

La religión contemporánea: lo público y lo privado; religiosidad, rituales y el particularismo en lo político*

*Raymundo Mier**

El trabajo de Renato Ortiz ha abierto una enorme cantidad de puntos de polémicas y también de propuestas significativas de muy distinta naturaleza, de muy diverso alcance y con distintas implicaciones para nuestras concepciones habituales de la religión, lo político, la identidad, en el marco de la “globalización”. De este vasto espectro de inquietudes tomaré algunas que me parece que interrogan categorías que apuntalan centralmente nuestra concepción de la cultura contemporánea. Quizá uno de los problemas más significativos en el que Renato Ortiz pone énfasis es la relevancia cultural y política de lo religioso y su incidencia sobre diversos procesos culturales que ocurren en el marco de lo que se ha llamado la “globalización”. En el trabajo de Renato, la introducción del tema de la religión perturba las distinciones habituales entre lo público y lo privado, la definición de ética en los procesos inciertos de la cultura mundial; surge en el dominio religioso una interrogación sobre lo territorial, el desplazamiento de los cultos y su vínculo con la noción de lo político. Renato Ortiz se refiere enfáticamente a las transformaciones contemporáneas del vínculo de la religión, lo político, lo territorial y el marco de un orden de la identidad que es el problema de lo nacional. Por otra parte, una pregunta crucial que surge cuando se reconoce una posición central a la nación en las políticas de la modernidad. La idea de nación reclama una meditación sobre eso que se suele llamar “identidad” y sus diversas manifestaciones en los segmentos de lo social: la esfera étnica, la esfera regional, los órdenes estamentarios

* Comentarios a la ponencia de Renato Ortiz, Anotações Sobre Religião e Globalização. Seminário WACC-CEA.

** Profesor-investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México y profesor para las asignaturas de Teoría antropológica y Filosofía del lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

en la organización misma de los estados nacionales, en las distintas formas de agrupamiento cultural y demográfico. Esta pregunta involucra todos los otros tópicos en la medida en que se convierte en el marco de referencia crucial para situar las tensiones inherentes, en la visión de Renato Ortiz, entre los procesos nacionales y aquellos suscitados por la “globalización”.

Lo que quisiera resaltar, en primer lugar, es uno de los procesos a los que ha aludido Renato y que considero crucial para interpretar las relaciones contemporáneas entre la religión y lo público. Los planteamientos de Renato nos conducen quizá a redefinir las nociones de lo público y lo privado en el mundo religioso contemporáneo. El tema de la religión introduce una necesaria dislocación en sus linderos, en sus orientaciones a veces disyuntivas, a veces complementarias, en sus ámbitos no pocas veces ambiguos o indeterminados. Es decir, ¿hasta dónde podemos trazar realmente una frontera entre lo público y lo privado, distinguirlas como dos esferas relativamente autónomas – como se las suele considerar no pocas veces – hasta donde llevar en nuestro análisis esta distinción *insostenible* para el mundo religioso?, ¿qué pasa con lo privado, en el orden de la religión? ¿hablamos de una religiosidad de lo inefable, lo incomunicable, una ritualidad del silencio, una experiencia de vacío radical de la creencia? Renato Ortiz sugiere que una tendencia que ha surgido en la modernidad para atenuar o incluso suprimir las tensiones acarreadas por el mutuo desplazamiento entre política y religión en los procesos culturales de la globalización es el desplazamiento del culto religioso al orden de lo privado. Lo que conlleva su afirmación es la necesidad de revisar radicalmente la noción de lo privado en la medida en que es posible afirmar que toda creación de sentido cuyo foco es el conjunto de estrategias de culto y celebración ritual y religiosa, tanto como la génesis de las identidades que tienen lugar en esa esfera reclaman necesaria, constitutivamente, la participación colectiva, incluso cuando se lleven a cabo en el seno de recintos cerrados o en el marco de la disciplina corporal extrema a la que se somete el cuerpo en la vía del misticismo. No hay religión sin despliegue ritual, sin órdenes disciplinarios, sin referencias y atmósferas simbólicas y, por consiguiente, sin comprometer la participación de un orden público. No hay en ningún caso, me parece, la posibilidad de plantear la génesis de sentido, la creación e implantación de normas y de ética, no hay creación y apuntalamiento de las identidades individuales y colectivas sin esta presencia de la colectividad. Incluso si pensamos en la experiencia interior más radical, la que compromete el éxtasis místico, estamos obligados a referirnos a un marco de categorías míticas cuya raíz colectiva es irrenunciable. Así, si pensamos en

