

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 14 - 2016



VERENDA NUMINA: TEMOR Y EXPERIENCIA

RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO

SILVIA ALFAYÉ VILLA (ED.)

DIRECTOR

JAIME ALVAR EZQUERRA
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO

RADU ARDEVAN
(Universidad Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)

JUDY BARRINGER
(University of Edimburg)

NICOLE BELAYCHE
(École Pratique des hautes études à Paris)

CORINNE BONNET
(Université Toulouse II)

ANTONIO GONZALES
(Univ. Franche Comte)
MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
(Universidad de Salamanca)

RITA LIZZI
(Universita degli Studi di Perugia)

FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)

JOHN NORTH
(University College London)

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
(Universidad Complutense de Madrid)

MARIO TORELLI
(Università della Calabria, Cosenza;
Accademia Nazionale dei Lincei)

HENK S. VERSNEL
(University of Leiden)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Syntagmas (www.syntagmas.com)

EDITA

Dykinson S.L. (www.dykinson.com)
Instituto de Historiografía
Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid
Asociación ARYS

SUBSCRIPCIONES

El precio anual de la suscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30\$ (individual) y 50\$ (instituciones). Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

SECRETARIO

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN

MARÍA DEL MAR MARCOS SÁNCHEZ
(Universidad de Cantabria)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ
DE ASPURU
(Universidad de Oviedo)

ADOLFO DOMÍNGUEZ MONEDERO
(Universidad Autónoma de Madrid)

ANA IRIARTE
(Universidad del País Vasco)

REBECA RUBIO RIVERA
(Universidad de Castilla La Mancha)

JOSÉ LUIS LÓPEZ CASTRO
(Universidad de Almería)

ARYS

Volumen 14- 2016 - ISSN: 1575-166X

Depósito Legal M-32333-2014

ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades figura indizada en CIRC, Dialnet, DICE, ERIH PLUS, Interclassica, Latindex, MIAR, RESH. Sobre la política de la revista e instrucciones para los autores, ver últimas páginas del volumen.

Reservados todos los derechos.

No se pueden hacer copias por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, o grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación sin permiso escrito de los escritores.

REVISTA ARYS

Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfn: 916 24 92 07

ARYS

NÚMERO 14 -2016

VERENDA NUMINA: TEMOR Y EXPERIENCIA
RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO

PRÓLOGO

- 7 TEMOR Y EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO:
A MODO DE PRÓLOGO
Silvia Alfayé Villa (Universidad de Zaragoza)

MONOGRÁFICO

- 23 EL MIEDO Y LA RELIGIÓN: ALGUNAS REFLEXIONES GENERALES
Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna)
- 43 CULTO Y RITO EN CUEVAS: MODELOS TERRITORIALES DE VIVENCIA Y
EXPERIMENTACIÓN DE LO SAGRADO, MÁS ALLÁ DE LA MATERIALIDAD (SS.
V-II A.N.E.)
Carmen Rueda Galán y Juan Pedro Bellón Ruiz (Universidad de Jaén)

- 81** *CAPUT IN IECORE NON FUIT. LA ‘CABEZA’ DE LOS CÓNSES POR LA SALVACIÓN DE LA REPÚBLICA*
José A. Delgado Delgado (Universidad de La Laguna)
- 109** *LOS TEMORES DEL MAGO: MIEDOS EN TORNO A LA ACCIÓN MÁGICA EN LA ANTIGUA ROMA*
Silvia Alfayé Villa (Universidad de Zaragoza)
- 153** *FEARSCAPES CRISTIANOS EN EL EGIPTO TARDOANTIGUO*
Clelia Martínez Maza (Universidad de Málaga)
- 171** *XIBALBA, EL LUGAR DEL MIEDO: LAS CUEVAS Y EL INFRAMUNDO DE LOS ANTIGUOS MAYAS*
Holley Moyes (University of California, Merced))

VARIA

- 193** *UNA REFLEXIÓN SOBRE EL ORIGEN DE LA IMPORTANCIA DE LA MÚSICA EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA A PARTIR DE LOS CILINDROS DE GUDEA A Y B*
Daniel Sánchez Muñoz (Universidad de Granada)

RECENSIONES

- 223** *MCINTYRE, GWYNAETH: A Family of Gods: The Worship of the Imperial Family in the Latin West. University of Michigan Press, Ann Arbor, 2016.*
Carmen Alarcón Hernández (Universidad de Sevilla)

EL MIEDO Y LA RELIGIÓN: ALGUNAS REFLEXIONES GENERALES

SOME GENERAL REFLECTIONS ON FEAR AND RELIGION

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
FRADIVE@ULL.EDU.ES

RESUMEN

Partiendo de un análisis general en la línea de la disciplina Historia de las Religiones, se revisa el binomio miedo y religión tanto en el pasado como en el presente. Se aboga por destacar el interés del tema, pero también por plantear los usos problemáticos que se hacen del miedo para sustentar una estigmatización de ciertos desarrollos religiosos o incluso de las religiones de modo genérico.

ABSTRACT

The binomial fear and religion both in past and present is studied in this paper from a general point of analysis in the line of the discipline History of Religions. This paper is committed to highlighting the importance of the subject, but also for raising the problematic uses made of fear to sustain religious stigmatization.

PALABRAS CLAVE

Miedo, religión, estigma, islamofobia, antisemitismo

KEY WORDS

Fear, religion, stigma, islamophobia, antisemitism

Fecha de recepción: 14/06/2016

Fecha de aceptación: 09/05/2017

MIEDO Y RELIGIÓN¹ PARECE UNA PAREJA INDESEABLE desde la mirada de cierto tipo de esencialistas actuales, aunque nos aceche machaconamente desde las noticias que bombardean nuestro vivir anegado de información y desde esa «política del miedo» que nos envuelve entre sus redes que buscan aturdirnos y encapsular nuestra soledad estructural y convertirla en temerosa agonía². La religión hoy en día parece que se desea ámbito alejado de constricciones, más cerca de liberación que de prisión, de libertad que de coacción y si no fuera así, entonces parece que se debería de renunciar a ella y optar por otra cosa, como hacen quienes abogan por hablar de espiritualidad y no de religión para nombrar lo que creen y lo que viven y que imaginan alejado de todo lo institucionalizado y mediatizado (como si un proyecto de individualización de creencias como por el que apuestan pudiese volar lejos de la palestra de lo social hacia esferas impolutas). Desde esa óptica del habría de ser, desde luego, todo lo religioso nunca debería discurrir por los derroteros del miedo, no hubiera debido hacerlo y casi podrían atreverse a decir que si lo hizo, o lo hace, no deberíamos molestamos siquiera en mirarlo. Porque, en todo caso, el miedo se ha estimado como un sentimiento inapropiado, un asunto de cobardes, porque para ese otro terror sordo interior, ese horror aletargado y sin objeto, se preferían otros apelativos, más cultos y por tanto menos experimentables sin la tutela del especialista en definirlos. Por ejemplo optando por nombrarlo como angustia, un modo de hablar de estos asuntos supuestamente más filosófico, psicológico y qui-

1. Estas páginas son una reelaboración y puesta al día de: «El miedo y la religión: reflexiones teóricas y metodológicas», en Francisco Díez de Velasco (ed.): *Miedo y religión*, Madrid, 2002, 367-380, interesa, por incluir trabajos sobre ámbitos muy variados, en general todo el volumen y, en particular, la presentación de Raimon Panikkar (pp. 9-13), más reflexiones se pueden encontrar en el capítulo IV de mi libro *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid, Akal, 2005, pp. 111-135.

