

La Trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión

The Holy Trinity of our time: market, state and religion

Isidoro MORENO

Departamento de Antropología Social
Universidad de Sevilla
ismoreno@us.es

RESUMEN

Frente a quienes han entendido que la modernidad supone necesariamente un debilitamiento progresivo del ámbito de lo sagrado capaz de desembocar en la secularización, defiendo que lo que caracteriza precisamente a la modernidad es la sucesión de sacralidades y su pluralidad actual.

PALABRAS CLAVE

Modernidad.
Secularización.
Sacralización

ABSTRACT

In spite of those who believe that modernity means a gradual weakening of the limits of the sacred and the strengthening of a secularization process, in this paper I defend that modernity is characterized by a sequence of sacralities and its current plurality.

KEY WORDS

Modernity.
Secularization.
Consecration.

SUMARIO 1. A modo de justificación y homenaje. 2. El mito de la secularización: la falsa equivalencia entre sagrado y religioso. 3. Sagrado *versus* Secular y Religioso *versus* Laico. 4. La idea sagrada de Dios. 5. La sacralidad del Estado. 6. La sacralización de la razón y del modelo de Estado-Nación. 7. La sacralización por el marxismo de la Historia como teleología. 8. El Mercado como sacro central actual. 9. El sacro dominante y los sacros en declive: la «trinidad sagrada» actual. 10. Referencias bibliográficas.

1. A modo de justificación y homenaje

Cuando, hace exactamente 30 años, publiqué mi primer libro, resultado de mi tesis doctoral sobre un pueblo de Andalucía, en la dedicatoria figuraban estas escuetas palabras: «A José Alcina, mi maestro». Hoy, tres décadas más tarde, cuando estoy preparando la edición y el prólogo de la que será su obra póstuma, y verdadero testamento intelectual, que titulé *Justicia y Libertad*, el vacío de su ausencia física, el silencio de su voz tenue pero rotunda y la imposible continuidad del abrazo a su aparente fragilidad se compensan, o al menos en ello estamos algunos, por el creciente reconocimiento no sólo de su dimensión humana y de su radicalidad a contracorriente, sino también de su fundamental significación intelectual y científica para la Antropología, el Americanismo y el Pensamiento en éste y otros muchos países del mundo.

Mi primera experiencia de investigación americana fue en el año 72, dentro de uno de los varios proyectos que el maestro organizara en ese continente, el «Proyecto Esmeraldas» —entre los indios entonces denominados *cayapas* y hoy auto-rebautizados como *chachis*—, y la pasión, y el interés profesional, antropológico, por América que él contribuyó a hacer nacer en tantos de sus discípulos —en mí compartida por la pasión por Andalucía y el estudio de la sociedad y la cultura andaluzas, que él también orientó científicamente— ya nunca me abandonaría.

Esto último no obstante, he creído lo más adecuado para mi contribución a este número en su homenaje de la revista del Departamento que él creó cuando dejó Sevilla para instalarse en Madrid, que ésta no tuviera un referente empírico territorializado sino que fuese una contribución teórica, madurada a partir de otras reflexiones anteriores, sobre las claves explicativas de esa «crisis de civilización» a cuyo análisis dedicó José Alcina, primordialmente, los últimos años de su vida. Entiendo que es ésta la forma mejor de homenajear al maestro y de continuar con él ese fértil diálogo que, primero como alumno, luego como colaborador, más tarde como colega y finalmente —hace ya muchos años— como amigo, tanto me ha marcado y contribuido a modelar mi pensamiento.

2. El mito de la secularización: la falsa equivalencia entre sagrado y religioso

Desde los ilustrados del siglo XVIII al pensamiento *light* postmoderno, tanto dentro de las corrientes liberales como de las marxistas, que son dos ramas del tronco común de la Modernidad, se asume la aparentemente obvia correlación de: a mayor modernidad, más secularización. O, con otras palabras, en gran medida equivalentes: a mayor racionalidad, menor presencia de lo sagrado.

El gran sociólogo Max Weber planteaba la historia de la sociedad humana como un proceso de lenta pero creciente racionalización, entendiendo por ésta la eliminación en la vida social de todos los elementos que escapan al cálculo. El proceso de racionalización consistiría en «la sustitución de la aceptación impensada de la costumbre antigua por la voluntaria adaptación a las situaciones en función del autointerés» (Weber 1947: 123); siendo la burocracia, con su «norma objetiva», el imperativo de las estructuras sociales más complejas. Se daría, así, el paso desde

las *relaciones comunitarias*, basadas en la emocionalidad y el imperativo de la costumbre, a las *relaciones asociativas*, que se establecerían sobre la racionalidad impersonal. Sobre ésta se construiría el «orden burocrático», superior a todas las demás formas de sociedad aunque también causa de la «*jaula de hierro*» en la que, inexorablemente, habitaríamos los especialistas funcionales que seríamos los humanos modernos.

Más allá del *pesimismo filosófico* de Weber, quedémonos con una de sus afirmaciones más rotundas: en el orden racional no hay lugar para lo sagrado y, por tanto, el avance hacia la racionalidad —hacia la Modernidad, por la vía del *progreso*— conlleva, automáticamente, un profundo proceso de secularización.