el universo mítico por ejemplo, el mito, aun vivido en la soledad y el apartamiento, involucra necesariamente lo colectivo; su arraigo surge por lo tanto de lo público, involucra memoria, transmisión, transformación reconstrucción; involucra la incorporación en el relato no sólo de la experiencia propia sino de las experiencias colectivas, su expresión en el marco, por lo menos, de la ritualidad restringida del intercambio narrativo. Ese relato toma su fuerza y su vida en la interacción; involucra por lo tanto un juego de intercambios simbólicos que son del dominio público, que involucran reglas, normas y valores públicos, que involucra formas de reciprocidad y la presencia constitutiva del otro.

De manera análoga podríamos hablar del problema ritual inherente al orden religioso, es decir, no hay posibilidad de este repliegue de lo religioso a los márgenes de lo público, salvo quizá en la experiencia mística radical. No obstante, incluso en ese caso – podemos invocar como una expresión ejemplar de la vía mística los “Ejercicios espirituales” de San Ignacio que edifican una rigurosa trama de imperativos disciplinarios, modelación corporal, un régimen de respiración, otro sentido de la mirada y la palabra, una retórica del silencio inscrita en el cuerpo mismo como recurso para la invocación de presencias, todo desde un marco rígidamente institucionalizado, como un repertorio de pautas ineludibles para el ascenso a la ascesis mística. Incluso esta reclusión, esta exclusión propia, esta renuncia a la ritualidad está apelando en ese sentido a una condición colectiva. Ni siquiera en el momento limítrofe de la experiencia mística se puede excluir esta presencia ausente del otro. En este sentido, quizá el tema de la religiosidad plantea la necesidad de una reconsideración del problema de lo público. Es decir, que este modo de existencia contemporáneo de lo mítico, este modo de participación de lo religioso y del ritual en el mundo contemporáneo, hablaría de una tensión peculiar, significativamente peculiar, de lo público y nos obligaría a una interrogación sobre la validez y el sentido político de los linderos entre lo público y lo privado. Tendríamos que reconstruir, si seguimos las implicaciones del texto de Renato, esa distinción que se ha tomado como una especie de moneda corriente en los estudios contemporáneos referidos a la mundialización – o la globalización, como se le quiera llamar – y que conlleva como corolario una noción bastante ingenua de la identidad que no pocas veces es casi como una resonancia todavía más empobrecida de la idea habitual del *self*.

¿Hasta dónde la religiosidad en la medida en que involucra una construcción del sentido del mundo y por lo tanto una construcción de categorías de aprehensión y de inteligibilidad del mundo, construye también

una manera de apropiación singular, tanto como una permanente recreación del sentido? Aquí, me hago eco de una precisión que alguna vez hizo Castoriadis sobre la improcedencia de la idea de producción de sentido y la idea de producción de identidad. De acuerdo con su concepción, la historia nunca puede ser producción de sentido o producción de identidad, sino creación *radical* de identidad. La idea de creación introduce, me parece, una inflexión definitiva en nuestra concepción *histórica y política* de las religiones – universales o no – y en nuestros conceptos acerca de la génesis y la dinámica de la cultura. Castoriadis (si no lo mal interpreto), subraya que la historia es siempre creación de identidades, porque es creación de memoria y es creación de expectativas, creación de espera, creación de futuro, creación de posibilidades y creación de sentidos, inherente al impulso de lo imaginario, inherente a la condición misma de la significación. Me parece que en la medida en que admitimos que la religión incide directamente en este campo de creación de historia, de creación de identidades y significación, este gesto nos obliga pues a replantear nuestras categorías cómodas, no sólo nuestros presupuestos sobre lo público y lo privado, sino, en referencia específica a los grandes aparatos burocráticos de las religiones de vasto número de creyentes, nuestro modo de entender la tensión siempre irresuelta entre las grandes pautas institucionales de las religiones llamadas “universales” – calificativo que sin duda es objeto, desde siempre, de un uso hiperbólico y equívoco – con sus conflictos de poder y de discurso internos – que no pocas veces son incitados por conflictos geopolíticos entre estados y regiones políticas periféricas a la órbita burocrática de los aparatos religiosos –, y sus expresiones y realizaciones regionales o locales, siempre singulares. Es preciso reconocer la dinámica específica, para cada grupo, segmento, estamento social, de torsión y transformación de los regímenes míticos, dogmáticos y rituales propios de cada culto local y las estrategias de amalgama, composición, disyunción, enmascaramiento, préstamo, ironía, metáfora e inversión de los elementos de culto que se producen intrínsecamente entre regímenes de cultos diversos siempre en confrontación dinámica (ese cúmulo de estrategias simbólicas complejas a las que se ha designado con la misma categoría vaguísima e infértil de “sincretismo”). A partir de este replanteamiento de las dinámicas simbólicas intrínsecas a todo marco religioso institucional y sus realizaciones colectivas singulares, tampoco es posible, me parece, distinguir nítidamente entre lo público y lo privado en la medida en que involucramos toda esta idea de la religión como creación colectiva de identidades y como creación no menos colectiva de sentido.