2. Las reflexiones de Marta NUSSBAUM: «El miedo, una emoción narcisista», en *ead.*, *La nueva intolerancia religiosa. Como superar la política del miedo en una época de inseguridad*, Barcelona, 2013 (Harvard, 2012), cap. 2 son muy pertinentes en este asunto.

zá hasta más refinado y moderno. Pero no resulta fácil determinar desde nuestro punto de enfoque la diferencia entre angustia y miedo, quizá porque las religiones bucean en abismos milenarios donde las sutilezas de la lengua, a veces, son difíciles de emplear sin exigir redefinir y redefinirse. Por ejemplo la diferencia freudiana entre susto, miedo y angustia (*Schreck, Furcht, Angst*)³ desarrollada en el segundo apartado de su *Más allá del principio de placer* de 1920, desde luego, no parece tan fácil de aplicar cuando Dios, o los Dioses, mueven tal sentimiento, salvo que aceptemos que ese miedo (diferenciable de la angustia) solo puede experimentarlo aquel a quien, como a Abraham a la hora de sacrificar a Isaac, es Dios quien exige directa y personalmente, casi en diálogo abierto y no en ese diálogo interior difícil de discriminar de la ensoñación (o la obsesiva rumia mental). Por tanto el miedo se experimentaría respecto de quien, sin intermediación, castigaría la desobediencia, aunque quedaría la pregunta: ¿qué peor castigo cabe imaginar que perder al hijo?, y una respuesta quizá la ofrezca Job⁴ y nos resulte muy inapropiada porque nos exige someternos sin fisuras (como si fuéramos súbditos de un soberano inapelable). Pero, en cualquier caso, el problema de la terminología perduraría y, además, hay que tener en cuenta que nuestro mundo postindustrial permite reubicar las cuestiones expandiendo el diálogo e incluyendo más interlocutores, pues la tecnología está abocándonos al surgimiento futuro de nuevas razas, no sólo clónicas, sino también cibernéticas, y hay robots capaces de expresar que sienten miedo, con las implicaciones religiosas (y de todo tipo) que se derivan de ello⁵. Y tampoco podemos olvidar a nuestros parientes simios con los que somos cada vez más capaces de interactuar y que resultan interlocutores esperables en estos asuntos⁶.

Pero por lo menos entre los hijos no completamente descreídos del pensamiento moderno, Dios ya no parece un ser temible y vengativo, y quizá la pérdida de esos valores terribles, tremendos (y en este punto habría que recordar el análisis

3. Desarrollada en el segundo apartado de su *Más allá del principio de placer* de 1920 (*Obras Completas* vol. XVIII, Buenos Aires/Madrid, 2001).

4. Un análisis muy interesante del miedo y la figura de Job (y su contrario en lo relativo a Prometeo) lo planteó Ángel ÁLVAREZ DE MIRANDA: «Job y Prometeo, o religión e irreligión», *Anthologica Annua*, 2, 1954, 217ss. (recopilado en *Obras II*, Madrid, 1959, 262ss.).

5. Estas implicaciones ya las expuso Anne FOERST: «Cog, a humanoid robot, and the question of the image of God», *Zygon* 33, 1998, 91-111, al analizar el proyecto pionero Cog, ya que este robot era capaz de expresar miedo; de los robots sociales necesariamente esperaríamos que, como humanoides que son, no solo lo expresasen, sino que lo hiciesen de un modo que supusiésemos que lo sentían, véase Kathleen RICHARDSON: *An Anthropology of Robots and AI. Annihilation Anxiety and Machines*, Routledge Studies in Anthropology, 2015, especialmente el capítulo tercero.

6. En la línea de lo que propone Frans DE WAAL: *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*, Barcelona, 2014 (el título original es más claro y parlante: *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism among the Primates*, Nueva York, 2014).

que de lo sagrado realiza Rudolf Otto⁷), en cierto modo ha desvirtuado su propia imagen de tanto hacerla identidad. Sería quizá el paso ulterior en el mecanismo de la antropomorfización, una reducción a la personal medida del habitante del mundo del hoy, enredado en los laberínticos vericuetos de los pensamientos débiles, careciendo de firmezas y certezas y enfrentado, atónito, a violencias inexplicables⁸.

La angustia respecto del pecar y del ser castigado, el miedo a la venganza del Dios omnipresente, al que no escapaba ni el más íntimo de los ámbitos del vivir, ya no parece ser sentimiento apropiado. Este tipo de miedo no parece resultar religiosamente correcto, se suele hablar y reflexionar poco de él, como si quemase su recuerdo. Así en la bibliografía más reciente, la que se ha construido en nuestros ámbitos meridionales desde esa domesticación del catolicismo que floreció en el Concilio Vaticano II⁹ y que ya era moneda común en la mayoría de los cristianismos más septentrionales, parece rehuirse el tema y hasta encontramos ese es-

7. Para Otto lo sagrado encerraría un misterio ante el que la actitud de miedo sería la forma común de acceso para los seres humanos. Optamos por el término sagrado frente al de santo a pesar de que la traducción española publicada en 1925 en la editorial Revista de Occidente realizada por Fernando Vela (reeditada en diversas editoriales con posterioridad, la última en Alianza editorial) optó por titular el libro como *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, en este punto puede convenir recordar el siguiente planteamiento de Ángel Álvarez de Miranda al respecto: «la mala fortuna del título español del libro de Otto: *Das Heilige*, que fue vertido al español por *Lo Santo...* la versión española no debió nunca intitularse *Lo Santo*, sino *Lo Sagrado*. No es igual. Y ya ese *quid pro quo* revela que, en los oídos españoles, esto del vocabulario religioso ha solido sonar siempre a música celestial. No se trata de un error lingüístico, sino de algo más intrincado, resumible como una falta de sensibilidad intelectual (más bien ambiental que individual) por los fenómenos religiosos... la cuestión que aquí se apunta... puede resumirse como la grave dificultad que implica siempre la tarea de traducir un libro renovador -el de Otto lo era- en un país sin la tradición intelectual específica, y, por tanto, verbalmente desprovisto de la herramienta técnica que el caso concreto requiere» (Ángel ÁLVAREZ DE MIRANDA, «Un tratado de Historia de las Religiones», *Cuadernos Hispanoamericanos* 61, 1955, 111-112). En este asunto puede resultar interesante la lectura de las puntualizaciones que aparecen en la reseña a la más reciente edición (que mantiene el título y se acompaña de un largo prólogo de Manuel Fraijó) de este clásico que ha realizado Julio TREBOLLE, «Reseña a R. Otto, *Lo Santo*, con prólogo de M. Fraijó, Círculo de Lectores, 2000», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 7, 2002, 279-281. Otto desarrolla estos planteamientos que tienen el interés de situar al miedo como motor clave de lo religioso también en su *Ensayos sobre lo numinoso*, Madrid, Trotta, 2009 (original alemán de 1931).

