

¿POR QUÉ LA RELIGIÓN ES INDESTRUCTIBLE? ENTREVISTA A GILBERTO GIMÉNEZ

Hugo José Suárez

Pregunta. En tu amplia trayectoria intelectual, el problema religioso ha estado presente en tu obra de distintas maneras con mayor o menor intensidad. ¿Cómo surge en ti la atracción hacia el mundo de las creencias?

Mi interés por la religión viene de mucho tiempo atrás. Provengo de una familia tradicional extremadamente religiosa en Paraguay, me formaron como católico, y luego empecé a estudiar el tema. Estuve muy involucrado en la vida eclesial, formé parte del movimiento de estudiantes católicos que era muy activo en la línea de la Teología de la Liberación. Cuando llegué a México en los sesenta comencé a enseñar sociología de la cultura en la Universidad Iberoamericana y también temas religiosos. Con mis estudiantes empezamos a hacer investigación de campo y se fue gestando la idea de estudiar algo más sistemático. Tomé como lugar de trabajo el santuario de Chalma en el estado de México y empecé con lo que luego fue mi tesis doctoral. Me involucré profundamente, entré en contacto con los del pueblo hasta ganar la confianza de la gente, peregriné con ellos, me alojaba allí, etc. Muchos creían que no iba a aguantar porque participaba de las peregrinaciones como un devoto más, transitando por las rutas más duras. Esa experiencia me marcó sociológica y etnográficamente.



Pregunta. Tuviste la oportunidad hacer tu doctorado en La Sorbona en París bajo la dirección de Emile Poulat, el sociólogo especialista en catolicismo, en un momento de auge de la intelectualidad en Francia.

Mi tránsito por la academia francesa me inspiró mucho. En París escuchaba conferencias de Bourdieu y de los estructuralistas de los 60. Yo manejaba bien el análisis lingüístico-semiótico, y eso me dio la idea de que podía interpretar la peregrinación en Chalma como si fuera un espectáculo, una especie de teatro sagrado con todos los personajes prototípicos. Para eso retomé el modelo semiótico de Greimas. El resultado fue un trabajo muy sugerente, descubrí lo que realmente era la cultura mexicana campesina, lo que quedó publicado en el libro *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Durante mucho tiempo mantuve contacto con la gente allá, les enviaba fotografías y los visitaba regularmente.

Pregunta. Tu libro originalmente fue publicado en 1978 por el Centro de Estudios Ecuménicos. Se agotó rápidamente y era imposible conseguirlo. Tuvo un éxito inusitado y tuvimos que esperar varias décadas, hasta el 2013 que la Universidad Autónoma de Aguascalientes lo volviera a editar.

Cierto, en su tiempo se difundía en cientos de fotocopias. Creo que el valor estaba en la manera como había enfocado teórica y metodológicamente la cultura popular, tratando de hibridizar por primera vez el análisis semiótico con el etnográfico. Lamentablemente esa pista no continuó, la semiótica no tuvo un desarrollo muy interesante en la universidad, los antropólogos no hacen semiótica y dejan de lado esa dimensión simbólica.

Pregunta. En el transcurso de los 80 emprendiste una investigación sobre los cambios religiosos en Chiapas, y a principios de los 90 organizaste un evento muy importante sobre religión y modernidad al que nos hemos referido en la introducción de este número de la revista.

Sí, lo religioso siempre me ha interesado, pero ya no soy el creyente ingenuo de antes formado en una familia católica. Hice un ejerci-

cio de distanciamiento para poder analizar la religiosidad popular. Y para eso, curiosamente, me sirvió muchísimo mi cultura católica. Me reconozco actualmente como alguien que tiene cultura católica, fe quién sabe, pero cultura católica sí. Entiendo perfectamente las manifestaciones religiosas del catolicismo, conozco ese universo simbólico muy bien y desde dentro.

Pregunta. En diversas ocasiones, en tus libros y conferencias has sostenido que entiendes la religión al interior de la idea de cultura.