Al mismo tiempo, el problema de invocar la religión para la creación de identidades y la creación de sentido, nos empieza a plantear un problema muy drástico sobre el problema de instituciones globales y modos de existencia local de la religiosidad. Podemos pensar que si bien, en cierta medida, el andamiaje dogmático de las iglesias de todas las religiones ‘universales’, puede tener un cierto modo de existencia discursivo, normativo, jurídico y simbólico prescrito y articulado estructuralmente de acuerdo a cierto tipo de categorías estructurales fundamentales, su modo de realización es siempre indeterminado, diseminante. La dimensión necesariamente ritual del culto, nos lleva a la consideración central del problema del ritual: éste nos involucra directamente en el problema de su articulación directa de la acción colectiva y la dimensión de lo político como proceso colectivo de creación de historia, de memoria, de inteligibilidad de lo social mismo. Ritual es acción colectiva y es acción local. No hay ritos universales (me parece), acaso haya liturgias universales, o diversas sintaxis ceremoniales formuladas en términos generales, pero los ritos son necesariamente en presencia, son modos de la acción colectiva. En lo que dice Renato sobre el desplazamiento de lo político y la pérdida de centralidad de la religión en la modernidad, puedo reconocer en realidad una reflexión acerca de las articulaciones fundamentales del pensamiento religioso; en sus consideraciones me parece que está implícito el problema de la relación entre categorías míticas y modos de acción local, entre figuras institucionales de las religiones burocráticas y formas singulares de ritualidad local – siempre en confrontación con espacios de poder locales específicos – y que preservan íntegra su capacidad de creación y recreación de su propia trama normativa y su gestión incansable de nuevas identidades locales. El ritual no es ni remotamente solo reproducción de regulaciones, sino creación de regulación.

Este desafío para la comprensión no es nuevo ni para el pensamiento religioso ni para el pensamiento político. Cada vez más estamos acostumbrados a pensar lo político, menos como directrices normativas generales, instauradas por organismos – sean organismos financieros o iglesias – globales o por instituciones de pautas éticas abstractas con una vaga incidencia, siempre ambigua e indeterminada en las localidades, y más tomando en consideración los rituales y modos de acción colectiva local cuyas resonancias inciden en la creación de identidades políticas también locales. No se trata de cancelar la idea de ‘universalidad’ o la de ‘globalidad’ sino de replantearla en su capacidad de incidir específicamente en la génesis colectiva de la historia local y de los poderes circunscritos por la experiencia