8. Interesa lo que ha planteado Ulrich BECK: *El dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, Barcelona, 2009, esp. 101ss. (el título alemán era: *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt, 2008; en el título español el componente de violencia, que es clave, se escamotea).

9. Aunque en estos temas del miedo a lo mejor el concilio no cambió tantas cosas, resulta al respecto interesante el análisis de Emilio CASTILLEJO, «La gestión del miedo por la Iglesia católica española en los manuales de religión: cambios y continuidades que implica el Concilio Vaticano II», *Historia y Memoria de la Educación*, 2, 2015, 161-194.

camoteo en una de las más prestigiosas enciclopedias de la materia¹⁰, aunque sea clave difícilmente soslayable en muchas otras aproximaciones¹¹. Y recordemos los planteamientos ejemplarmente obsesivos de Kierkegaard, quien como excusa para comentar el temor de Dios, cuyo acto más manifiesto sea el fallido (no en sus preparativos) sacrificio de Isaac, construye su *Temor y temblor* de 1843 y, por su parte, el pecado original le sirve de hilo conductor de su disertación sobre la angustia en su *El concepto de angustia* de 1844, siendo el pecado, en una reflexión aún más general, el objeto de su *La enfermedad mortal* de 1849 (continuación -discontinua- del anterior); en estas lecturas de la caída, el miedo (la angustia) es teológicamente consustancial al ser humano y ocupa, por ello, el centro desde el que se construye todo el resto de la reflexión existencial.

Por tanto podemos postular que parece que reflexionar sobre miedo y religión no resultaría un tema tan mal planteado, no se trataría de un binomio imposible de combinar, una mal interesada mezcla de elementos dispares. Por el contrario, el problema radica en la mirada, o justamente en la falta de foco en dirección hacia esa perspectiva en la que la religión puede mostrar algunos de sus más repugnantes rostros, aunque se trata, claro está, de un mirar hacia atrás como si del hoy se tratara, enjuiciando pasado desde presente, haciendo del primero rehén del segundo. La influencia que la moda (la corrección) tiene en las agendas de la academia, pu-

10. Por ejemplo no hay una entrada en la *Encyclopedia of Religion* en 16 volúmenes dirigida por Mircea Eliade, el gran producto de la erudición de la década de 1980, ni siquiera una referencia en un índice general muy detallado que ocupa 340 páginas, aunque por su parte Eliade revisó la problemática en «simbolismo religioso y valoración de la angustia», recopilado en *Mitos, sueños y misterios*, Madrid, 1991 (París, 1957), 39-55 (se trata de un trabajo de 1953). Tampoco en la segunda edición de 2005, con un nuevo editor en jefe, Lindsay Jones, que desbanca al anterior, sometido a *damnatio memoriae*, aparece el asunto con artículos específicos, aunque en este caso sí hay unas pocas referencias (media docena) en el índice general de la obra (en la página 10306).

11. Por el contrario en la clásica de James HASTINGS (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgo, 13 vols., 1908-1926 había dos entradas pertinentes, «Awe» (vol. II, 276-277 por W.L. DAVIDSON) y «Fear» (vol. V, 797-801 por J.L. MCINTYRE), lo mismo que en la no menos clásica Hans VON CAMPENHAUSEN (y otros, eds.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)* Tubinga, (3ª ed., 1986) donde se cuenta con la entrada «Angst» y sobre todo la entrada «Furcht», redactada además en origen por el gran especialista en fenomenología de la religión Gerardus VAN DER LEEUW (que en su *Fenomenología de la religión*, México, 1964 -Tubinga, 1933; 2ª 1956-, cap. 68 desarrolla este estudio de un modo ejemplar y en menos de diez páginas); en la remozada 4ª ed. de RGG, la entrada conjunta «Angst/Furcht» aparece en el vol. I (1998) escrita por A. MICHAELS, J. RINGLEBEN, H. SCHULZ Y J.E. LODERY y sigue un modelo de reflexión muy teológica. Véase también Heinrich VON STIETENCRON (ed.): *Angst und Gewalt: Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf, 1979 o *id.* (ed.): *Angst und Religion*, Düsseldorf, 1991. También: A. DIHLE / J.H. WASZINK / W. MUNDLE, s.v. «Furcht», *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, 1972, 661-699 o P. DINZELBACHER: «Fear/Dread», *Brill Dictionary of Religion*, (Kocku VON STUCKRAD, ed.), Leiden, 2006, vol. II, s.v.

diera parecer que castiga como temas no interesantes sencillamente los que pueden resultar poco convenientes, marginándolos aunque resulten muy fructíferos, convirtiéndolos en cierto modo en excentricidades, aunque produzcan obras maestras como la que brindó Jean Delumeau¹².

Pero el miedo acecha al ser humano, construye buena parte de su praxis social, y quizá de modo aún más intenso, de sus perspectivas vitales, de su individualidad poblada, como una maldición sin remedio, por ese laberinto del desaliento que surge desde la incertidumbre del mirar cadáveres de familiares, de amigos, de desconocidos: muerte televisiva (cargada obsesivamente de niños agónicos, de soldados sin nombre reducidos a sudarios, de ciudades bombardeadas donde se apilan los cuerpos inermes, de banderas recubriendo despojos de terror), muerte representada que nos hace temerle todo por reducirse todo a su final preeminencia.

Porque moriremos (morir habemus) y, aunque pueda resultar una trampa, casi nos vemos inclinados a pensar como esos buceadores en los orígenes que poblaban las academias del siglo XIX y comienzos del XX, que, buscando obsesivamente la primera chispa de la religión, encontraban en la experiencia de la muerte, en la conciencia del morir, ese hálito de humanidad que diferenciaría a «nuestra» especie de los demás animales y en especial de los demás primates y homínidos. La hipótesis del tanatismo, a diferencia de otras, como el uranismo (que llegaría a la religión desde el maravillamiento por lo grandioso de lo celeste, desde la experiencia sobrecogedora de la contemplación del cielo, de la bóveda estrellada y de sus ritmos y regularidades), se basaría no en la admiración por lo extraordinario, sino en ese íntimo miedo que radicaría en la misma conformación del sentimiento religioso y que correría pareja al de la propia identidad humana. Identificarse como futuro cadáver es sentirse ser temporal: pensar el morir es sentirse castigado y temer ese castigo, en resumen, creer es tener miedo. Dos sendas de la religión: lo sublime, lo inefable, una experiencia casi-estética de lo inconmensurable y celeste-celestial, frente a lo temible, lo angustioso, lo desgarrador, la certeza de la finitud y la decrepitud, la línea sin escape marcada desde el nacer (que porta en su alegría su contrario en potencia).

