

LA RELIGIÓN DEL MUNDO

Nuevo humanismo y religión*

Por Julia Kristeva



Estatuas de la catedral de San Martín en Utrecht, destruidas durante la furia iconoclasta de 1566.

Persistencia

Fue mucho más tarde, con El Bosco, por ejemplo, cuando aparecieron esas terroríficas representaciones en las que Cristo separa a la cohorte de los elegidos de la legión de los condenados; en las que unos diablos arrastran a los pecadores que no se han arrepentido hacia los suplicios del infierno.

Michel Houellebecq, *Sumisión* (2015)

En su lucha contra el bien, el mal parte con una ventaja neta respecto de su adversario, porque cuenta con la fragilidad del hombre y es capaz de volverla a su favor. El bien, en cambio, está tan ensimismado en la discriminación entre la pureza ejemplar del deber ser y la imperfección del ser, que termina por conocer bien poco de la debilidad del hombre. Tal desatención lo conduce a juicios sumarios y a menudo injustos. No otra cosa afirmaba Primo Levi en uno de sus últimos textos, *Los hundidos y los salvados*, reflexión aguda, lejos de todo maniqueísmo, de la experiencia del Holocausto en la figura del *Lager*. Un análisis que permite concluir que una sociedad que produjo y cobijó el pensamiento más sofisticado de la filosofía del siglo XX puede, al mismo tiempo, producir el horror más abyecto que impugna los designios del humanismo de la Ilustración. De hecho, el revisionismo con motivo del bicentenario de la revolución de 1789 reflexionó sobre la evitabilidad del terror atribuido a la “astucia de la razón”, terror que finalmente alumbró estas nuestras sociedades democráticas actuales. ¿Existe entonces una nueva oportunidad para una transvaloración (Kristeva) que reúna el legado del humanismo de las Luces con las religiones monoteístas realmente existentes?

Mundo íntimo y pulsión del acto de creencia parecen ser términos de una ecuación que bien podría sostener la pervivencia y la pertinencia de la “cuestión religiosa”. A su turno, Burucúa advierte sobre la necesidad de no soslayar los objetos materiales de la cultura que sostienen los atributos psíquicos y antropológicos de cualquier *religio humana*.

Este nuevo suplemento **Lectura Mundi** propone abrir el debate sobre la religión y lo hace en términos muy amplios reuniendo perspectivas diversas: Kristeva, Burucúa, Khosrokhavar, Ludueña. Todas ellas indagan más allá de lo obvio y combinan reflexiones que van del psicoanálisis a las nuevas subjetividades, de las lecciones de la historia a los riesgos del presente, de las expresiones de formas novedosas del terror a sus causas estructurales. Quizás la persistencia de estos interrogantes no sea más que un testimonio del fracaso de la misión salvífica de la razón educativa. Una constatación argumental que indaga en las religiones y en su vitalidad actual asumiendo que algo de lo inesperado, de lo no calculado, proviene, de modo inexorable, del mundo social.

Mario Greco

Director de **Lectura Mundi** (UNSAM)

Un tema esencial para la cultura contemporánea es el encuentro entre, por una parte, el universalismo de las Luces y las ciencias humanas que se desprendieron de ellas y, por otra, el despertar de las religiones y el de sus diferentes experiencias étnicas y culturales. A esta cuestión he dedicado un doble trabajo que consiste, en primer lugar, en repensar la teoría y la clínica freudiana del lenguaje; y, en segundo lugar, en la búsqueda de un enfoque nuevo de la experiencia religiosa.

Se trata, hablando del lenguaje de Freud, del gran descubrimiento del inconsciente, que es esta máquina, aparato, circunstancia y modelo que ha permitido la cohabitación entre, por un lado, la pulsión biológica –el deseo en tanto pulsión, la sexualidad con todos sus afectos y energías– y, por otro, el sentido, el lenguaje. Y la gran apuesta de Freud fue decir que se puede entender de la sexualidad en el lenguaje, y no sólo entenderla y escucharla, sino incluso formularla. Esto dio lugar a algunas cosas, como la psicósomática. Pero no sólo eso, sino que toda la escucha del paciente en el diván es una especie de escucha psicósomática, porque al ir escuchando el significante y el significado, el analista se ve inmerso en la experiencia del deseo y acompaña al paciente en sus traumas, que pueden partir de experiencias catastróficas, de depresión, de angustia, de muerte o de otras circunstancias similares; “traumas” que pueden ser estados de goce, de placer. El trauma es el momento en que el sujeto del conocimiento cartesiano y lógico llega hasta sus límites, se desorganiza y debe rearmarse. Es una experiencia que, en otros términos, es propia del discurso religioso y místico.