y la memoria colectivas. La idea de ritualidad, extrapolándola un poco más allá de sus territorios circunscritos en lo canónicamente religioso, si la miramos en sus condiciones dinámicas, en su modo de caracterizar dinámicamente la interacción colectiva, ilumina el orden entero de lo político. Incluso hoy, es posible reconocer cada vez más un uso de la noción de ritual para ciertos procesos cotidianos, ciertas pautas de conformación locales de identidad, para los modos de construcción de solidaridades precarias o duraderas, para designar los imperativos y las prohibiciones que dan su forma a la memoria y a la gestión, para el ejercicio de la dominación y del poder. Creo que en todos estos casos no se habla sin razón de *rituales* políticos. La idea de ritualidad evidentemente tiene un alcance autónomo que crea tanto sentido como identidad que se experimentan no sólo en la esfera de la religión sino en campos ajenos a ella. Me parece que esto también plantea una serie de interrogantes sobre la naturaleza de lo religioso y nos lleva más a la interrogación de la idea de *religiosidad* como algo que desborda con mucho los marcos de las religiones instituidas y burocráticas, y nos conduce a las raíces mismas de la prohibición y la prescripción colectivas que modelan la acción colectiva, la eficacia de los simbolismos rituales y las formas dinámicas de engendramiento colectivo de la norma en el seno de la reinención simbólica propia del ritual. Los fenómenos ordinariamente llamados religiosos aparentemente serían la amalgama indeterminada de un orden dogmático, un orden mítico y un orden ritual. No obstante, desde el punto de vista histórico y dinámico es posible pensar más bien en una relativa autonomía de estos órdenes. Hay efectivamente una posibilidad de subsistencia propia del mito o de un cuerpo mítico, al margen de las transformaciones experimentadas en el sustrato ritual. Asimismo hay también una capacidad de autonomización del campo ritual y una capacidad de producción autónoma de acción colectiva más allá de toda estructura legal dogmática y todo universo categorial de carácter mítico. Esto me parece que desemboca de manera directa y fundamental en las nuevas interrogaciones sobre la noción de lo político. ¿Podríamos concebir lo político como un recurso colectivo para la creación de la propia identidad? Esto es una posibilidad. En ese sentido, la reconsideración del orden ritual – implícita en la pregunta de Renato Ortiz sobre la transformación recíproca entre las religiones “universales” y las particulares, que habría de desembocar en el trastrocamiento de las categorías de movilidad e inmovilidad, atribuidas a las religiones universales y particulares respectivamente – parece particularmente interesante para entender la nueva posición de la religión dentro del espectro político contemporáneo.

En otras de sus muchas propuestas de reflexión, Renato Ortiz evocó el tema, muy polémico sin duda, de la religión en el marco de las reflexiones sobre una ética universal, que constituye un problema central en la idea de democracia – si la entendemos a su vez como un régimen de acción, simbólico y discursivo con pretensiones de universalidad. La idea de ética universal (que ha sido abordada directamente en los planteamientos de Karl Otto Apel, entre otros), aparece como una condición absolutamente inapelable de la interacción comunicativa misma. El vínculo social que sustenta el edificio democrático debe a su vez implicar un proceso comunicativo y argumentativo que reclama un marco ético esencial, con condiciones ineludiblemente universales. Para esta mirada, este marco ético irrenunciable está completamente enraizado en una exigencia de inteligibilidad y acaso, podemos añadir nosotros, en una voluntad y deseo de sentido. La figura de la inteligibilidad simbólica es decisiva y compromete de manera problemática el mundo del culto y de la génesis normativa en la ritualidad. La inteligibilidad simbólica parece involucrar un régimen de autorreflexividad mediante el cual el sujeto se revela capaz de hacer patente las premisas simbólicas de la certeza, orientadas a la fundamentación pragmática de las acciones. La compleja dinámica de desplazamiento entre las políticas, las religiones y los marcos jurídicos, políticos e institucionales de las diversas identidades nacionales, – en pleno asedio por los procesos de legitimidad en la globalización – que ha propuesto Renato Ortiz, nos llevan a interrogar la plausibilidad de esta ética que parece sustentar los ideales de una “democracia con legitimidades argumentativas” y cuya condición sería una ética universal.

A partir de la intervención de Renato es posible formular una reserva: ¿cuál es la relación entre ésta idea de ética universal y lo que podríamos llamar la pluralidad de cuerpos doctrinarios – y probablemente de universos éticos – que acompañan la coexistencia de múltiples religiones institucionalizadas, de diversas burocracias del culto y de infinitas formas de religiones particulares o manifestaciones particulares de las grandes religiones? O más aún, ¿cuál es la relación entre estas éticas en confrontación y coexistencia y las condiciones de creación local de normas y sentidos involucradas en los cultos particulares u otras formas de expresión de la religiosidad? ¿cuál es el sentido de éste reclamo ético y las expresiones actuales de lo político en condiciones estratégicas determinadas en coyunturas nacionales irresolubles? Lo que nos podemos preguntar es si hay una relación inherente entre ésta ética universal, aparentemente fundamento de todo intercambio y de todo acto comunicativo y el problema de