Aunque inserto en un contexto distinto, el pensamiento marxista plantea una afirmación básicamente equivalente: el desarrollo de las fuerzas productivas —concepto muy cercano al de progreso, ya que su despliegue produciría tanto un crecimiento económico prácticamente indefinido como una sociedad feliz— supone la quiebra, el rechazo racional, de lo sagrado (Moreno 2000).

Por mi parte, frente a quienes han entendido que la *modernidad* supone necesariamente un debilitamiento progresivo, un estrechamiento, del ámbito de lo sagrado, que habría desembocado en la secularización, defiendo que lo que caracteriza precisamente a la edad moderna es la sucesión de sacralidades y a nuestro mundo actual la pluralidad de ellas. Es en base a los diversos *sacros* (o Absolutos Sociales) como las sociedades y la mayoría de los grupos sociales han luchado y luchan por la hegemonía. Fragmentación del ámbito de lo sagrado, y no su desaparición, es lo que define a nuestra época (Moreno 1995, 1998, 2002).

Uno de los principales mitos de la fase de la Modernidad avanzada que llamamos globalización es la presunta existencia, en todos los aspectos y dimensiones, de una *aldea global* planetaria. Cuando MacLuhan inventó la expresión, ésta hacía referencia, sobre todo, a la facilidad y rapidez de las comunicaciones y de la información. Pero la idea tuvo fortuna y muchos la extendieron a todos los demás ámbitos. Junto al de la aldea global, comenzaron a acuñarse otras ideas-mito, a veces brillantes pero en gran medida vacías de contenido real, aunque no inocentes, como la de *ciudadanos del mundo*, ésta para consumo, sobre todo, de yuppies e intelectuales desarraigados de otros lazos y solidaridades que no sean los que les atan a sus propios intereses y egocentrismo.

Ya antes habían surgido otros mitos, algunos bienintencionados pero faltos de cimiento analítico como el de la necesidad de una única lengua universal —concretada en el esperanto— que resolvería, casi por ensalmo, el problema de la incomunicación entre todos los seres humanos, como si quienes participan de un mismo código lingüístico tuvieran aseguradas, por ello, las bases para el entendimiento... O el mito del «gran día» en que sería ya posible la fraternidad universal... Junto a estos, proliferaron y proliferan otros mitos que han venido, supuestamente, a certificar la desaparición del ámbito de lo sagrado, que habría desaparecido o, cuando menos, habría sido minimizado por el avance incontenible de una racionalidad única y presuntamente objetiva: la muerte de Dios, el crepúsculo de las ideologías, ahora el fin de la Historia... Mitos modernos que no se presentan como tales —nunca los hacedores y segui-

dores de mito alguno han creído que sus «verdades» fueran mitos—sino como explicaciones de la realidad superadoras de las contenidas en los mitos antiguos. Pero, lejos de esto, las mentes, presuntamente desmitificadas, de los hombres y mujeres actuales están abundantemente colonizadas por mitos, que legitiman a las sacralidades laicas del Estado y el Mercado.

Ante estos planteamientos, quizá podría pensarse que mi posición se alinea con el discurso, cada vez más generalizado, que afirma que en una época de crisis como la presente—crisis económica, crisis política, crisis ideológica y moral, incertidumbre y vértigo del vivir aquí y ahora—nos encontramos ante lo que muchos llaman «*retorno a lo sagrado*», expresado en el avance del fundamentalismo en el interior de las grandes religiones—en especial en algunos sectores del Islam y de la Iglesia Católica—, en la multiplicación de «nuevos movimientos religiosos»—las (mal) llamadas sectas—, en la proliferación de videntes y adivinadores, y en la creciente atracción por lo esotérico y lo paranormal. Pero no; mi afirmación va mucho más allá y entiendo que es más radical, o, si se quiere, más rotunda: defiendo que, en realidad, no se ha producido nunca, en ningún lugar del mundo occidental, en contra de lo que se afirma por doquier, un proceso profundo de secularización, es decir, de desacralización de la sociedad. Lo que sí ha ocurrido realmente es un proceso de laicismo, es decir de debilitamiento del papel de la religión, que ha sido desalojada de la centralidad del ámbito de lo sagrado y sustituida en esa centralidad por valores e ideologías laicas sacralizadas.

3. Sagrado *versus* Secular y Religioso *versus* Laico

Como he apuntado en diversos lugares (Moreno 1995, 1998, 2000, 2002), la cuestión puede ser mejor abordada estableciendo un doble eje de coordenadas. El primero tiene a lo *sagrado* y lo *secular* como sus dos polos, y el segundo a lo *religioso* y lo *laico*. Constituye un error muy extendido, a causa de la habitual lectura reduccionista de Durkheim, solapar estos dos ejes reduciéndolos a una única polarización entre lo sagrado-religioso, que compondría una unidad indivisible, y lo secular-laico, que también serían dos términos equivalentes, cuando, en realidad, lo que se conforman son cuatro cuadrantes: el de lo *sagrado-religioso*, el de lo *sagrado-laico*, el de lo *secular-religioso* y el de lo *secular-laico*.