Todo esto apunta a la existencia de un microcosmos de lo íntimo, de una intimidad que no es cerrada sino que también se manifiesta en la plaza pública. El problema actual, tanto para el psicoanálisis como para las religiones, es que en caso de no prestar atención a esa intimidad, quedan dos alternativas:

o bien vamos hacia una automatización de la especie, lo que Hannah Arendt llamó una nueva “banalidad del mal”; o bien se llega a una suerte de explosión que mediante fenómenos como la drogadicción o la violencia urbana visibiliza nuevas enfermedades del alma. Ese microcosmos al que es necesario atender está habitado simultáneamente por pulsiones y sentidos; es lo que hace a la heterogeneidad del ser humano.

Para dar cuenta de cómo esta cuestión puede abordarse desde la actualidad de las religiones, quisiera remitirme a una experiencia personal. He escrito un libro que se llama *Thérèse mon amour*, que si bien tiene traducción al inglés aún no tiene versión en español. ¿Y por qué no tiene traducción? Porque mis amigos de ciencias humanas de España todavía se sienten sublevados contra Franco y el catolicismo español, porque Franco se paseaba con las reliquias de Santa Teresa y porque consideran que ambas figuran encarnan un momento nefasto de España. Teresa adquirió así un sentido realmente abyecto, y entonces los entiendo. Entiendo a quienes quieren tomar distancia de esto, pero lo que trato de hacer es lo que Nietzsche llamó “transvaloración de los valores”. Estoy entre quienes consideran, junto con Hannah Arendt, que el hilo de la tradición se ha cortado; más específicamente, el hilo de la tradición religiosa. Ocurrió en el siglo XVIII.

A pesar de que este corte del hilo de la tradición haya liberado deseos y cuerpos, lo cual llevó poco a poco a la liberación de la sexualidad femenina y de las mujeres, y a pesar de que este corte también liberó la audacia de pensamiento gracias a la cual en este momento tenemos todo este auge de ciencias científicas, entiendo que de todos modos no basta con enfocar los abusos de las religiones y que es necesaria una transvaloración de todo el recorrido completo de la historia de las religiones. En el continente europeo cohabitan las tradiciones griega, judía y

Julia Kristeva nació en Bulgaria; trabaja y vive en Francia desde 1966. Es escritora, psicoanalista, profesora emérita de la Universidad París 7 y miembro de la Sociedad Psicoanalítica de París. Es doctora *Honoris Causa* de numerosas universidades de Estados Unidos, Canadá y Europa, donde enseña regularmente. Desde 1970 hasta 1983 formó parte del equipo de redacción de *Tel Quel*. Es autora de una treintena de libros, entre los cuales se destacan: *Loca verdad: verdad y verosimilitud del texto psicótico* (1985), *Sol negro. Depresión y melancolía* (1997), la trilogía *El genio femenino: 1. Hannah Arendt* (2000), *2. Melanie Klein* (2001) y *3. Colette* (2003), así como de las novelas *Les samourais* (1990), *Meurtre à Byzance* (2004), *Thérèse mon amour* (2008) y *L'horloge enchantée* (2015). Su obra se encuentra totalmente traducida al inglés y también disponible en varias lenguas extranjeras.

cristiana. Y es justamente allí, en Europa, donde se produjo esto único en el mundo que es el corte del vínculo con las religiones, fenómeno al que se llamó humanismo y que se dio de la mano de Erasmo, de las Luces y de una amplia serie de factores que desbordan este breve análisis. El mencionado corte, sin embargo, acarrea el problema de que tal vez nos ha hecho olvidar que esas religiones son las que dieron lugar al humanismo y que a partir de ellas se desprende la posibilidad de transvalorar la herencia religiosa, lo que implica no sólo decir cuáles son sus abusos, sino también cuáles son sus potencialidades y riquezas. Y esas posibilidades son especialmente ricas para una nueva comprensión del espacio interior, de la intimidad en que se produce la crisis contemporánea de la espiritualidad que se manifiesta en fenómenos como el vandalismo y las drogadicciones. Las religiones, aun si no son capaces de resolver estos problemas, sí permiten aliviarlos, o en todo caso adormecerlos. Muchos de nuestros contemporáneos se conforman con sólo eso. Pero tal vez podamos hacer más y mejor que la religión, y no menos. Así como Freud se interesó en la historia de las religiones e intentó transvalorar el papel del padre, un camino posible para la actualidad es continuar esa tarea.