Pero más allá de grandes teorías (y grandes narraciones) sobre los orígenes de la religión y los diferentes miedos puestos al descubierto en ambas: miedo a lo enorme, que aplasta la pequeñez de lo humano, y miedo al acabamiento, que descompone, desidentifica y deshumaniza; alejándonos, por tanto, de los territorios de la explicación que se quiere total y originaria, encontramos que el mecanismo del miedo ha sido explotado por muchas sociedades humanas, como instrumento

12. *El miedo en Occidente*, Madrid, 1989 (París, 1978), se trata de un tema muy en la línea de una historia de los sentimientos que reivindicaron los historiadores del entorno de *Annales*.

del control social, de la coacción personal, del ordenamiento de la vida común (y de la preeminencia de los unos sobre el resto). No muy lejos planea el fantasma recurrente de la completa aniquilación, que pobló los sueños infantiles de tantos hijos de la Guerra Fría: el conflicto nuclear global que desenraizaría a la sociedad humana: la agresión absoluta frente a la que ni el miedo sería capaz de ofrecer el consuelo de una imagen paralizadora del enemigo, anuladora de todos los sentidos (fóbica, pánica) pero por lo menos enmarcada en un tiempo humano (no ese segundo escaso de total combustión atómica, símbolo de la total alteridad). Ante ese cataclismo no quedaría ni el consuelo de ver acercarse el morir, como cuando la furia del guerrero surgía de la mano de una espada (o incluso de una bala) y se podía llegar a imaginar la figura del dador de muerte, y hasta el espanto, el miedo que lo precede, y cabría esperar un error, un fallo en el tajo o en la trayectoria, una esperanza de supervivencia al amparo de la huida. Pero el miedo nuclear, si bien no se solía manifestar bajo los rasgos de lo religioso, se construía para muchos calcando el mundo imaginal del castigo divino, del diluvio, esta vez de fuego, del paralelo de Sodoma y Gomorra, o de ese acabamiento más total por ser el propio, que podía corresponder al que hubiese obrado mal (y todos éramos pecadores), la condenación que se ilustraba gráficamente por ese puente que permanecía firme para el bueno, pero que se desmenuzaba ante los pies del malo, dejándole caer en manos de demonios torturadores y abismos de fuego y dolores aún más terribles justamente por resultar incorpóreos, por actuar sobre esa parte tan sensible al dolor (hemos de suponer) que debía de ser el alma. Pero lo atómico era castigo que no podía exonerar a nadie, ni a justos ni a pecadores, aniquilando en última instancia cualquier sentido que pudiera llegar a tener la vida. Para los creyentes tal destrucción perdería cualquier posibilidad de explicarse desde la perspectiva de un plan divino, puesto que esta vez ningún superviviente podría recomponer la sociedad humana según presupuestos más religiosamente correctos (carecería de cualquier valor soteriológico). Para los materialistas la imposible escapatoria al holocausto nuclear anularía cualquier explicación en clave de selección natural, no habría seres humanos suficientemente fuertes, suficientemente adaptables y adaptados para sobrevivir. Hoy en día las armas nucleares permanecen y hasta proliferan y siempre cabe la posibilidad de que terminen cayendo en manos de los dispensadores del terror, pero su uso catastrófico y global ya no nos aterra igual tras haber sobrevivido a Chernobyl. Podrían destruir algunas zonas o incluso algunos países, pero no sería ya como pasaba con aquella Guerra Fría total que solo podía acabar en completa combustión.

Ahora nos hemos dotado de otros fantasmas del miedo que han ocupado el lugar que tuvieron antaño la cólera divina y la atómica¹³. Tenemos el gran miedo del hoy, el cataclismo ecológico, que auguraría un agostamiento causado por el efecto invernadero, por la proteica influencia de la tecnología deteriorando las protecciones naturales que hacen de la Tierra un planeta antrópico. Para algunos este apocalipsis tendría hasta su Diosa detonante, Gaia en la transcripción que ha impuesto el imperio lingüístico anglosajón, sosias de la Gea de los griegos, pero mutada en especie de conciencia del planeta, vehiculada en una antropomorfización distinta a la griega, menos corpórea que psíquica, capaz de sentir y por tanto ultrajada por la codicia del ser humano. Capaz también (pero como Justicia, cegada) de venganzas que no parecen buscar a los que se lucran, sino a las interminables multitudes de desposeídos y subalternizados. Gea-Gaia podría poner los medios para equilibrarnos equilibrándose, reduciendo a la molesta humanidad por medio de calentamientos, deshielos y otros terribles abismos del exterminio en una fantasmagoría del ecologismo más radical para el que el reino milenarista estaría desprovisto necesariamente de seres humanos y la Jerusalén celeste sería el mundo perfecto sin presión antrópica, como si todo equilibrio seguro necesitase de la anulación de esos pensadores autónomos (también respecto de la propia naturaleza) que somos los humanos modernos.

Para otros el cataclismo se esconde tras las armas químicas y bacteriológicas (cuando no las ya citadas nucleares u otras improvisaciones mortíferas presentes o futuras) en manos de esos señores del terror¹⁴ que se expresan en un lenguaje voluntaria y engañosamente religioso, por resultar más abrupto e impenetrable a los contra-argumentos de la razón que desmontan cualquier postura que se sostenga en el matar. Resultado de un nuevo asalto a la razón, la religión parece ofrecer (y algunos piensan que legítimamente) el colchón de certezas intemporales, de terrores sin cuento, como si el tiempo no pasara: como el Mar Rojo cerrándose tras faraón, La Meca claudicando ante el profeta, Jerusalén doblegada ante los cruzados; así en el mundo actual puede seguir pensándose sin el remordimiento que subyace tras cualquier agresión intraespecífica. La religión en manos de manipuladores de las ideas se convierte en el más eficaz instrumento de la desidentificación del diferente, ya que no puede haber remordimiento si justamente la fuente de tal sentir, que es la vulneración de las normas morales o éticas, transforma de modo pleno sus va-

13. Las reflexiones en todos estos asuntos de Sally McFAGUE: *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander, 1994 (Philadelphia, 1987) o *A New Climate for Theology: God, the World and Global Warming*, Minneapolis, 2008, son muy interesantes.