Desde esta perspectiva, lo que caracteriza mejor a nuestro mundo occidental moderno no es el supuesto triunfo de la secularización racional sino la fragmentación del ámbito de lo sagrado, ahora ocupado por contenidos religiosos y no-religiosos—con la hegemonía de estos últimos—, que se disputan, o reparten de forma consensuada, según los casos y situaciones, la centralidad de dicho ámbito, que es el de los *absolutos sociales*, el de las lógicas que se autolegitiman sin cuestionamiento posible.

La existencia tanto de lo *sagrado-religioso* como de lo *sagrado-laico* (lo laico sacralizado, si utilizamos una perspectiva procesual) es la clave para no caer en simplismos tales como considerar a algunas ideologías políticas—el nazismo o ciertas versiones del marxismo, por ejemplo— como religiones, o definir a todos los creyentes religiosos como necesariamente antinomios y alienados.

Lo que ha tenido lugar, sobre todo en las sociedades occidentales, desde el siglo XVIII hasta nuestros días, no ha sido un proceso de secularización social, de vaciamiento del ámbito de lo sagrado, sino un proceso de claro debilitamiento del papel de la religión como cemento principal del edificio social, la quiebra de su función como legitimadora fundamental del orden social y como base ideológica de la reproducción de éste. El proceso ha conllevado tanto una dinámica de avance del laicismo —aunque éste sea menos unilineal e irreversible de lo que suele afirmarse— como de secularización (desacralización) parcial de la propia religión para individuos y grupos sociales tanto de creyentes como de no creyentes. Lo que ha posibilitado la ocupación del espacio sagrado que ha dejado *libre* la religión por parte de creencias, valores e instituciones laicos en rápido proceso de sacralización.

Como señaló certeramente Emile Durkheim, uno de los «padres» indiscutibles de las ciencias sociales, lo sagrado es, precisamente, *lo absoluto*. Si hacemos una lectura no ideologizada de esta afirmación, nada hay que obligue a considerar, salvo la pereza mental y las carencias metodológicas, que siempre lo absoluto haya de referir a fuerzas sobrenaturales inconmensurables, ajenas al mundo de los humanos y separadas de éste, sean éstas representadas por un Dios único, principio y fin de todas las cosas, o por un panteón de dioses y espíritus más o menos jerarquizados.

Hace unos años, señalaba el recientemente fallecido Pierre Bourdieu que la experiencia del sacro puede ser una cosa distinta a la experiencia de Dios. Estoy de acuerdo con él, pero creo necesario avanzar más, ya que su declaración es un tanto ambivalente y podría entenderse en clave de experiencia personal mística, religiosa, aunque fuera de un tipo de religiosidad distinta al de las religiones sistematizadas e institucionalizadas. Yo no hablaría en términos de experiencia individual sino de realidad social, y no *del* sacro sino del ámbito de lo sacralizado. Para mí, pertenecen a éste las ideas, doctrinas, valores, objetivos, normas e instituciones que funcionan, en cada sociedad y época, como motor central de la reproducción social y como base sobre las que los sujetos sociales, individuales y colectivos, cimentan su sentido del mundo y de la vida, legitimando —mediante el consenso ideológico, como ha señalado Godelier (1989)— el orden social dominante. Y también, para determinados grupos, pueden estar sacralizados ideas, valores y normas que deslegitimen ese mismo orden social. Pertenece, pues, al ámbito de lo sagrado aquello que no se acepta socialmente —por los poderes sociales y la mayoría de la sociedad, o por colectivos más o menos minoritarios— que sea puesto en discusión, ni incluso que se plantee la posibilidad de hacerlo. Es sagrado aquello de lo que no puede renegarse salvo poniéndose, o arriesgándose gravemente a ser puesto, en una situación de exclusión social; aquello respecto a lo cual cualquier violación o duda, siquiera mental, supone cometer *sacrilegio* —porque no sólo se comete *sacrilegio* cuando se violan tabúes religiosos sacralizados sino también cuando se violan tabúes laicos asimismo sacralizados—.

En cada sociedad ocupa el ámbito central de lo sagrado aquella idea motriz que funciona como núcleo de la integración social y elemento central de legitimación de la sociedad misma,

del *nosotros* societario —tal como ese *nosotros* es definido por quienes tienen el poder de definir—. Por ello, lo sagrado es el núcleo del sistema moral y de la ética social. Y cuando las sociedades están fuertemente fragmentadas, como ocurre en nuestras sociedades contemporáneas —fragmentación en clases sociales y culturas del trabajo, en identidades de género, en grupos étnicos y en diversos otros colectivos con fuertes referentes de identificación— no es de sorprender que el ámbito de lo sagrado se encuentre también fragmentado, sin unanimidad, aunque sí exista —siempre ha de existir— un núcleo sacralizado dominante: aquel que define los objetivos sociales a los que responderán la sociedad y la mayor parte de los individuos, dando sentido a la vida de estos, y es motor de reproducción del orden dominante en lo económico, lo social, lo político y lo ideológico.

Lo sagrado es, así, el núcleo duro que estructura la sociedad y moviliza emocionalmente a los individuos hacia objetivos determinados, que son percibidos como los centrales a conseguir y respecto a los que la vida cotidiana cobra un sentido, a pesar de sus incoherencias y *aparentes* absurdos.