Por ejemplo, uno de los eslabones débiles de la crítica freudiana de la religión es que no trató suficientemente el papel de la madre. La maternidad, junto con otros problemas, es una de las grandes cuestiones de la actualidad. Porque el nuevo feminismo tiene que ser libre elección, pero al mismo tiempo son necesarios nuevos discursos sobre la responsabilidad y el papel cultural de la madre. Esto sin contar el hecho de que la superpoblación del mundo obligará, se quiera o no, a que los gobiernos implementen algún tipo de programación de la reproducción; en ese momento la pasión materna no va a frenarse por el hecho de decirles a las mujeres “tengan tal cantidad de hijos”, sino que habrá que implementar un acompañamiento más adecuado de la maternidad, ayudar a las madres en los barrios y también desarrollar una maternidad simbólica en todo tipo de oficios o actividades relacionadas con la atención y los cuidados. Y esto tiene que ver con la religiosidad en nuestra cultura, heredera de lo griego, lo romano y lo judío, y que dio el humanismo.

En el mismo sentido también corresponde, como tarea pendiente, hacer entender a otras religiones qué quiere decir “cortar el hilo de la religión”. Esa falta de comprensión es uno de los problemas del islam. No hay un humanismo islámico, entendido como movimiento del Renacimiento y de las Luces. Las personas que dicen pertenecer a este movimiento, como las mujeres tunecinas, por ejemplo, se encuentran inmersas en un océano de hombres y mujeres que no comprenden este corte. Nosotros tenemos la obligación de afirmar este corte y, además, de hacer una transvaloración de su civilización, tratar de comprender el islam, así como la mística española, y encontrar una crítica, una transvaloración de esta herencia.

La crisis de la política y el yihadismo europeo*

Por Farhad Khosrokhavar

Un gran místico alemán, el Maestro Eckhart, quien en sus escritos dio el vocabulario a toda la filosofía alemana, se refirió a estos problemas diciendo: “Yo pido a Dios que me deje libre de Dios”. Y si pensamos esto dentro de nuestro espíritu de gente de las Luces, encontramos que en nuestras religiones griega, judía y cristiana, de las cuales se desprendió el humanismo, llamamos Dios al lenguaje, a lo simbólico. Y no hay forma de liberarse de lo simbólico. Salvo matándose, o convirtiéndose en psicótico o autista. Tenemos que seguir buscando espacios de libertad pero en el lenguaje. Esa es la enseñanza fundamental del psicoanálisis.

Para concluir, quisiera remitirme a otra experiencia personal: hace un tiempo tuve el gran honor de recibir una invitación del papa Benedicto XVI para participar de un encuentro con todas las religiones en la ciudad italiana de Asís. Por primera vez se invitó a esta reunión a no creyentes. Éramos cuatro, entre ellos, yo. Nunca en mi vida había visto tantos religiosos de todos los credos, el vicerrabino de Jerusalén, el representante del taoísmo, de Indonesia, del budismo, mucha gente. Y por primera vez en un contexto de esta índole, y tal vez por el hecho mismo de que fuéramos cuatro los no creyentes, el papa dijo algo de gran interés y que va en el sentido de la búsqueda de un nuevo humanismo. Se dirigió a los creyentes y dijo que habíamos sido invitados junto a todos los demás, que consideraba que tal vez todavía fuéramos sufrientes porque no habíamos encontrado a Dios, pero que estábamos buscando verdades o la verdad. Y a mí esto me remitió, de alguna manera, a lo que yo llamo transvaloración en la forma de Nietzsche, al hecho de problematizar los valores, de no detenerse a mitad de camino en la problematización de las cosas. Y el papa dijo a los presentes: “Ellos están más en la verdad que ustedes, que creen ostentar la verdad; tomen ejemplo de ellos”. Todo el mundo nos miró y estábamos muy contentos. Y creo que ahí, en escenas como esa, radica el gran problema del siglo XXI: ¿cómo hacer de lo universal lo que los astrofísicos hoy llaman multiverso? ¿Cómo hacer para tener en cuenta otras creencias, otras religiones, pero, de todos modos, hacerlo siempre afirmando los valores que nos fueron transmitidos por las Luces?

* Fragmentos editados de las “Conversaciones con Julia Kristeva”, a cargo del sociólogo Horacio González y el psicoanalista Hugo Freda, actividad realizada en UNSAM, Buenos Aires, el 11 de noviembre de 2011. Traducción de Walter Romero.

Para los jóvenes de las clases medias, la política no consigue ya asegurarles un porvenir como ciudadanos activos, dotados de un trabajo, de un Estado-nación que regule su vida económica y social corrigiendo las desigualdades de clase.