14. Véanse los puntos de vista de Bruce LINCOLN: *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago, 2003 (2ª ed. 2006).

lores y se renuncia alegremente a la regla de oro. Difícilmente en nuestro mundo actual se puede llegar a conseguir, en grupos numerosos, tal falta de escrúpulo en la acción del matar (y morir matando) sin el ingrediente de la religión, manipulada y adornada por los maestros de la propaganda.

«Nuestro» imaginario se halla construido por algunos de estos ingredientes angustiosos profundos, por ese miedo que podríamos casi denominar estructural, que se añade a los pequeños miedos de lo cotidiano, del perder el trabajo y la dignidad, la juventud y la autoestima, las comodidades y rutinas, lo que se tiene y se es (o se cree ser). Desde esta perspectiva quizá no resulten tan extraños los profetas del fin del mundo que parecen esperar con anhelo ese momento del acabar y que parecen haberle dado la vuelta al miedo. Ese miedo que configura nuestra sociedad y nos hace menos, fáciles presas para un desasosiego que puede llegar a desear acabarlo todo, perdida la fuerza de voluntad de buscar el cambio, y que imagina y hasta anhela un momento en el que toda rutina se rompa, ese nuevo tiempo que sería escapatoria de las miserias de la sociedad y del yo enredado, de las insatisfacciones larvadas de nuestra vida cotidiana hecha de desear lo inalcanzado y de desdeñar lo conseguido. Resultaría en última instancia una nueva cara del opio del pueblo que Marx sintetizaba: aniquilar el deseo de cambio hoy, a fuerza de engrandecer la imagen del gran cambio que llegará. Una ideología construida desde el anhelo pero también el temor, aceptando vivir el miedo en el presente para imaginar un futuro milenar y postmilenar sin miedo, instaurando un miedo estructural que no aguarda recompensa y castigo para después de la muerte, sino que lo espera en una inmediatez que no puede menos que obligar a modificar, ¡ya mismo!, los comportamientos en lo personal, puesto que el fin parece acechar, esperando en el siguiente recodo del tiempo. Quizá este valor sedante del milenarismo, de la espera del Apocalipsis, que intimiza la rebelión, pueda explicar su notable auge en Estados Unidos, actúa como instrumento casi transparente de control social, puesto que al dejar por imposible la transformación del sistema, al relegar los parámetros del cambio a una esfera distinta, de índole supuestamente espiritual, doméstica y anula a una parte de la sociedad que podría resultar conflictiva, justamente integrando a los apocalípticos.

Quizá el más ilustrativo ejemplo de este valor político (o, mejor, despolitizador) lo ofrezcan las nuevas espiritualidades y en especial la «new age». Dados los grupos sociales sobre los que ha tenido y tiene influencia, ha conseguido desmontar los valores de rebelión social de la generación hippy, haciéndolos íntimos y desactivando cualquier vertiente de revuelta social que pudieran presentar. Esta individualización de la experiencia religiosa atañe también al valor del miedo que se convierte en clave en la superación personal en un camino que se desea denominar de desarrollo espiritual, como temiendo llamarle religión, como intentando marcar

una línea entre el pasado, que serían las religiones y sus miserias, y el futuro, que descansaría en modelos diferentes de pensar y actuar.

La religión y el miedo se combinan creando formas diferentes, unas sociales, otras individuales, marcando finales o adelantando su preludeo, explotando ese mecanismo humano que es la angustia, la ansiedad, el temor que, a la vez que nos hace sufrir, nos alerta frente al exterior, fortalece nuestros sentidos y nuestra capacidad de reacción frente a lo inesperado, resulta un depurado mecanismo para permitirnos sobrevivir en un mundo que, en cualquier momento, puede volverse desconocido y peligroso. Parece pues un medio de la inexorable selección natural para adiestrarnos ante cualquier reto y aguzar nuestra respuesta; aunque ese ambiente de combate casi cósmico que sostiene el pensar la evolución humana resulte un hastío, sobre todo para los débiles, los ancianos, los no competitivos. Y se puede terminar invocando, como los apocalípticos, un peligro indeterminado de acabamiento general, construyendo la ilusión de una transformación de los parámetros de la existencia que nunca llega como uno la desea porque, sencillamente, el cambio es permanente tanto en lo personal (la mejor prueba es el envejecer) como en lo social. Pero esa terrible monotonía del cambio permanente no es sencilla de aceptar, por eso quizá, como las cosmologías, el miedo pueda llegar a actuar como un medio de ordenar la comprensión del mundo. O mejor dicho, para prepararnos para la incomprendibilidad del mismo, para permitir ubicar en nuestra experiencia, que se desea identificada del pasado al hoy, ese porcentaje de lo inesperado que todo lo puede llegar a trastocar. El miedo sería algo como una predisposición a lo peor, una predicción de lo que puede llegar, una premonición que atenaza el corazón, que estrecha las miras y las entrañas, que busca explicar lo que todavía no ha ocurrido y que por mejor vehículo halla el símbolo, y por mejor lenguaje el de la religión. Porque lo que depara el futuro es nebuloso, sin forma, o sino, demasiado evidente y tremendo como para aceptarlo, pues es la aniquilación que llega de la mano del morir. De ahí, quizá, que para las religiones que se despueblan de Dioses e identidades permanentes, el recurso del miedo sea menos poderoso, puesto que ni la propia muerte se siente como la pérdida terrible de lo irrepentible, por propio, que es el yo, puesto que se pone en duda la existencia real de tal elemento.

En cambio el morir, como ya se adelantó, se nos muestra como la gran baza, el detonante analógico del resto de los miedos. Y cuando las religiones calcan las terribles implicaciones del poder tiránico, y los Dioses son celosos como terribles monarcas despóticos, el miedo es el recurso para interpretar mundo y Dioses. Desde las primeras civilizaciones con sus monarcas terribles (aunque fueran paternales, o quizá justamente por ello) y sus Dioses calcados de ellos (y viceversa, en un confuso ir y venir de cielo a tierra que termina mutando ambos parámetros y haciendo Dioses de los hombres que mandan), se configura la terribilidad e ines-

crutabilidad de unos Dioses de los que cabe esperar cualquier arbitrariedad por no tener que ajustarse a reglas comunes. Dioses del poder que imperan desde el argumento de una religión del miedo, que anulan a sus fieles como los súbditos están aminorados por esos gobernantes que ya son distintos a los demás seres humanos, aunque, como todos, terminen muriendo, pero para los que se ideó una compleja metamorfosis de lo evidente haciendo de los muertos los auténticos vivos, de la muerte apoteosis, de sus tumbas, templos.