En nuestras sociedades «occidentales», desde la Ilustración hasta los finales del siglo XX se ha venido produciendo una profunda reorganización del ámbito de lo sagrado en el contexto de un proceso de laicismo y de pérdida de centralidad social de la religión; laicismo producido por la consolidación e intensificación del modo de producción capitalista y los conflictos y zig-zag que ello ha originado en el nivel ideológico. Y conviene también considerar que tanto lo *sagrado-religioso* como lo *sagrado-laico* dan lugar a representaciones explícitas, a mitos, rituales y, en la mayoría de los casos, a funcionarios o *mediums* para la gestión de lo sagrado.

4. La idea sagrada de Dios

La idea de Dios como Absoluto, como ser inmanente y omnipotente —«*Yo soy el que soy*»— ha resuelto históricamente, o al menos ha hecho más llevadera, durante siglos e incluso milenios, la incertidumbre ante la incapacidad de control de las fuerzas de la naturaleza, de los conflictos en la sociedad y dentro mismo de cada ser humano, ya que atribuye a una instancia exterior y superior, de existencia no abstracta sino concreta, con leyes propias, el verdadero orden de la naturaleza, de la sociedad y de la persona. Para los creyentes religiosos, Dios es la referencia última, con sus leyes divinas incuestionables, sus designios no necesariamente inteligibles para los mortales y su permanente providencia. Pero lo religioso es un fenómeno complejo y como tal debe ser analizado con un aparato conceptual también complejo. La religión no es solamente una forma de respuesta a la falta de explicaciones científicas de los fenómenos y a la necesidad humana de trascendencia del yo individual, sino que constituye un sistema de creencias, de símbolos y de representaciones que dan sentido a la existencia individual y colectiva, permitiendo orientar las prácticas sociales con referencia a una *realidad* sobre-natural, que está por encima de las sociedades y de los individuos, y que es definida como tal por el grupo que produce la representación.

Así, en la época del feudalismo europeo, el cristianismo daba la base, sobrenatural, que legitimaba y reproducía el vínculo de vasallaje. Para el hinduismo, el sistema de castas es una realidad cuya base y justificación está fuera de la estructura social, en el orden cósmico, a la vez natural y divino (Houtart 1989). En ambos casos, y podrían citarse multitud de ellos, se refleja la función central de las ideologías religiosas como cemento cohesionador entre colectivos sociales relacionados de forma desigualitaria, al legitimar de forma extrasocietaria, por la existencia de un orden divino y/o cósmico válido para toda la eternidad, dichas relaciones sociales de dominación y el orden social que conllevan, prometiendo, a la vez, una vida eterna feliz a cuantos no cuestionen en la terrenal el orden establecido por Dios —que es el orden social sacralizado—. El que, como enseñan la mayor parte de las religiones sistematizadas, los ricos tengan más dificultades para ganar el paraíso que los pobres fue, sin duda, un anuncio que ha contribuido a hacer más soportables para los oprimidos las injusticias en este mundo ante la promesa de que, en el otro, la igualdad y la justicia serían la norma. La aceptación del aplazamiento de las venturas por quienes apenas si podían tenerlas fue, durante una larga etapa de la Historia, el eje fundamental de la reproducción del orden social, al ser presentado, y aceptado, como orden divino. De aquí que las religiones hayan ocupado tradicionalmente la centralidad del ámbito de lo sagrado.

En ciertos casos y situaciones, sin embargo, y aunque ello no haya perdurado históricamente de forma indefinida, una religión también puede adquirir la función de eje ideológico de la protesta social, convirtiéndose en bandera y referente de la voluntad de ruptura con el orden dominante. No es preciso acudir, para poner ejemplos de esto, a los movimientos *milenaristas*: como señala François Houtart (2002) respecto al cristianismo revolucionario latinoamericano con base en la Teología de la Liberación, la fe religiosa puede actuar, y en ocasiones efectivamente actúa, como respaldo moral de un proyecto social laico al que no se despoja de su significación propia aunque dicha moral se inscriba en el interior de una visión de fe. Cuando así sucede, entiendo que la religión actúa socialmente como una concepción desacralizada, aunque pueda no estarlo para sus fieles de forma individual o incluso grupal.

5. La sacralidad del Estado

Partiendo de la indudable centralidad que hasta recientemente han tenido las religiones en el ámbito de lo sagrado, hay que ser conscientes de que esa centralidad fue compartida, al menos desde hace varios milenios en ciertos lugares del mundo, por el Estado. Desde los antiguos estados e imperios del Próximo Oriente, China y otros lugares hasta la época contemporánea de apogeo de los estados-nación (sean estos realmente o no nacionales), todo Estado, como encarnación del poder, se ha autosacralizado. De hecho, esta sacralización es la del *no-sotros* societario que el Estado pretende representar globalmente para encubrir su verdadera naturaleza de poder de dominación de una minoría sobre la gran mayoría, y para obtener el consenso social necesario para mantener su dominación sin que ésta haya de estar basada exclusivamente en el ejercicio de la violencia, lo que no es viable durante mucho tiempo.