El yihadismo y la crisis de la política

En Francia, la política ha jugado, luego de la gran revolución de 1789, un significativo rol en la definición de sí de los ciudadanos. La política ha colmado muchos de los roles que se articulaban en torno a un polo esencial, la movilidad socioeconómica y política ascendente de los ciudadanos y una intersubjetividad fundada sobre la convicción de hacer una Nación allí donde existe una comunidad de destino. Aun siendo pobre, el ciudadano albergaba la esperanza de poder salir de esa situación no sólo a título individual, sino mediante su identificación con una causa universal como la liberación del proletariado del yugo del capitalismo, o bien la realización de la igualdad republicana por la mediación de la escuela y a través de la intervención del Estado. La política desempeñaba así un rol fundamental en la subjetividad de los ciudadanos: el de hacerse cargo de su dignidad. Se podía ser pobre (obrero no calificado) pero digno, la identificación con la causa común de los proletarios permitía la superación de la condición material hacia un ideal de sociedad que se conjugara en futuro.

Esta construcción ciudadana se ha hecho añicos desde hace algunas décadas. Desde ese momento, el horizonte de expectativa está obturado: a diferencia del pasado, cuando todos los ciudadanos podían dar por descontado que la generación siguiente tendría una situación económica y social mejor que la suya, en el presente, lo que embarga a los jóvenes, incluidos los de las clases medias, es el temor al desclasamiento social. En cuanto a los sectores populares, para la gran mayoría de sus miembros la mejora de su situación a través de canales convencionales les parece ilusoria. El “ascenso social” está agotado, el desclasamiento es una amenaza intensamente sentida y que acecha a los jóvenes.

Entre un joven de las clases medias que teme caer hasta la base de la escala social y un joven de los suburbios excluido que no cree en su movilidad futura, el rasgo común

La tragedia siria ha tenido muchas consecuencias importantes: por un lado, la migración desgarradora de muchos millones de personas hacia los países vecinos (Turquía, Líbano, Jordania), una migración interna de algunos millones y la destrucción de ciudades y de zonas enteras en uno de los países que alberga a una de las más antiguas civilizaciones del mundo musulmán; por otro lado, la migración hacia Siria de más de una decena de miles de jóvenes provenientes del mundo árabe, pero también de Occidente y en particular de Europa (en torno a los 5.000 hasta el presente), cifra que habría aumentado de no mediar la intervención de los Estados europeos para impedir su salida hacia Siria e Irak.

La migración de jóvenes europeos para incorporarse a Dãesh¹ es un fenómeno en apariencia paradójico. Dos tipos de jóvenes se aventuran a la empresa yihadista: por una parte, los excluidos; por otra, los pertenecientes a las clases medias. Para empezar, existe un sentimiento de profunda injusticia ante el drama sirio. La mayor parte de los jóvenes evocan las dimensiones monstruosas de esta tragedia y expresan su indignación. No obstante, más allá de este hecho, existe también un sentimiento “humanitario” experimentado por los jóvenes de las clases medias (por regla general, los de los suburbios no lo refieren) que los empuja a la acción. En su condición de preadultos (jóvenes posadolescentes) o adultos (habitualmente, “posadolescentes tardíos”, decimos los psicoanalistas), buscan devenir plenamente tales atravesando una prueba que se asemeja a un rito de pasaje: el enfrentamiento con la muerte es el auténtico trampolín que los hace pasar de esa infancia mal asumida a la plenitud de sus facultades.

Pero existe una dimensión fundamental del malestar de los jóvenes, sin importar a qué clase social pertenezcan, y es la relación desesperanzada con la política y un horizonte de expectativa obturado: para los jóvenes de los sectores populares, la política es asunto de otros, no encuentran allí ninguna promesa de salvación.

Farhad Khosrokhavar es profesor de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París, Francia). Se especializa en el estudio de los movimientos sociales en Irán, las sociedades árabes –en particular, los movimientos del radicalismo islámico– y el yihadismo en Europa. Es autor de 18 libros, tres de los cuales han sido recientemente traducidos a casi una decena de idiomas. Ha publicado más de 70 artículos en francés, inglés y persa. Ha dictado conferencias en diferentes universidades de Europa y Estados Unidos. Entre sus últimos libros se cuentan la trilogía: *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne* (1991); *L'islamisme et la mort. Le martyr révolutionnaire en Iran* (1995) y *Anthropologie de la révolution iranienne* (1998). Su último libro, en coautoría con David Bénichou y Philippe Migaux, se titula *Le jihadisme* (2015).

es, en la actualidad, la ausencia de un horizonte de expectativa. El yihadismo reconstruye estas esperanzas sobre premisas falsas que los jóvenes ignoran, en la búsqueda desesperada de una utopía capaz de dar sentido a sus vidas mediante la intervención de lo sagrado (metapolítico) y por la apertura de perspectivas de promoción individual (prepolítico). En ambos casos, la nueva utopía peca por exceso (lo metapolítico) y por defecto (lo prepolítico); la consecuencia es una visión política hiperrepresiva e hiperregresiva que, al inicio, no es advertida por los jóvenes, fascinados por descubrir un horizonte de sentido promisorio.