un universo regulatorio, que tiende a constituir un campo cerrado de categorías que define el comportamiento colectivo. Si fuera así, la ética universal y el universo religioso entrarían en una especie de profunda convivencia. Y, sin embargo, cabe interrogarse hasta dónde efectivamente esta ética universal atenta contra toda posibilidad de singularidad o, de alguna manera, está a la larga condenada a excluirla o estigmatizarla. No considero concluyentes las discusiones sobre las restricciones de este principio ético universal y su capacidad de alentar la visión pluralista; éstas no ha dado respuesta a las exigencias éticas que surgen de la preeminencia de configuraciones rituales en la constitución de las normas y los valores de la acción colectiva, que escapan a toda posibilidad de explicitación racional de sus fundamentos de certeza y legitimidad. Tampoco han logrado esclarecer la participación de estas condiciones éticas universales en el surgimiento de las identidades históricas singulares que someten el principio de universalidad a una tensión inevitable.

¿Qué ocurre hoy con el universo de los valores religiosos?, ¿cómo intervienen los procesos rituales, de culto, los dogmas, los marcos institucionales de las religiones en la conformación de identidades? Una de las cosas importantes que me parece que estaban implícitas en la reflexión sobre lo nacional – y a lo que aludió brevemente Renato en su texto –, tiene que ver con la mayor o menor precariedad de las identidades colectivas y su fragilidad, su permeabilidad a los procesos “globales” y a su propia historicidad. Es preciso preguntarse por el carácter transitorio o no, no sólo de las identidades que surgen dentro de los linderos de la nación, sino en esas tramas de solidaridad a las que consideramos “identidad étnica”. Es preciso quizá reconsiderar el carácter estratégico o no de los tiempos y ritmos de las identidades que se gestan en los movimientos colectivos y las nuevas condiciones que hacen posible esos movimientos o los inhiben, incluso los cancelan. La religión produce identidades transitorias y estables, vinculadas o no con un ideal de trascendencia, apegadas al canon normativo o ajenas a él, capaces de modificar los marcos rituales, dogmáticos y míticos que se les imponían o sometidas a ellos, capaces de articularse en otros procesos políticos y dar lugar a nuevas formas de identidad o no. Podríamos pensar también en este sentido, en algo muy inquietante que plantea Renato. El advierte la movilidad de las religiones particulares que ocurre en la globalización – ha ocurrido en realidad siempre, dadas ciertas condiciones de migración poblacional que acarrear un desplazamiento de focos sustantivos de cultura, pero acaso la globalización las ha hecho más visibles, más patentes, ha puesto de relieve su implantación anómala; lo local, a lo

que suelen algunos atribuirle una condición sedentaria, se mueve y podríamos decir que se desplaza por el universo.

Es posible preguntarse si éste desplazamiento de lo local en realidad ocurre como tal y, en caso de darse, cómo ocurre este desplazamiento y cuáles son las consecuencias y las circunstancias de su migración. En la consideración de Renato se advierten dos posibilidades: una primera, que implica la migración ‘conservadora’ del espacio ritual y las formas básicas del intercambio simbólico, que habrán de sufrir acaso las transformaciones que acarrea su implantación en un ámbito simbólico ajeno y dominante, la segunda, más patente en las estrategias contemporáneas de desarraigo escénico del proceso ritual, es la de los rituales que han perdido su fuerza de creación normativa, de identidades, de memoria y de solidaridades, para ofrecerse como un mero trabajo de escenificación dramático-narrativo, adecuado a las condiciones neutras de la escenificación como forma general de lo visual – la invención de lo popular como espectáculos *folklóricos* o la *folklorización* de los espacios rituales. Me refiero para ilustrar este último caso, por ejemplo, a la Semana Santa de Iztapalapa (por tomar yo un ejemplo mexicano, que conozco un poco más). Se lleva a cabo en una delegación de la Ciudad de México durante los días en que se celebra litúrgicamente la Semana Santa en el universo católico. Esa escenificación reproduce directamente la pasión y muerte de Cristo, hasta el punto de mortificar hondamente – aunque sin sacrificarlo en realidad – a un hombre, sin llevarlo hasta la muerte. Empezó, como muchas ceremonias y rituales tradicionales, siendo evidentemente un encuentro ritual y se transformó rápidamente en espectáculo y de ahí su desarraigo que lo puede llevar a la exportación. Se puede escenificar directamente la pasión de Iztapalapa en Nueva York, sin la menor duda, pero ha perdido ya su condición ritual; ya no tiene que ver con la génesis y recreación de la organización y los intercambios colectivos, es ajena a la creación de identidades. En realidad es solamente el despliegue retórico de un espectro fijo de estereotipos, constituye un universo particular de escenificación redundante incapaz de transformar su propia regularidad e incapaz de transformar su propio sentido y conservar la fuerza dialógica del ritual, que es su característica fundamental. Otro proceso de “migración” ocurre con la transformación de la dramatización ritual en una despliegue narrativo – cinematográfico, fotográfico o televisivo – inevitablemente fragmentario, en el que la mirada deja de ‘pertener’ intrínsecamente a la escena ritual, para darse como una mera presencia virtual.