Hasta la época de la Ilustración, y aún hoy parcialmente en algunos casos, la sacralización del Estado se ha realizado en buena parte asumiendo, o reelaborando, símbolos, creencias, rituales y otros elementos ya previamente sacralizados pertenecientes al ámbito religioso. Con lo que, a la vez que legitimaba su carácter sagrado apoyándose en la sacralidad explícita de lo sobrenatural, hacía opaca su propia sacralidad independiente. Que esto es así lo demuestra el hecho de que, en los dos últimos siglos, los Estados aconfesionales—aquellos en los que lo religioso es considerado una cuestión privada y no existe una religión oficial—, e incluso los que se han declarado explícitamente ateos, no han perdido en modo alguno su carácter sacral, siendo esto aún más explícito que en los Estados tradicionales

La defensa de las «razones de Estado» por encima de cualquier moral o ética, religiosa o no, es una buena prueba de ello. El Estado encarna, por definición, lo absoluto y esto incluso en los regímenes dichos democráticos. Así, de él depende, y no de ninguna otra instancia, la existencia o no de pena de muerte y otros castigos para los súbditos o ciudadanos que transgreden las leyes, justas o no, del Estado; la obligatoriedad de realizar, independientemente de la voluntad de los individuos, diversos *servicios* obligatorios, con el discurso de que ello equivale a servir a la comunidad, a darlo «*todo por la patria*», sea en la guerra, en el *servicio* militar, o mediante el pago de tributos o impuestos que sirven, sobre todo, para mantener al propio Estado. Éste proclama, a veces, la «indisolubilidad» e integridad de su territorio, que es considerada como *sagrada unidad*—a pesar del hecho evidente de que la mayoría de los Estados son resultado de conquistas militares, anexiones o pactos que han hecho muy cambiantes sus fronteras—, y por ello es tan reacio a reconocer el derecho a la autodeterminación de las naciones y de los ciudadanos y ciudadanas integrados en él, a pesar de que estos derechos, colectivos e individuales, estén hoy reconocidos en los convenios internacionales.

Etnocidios, genocidios, violación de tabúes—los matrimonios incestuosos preceptivos en las familias reales de los faraones egipcios y de los incas no son en modo alguno los únicos ejemplos—, establecimiento *legal* de barreras o discriminaciones entre géneros, clases y etnias; rituales y amplia parafernalia de símbolos—banderas, himnos, mapas, desfiles, coronaciones, juras de autoridades...—, y, sobre todo, autolegitimación e incuestionabilidad, son características del Absoluto que ha compartido con la religión durante varios milenios el espacio sacralizado y que sigue ocupando hoy una parte muy importante de éste: el Estado (Moreno 1999a).

6. La sacralización de la *Razón* y del modelo de Estado-Nación

Con el cartesianismo y la Ilustración comienza a debilitarse en Occidente el carácter socialmente sagrado de la religión. El sacro Estado se separa paulatina e interesadamente del sacro religioso y refuerza sus mecanismos propios: multiplica su red de funcionarios, su policía, sus instituciones de educación (de homogeneización ideológica e intento de homogeneización cultural), estabiliza su ejército «nacional», y crea nuevos rituales, que pueden ser totalmente laicos o conservar vertientes religiosas pero que en todo caso contribuyen a interiorizar en los

ciudadanos el carácter sagrado del Estado, de sus máximos representantes y de sus normas fundamentales.

La historia que se nos contaba a los niños de mi generación en los textos de Historia: la sustitución de la estatua de *Notre Dame*, en la catedral de París, por la *diosa Razón*, en los sucesos de la Revolución Francesa, constituye una metáfora reveladora. Se exorciza lo religioso, asimilándolo a lo oscurantista y retrógrado, a lo irracional, y se entroniza en su lugar a *la Razón* como referente último. Un símbolo religioso ha sido reemplazado por un símbolo laico, pero ambos símbolos ocupan el mismo lugar como motores de legitimación del orden social: el espacio de lo sagrado. Un referente *natural*, la racionalidad, es instaurado en el lugar del anterior referente *sobrenatural*, la divinidad, como eje central de la moralidad y como valor absoluto para dar sentido a la vida individual y colectiva, para dar significado a la Historia y definir el *Progreso*. El contenido y las funciones del propio concepto de *racionalidad* son los de un Absoluto y, como tal, es sacralizado en un rápido proceso. Y al considerarse como paradigma de la racionalidad la lógica liberal-burguesa, el pensamiento racionalista europeo, todas las demás lógicas —las de otras culturas y las de aquellas ideologías dentro de las propias sociedades europeas no basadas en ella— son arrojadas al basurero común de la *irracionalidad*. (Al igual que anteriormente eran definidos como *infiel* los creyentes en un Dios distinto, o con otro nombre, del *verdadero*.)