Una Europa en la que la política está agotada y donde ningún proyecto global de sociedad se conjuga en futuro es propicia a las formas mistificadas de politización, en las cuales la promesa de felicidad en la tierra bajo el lema de una “neo-umma”² fantasmática y una visión heroica a la manera

de los *Chevaliers de la Foi*³ confieren sentido a una existencia otrora desprovista de esperanza.

La esperanza ilusoria en el neoimperio califa

El yihadismo procede de un nuevo imaginario transnacional que revela en Europa la crisis de identidad nacional: en todo el continente, jóvenes de origen musulmán y conversos, de sectores populares tanto como de clases medias, se vuelcan a Siria para defender el califato autoproclamado de Dáesh como expresión de un nuevo universalismo. Su dimensión represiva queda oculta tras un romanticismo naíf y sin sustancia, ligado tanto a la virtualidad de la red como al hecho de que todo horizonte de expectativa haya abandonado a Europa, necesitada de una utopía política constructiva. El nuevo imaginario arraiga en el deseo de los posadolescentes de pasar a la edad adulta mediante

un rito de pasaje guerrero. Ello opera en el seno de un imaginario posnacional que se despreocupa de la Nación y expresa la aspiración de fundarse en la universalidad mitificada de un Imperio en el que todos los musulmanes, metafóricos o reales, se reencuentren más allá de su especificidad nacional. Existe un universalismo en esta búsqueda de un nuevo califato que no es ya satisfecho por el horizonte desplegado por los países europeos. Este estado de cosas se vincula con la incapacidad de la Nación de garantizar a los individuos jóvenes una ciudadanía activa. ¿Cómo podría acogérsela? Orientándose por la perspectiva de una vida decente y digna, con la certeza mínima de que se asumirá el trabajo y la “vida en común” según los principios de justicia económica y social.

* Fragmentos editados por el autor del artículo “Le djihadisme européen reflet de la crise du politique. Un

nouvel universalisme contre l’hyper sécularisation”, publicado en *OrientXXI*, 20 de julio de 2015. Traducción y notas de Micaela Cuesta.

1. Dáesh es otro de los nombres con que se conoce a la organización Estado Islámico o ISIS (por sus siglas en inglés). La particularidad de la denominación, promovida fuertemente por Francia y la Unión Europea, es que se usa para oponerla a la idea de Estado (califato). Dáesh designa a un grupo terrorista, y en árabe significa “el que aplasta algo bajo sus pies” o “el que siembra discordia”.
2. *Oummat* o *ummat* es una voz árabe que alude a los términos “comunidad” y “nación”, así como también a la raíz etimológica de madre [*umm*]. Se lo utiliza para referir a la comunidad de musulmanes sin distinción de nacionalidad, de lazos sanguíneos ni de régimen político.
3. Orden secreta fundada en 1810 para defender al catolicismo y la monarquía legítima, que luego se reorganizó bajo la tendencia parlamentaria de los ultrarrealistas.

Imágenes, monumentos y la religio humana del futuro

Por José Emilio Burucúa

En su libro *El hombre, la medida* de 1943, Erich Kahler expresó su esperanza de que una nueva *religio humana* permitiese reconstruir la civilización mundial, hecha añicos por la guerra. Aquel año, Johan Huizinga transmitió el mismo anhelo en un bello ensayo, *Cuando callen las armas*, sobre la génesis de la cultura occidental. El programa de Julia Kristeva es de vieja data y siempre aparece vinculado con la “acción del tigre”, según definió Shakespeare la guerra en *Enrique V*. Desde la perspectiva de la historiografía del arte, quizá podría plantearse la contienda actual en términos de una lucha que utiliza imágenes y monumentos como armas. Pues existe una confrontación entre la bulimia patrimonial del mundo euroatlántico y el aniquilamiento de las herencias culturales en las tierras del extremismo islámico. El asunto requiere trazar apuntes sobre el devenir del par iconolatría-iconoclastia, dos modos opuestos de ligar imágenes y hombres que, en general, despuntaron juntos en el pasado.

