

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

PASOS PARA UNA HERMENÉUTICA DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO.

LAS HERMENÉUTICAS DE LA RELIGIÓN DE: CLIFFORD GEERTZ, MIRCEA ELIADE Y
RAIMUNDO PANIKKAR

T E S I S

Q U E P R E S E N T A :

JUAN ANTONIO LAVIADA CÁCERES

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Asesor: Dr. Ricardo Blanco Beledo

MÉXICO D.F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria:

“La desesperación es el sentimiento que nos embarga cuando mueren los seres que hay dentro de nosotros” Norman Mailer

Dos minutos más y esta tesis no hubiera sido posible si no es porque allí estuvieron mis amados padres Marta y Ricardo. A mis hermanos, Alex y Ricardo por cada discusión y palabra extraviada de ustedes que aquí se encuentra.. A mí adorada sobrina Sabina y a mi tía Liliana. A Juan Pedro porque gracias a ti pude vencer mi miedo a ser filósofo y a mis amigos Roberto, Karla, Isela, Mariana, Thalía, Elfid, Lola, Fidel, Luis Jesús y Felipe. A Irys por sus amorosas y atinadas correcciones que fueron el minuto antes y después de este trabajo.

Al Dr. Ricardo Blanco por la ayuda que me brindó para construir un punto de vista propio. A mis maestros y lectores de la Facultad de Filosofía y Letras y a la maestra Blanca Solares que me motivó a seguir adelante.

“Una regla metodológica elemental exige que no se juzgue ningún objeto con categorías ajenas él. Por otra parte, una característica antropológica, también elemental, nos indica que no se puede poner límites al pensar humano...La unidad de la naturaleza humana debe permitir las pertinentes transformaciones de coordenadas intelectivas para poder comprender un hecho religioso y cultural distinto al propio... Por desgracia el esfuerzo de comprender desde el interior otro mundo cultural y religioso es una operación asaz difícil por el ascetismo integral que exige, y bastante nueva por las condiciones sociológicas que requiere. El problema concreto que abordamos consiste en investigar si es posible sostener un puente religioso-cultural, o como quiera llamársele...”.

Raimon Panikkar. El Silencio de Buda

“– Habla. ¡Oh! ¡Habla otra vez, ángel resplandeciente!... Porque esta noche apareces tan esplendorosa sobre mi cabeza como un alado mensajero celeste ante los ojos estáticos y maravillados de los mortales, que se inclinan hacia atrás para verle cuando él cabalga sobre las tardas perezosas nubes y navega en el seno del aire.

– Oh Romeo, Romeo! ¿Por qué eres tú Romeo? Niega a tu padre y rehusa tu nombre; o si no quieres, júrame tan sólo que me amas, y dejaré yo de ser una Capuleto.

– (Apartándose) ¿Continuaré oyéndola, o le hablo ahora?

– ¡Sólo tu nombre es mi enemigo! ¡Porque tú eres tú mismo seas o no Montesco! ¿Qué es Montesco? No es ni mano, ni pie, ni brazo, ni rostro, ni parte alguna que pertenezca a un hombre. ¡Oh, sea otro tu nombre! ¿Qué hay en un nombre? ¡Lo que llamamos rosa exhalaría el mismo grato perfume con cualquiera otra denominación! De igual modo Romeo aunque Romeo no se llamara, conservaría sin este título las raras perfecciones que atesora. ¡Romeo, rechaza tu nombre; y a cambio de ese nombre, que no forma parte de ti, tómame a mí toda entera!

–Cojo tu palabra. Llámame sólo "amor mío", y seré nuevamente bautizado. ¡Desde ahora mismo dejaré de ser Romeo!

– ¿Quién eres tú, que así, envuelto en la noche, sorprendes de tal modo mis secretos?

William Shakespeare. Romeo y Julieta

Índice

INTRODUCCIÓN	5
Capítulo 1. LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA DE CLIFFORD GEERTZ.....	8
1.1. Raíces de la hermenéutica cultural de C. Geertz	8
1.2. Las críticas de Geertz al funcionalismo.....	14
1.3. De la descripción de la cultura a su interpretación.....	18
1.4. La religión como sistema cultural.....	25
Capítulo 2. LA HERMENÉUTICA CREATIVA DE MIRCEA ELIADE	35
2.1. Raíces de la hermenéutica en la obra de M. Eliade.....	35
2.2. Del análisis morfológico de los hechos religiosos al fenomenológico.....	38
2.3. La hermenéutica estructural de los hechos religiosos.....	48
2.4. La irreductibilidad de los hechos religiosos	51
2.5. La hermenéutica creativa	54
Capítulo 3. LA HERMENÉUTICA DIATÓPICA DE RAIMUNDO PANIKKAR.....	59
3.1. Raíces de la hermenéutica en la obra de R. Panikkar	60
3.2. La comprensión religiosa de la religión	66
3.3. De la hermenéutica morfológica a la hermenéutica diatópica	74
3.4. La hermenéutica simbólica de la religión.....	79
Capítulo 4. CLAVES HERMENÉUTICAS PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO	83
4.1. Clave hermenéutica: Encuentro	83
4.2. Clave hermenéutica: Tradición	96
4.3. Clave hermenéutica: Diálogo	101
Capítulo 5. CONCLUSIONES.....	112

INTRODUCCIÓN

En la presente tesis partiremos de la necesidad de construir un marco interpretativo para el encuentro interreligioso. Hoy en día como antaño las religiones pueden ser un factor que genere unión entre las culturas favoreciendo el desarrollo del pensamiento humano, o bien un factor que catalice conflictos interculturales, atrinchere a las culturas, fomente la violencia y obnuble el pensamiento. La urgencia de dar algunos pasos hacia una hermenéutica del diálogo interreligioso se debe en gran medida a que en la carrera sociocultural parece que lo que vemos surgir con mayor intensidad en el mundo son los contraejemplos del diálogo. El fundamentalismo se extiende como una epidemia entre las diferentes religiones y culturas, reseca el pensamiento simbólico y atrofiando la vitalidad humana que subyace a la experiencia religiosa.