Es esta racionalidad, presentada como incuestionable y evidente por sí misma, presuntamente al alcance de cualquier mente humana desprovista de prejuicios y convenientemente *civilizada*, la que pasa a ocupar el puesto de la divinidad en la legitimación del sacro Estado, aunque éste, en su búsqueda de conseguir el máximo consenso social, pueda mantener o retener elementos, sobre todo rituales, de carácter religioso. Es en nombre de la racionalidad y de su plasmación en un modo de vida, unas normas, unas costumbres y una forma de pensamiento —en lo que se dio en llamar *la civilización*— como fueron legitimadas la dominación, la explotación y el etnocidio sobre otras sociedades cuyas lógicas —por supuesto no menos racionales, como corresponde a nuestra especie y ha sido puesto de manifiesto por la Antropología— eran diferentes a la pretendida única forma de racionalidad. La «empresa civilizatoria» como legitimación última, sagrada, de la dominación y el colonialismo tomó desde finales del siglo XVIII el papel que anteriormente tuvo la «empresa evangelizadora». El cambio en los contenidos del eje de legitimación es evidente: se ha pasado de un contenido religioso a un contenido laico, pero permanece plenamente el carácter sagrado del eje mismo.

La *Razón* sacralizada constituye, asimismo, la base de la sacralización de un nuevo tipo de Estado, el que responde al modelo de Estado-Nación. Hasta comienzos de la Edad Moderna, los Estados, fueran Imperios o respondieran a otros modelos territoriales e institucionales, no habían estado especialmente preocupados por conseguir la homogeneidad cultural y étnica en sus territorios, que, no pocas veces, incluso presentaban discontinuidades. Pero, a partir de finales del siglo XV, y crecientemente hasta su culminación en el XVIII, los Estados pretendieron llegar a ser *naciones* homogéneas, y ello es lo que explica los etnocidios, deportaciones y genocidios contra las «minorías étnicas», la intolerancia religiosa y, en

general, ideológica y la negación de su carácter casi siempre pluricultural y plurinacional. Con la sacralización de la Razón, todo ello se legitima y aún acentúa: los súbditos son convertidos «racionalmente» —aunque sin que la mayoría de ellos lleguen a saberlo— en *ciudadanos* legalmente iguales mediante unas leyes formalmente también iguales para todos; la burocracia impersonal sustituye a la arbitrariedad en las decisiones; y la participación democrática, aunque durante mucho tiempo sólo posible de ejercer por una ínfima minoría de la población —varones, blancos, adultos y con propiedades— sustituye al poder absoluto de los monarcas. La realidad, evidentemente, refleja sólo de forma muy lejana este modelo pero el discurso ideológico, ya no basado en las «leyes de Dios» sino en el «imperativo de la Razón», lo legitima y sacraliza. El gran mito que está en la base de esta sacralización ya no es «el pacto entre Dios y el pueblo elegido» sino, ahora, el «*pacto social*», que supuestamente habrían realizado libremente todos los integrantes de una sociedad para, rehusando a una parte de su libertad, constituirse en sociedad —es decir, en Estado—. A partir de este mito se desplegó todo el discurso de la democracia liberal: de la ficción de la participación igualitaria de todos los ciudadanos, iguales en derechos, en los asuntos y decisiones sobre la colectividad. Había nacido el modelo de Estado-Nación, que durante los siguientes dos siglos habría de imponerse a lo largo y ancho del planeta en una de las globalizaciones de mayor éxito, y con más dramáticas consecuencias, de la Historia.

7. La sacralización por el marxismo de la Historia como teleología

En la dinámica de los últimos ciento cincuenta años, la sacralización de la Historia y de sus «*leyes*» ha representado un importante capítulo. Lo Absoluto, el referente último, lo que da sentido a la vida y al esfuerzo individual y colectivo, no es, para la mayoría de las corrientes marxistas, un trascendente *sobrenatural*, como la divinidad, ni *natural*, como la racionalidad, sino un referente con otro carácter, aunque también *extrasocietario* y *suprahumano*: la Historia.

Como aquellas otras sacralidades, la Historia sacralizada tiene también sus leyes inevitables, y de aquí que la ideología que la hace sagrada, el evolucionismo, con su más importante concreción, el marxismo —entendido como doctrina y no sólo como metodología de análisis y transformación social— la construya como teleología: como un proceso unidireccional con fases bien establecidas que la acción humana puede acelerar o dilatar pero no cambiar. Con la crisis final del capitalismo, y después de la fase de transición constituida por el «socialismo» —o en el «gran día» vislumbrado por algunas versiones del anarquismo—, se instaurará el comunismo, la sociedad igualitaria sin clases ni injusticias, al igual que el capitalismo sucedió al feudalismo y éste al esclavismo, tras la quiebra del denominado «modo de producción doméstico».

En nombre de esas *leyes*, y para conseguir acelerar su funcionamiento —cambiarlas no está dentro de las posibilidades humanas— también todo ha estado justificado y legitimado, incluyendo el crecimiento del poder totalitario y burocrático del Estado —como ocurrió, sobre todo,

en los países del llamado «socialismo real»—, a pesar de que en el discurso ideológico, al ser definido como instrumento de dominación por su propia naturaleza, el objetivo fuera hacerlo desaparecer. El Estado se convirtió así en una máquina más implacable aún que en el modelo liberal: lo que se justificaba en nombre de «los intereses de la clase» y de su *vanguardia revolucionaria*, el proletariado, que representaba los intereses de la humanidad toda. Todo estaba legitimado, en especial la supresión de las libertades tanto individuales como colectivas, si ello interesaba a la clase que «encarnaba el sentido de la Historia»; en realidad, si interesaba a los dirigentes —a la *nomenklatura*.— del partido autodefinido como su intelectual colectivo.