La característica fundamental del ritual, me parece, es su capacidad de engendrar sentido en una posición dialógica con la espera de los

acontecimientos y con la memoria colectiva. En la medida en que se desarraiga de la memoria colectiva, se priva de su calidad dialógica con respecto a los acontecimientos por venir. El ritual se convierte en una matriz fija de máscaras ofrecidas a la mirada radicalmente ajena de un otro que contempla más allá de los confines del lazo ritual mismo. En ese proceso, el ritual se convierte en una materia de espectacularidad que sirve directamente al simulacro de mundialización, a la mascarada de lo global. Me parece que ésta idea del movimiento de lo local, nos tiene que llevar a un cuestionamiento de la noción misma de globalización. ¿Cuál es el papel que este proceso de espectacularidad acarrea para la génesis de las identidades en los distintos contextos étnicos y nacionales mundiales? ¿Qué es lo espectacular? Aparentemente, me parece que es esto que se ha llamado policentralidad y que hemos recogido aquí como una forma particular de ejercicio del control de ciertas facetas territorializadas de los flujos colectivos, impone una razón retórica a la dramatización, la constituye así en una modalidad radical de espectacularidad, definida por la disgregación de la mirada y su inscripción virtual en las dramatizaciones colectivas. Al constituirse lo policéntrico del ejercicio al poder, al edificarse la poliarquía – de la que aquí se ha hablado – sobre fenómenos de espectacularidad, es decir, en una operación profunda de redefinición de la mirada, de los cuerpos, en vastas estrategias narrativas, discursivas, de imágenes, de fragmentación de saberes, de visibilidad, de fragmentación etc., surge lo acéfalo del poder como un *hecho de sentido, como una expresión del simulacro del poder*. La globalización es un mero efecto de sentido de esa poliarquía que se expresa bajo la espectacularidad que se presenta como una convergencia, un pluralismo abierto, indiferente, de estrategias simbólicas aparentemente indiferenciadas, ofrecidas al mercado del consumo cultural. El llamado “consumo cultural” no es más que el nombre de ese simulacro en el que lo acéfalo del poder aparece como natural. Parece haber una relación bien interesante, en la génesis de este carácter “natural”, casi fatal, inescapable, que algunos han atribuido a la globalización, incluso con esta condición virtuosa de la “transparencia”, de lo acéfalo, es decir, esta consagración del mundo del mercado que aparece tan acéfalo como la naturaleza, fatal como la naturaleza, necesario como la naturaleza, tan desafiante y tan estimulante que también sirve para pensar, etc., etc.; y por lo tanto sublime y espectacular como la naturaleza (sublime kantianamente). Lo que se advierte es quizá la fuerza del desarraigo ritual en esta reconstrucción de lo sublime, de lo natural; todo eso vinculado con el “efecto” de globalización que vela las formas estratégicas de la policentralidad en el ejercicio de los poderes.

A partir de este desarraigo de lo local, de este desarraigar el campo ritual, el campo de la acción específica, el campo de la construcción de identidades y los sentidos se convierte en una especie de despliegue escénico de máscaras y de figuras de identidad fija para el “uso” cultural, en un espectro de bienes para el consumo.