Este terrible modelo ha perdurado en el combinado patriarcal que hermana creer con temer, al padre, al rey, al Dios. Nada escapa a sus miradas consecutivas. ¿Quién se libraría entonces del miedo a la incorrección, al error, al pecado? Y, ¿cómo escapar de sus consecuencias? cuando la vigilancia se hace desde el interior de la conciencia, desde la más íntima parcela del ser, por creer que alguien todo lo ve y todo lo tiene en cuenta, con la eficacia del más perfecto burócrata, con la memoria del más celoso de los padres, con la rigidez de la que solamente es capaz uno mismo contra sí mismo. Es tener al enemigo en casa, tomando el timón, por ejemplo, en la angustia del buscar el sueño, cuando no hay mayor castigo que el insomnio, ni mayor premio que el descanso del justo, de aquel que tiene (cree tener o quiere creer tener) la conciencia tranquila, aunque para ello sea necesario el mucho temer.

Pero esta idea tiene una larga historia, cargada de miedos y de usos ejemplares del miedo, para la que los griegos antiguos nos ofrecen modelos de pensar que tienen la virtud de lo diferente, pero a la par de lo cercano. Critias (o quizá Eurípides¹⁵), hace dos milenios y medio, hacía decir a Sísifo que la creencia en los Dioses (diríamos, quizá, en ese tipo de Dioses de la vigilancia) fue obra de la necesidad de controlar la esfera de lo privado, anulando hasta el pensar y el dañar a escondidas. Las palabras de descreído que pone el autor en boca de Sísifo convienen bien a un personaje que, cuenta el mito, se atrevió a engañar hasta a la misma muerte, en un juego en el que los significados mortal-inmortal (que caracterizan justamente la fragilidad humana frente a la gloria divina entre los griegos) no son baladíes. Si los Dioses no existiesen, si fuesen un mero invento para que la sociedad humana tuviese un orden, entonces la inmortalidad podría estar al alcance del ser humano y Tánato y Hades podrían ser burlados. El castigo de la piedra, no sólo sería una metáfora existencialista de la estupidez absurda de la vida humana; actuaría como un recordatorio de las capacidades liberadoras de la inteligencia humana: ¿qué hubiera sido capaz de hacer Sísifo si en el Hades le hubieran dejado un momento de reposo para tramar la huida? Quizá encontrar la salida del reino de la muerte, quizá com-

15. 43F19 Snell; 88B25 D/K, el pasaje lo ha legado Sexto Empírico (IX, 54) en una larga disertación sobre los ateos antiguos.

prender que tal reino no era otra cosa que una construcción mental colectiva. Sísifo en este ilustrativo episodio mítico está sometido a la rutina del castigo que espera a quienes no tienen temor a la religión, que se atreven a no encontrarse coartados por los sutiles lazos que teje la ideología (la creencia, la religión), y que terminan entre los terribles lazos coercitivos de los señores del poder y la violencia. El episodio, desde esta mirada, resulta muy instructivo del destino del ser humano en muchas sociedades que apuestan por la heteronomía: temer sería padecer menos, pues ser capaz de entrever los engaños que construyen la existencia sería tentar ese terrible castigo que espera a quienes se creen dueños de sí mismos.

El miedo desde este punto de vista sería pues un producto fundamental de esa política que se resume en poder vivir en comunidad, que no es más que autocontrolarnos para que la convivencia pueda ser soportable sin recurrir a la ley del momentáneamente más fuerte. Así, por ejemplo, Maximilien Robespierre, en ese miedo que hizo imperar en París (el «terror» desde octubre de 1793 a julio de 1794), muestra componentes religiosos de purificación e instauración de un sistema perfecto milenarista y ofrece argumentos notables en la reflexión general sobre el recurso al miedo por parte de los modelos revolucionarios (y sus justificaciones). No sería necesario un Dios que vigilase todo, como tampoco sería aceptable su negación, el ateísmo. El gobierno liberaría a Dios (al Ser Supremo) de su faceta de vigilante, no habría pues que temerle, pues bastaría simplemente con temer al gobierno.

Un paso ulterior al de Critias en el pensamiento griego lo marca la utilización del miedo a los Dioses como arma de control más discriminado, de la sujeción de los ignorantes, del dominio sobre las masas embrutecidas, en una lectura mucho menos democrática, como corresponde a una época en que, tras la conquista de Alejandro y los enfrentamientos de sus sucesores, los ciudadanos tienen una menor libertad y los reyes hasta han pasado (de nuevo) a engrosar el elenco de las divinidades. El defensor más famoso de la tesis de que la religión es un arma imprescindible en el control de las masas será Polibio (VI, 56) pues plantea un argumento que casi parece el de un ilustrado: si la ciudad la habitasen solo personas sabias, la religión del miedo sería innecesaria, las ficciones engañosas, las imaginaciones sobre los dioses y el Hades no serían precisas. Pero la posibilidad de la conversión del miedo religioso en herramienta del poder para dominar a los que se podría engañar desde la posición del que, al carecer de la sujeción del temor a la ira de los Dioses, no se reprimía en reflejarla en el espejo de sus ignorantes y embrutecidos súbditos, ya la ofrecía el ateniense hablando por boca de Platón (*Leyes* 908b-e). En la ideología platónica no habría peor criminal que el ateo dotado de la inteligencia del filósofo, capaz de usar la religión como arma de dominio sobre sus semejantes, en tanto que tirano. El rey ateo, que utiliza la religión como arma de poder y, si es preciso, se convierte en Dios (en una paradoja regocijante: un Dios ateo), parece te-

ner en el mundo helenístico, incluso en Alejandro, buenos ejemplos y en Evémero un notable y famoso intérprete (pues convierte a los dioses olímpicos en antiguos reyes humanos divinizados (como lo son los monarcas contemporáneos suyos). El miedo se convierte para esta línea de especulación que nos ilustra la antigüedad clásica en hacedor de dioses, como recoge Estacio (*Tebaida* III, 661): *primas in orbe deos fecit timor*, una afirmación lapidaria que puede leerse de muchas maneras pero que, sin duda, otorga una notable preeminencia explicativa al factor sobre el que estamos reflexionando.

Pero, con estos trasvases entre creer, temer y dominar, la aniquilación del ser por la culpa, interiorizada, sometida a los fantasmas que produce la agonía del monólogo interior, podía resultar insoportable. Y también en este punto la religión ha ofrecido el fácil camino del absolver, del purificar, del limpiar volviendo a restablecer un equilibrio, imagen de lo deseado, de lo prometido más allá de la vida para los que sepan vivir correctamente. Pero, a la vez, resulta una terrible y angustiada constatación de la fragilidad del ser humano y su sociedad, siempre acechada por la impureza, por el pecado, por la necesidad de redimirse, dedicando para ello esfuerzos que no resulta lícito calcular, derivando hacia los purificadores y absolutores parcelas del tener, del decidir y del ser. Confesar los pecados¹⁶ se convierte en una ceremonia de renovación, en una pequeña (o gran) conversión que mitiga la angustia, que desenreda el miedo, dispersa el temor, el remedio siendo idéntico a la enfermedad, exigiendo una aniquilación de los valores autónomos frente a lo estimado superior, una heteronomía que, para muchos, no resulta ser más que el consuelo de la sumisión a la tiranía. Dejar que otros piensen y decidan, para tantos, resulta un recurso cómodo que permite un reposo abierto al vivir la vida de modo menos responsable, pero no por ello menos intenso, con la, quizá ilusoria, libertad de la despreocupación.