Sí, porque después de todo, la cultura es el conjunto de los hechos simbólicos presentes en una sociedad, y el fenómeno religioso es el hecho simbólico por excelencia; por lo tanto, es indiscernible de la cultura en términos teóricos y es también una forma de cultura. Más aún, por mucho tiempo, en otros contextos y, sobre todo, en tiempos de la cristiandad medioeval, fue la cultura mayoritaria y casi la única cultura oficialmente reconocida. Con la separación entre la Iglesia y Estado y la secularización de la cultura en la modernidad, la religión perdió su carácter público y se convirtió en asunto privado —creencia personal— de cada individuo. Es el momento en que la cultura se desprende, por así decirlo, de la religión. Hoy en día, la antropología y la sociología rechazan la absurda dicotomía y consideran a la religión como un sector particular de la cultura, caracterizado por su peculiar “juego de lenguaje” (Wittgestein). Incluso se puede decir que el paradigma religioso —con sus creencias, sus ritos y su enorme despliegue simbólico— es el mejor referente para comprender cómo funciona la cultura, aun en su sentido secular.

Pregunta. En las últimas décadas tu atención ha estado concentrada en consolidar tu teoría de la cultura, pero pareciera que hoy lo religioso ha vuelto a tocar tus puertas. ¿Por qué?

En el fondo me ha seguido interesando, por eso me propuse abordar de nuevo el tema religioso más bien en términos analíticos y teóricos, no tanto en el nivel empírico. A raíz de mis frecuentes viajes a Inglaterra, pasando por las Universidades de Cambridge y Oxford,



conocí un nuevo fenómeno que me llamó mucho la atención: el ateísmo científico, es decir, un ateísmo que pretende fundarse en la ciencia. Descubrí a los llamados “nuevos ateos”, cuyo jefe de fila es un famoso científico neo-evolucionista inglés llamado Richard Dawkins. Es un movimiento activo que funciona fundamentalmente a través de Internet, formando una especie de “iglesia en línea” de ateos militantes y combativos con miles de seguidores. Los que la dirigen son cuatro personajes (los llaman “los cuatro jinetes del... ateísmo”): el citado Dawkins (*The God Delusion*), Sam Harris (*The End of the Faith*), Daniel Dennet (*Breaking the Spell*) y Christopher Hitchens (*God is not Great*). Todos sus libros fueron *best-seller* en Inglaterra y, en menor medida, en los Estados Unidos. Es un nuevo tipo de ateísmo, una especie de “iglesia digital” en línea, cuyos seguidores no se reúnen físicamente —sólo se comunican entre sí a través de las redes sociales— pero cuya eficacia es contundente.

Lo que me interesó fue que por primera vez estos ateos militantes —no simplemente agnósticos— se propusieron probar en términos científicos la no existencia de Dios. Esto empezó luego del atentado terrorista a las Torres Gemelas en Nueva York, en el 2001. El principal sospechoso de la violencia era entonces el islamismo, y de ahí pasó el argumento hacia la religión en general, como algo esencialmente dañino, como un peligro para la humanidad que debe ser erradicado activa y urgentemente. Me interesó ese fenómeno porque es un género desconocido hasta ahora. En la historia del cristianismo siempre han existido tensiones entre ciencia y religión, pero nunca la pretensión de probar científicamente, basándose en las ciencias naturales, la no existencia de Dios. Para el nuevo ateísmo ese es el desafío fundamental.

Pregunta. Pareciera que el “nuevo ateísmo” fuera en contra del precepto bíblico “cielo y tierra pasará, más su palabra no pasará”, que leído en otros términos significaría que la necesidad religiosa es antropológicamente constitutiva de la experiencia humana. ¿Qué implicaciones teóricas tiene la apuesta de este grupo?