Termino mi comentario sobre el trabajo de Renato – que en realidad abre la posibilidad de una reflexión de mucho mayor alcance – con una necesaria reflexión sobre el consumo, noción que él ha evocado en relación con un conflicto ético sustantivo entre las prescripciones religiosas y el régimen de mercado actual apuntalado en esta actividad que algunos han llegado a concebir como fermento universal de la democracia. Desde mi punto de vista, lo que trae a discusión Renato involucra uno más de los inquietantes equívocos provocados por un deslizamiento de lenguaje: se busca apuntalar la idea de consumo referida a la lógica del mercado, con la idea – radicalmente incomparable e incompatible con ésta – de consumo propuesta por la antropología sobre la base del análisis del fundamento esencial del intercambio y la regulación jurídica de la reciprocidad y la solidaridad colectivas. La idea del consumo, me parece, sufre en este desplazamiento una profunda metamorfosis de consecuencias drásticas tanto para la concepción de la religión como para la inteligibilidad de lo político: la noción de consumo, en su sentido antropológico contemporáneo es deudora de una reflexión sobre el intercambio y el don, y en particular, tal y como se manifiesta en el *potlatch* entendido como prestación total de tipo agonístico (Mauss). Esta noción – destrucción ritual de los bienes – se relaciona también con la estructura de los sistemas rituales y, en particular, con el acto sacrificial. En otras reflexiones, esta noción de consumo se conjuga con su empleo en el modelo de la estructura de la producción – por ejemplo, en la reflexión marxista –, a veces en sentido crítico. En fin, las variantes antropológicas de la noción de consumo aparecen también en otros desarrollos recientes – por ejemplo, el sentido que cobra en algunas de las reflexiones desde Douglas a Baudrillard en su obra temprana. En realidad el consumo relacionado con el don y la destrucción ritual, es decir, que el consumo como acto integral de la circulación del don, es uno de los momentos centrales del intercambio y, por lo tanto, su valor simbólico arranca a la mercancía del proceso generalizado de valor; es, por consiguiente, irreductible a su conversión en un fenómeno de mercado, de precio, de exhibición impersonal, etc.; es decir, se consume solamente en un momento dado, bajo la forma jurídica de la recepción del don y bajo el imperativo de la restitución de lo dado. El consumo revela así esa parte

oscura que señalaba Bataille, enigmática, “maldita”, irreductible a los fenómenos de una convención del significado o una mecánica informe de la acumulación y la circulación de capital financiero. El simbolismo singular del don consumido es precisamente lo que quebranta toda convención de significación y produce una significación singular que extrae el objeto de toda posibilidad de circulación general. Consumir el don es el signo de la aceptación y la ratificación de la alianza, es la participación en la metamorfosis simbólica de bienes por prestigio, que se conjuga en modos de regulación, que significan socialmente las identidades singulares en el tejido colectivo. El consumo entonces inscrito en este campo ritual, aparecería efectivamente como lo irrecuperable, lo contrario del otro consumo consagrado por el mercado, el consumo como don sería lo que escapa inevitablemente a toda estrategia de globalización y los patrones de mercado generalizado. De ese dualismo del consumo parece surgir la confrontación ética entre lo que la religiosidad recobra como ratificación de la alianza, y lo que constituye simplemente un modo determinado de inscribirse en el mercado y la lógica de los objetos-signo.

Me parece que este paso del consumo al consumismo que señalaba Renato, en realidad es la lucha abierta entre una ética residual – el consumo ritual constituye apenas una vaga reminiscencia en algunas de las religiones “universales” con poca eficacia ritual en la génesis de las identidades singulares y colectivas – en los universos religiosos institucionalizados e integrados en el proceso de modernización. No obstante, persiste aún en los sistemas éticos de estas religiones una resistencia a la plena aceptación de esa otra “ética” del consumo convertido en signo de sí mismo y como recurso para la legitimación de una lógica general de la acumulación y el flujo indiferenciado de capital financiero.

Estos señalamientos sólo apuntan al inicio de una discusión amplia de las contribuciones de esta ponencia. Aquí sólo he esbozado algunas consecuencias de ciertas propuestas, buscando destacar algunos elementos que, aun tomados de manera aislada constituyen puntos cruciales, creo, en la discusión contemporánea sobre el lugar de la religión en el espectro político de la “globalización”. Sólo espero no haber sido demasiado injusto con el trabajo de Renato.

Córdoba, Argentina

Abril de 2000