La dupla sobrevoló el horizonte de las civilizaciones cristianas con más frecuencia e intensidad que la geografía de las civilizaciones del islam. El primer estallido de iconoclastia se produjo en la Bizancio del siglo VIII. Fue, en buena medida, una respuesta a los excesos en el uso de imágenes sagradas que inundaron la decoración de edificios no religiosos y la vestimenta de personas laicas. León III inició el movimiento en el año 726, impulsado por las tensiones entre su poder en Constantinopla y el poder de los monjes en las provincias, custodios de íconos a los cuales los pueblos rendían un homenaje que, a ojos de León, los apartaba del respeto debido al sistema fiscal e ideológico de la monarquía. La iconoclastia bizantina, promovida desde la cabeza misma del Estado y resistida por las clases populares, se prolongó hasta el año 843, fecha en que se aceptaron los argumentos esgrimidos por Juan Damasceno, un siglo antes, acerca de que la

encarnación de Dios en su hijo visible no sólo legitimaba sino que imponía la iconodulia como acción santa y necesaria. La segunda explosión ocurrió en la Europa del siglo XVI, obra de grupos calvinistas y antitrinitarios violentos, que consideraban las imágenes, los objetos litúrgicos y los altares en las iglesias como cosas que concentraban el producto de las iniquidades de un clero culpable del despojo de los pobres, es decir, de los portadores de la naturaleza auténtica de Cristo. Los iconoclastas de Amberes y otras ciudades flamencas no saqueaban los tesoros de los templos: los arrancaban de sus sitios, los quemaban y destruían en las plazas públicas. Por fin, las revoluciones sociales y políticas mayores de la Europa moderna, la francesa de 1789 y la rusa de 1917, atravesaron sus momentos de furia contra las imágenes de los monarcas de los regímenes destituidos y de los santos del cristianismo.

Pasadas las tormentas, la devoción hacia las imágenes religiosas regresó por sus fueros. La Bizancio de las dinastías macedónica y Comneno pobló las iglesias y las casas de mosaicos, frescos e íconos. La Europa católica de los siglos XVI y XVII condujo al renacimiento espectacular de la iconografía cristiana que caracterizó el estilo barroco. Pintura y escultura resucitaron en los espacios eclesiales de la Francia del siglo XIX. Basta examinar la reconstrucción de la iglesia del Redentor en la Moscú actual para verificar cómo las iconoclastias cristianas fueron precedidas y sucedidas por iconolatrías. Tampoco deberíamos olvidar que los iconódulos cristianos se comportaron a menudo como iconoclastas respecto de las religiones ajenas. Lo prueban las devastaciones de imágenes y monumentos sufridas por los pueblos americanos durante la Conquista.

Hay articulaciones importantes que atan los avatares del par iconolatría-iconoclastia a los fenómenos de monumentalización en las naciones moder-

nas. Los casos europeo y japonés se comprenden en el marco de las destrucciones acarreadas por las guerras mundiales y de las reconstrucciones que las sustituyeron. En cuanto a América Latina, los elementos que ampliaron el campo de la monumentalización e impusieron formas nuevas de entenderla han sido tanto los legados arqueológicos de las civilizaciones antiguas de México, Guatemala y los Andes, cuanto los que Pierre Nora llamó “lugares de memoria”, relacionados con los procesos sociales y políticos dolorosos de resistencias populares a las dictaduras y a los abusos de la explotación económica. Existen riesgos implícitos en la que llamamos “bulimia patrimonial” de los países modernos. *Primo*, la paralización de las evoluciones sociales a que pueden conducir las declaratorias de que tal o cual territorio ha de considerarse patrimonio de la humanidad. *Secundo*, la disolución creciente de los límites que separan lo que una sociedad entiende que debe ser preservado en permanencia para garantizar una identidad cultural y mantener creativa una memoria común, de aquello que reviste una importancia efímera. *Tertio*, la posibilidad de generar acumulaciones aluviales de cosas y memorias, que harían realidad el cuento de Funes el memorioso.