Pero en el elenco de la diversidad religiosa de las culturas humanas también se contabilizan otras formas de encarar el fenómeno del miedo, buscándolo, regodeándose en él. Se podrían denominar como religiones de las sensaciones fuertes, en las que la transgresión, el pecado, la efusión de sangre, el sacrificio cruento, la muerte, preludian la más directa relación con los Dioses. El desasosiego puede caracterizar la que se estima verdadera experiencia de lo sobrenatural, poblada en la imaginación de algunos por zombies¹⁷ o por aterradores hierofantes para los que el miedo es compañero bienvenido y necesario para convertir la acción religiosa en

16. Sigue siendo una referencia clave Raffaele PETTAZZONI: *La confessione dei peccati*, 3 vols., Roma, 1929-1935.

17. Por ejemplo, Karola ELWERT-KRETSCHMER: *Religion und Angst. Soziologie der Voodoo-Kulte*, Frankfurt, 1997.

experiencia cumbre. O desde otra posición (pero en mucho parecida) la necesidad del horizonte del terrible castigo donde encontrar la fuerza para no apartarse del que se estima recto camino, que hace del miedo moneda cotidiana para no dejarse caer en el pecar (y los gozos imaginarios que procuraría), y que puede hallar sensaciones fuertes justamente en la renuncia (en imaginar la transgresión pero, al no atreverse a realizarla, no experimentar el tedio de lo ya vivido).

Y destaca el castigo ejemplar del auto de fe, con un público babeante para el que la religión ofrecía el consuelo de gozar sin pudor de la violencia, del dolor ajeno, de la muerte del otro, más alterizado cuanto anatemizado. O los rituales del tipo chivo expiatorio, en los que en algunos casos el animal se hace humano y son sus mismos semejantes los que le castigan con la expulsión, la aniquilación, convertido en fármaco¹⁸, en remedio de las culpas acumuladas, de los errores sin nombre que solamente los Dioses son capaces de contabilizar, hasta que llega ese terrible umbral en que imaginan que requieren una venganza que puede ser ciega. Ese miedo a la contaminación miasmática, llevó a algunas ciudades griegas antiguas a escoger de entre los suyos las presas de la violencia colectiva, justificada por la necesidad sentida de equilibrar cada cierto tiempo la relación con los Dioses, ofreciendo a seres humanos como intermediarios para que cualquier culpa anónima recayese sobre ellos, para que la purificación resultase consuelo para todos los demás. El miedo hacía renunciar a uno (o unos cuantos) para salvar a todos, la identidad del ayer convertida en alteridad por medio del rito; miedo hecho violencia cuando para desidentificar había también que lacerar, herir, desfigurar o incluso en algún caso (más en lo mítico) matar, no contentos en ocasiones con la mera expulsión, con el mero ultraje de la muerte social. Y hemos de figurarnos estas terribles ceremonias de la violencia en las que el miedo de muchos aguzaría un castigo que se materializaría en el terror de los que, antes de ser expulsados, eran golpeados, miedo sobre miedo, canalizado por la religión para hacerlo sedativo social: la pureza recobrada finalmente.

Este miedo a la cólera que casi podríamos llamar «mezquina» de los Dioses es el que parece llevar en muchas religiones a blindar los actos sociales y personales por medio de estrictas normas y pautas: tabúes que impiden cometer actos dignos de enfado divino, de preservar al posible (probable) pecador de su pecado y sobre todo a los no pecadores de una venganza ciega. Lecturas literales de los códigos religiosos

18. Jan BREMMER: «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», *HSPH* 87, 1983, 299-320; abre el espectro geográfico de su análisis en *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East*, Leiden, 2008, 169-214. Son muy famosos los planteamientos de René GIRARD: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, 1983 (París, 1972) o *El chivo expiatorio*, Barcelona, 1986 (París, 1982) sugerentes, pero muy determinados por el deseo de explicar el sacrificio fundacional del cristianismo (y lo que estima su radical resemantización).

o interpretaciones y reinterpretaciones que intentan alejar esa extraña substancia, casi material para algunos, que es el pecado, el miasma, incluso el karma. Y detrás de todo ello una vida regida por un miedo convertido en filtro de todo pensamiento y de cualquier actuación. Y, además, entendido por muchos como el comportamiento más positivo, la actitud verdaderamente correcta: el temor de Dios¹⁹.

Y, como contrapartida, las lapidaciones en cumplimiento de la ley religiosa, la violencia social hecha espectáculo. Pero no como en nuestra sociedad, que la esconde en la penumbra de las salas de cine o en los salones presididos por esos nuevos altares que son los televisores, aderezando el condimento íntimo del pensar la sangre y el dolor. Por el contrario, se vehiculan por medio de la muy real anulación de la vida o del cercenamiento de un miembro, del cumplimiento fiel y público del equilibrio que el dolor o la muerte reestablecen. Sedativo social que muchos parecen necesitar para seguir adelante con sus vidas aburridas y rutinarias, como entre nosotros tantos otros necesitan de su dosis de violencia cinematográfica, cibernética, o la que procuran esos «paraísos» artificiales que resultan ser los videojuegos. Una violencia repetida, que se prodiga entre noticiarios y películas, llegándose a no discernir lo real de lo ilusorio, como en un orwelliano 1984 que anularía poco a poco las posibilidades de juicio, de delimitar lo ético de lo que no lo es, de distinguir lo correcto de lo incorrecto en la barahúnda de posibilidades que ofrecen las imágenes que desperdiga el zapping o, cada vez más, los vericuetos de internet.

Y así el miedo se transforma y, frente a la seguridad que mantienen algunos fundamentalistas (seguros de los fundamentos de lo que creen, inmunes a las influencias debilitadoras de lo moderno y postmoderno), tantos otros son incapaces de saber discernir el objeto del temor religioso. Ya no podría ser el pecado, tan difícil de reconocer si se carece de certezas, ni tampoco los demonios, casi convertidos en folclore o en serpiente informativa bajo el aspecto de secta satánica (a pesar de haber resultado durante milenios las grandes figuras del mal, temibles personificaciones de lo ajeno aterrador). Lejos quedan las angustias del combate cósmico entre el bien y su antagónico, y algunos parecen optar por lanzar la mirada hacia adentro, haciendo surgir nuevas figuras del miedo interiorizado, a las que Carl Gustav Jung dotó de identidad arquetípica denominándolas «la sombra»²⁰. Miedo a nosotros mismos, al extraño que radica en nuestro interior, al demonio (al *daimon*) que hay dentro de nosotros, y con el que no parecería haber más que una componenda, es decir, aceptar de un modo no dualista las posibilidades de crecimiento personal

19. Resulta ejemplar la obra de 1680 de John BUNYAN: *The Fear of God*, que sigue reeditándose y leyéndose en ciertos modelos de cristianismo de corte fundamentalista.