8. El Mercado como sacro central actual

En nuestros días, el Mercado ha pasado a ocupar la centralidad del ámbito de lo sagrado, desplazando de ese lugar al Estado, a la Historia y a la Religión. Y su doctrina, el llamado neoliberalismo —una doctrina no sólo económica sino constituida en lógica cultural globalizadora— ha sustituido ya como doctrina hegemónica a las producidas por el Estado-Nación, el materialismo histórico y las religiones. El Mercado se presenta como el referente último, como el Absoluto; por ello, con todos los atributos que como a tal le corresponden: ser la suprema ley *extrasocietaria* a la que han de ajustarse tanto los individuos como las sociedades, en todos los niveles de la vida social; poseer un carácter intrínseco regulador —la «mano oculta» que compensa sus propios desequilibrios, una especie de *providencia* no divina pero sí sagrada—; dotar de valor social a cuanto entra en su ámbito, desvalorizando radicalmente cuanto no pertenece a éste —los trabajos que se realizan fuera del mercado de trabajo no se consideran tales y todo cuanto no produce una utilidad inmediata y mensurable es baldío—; y construir una ética, la mercantil, regida por el objetivo de conseguir la maximización del beneficio en el menor tiempo, tanto en el plano de lo estrictamente material como en el de las relaciones sociales e incluso en el de los sentimientos (Moreno 1999b, 2002).

Desde el Absoluto *Mercado*, la «libre iniciativa», la «competitividad» y la «productividad» —es decir, la lucha insolidaria, aunque ello no se explicita abiertamente— son las normas fundamentales que deben orientar todos los comportamientos, actitudes y hasta emociones, para conseguir el objetivo último: el éxito personal, medido sobre todo por el grado de poder, económico y social, que cada individuo sea capaz de conquistar en el mercado —los diversos mercados— en que ha sido convertida la vida.

La nueva sacralidad dominante tiene también sus símbolos, sus oráculos, sus funcionarios y sus rituales, desde las bolsas de valores, los bancos y los hipermercados, hasta los Premios Nobel de Economía, el FMI y los Tratados de Libre Comercio. Del mismo modo que el sacro religioso posee sus iglesias, sus sacerdotes y sus catecismos; el sacro estatal sus palacios, cuarteles, parlamentos, escuelas y aduanas; la Razón sus academias, universidades, psiquiátricos y tecnócratas; y el marxismo sacralizado tuvo sus santuarios, mitos, libros-respuestas y hasta un estilo artístico propio, el denominado *realismo socialista*.

9. El sacro dominante y los sacros en declive: la «trinidad sagrada» actual

Tras producirse el derrumbamiento no sólo de los estados del «socialismo real», sino también de la doctrina sacralizada sobre la que fueron construidos, la Historia como teleología, tres sacralidades permanecen hoy en nuestro mundo; dos de ellas, la Religión y el Estado-Nación, en declive aunque con importantes reafirmaciones fundamentalistas, y la tercera en posición dominante, el Mercado, con su *pensamiento único* también fundamentalista, que trata de mercantilizar todo cuanto existe no sólo a nivel territorial sino en todos los aspectos de la vida colectiva y las relaciones humanas.

Quienes no declaran explícitamente su adhesión al que constituye el sacro dominante en cada época y sociedad realizan una transgresión, un grave *sacrilegio*, que, según su carácter más o menos activo y cuestionador, podrá ser castigado con sanciones más o menos duras o conducir a la marginación o exclusión sociales e, incluso, a la desaparición física y/o la penalización eterna. El infierno, el purgatorio, la hoguera, la pena de muerte legalizada, la cárcel, los gulash, los sanatorios mentales, la privación de derechos cívicos o de la nacionalidad, la ilegalización de inmigrantes, los estigmas de contrarrevolucionario, de traidor a la patria, de «comunista», de «nacionalista» (de una nación sin estado) o de fracasado social, o la pérdida de la autoestima, no son sino medios diversos de penalización —ajustados cada uno de ellos a un tipo de sociedad y a una época concreta, pero, sobre todo, a las características del *sacro* violado— contra quienes manifiestan la desviación social imperdonable que supone la ruptura del consenso con las ideas sagradas dominantes o cuestionan éstas.

Conviene reafirmar que cuando se produce un cambio en la centralidad del ámbito de lo sagrado ello no significa que de él desaparezcan automáticamente los contenidos antiguos. Estos pasan, sin duda, a una situación secundaria respecto a la que antes poseían pero pueden seguir ejerciendo una función importante, sobre todo si en la percepción de muchos individuos permanecen siendo centrales aunque sean ya periféricos para la estructura del sistema y su reproducción. Así, el Estado, para mantener una parte de su poder, ha aceptado hoy subsumirse en la lógica del Mercado, aceptando sus agentes más importantes, los partidos políticos, la función de gerenciar el avance de ésta, aún a costa del vaciamiento de la mayor parte de sus funciones. Como algunas religiones también se subsumen en dicha lógica para intentar mantener una importante esfera de poder e influencia (Houtart 2002).