Ante tales historias, la icono-monumentoclastia ocurrida en tierras del islam fue más delimitada. Hasta hace muy poco, menos seres humanos se vieron arrastrados a la muerte en esas catástrofes culturales que en sus equivalentes del mundo cristiano. No hubo iconoclastia sistemática durante la conquista árabe de Siria y Persia en el siglo VII o durante la de España en el siglo VIII. Tan sólo almorávides y almohades promovieron la destrucción de imágenes durante las ocupaciones de Andalucía en el siglo XII. Al conquistar Constantinopla, el sultán Mehmet II ordenó preservar las iglesias cristianas y, aunque convirtió Hagia Sophia en mezquita, mandó cubrir con una capa de

José Emilio Burucúa es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es profesor titular de Problemas de Historia Cultural en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Ha publicado libros y artículos sobre la historia de la perspectiva, las relaciones históricas entre imágenes e ideas, y las técnicas y los materiales de la pintura colonial sudamericana. Sus libros principales son: *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica, siglos XV a XVII* (2001); *Historia, arte, cultura: de Aby Warburg a Carlo Ginzburg* (2003); *El mito de Ulises en el mundo moderno* (2013) y, en colaboración con Nicolás Kwiatkowski, *Cómo sucedieron estas cosas. Representar masacres y genocidios* (2014).

enduido sus mosaicos, que pudieron conservarse así hasta el presente. En rigor de verdad, la iconoclastia dura sería un fenómeno reciente entre los musulmanes, pues se remonta a la fundación del movimiento wahabita en la península arábiga, a mediados del siglo XVIII. Sin embargo, los mayores ataques a imágenes y monumentos han sucedido en el siglo XXI. En marzo de 2001, el régimen talibán destruyó las estatuas gigantes de Buda en Bamiyán. En 2015, el Ejército Islámico destruyó los restos arqueológicos de ciudades asirias en Nimrud y Khorsabad y demolió par-

tes de la antigua Palmira. Los acontecimientos recuerdan las destrucciones de sinagogas en la Europa ocupada por los nazis entre 1938 y 1945. Como la de entonces, la monumentoclastia actual va acompañada de asesinatos en masa de las personas vinculadas por la fe o la cultura a los edificios que se hace volar en pedazos. He aquí la cuestión más grave que nos ha conducido del escándalo de la destrucción del arte a la masacre y al genocidio.

Parece claro que el peligro concreto de la iconoclastia es la demolición de las civiliza-

ciones. No creo que la opción opuesta, la iconoclastia, dé nunca lugar a amenazas semejantes. Aun cuando, según sospechaba Vico, un exceso de refinamiento en los debates estéticos y conceptuales podría llevarnos al estadio de una "barbarie de la reflexión", al colapso de la leve continuidad histórica que fuimos capaces de mantener hasta el presente. La construcción de una nueva *religio humana* debería tener en cuenta las tensiones psíquicas y antropológicas que la presencia de monumentos e imágenes del pasado instala en nuestro tiempo.

La aspiración de los incautos

Por Fabián Ludueña Romandini

La *Pansebia* de Alexander Ross, publicada en 1653, abre el camino hacia la comprensión moderna de las religiones, esto es, como un agregado sociológico dependiente del proceso de formación de los Estados modernos y, por consiguiente, distinguible de los fenómenos políticos en sentido estricto. La pionera sociología durkheimiana, no obstante, ya invitaba a la búsqueda de aquello que, en el fenómeno religioso, podía revelarse acerca de lo que puede ser considerado un aspecto esencial y permanente de la humanidad. Ciertamente, Cicerón había señalado una vía: a "quienes volvían a tratar con diligencia y 'recolectaban' [*relegerent*] todo lo referente al culto de los dioses, se les llamó 'religiosos' [*religiosi*]" (*De natura deorum* II, 72, 28). En este punto, tenemos la articulación de una forma de experiencia primordial (los filólogos gustan llamar a esto el "escrúpulo" originario), con una operatividad ligada a la diligencia (esto es, al servicio de una mediación institucional entre los dioses y los hombres).

Otros filósofos antiguos desarrollaron también un intento de pensar lo que habrían de denominar la "teología". En principio una taxonomía de los nombres divinos, el término decantará progresivamente hacia el conocimiento metafísico de la divinidad. Sobre esta tela de fondo, el cristianismo introdujo mutaciones cuya importancia aún debe ser sopesada en su justa medida. La relación con la experiencia originaria de lo divino pasó entonces a ser mediada no sólo institucionalmente sino también legalmente (a partir de la constitución, precisamente, de un canon textual con valor jurídico: la Biblia). Del mismo modo, todo conocimiento de la divinidad se halló encuadrado por un dogma, es decir, una ley institucional.

En 1927 Freud anunciaba, con seguro espíritu crítico, que el psicoanálisis coronaba los esfuerzos del Iluminismo y podía aseverar que la religión era meramente una ilusión y, en esta perspectiva, comparable a una neurosis de infancia. Una conclusión se imponía entonces: la humanidad superaría esa fase neurótica como tantos niños la dejan atrás en la edad adulta. Aunque el desiderátum aún no se haya cumplido, no intentaremos socavar su legitimidad por la vía de los escollos empíricos que a este diagnóstico (más prudente, sin embargo, de lo que se podría creer) ha presentado la historia reciente.