20. Connie ZWEIG y Jeremiah ABRAHAMS (eds.): *Encuentro con la sombra*, Barcelona, 1992 (1991) esp. parte 7.

que potenciaría el enfrentamiento con él en algunos modelos propugnados desde las «nuevas espiritualidades (o, en otro tipo de lecturas teológicas más tradicionales, tomando directamente el camino del exorcismo...). Pero también dirigimos nuestras angustias hacia otros derroteros y si bien ya no vemos como pecado lo que remordía la conciencia a nuestros antepasados (regodearnos en los actos impuros, en la infidelidad, en la blasfemia), no dejamos de pensar en un castigo (en forma de obesidad, de fealdad, de envejecimiento) para esos nuevos pecados de nuestro presente que entiende la cultura como culturismo y el cultivo de las virtudes como el cultivo del cuerpo y que, por medio de la autoayuda, nos convierte en siervos de la divinidad de la terapia²¹. Ahora se imaginan como desviaciones inaceptables saltarse la hora de gimnasio o autoengañarnos con el consumo de calorías. Parece que el más temible pecado sería la traición a esa dieta perfecta que nos situará a las puertas del paraíso al que solo acceden los cuerpos sin tacha (sin grasa, sin arrugas, sin pilosidad).

Y entre tanta indeterminación, tanto miedo hecho religión, tanta religión del miedo, el objeto de temor ha terminado trastocándose, convirtiéndose la propia religión en lo temible, las religiones en las causas del miedo, en una recurrencia que caracteriza a algunas vías de la Modernidad y que se ramifica hasta la actualidad. Se teme al fundamentalista, al que sitúa (o cree o dice situar) los valores de lo religioso por delante de cualesquiera otros, lo que le convierte en impredecible, porque puede que no se pliegue a los valores del dinero y la horquilla en la variabilidad de comportamientos que propicia su imperio; puede que acepte renunciar a su conveniencia en aras de lo que cree, puede llegar a optar por modelos de organizar su vida diferentes (y hasta intentar organizar la vida al resto según sus parámetros). Se crea así un imaginario del fundamentalista, parecido al imaginario del fanático que se erigió desde la Ilustración Francesa, que pasa por encima de las personas y sus circunstancias y diferencias para construir prototipos eficaces (aunque absurdos) en la alterización, en la anulación, en la desidentificación.

Pero un mecanismo parecido anida más en el interior de nuestras sociedades, especialmente en Europa, es el miedo al diferente que toma la religión como detonante. Es miedo a la diversidad, a la multirreligiosidad, al converso que se viste de otra manera y al que se tacha de esclavo de una secta²², a la inmigración percibida como la invasión del distinto, del que lleva otros atavíos, del que reza de otra ma-

21. Resulta obligada la referencia a las reflexiones de Eva ILLOUZ: *La salvación del alma moderna. Terapia emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires-Madrid, 2010 (University of California, 2008), esp. cap. 5.

22. La mirada de Joan PRAT: *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, 2011 (hay varias ediciones previas, la primera de 1997), resulta muy esclarecedora.

nera (o incluso simplemente lo hace de un modo sistemático y público o a deshora, en sábado, en viernes, cinco veces al día).

Planea el conflicto y se repudia al diferente, llegándose a temer hasta al pensamiento que deambula por otras certezas porque puede llevar a generar dudas sobre lo que se cree, temiéndose hasta a la libertad²³ (a pesar de ser elemento clave en la Modernidad). Y se llega a plantear la existencia de religiones enemigas, conformadoras de civilizaciones enemigas porque pueden en última instancia, como ilustra el diáfano y destructivo pensamiento de Samuel Huntington²⁴, poner en peligro privilegios y posiciones de dominio. Religión reducida a geoestrategia, miedo convertido en mortífera arma de combate global, excusa para combatir otra excusa, formulaciones de una islamofobia a la moda que utiliza el fácil recurso que en el pasado ya desembocó en los horrores del antisemitismo. En suma, la maniobra de convertir en chivos expiatorios de nuestros males a quienes se estima diferentes consustancialmente de nosotros y, por tanto, se imagina elementos no asimilables sino aniquilables.

Resumiendo, la reflexión sobre el miedo, en la religión y de las religiones, ha de estar presente en nuestro mundo actual, máxime cuando nos encaminamos hacia la configuración de sociedades mucho más multiculturales, donde las fronteras, al diluirse, trastocan certezas centenarias o incluso milenarias, y frente al temor a la desidentificación, puede resultar muy fácil el recurso a la negación de la diferencia o a la estigmatización del que se estima distinto.

De ahí que los argumentos que defienden la existencia tanto de religiones del miedo como de religiones ante las que no queda otro recurso que el miedo sean posiciones caricaturescas por lo monolítico (cuando no simplemente ideologías malintencionadas). No habría religiones del miedo, sino desarrollos en momentos y lugares específicos en los que se potenció el recurso al miedo como una más de las herramientas ideológicas. Tampoco el miedo sería ingrediente necesario en cualquier praxis religiosa, puesto que la religión es un componente demasiado multi-forme, cambiante y complejo como para reducirlo a fórmulas de necesario cumplimiento. La diversidad de lo religioso patrocina una diversidad de manifestaciones del miedo, pero, a la vez, nos vacuna contra las descalificaciones generales y nos exige que pongamos atención a las razones que pueden subyacer tras tales descalificaciones, para no hacer del miedo a las religiones un argumento a la hora de em-

23. Erich FROMM: *El miedo a la libertad*, Barcelona, 2000 (or. *Die Furcht vor der Freiheit*, 1941) o el opúsculo de José Luís VILLACORTA: *Religión y miedo a la libertad*, Bilbao, 1996.

24. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1997 (Nueva York, 1996), esp. 374ss.

prender y justificar guerras supuestamente de religión, de convertir a las religiones en armas de combate, es decir, efectivamente, en religiones del miedo.

Miedo y religión resulta un fructífero binomio para ser estudiado, pero una mala combinación para hacerla vivencia, para transformarla en aliada de la política y de la violencia, sean quienes sean quienes se estimen legitimados para esgrimir tal alianza. Dichos argumentos en un mundo como el actual, global, multicultural y multirreligioso, no pueden más que multiplicar el conflicto o enredarlo, añadiendo elementos muy sensibles (como son los religiosos), en enfrentamientos en los que los verdaderos intereses en pugna serían meramente económicos o geoestratégicos y, por tanto, los caminos de resolución de tales conflictos resultarían bastante más sencillos que si se añaden los factores identificatorios y excluyentes que la variable religión puede enquistar.