Ante todo esto, ¿puede alguien adecuadamente seguir defendiendo que una de las características fundamentales de nuestro mundo contemporáneo es la secularización? ¿O será más correcto hablar de procesos simultáneos de secularización, sacralización, laicismo y nuevas formas de religión, que no responden a dinámicas unilineales ni mecánicas? Para mí, la respuesta es, sin duda, afirmativa, lo que nos llevaría a la evidencia de que nuestras sociedades contemporáneas, además de constituir a ciertos efectos, una *aldea global* componen también una verdadera *babel planetaria*, que no es menos real aunque esté menos publicitada. También en el ámbito de lo sagrado, la dinámica de la globalización actual del Mercado se acompaña de la tendencia contraria, la fragmentación, y de la reafirmación, como ejes de resistencia reacti-

va contra ella de los otros sacros desplazados por el Mercado: ciertas religiones aún socialmente sacralizadas y el modelo de estado-nación en sus versiones también más sacralizadas de nacionalismos de estado. Es decir, de los sacros que constituyeron el eje de los anteriores intentos de globalización. Pero tan fundamentalistas son hoy los neoliberales que sacralizan el Mercado como aquellos nacionalistas-estatalistas que continúan sacralizando la Patria (es decir el estado-nación), o quienes sacralizan la Historia o una Religión a la que consideren única respuesta a todas las preguntas. Es básicamente el choque entre estos fundamentalismos — el más poderoso de los cuales es, sin duda, hoy el Mercado— y entre sus lógicas sacralizadas lo que caracteriza nuestro mundo actual, y no el supuesto choque inevitable de civilizaciones, como defienden los seguidores de Huntington (1999), ni la pretendida incompatibilidad entre culturas, como proclaman Sartori (2001) y otros supuestos defensores del pluralismo democrático. Porque son precisamente los efectos del avance ciego de la globalización los que están globalizando el riesgo, la intolerancia y la barbarie. El ataque terrorista a las Torres Gemelas, el 11 de Septiembre de 2001, debió ser leído en esta clave, en lugar de como una «declaración de guerra» (?) de los agentes del Mal contra el paradigma del Bien. Y lo que todos tuvimos ocasión de constatar en los días posteriores, y muy recientemente en su primer aniversario, es la evidencia de que son, hoy, los Estados Unidos de América el país más fundamentalista del planeta: aquel en que existe mayor consenso entre los fundamentalismos derivados de la sacralidad del Mercado, la sacralidad del Estado-Nación y la sacralidad de la(s) Religión(es).

Sólo una verdadera secularización de todos los sacros, religiosos y laicos, podría desembocar en una sociedad centrada en lo humano, no construida sobre la dominación y las desigualdades sino sobre los Derechos individuales y colectivos y el reconocimiento en igualdad de todas las culturas. Mientras existan *Sacros* (Absolutos Sociales), todo lo humano seguirá siendo instrumentalizado al servicio de alguno de ellos; o, lo que es lo mismo, de quienes deciden en su nombre para hacer cumplir sus presuntas *leyes*, presentadas siempre como extrasocietarias e inevitables.

10. Referencias bibliográficas

GODELIER, Maurice

1989 *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.

HOUTART, François

1989 *Religión y modos de producción precapitalistas*. Madrid: IEPALA.

2002 «Balance del pontificado de Juan Pablo II». *Le Monde diplomatique*, el *Dipló* 1, Bogotá.

HUNTINGTON, Samuel P.

1999 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración mundial*. Buenos Aires: Paidós.

MORENO, Isidoro

1995 «Modernidad, secularización y perduración de las fiestas populares: el caso de la semana santa de Sevilla», en *Identità europea e diversità religiosa nel mutamento contemporáneo*, P. Antes, P. de Marco y A. Nesti, coords., pp. 353-375. Florencia: Angelo Pontecorboli.

- 1998 «Proceso de secularización o pluralidad de sacralidades en el mundo contemporáneo?», en *Potenza e Impotenza della Memoria. Scritti in onore di Vittorio Dini*, A. Nesti, ed., pp. 170-184. Roma: Tibergraph.
- 1999a «Globalización, Identidades colectivas y Antropología», en *Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad*, J. Rodríguez Campos, coord., pp. 95-137. Santiago de Compostela: FAAEE-Asociación Galega de Antropoloxía.
- 1999b «Mundialización, Globalización y Nacionalismos: la quiebra del modelo de estado-nación», en *Los Nacionalismos: Globalización y crisis del Estado-Nación*, J. Corchera, dir., pp. 11-33. Madrid: Consejo Superior del Poder Judicial. (También en *Estado constitucional y globalización*, Miguel Carbonell y Rodolfo Velásquez, comps., pp. 67-83. México: Porrúa-UNAM.)
- 2000 «Quiebra de los modelos de modernidad, globalización e identidades colectivas», en *Hacia una ideología para el siglo XXI*, J. Alcina y M. Calés, eds., pp. 102-131. Madrid: Akal.
- 2002 *La Globalización y Andalucía. Entre el Mercado y la Identidad*. Sevilla: Mergablum.
- SARTORI, Giovanni
- 2001 *La sociedad multiétnica*. Madrid: Taurus.
- WEBER, Max
- 1947 *The Theory of Social and Economic Organization*. Londres: Hodge.