El asunto conduce a la relación entre fe y ciencia, además de la aparente indestructibilidad de la religión. Una rápida revisión de desa-

rrollo de la ciencia nos recuerda que desde los griegos la intención es explicar las cosas a través de pruebas. Por el contrario, la fe forma parte del universo de las creencias que, juntamente con el conocimiento, constituye un componente obligado de toda cultura. No podemos vivir sólo de la racionalidad científica o de los conocimientos comprobados. En cuanto creencia, la fe es un sentimiento de certeza con respecto al sentido de algunas cosas, que no requiere de prueba alguna. Por eso, la fe y la ciencia son inconmensurables, es decir, pertenecen a registros culturales (juegos de lenguaje) diferentes con funciones también diferentes, al igual que la literatura y el arte, que también pertenecen a registros culturales diferentes del de la ciencia. Desde el punto de vista sociológico, yo diría que la religión, fundada en la fe como especie particular del género “creencias”, tiene predominantemente una función pragmática: “ayuda a vivir” —decía Durkheim—, es decir, genera esperanzas, confiere paz, da sentido a la vida, sosiega el ánimo, vuelve soportable el sufrimiento, eufemiza la muerte y permite afrontar sin angustias las “ultimidades”. Por eso, creo que no tendríamos que enfatizar excesivamente el contenido —el “credo”— de un sistema de creencias religiosas, sino más bien tendríamos que fijarnos mucho más en su función, ya que probablemente es esta función la que explica la aceptación de un “credo”, y no al revés.

A partir de todo esto, la aparente indestructibilidad de la religión —(en todos los rastreos de la historia de la humanidad encontramos siempre huellas de lo religioso)— se explica, en mi opinión, por lo que yo —juntamente con muchos otros— llamaría “el déficit existencial del ser humano”, como son las limitaciones intelectuales, psicológico-afectivas y orgánicas inherentes a la condición humana; o dicho de otro modo, se explica por su capacidad de compensar y trascender, aunque sea en el imaginario, las carencias, las limitaciones y las aspiraciones que son constitutivas del ser humano y que, por lo tanto, son permanentes por definición.

Por ejemplo, por ser un animal inteligente y curioso, el hombre tiene la necesidad permanente de trascender los límites empíricos y racionales inherentes a su condición, y la religión le da una



respuesta; el hombre no acepta la muerte, y necesita eufemizarla y trascenderla buscando algún significado o sentido que se proyecte más allá de esta vida (“*le désir d’éternité*”, Chantal Millon-Dlesol), y la religión le da una respuesta; el hombre necesita amar y ser amado para llenar su necesidad afectiva, y la religión le da una respuesta; (el hombre es un ser biológica y socialmente frágil, y en cuanto tal está sujeto a múltiples carencias y privaciones en esta vida (enfermedad, pobreza, marginación, injusticias, riesgos globales, etc., y la religión le da una respuesta —Max Weber—). Es el tema de la religión como “terapeuta de la humanidad”. Esto significa que la persistencia de la religión se debe principalmente a su función, y no tanto a su contenido (credo), y que por eso mismo su “verdad” es pragmática, y no primariamente dogmática o conceptual.

Pregunta. Esta discusión parece que nos trae otra vez a los clásicos. Durkheim decía que la religión no desaparece, se transforma. Lo propio Freud cuando hablaba de la religión como una ilusión que puede reen-carnarse en múltiples formas, de acuerdo a las necesidades puntuales de creencia de la gente.

Cierto. Yo creo que la definición de religión en Durkheim, en su forma más básica, sigue siendo pertinente. La religión está compuesta por creencias y contenidos de ordenamiento del cosmos, ritos que en su repetición permiten construir y alimentar las disposiciones y orientar los comportamientos, y una comunidad moral que, sin importar el nivel de institucionalización, da un sentido de comunión con los demás. Durkheim sigue siendo una piedra angular para entender el fenómeno religioso, para explicar por qué es inerradicable y para discutir las nuevas expresiones religiosas en el mundo actual.