masoquista es un intento desesperado por eludir la soledad en la absorción del otro que es, a su vez, el significado único y absoluto. Por eso la teodicea no brinda felicidad al hombre, brinda significado y así legitima el orden institucional. No nos detendremos en la explicación de los tipos de teodicea. Bástenos con señalar que van de la más irracional a la más racional y que siguen la tipología de Weber.

Otra característica clave es la *alienación*. El proceso de internalización, como se vio antes, supone la duplicidad de las consciencias, es decir, se necesita la consciencia socializada (identidad socialmente aceptada) y la identidad del individuo no socializada (identidad apropiada); ello permite que el proceso dialéctico fluya para la construcción de nuevos mundos, pero implica la enajenación de una parte del *yo*, el *yo-social*. Cuando en esta enajenación "(...) tal reapropiación [la del mundo y del yo] ya no es posible, y en la que el mundo social y el yo socializado se enfrentan al mundo como facticidades inexorables análogas a las de la naturaleza, tenemos la alienación" (Berger, 108). Es decir, se pierde la relación dialéctica entre el mundo y el individuo. La alienación favorece el nomos de una sociedad; pero el mundo alienado se sustenta en una conciencia falsa. Como la fórmula de la legitimación religiosa consiste en transformar los productos humanos en facticidades suprahumanas o no-humanas, genera una "otredad" tan abrumadora que produce la alienación. Así las cosas, por su tendencia alienadora, la religión es una falsa conciencia porque deforma el mundo socio-cultural a la luz del mundo cósmico.

Aunque la *mala fe* (Sartre) que produce la alienación, es decir, el reemplazo de las elecciones por necesidades ficticias, favorece la estabilidad psicológica del individuo; la alienación tiene consecuencias contraproducentes: hace que el hombre aprehenda falsamente la historia y la biografía individual como una necesidad empírica; que el hombre conciba sus contingencias como inevitables manifestaciones de la ley universal; que sus opciones se transformen en destino; que su vida, finalmente, se convierta en una condena.

En la segunda parte del texto, Berger analiza el proceso de secularización a la luz de estos presupuestos teóricos. La secularización es definida como el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y la cultura: se disminuye el contenido religioso de todas las manifestaciones culturales y, en su aspecto subjetivo, la secularización logra eliminar, o por lo menos disminuir, de la consciencia individual los presupuestos religiosos de interpretación del mundo.

El proceso de secularización de occidente hunde sus raíces en el Antiguo Testamento: el historicismo y la actitud radicalmente antimágica del pueblo judío continúa en el cristianismo: aunque la encarnación divina promueve la re-mitologización y el re-encantamiento, el monopolio eclesial de lo sagrado en el catolicismo polarizó lo sagrado y lo profano, dejándole a éste último la posibilidad de la secularización. En el mundo moderno, desde la perspectiva social, la secularización tiene su núcleo en las transformaciones económicas que generaron el mundo industrial capitalista. El nuevo paradigma económico relegó la religión a esferas no económicas, al Estado y a la familia. Posteriormente, al impregnar también la mentalidad burguesa al Estado, quedó relegada a la esfera de lo privado.

Esta secularización produce un pluralismo que modifica las dinámicas de lo religioso. Por una parte, el pluralismo asume la lógica del mercado: transforma la relación iglesia-fiel en la relación vendedor-cliente. Lo que implica una burocratización de las instituciones religiosas; modificación de los contenidos doctrinales en función de las necesidades del cliente; relativización de las verdades religiosas; la *realidad* religiosa se arraiga en el mundo interior del individuo y no en la facticidad exterior. Todo esto genera, en su conjunto, una crisis de credibilidad generalizada.

Esa crisis de credibilidad la explica Berger tomando como prototipo la crisis de la teología protestante. Crisis que se refleja en lo que Berger llama “conmociones”. La primera fue el pietismo, que reemplaza el dogma objetivo por la emoción subjetiva; el racionalismo iluminista, que busca justificarse a la sombra del

liberalismo burgués; el liberalismo teológico, que sobrevalora las experiencias religiosas, promueve la erudición teológica, relativiza los dogmas, le resta importancia a lo sobrenatural, sobrevalora la ética cristiana, idealiza románticamente la figura de Jesús y adopta un evolucionismo donde el cristianismo es la religión superior.

Hay un intento de retornar a la tradición con Kart Barth, representante de la corriente neo-ortodoxa, que marca un retroceso a la objetivación en contra de la subjetividad y el relativismo liberales. En contra de esta postura, se desencadenan tendencias como la *teología secular*, el *cristianismo secular*, *cristianismo sin religión* y, la más radical, *la teología de la muerte de Dios*.

Así, la subjetivación conduce a una concepción de la religión como elección personal y no como una imposición, cuya concepción de la realidad del mundo está en la consciencia del individuo. Por eso se puede afirmar que la cosmología se hace psicología y la historia, biografía. Esta concepción sociológica de la religión tal vez no defina lo que la religión sea en sí misma; más allá de su *verdad* o *falsedad*, como lo afirma Berger, lo relevante es su utilidad. De hecho, esta concepción podría servir como telón de fondo a los investigadores del fenómeno religioso. Ya se estudie desde la psicología, desde la historia, desde la antropología, desde la filosofía o desde la teología, el marco general que nos propone Berger brinda herramientas clave para llevar a cabo un estudio más sistemático, sea este pluridisciplinar o interdisciplinar.

Bibliografía

- BASTIAN, Jean Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. México: FCE.
- BELTRAN, William Mauricio (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- GAUHET, Marcel (2005). *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder Editorial.