Cabe, no obstante, avanzar algunas distinciones, pues no deberíamos confundir la fuente de lo que llamamos "religiosidad" con las realizaciones históricas particulares que las sociedades han sabido modelar. Freud era perfectamente consciente de esto y, por ello mismo, su aspiración máxima era la evicción completa de esa fuente. El malentendido, si es que existe alguno, no se produce por confundir la religión institucional con la fe (como pretendía Pfister en su polémica con Freud). Freud era perfectamente consciente de su gesto: creía posible extinguir, más allá de cualquier religión histórica, el manantial mismo de la fe. Un psicoanálisis llevado a término bien puede arribar a este punto.

La rectificación subjetiva, no obstante, no comporta la eliminación de la existencia de un llamado que, oculto tras el nombre de fe, conserva la pregnancia de trasladarse a través de las más diversas encarnaciones históricas para subsistir hasta nuestros días. Se trata, entonces, del problema objetivo de la existencia de fuerzas extrahumanas que definen el campo de la subjetividad del hombre. El psicoanálisis concluye que es posible reducirlas, por lo menos, a su mínima expresión. La existencia misma del psicoanálisis, no obstante, permite suponer que una disciplina de lo infra- o lo suprahumano (bajo el nombre de lo inconsciente) no debería limitarse exclusivamente a la deflación imposible de lo que está más allá de lo humano y, literalmente, hiere a este último por exceso.

En este sentido, conviene subrayar un aspecto de la religión que resulta perfectamente señalado, en el caso del cristianismo, por Agustín de Hipona, quien establece un estricto paralelismo entre la *Christiana lex* y la *disciplina religionis* (*De vera religione*, 14.27). En estos términos la religión coincide con una forma de vida que toma como su centro la obediencia y la administración de una Ley definida como suprahumana. Dicho con otras palabras, la teología es también una sofisticada doctrina del ejercicio del poder. Uno de los más grandes pensadores del siglo XX teorizó que el límite del poder es la incapacidad de devolver muertos a la vida.

Ahora bien, el cristianismo había captado perfectamente esta falencia política de la concepción antigua del poder y, por ello mismo, su promesa mesiánica consistía en la restauración de todos los cuerpos que habían sido arrojados a la

inexorabilidad de la muerte. La doctrina de la resurrección, por lo tanto, antes que una aspiración salvífica es, sobre todo, un arcano de la soberanía divina. Esto equivale a decir que la teología cristiana no ha querido constituirse, por consiguiente, como cobertor ideológico de una institucionalidad eclesial, sino que, primordialmente, acarició la pretensión de ser una doctrina última del poder en cuanto tal.

Una sociedad secularizada (donde esta existe en el mundo global) no deja de tropezarse con esta herencia ineludible: el Dios puede haberse declarado muerto pero el poder que alimentó su sed sigue presente bajo las más diversas transfiguraciones. La teología sigue siendo, desde esta perspectiva, un hito insoslayable de cualquier reflexión sobre el significado último de todo poder.

Los filósofos habían razonado de modo diverso en la Antigüedad y habían concebido una apuesta radical: resultaba practicable dejar de lado, por lo menos hasta cierto punto, la obediencia a la escritura como sacralidad legal y religiosa, pero era posible reflexionar sobre el poder y, *a fortiori*, sobre el Absoluto denominado divinidad. Por cierto, no pretendían divorciar la teología de su vínculo con una teoría del poder, pero buscaban comprender la fuente que permitía su aparición por fuera de lo humano.

No aspiraban tanto a apagar la fuente pulsional del acto de creencia como a comprender la realidad objetiva que el espacio de lo divino abría para la especulación metafísica más allá de cualquier encauce normativo. Observando el curso actual de la historia planetaria, podríamos pensar que los filósofos se proponían un objetivo imposible. De hecho, las escuelas filosóficas antiguas perecieron y el ocaso moderno de los dioses fue anunciado hace tiempo. Tal vez la hora ha llegado de que nuevos incautos reanimen ese antiquísimo deseo cognitivo de los filósofos con otros ropajes. Si lo hacen, nuevamente se equivocarán. Pero, precisamente, allí se juega la cuestión.

Fabián Ludueña Romandini es doctor y magister por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es profesor titular de Filosofía en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE) y profesor de Filosofía Política en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Su último libro se titula *H. P. Lovecraft. The Disjunction in Being* (2015).