La tarea que nos proponemos es examinar tres modelos hermenéuticos del estudio de la religión: la antropología simbólica de Clifford Geertz, la fenomenología-hermenéutica de Mircea Eliade y la hermenéutica diatópica de Raimundo Panikkar. El trabajo se guía en un primer momento por un propósito eminentemente sintético, es decir, delinear a grandes rasgos el modelo de interpretación de los hechos religiosos de los tres autores. En algunos casos el objetivo será de entre sacar del tejido teórico de los autores los instrumentos hermenéuticos que utilizan para sus análisis de los fenómenos religiosos y en otros se hará un menester cuasiarqueológico para desenterrar cómo fue surgiendo su hermenéutica de las religiones. El análisis se centrará en tres puntos específicos: los lineamientos generales de su hermenéutica, la interpretación de la relación entre religión y cultura, así como algunas claves hermenéuticas para el encuentro interreligioso.

La elección de los autores no se debe a una decisión azarosa sino que en cada caso estos tres eminentes teóricos han seguido en su trayectoria un análisis de los fenómenos religiosos preocupándose por el desarrollo de una metodología que haga justicia a la diversidad y complejidad de la religión. Los tres autores están en contra de cualquier reduccionismo a la hora de comprender la religión. En consecuencia, creemos que no es posible dar cabida al diálogo interreligioso con reduccionismos teóricos y epistemológicos; por supuesto que esto no elimina la crítica a los usos y abusos de algunos sistemas religiosos.

Cada uno de los autores elegidos ha experimentado durante algunos años el encuentro con otra tradición religiosa distinta a la suya. C. Geertz trabajó durante varios años en la isla de Bali escribiendo obras como "La Religión en Java" o elaborando sus trabajos sobre la configuración del Islam en dos civilizaciones concretas y distintas la marroquí y la

indonesia, que desarrolla en su obra "Observando el Islam". M. Eliade tuvo como impulso de sus estudios sobre la religión sus tres años de estadía en la India donde fue discípulo del filósofo Dugasputa, algunas obras de Eliade dan cuenta de la profunda influencia de su estancia en la India como es el caso de "El yoga. Inmortalidad y libertad", pero el impacto de su experiencia permea gran parte de la obra de nuestro autor. Por último R. Panikkar es un hombre que vive en carne propia el diálogo entre dos tradiciones religiosas, su madre española de nacimiento y católica y su padre hindú. Panikkar ha tratado de resolver esta polaridad de civilizaciones y religiones de manera creativa como una oportunidad para pensar sobre el encuentro entre las religiones. Las obras de Panikkar tienen como propósito dar pasos para un encuentro entre oriente y occidente, casos emblemáticos como "Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: encuentro entre dos culturas" o "El silencio de Buda".

La elección de los autores se debe no solo a la riqueza de su experiencia interreligiosa, sino que cada uno han decidido construir un marco interpretativo que dé cuenta de la complejidad de las religiones con las que han tenido un contacto directo y con otras que les han inspirado en su trayectoria intelectual. La tesis propone en primer lugar dar cuenta de estos marcos, sintetizándolos, examinándolos y sistematizándolos. El espectro de las disciplinas de estos autores nos da la oportunidad de construir una visión hermenéutica más amplia que la de los mismos autores, pues en cada caso el trasfondo de sus disciplinas pone un límite a su labor interpretativa. La hermenéutica del diálogo entre las religiones debe de ser por "naturaleza" una forma de abordaje transdisciplinar. En el caso que nos compete nos guiaremos por los causes disciplinares de la antropología cultural de Geertz, la fenomenología de la religión de Eliade y la teología-filosofía de Panikkar. Estos autores han sido los ejes fundamentales de la construcción de lo que hoy llamamos las Ciencias de la Religión.

La filosofía, al igual que otras disciplinas humanistas, se verán en vías de extinción sino justifican su relevancia y pertinencia en el mundo contemporáneo. Una filosofía que continúe viviendo del enaltecimiento de su propia tradición histórica se verá destinada irremediablemente a ser una pieza de museo. El mundo contemporáneo plantea desafíos claros al pensamiento filosófico. La sobrevivencia de la filosofía estará determinada por una tradición viva entretejida con los problemas de la sociedad moderna. La filosofía puede sacar del pozo de su tradición innumerables argumentos para mostrar su relevancia contemporánea, pero también debe estar creciendo a la par en el diálogo con otras disciplinas y formas de pensamiento. Un pozo filosófico sin afluentes se estacará, se contaminará y a la postre terminará intoxicándonos. El estudio pretende forzar a la

filosofía a que dialogue con otras disciplinas hermanas, con algo que le es típico en su vocación: la revisión crítica de los argumentos y la de enmarcar los problemas en un espectro siempre más amplio de la realidad.

Ahora bien, la finalidad última de nuestro trabajo es dar pasos para una hermenéutica del encuentro entre las religiones. Los autores elegidos, salvo el caso de Panikkar, no se propusieron utilizar su hermenéutica para fundamentar el diálogo interreligioso. Nuestro modesto aporte se debe inscribir en un intento por dar algunas pautas que coadyuven a este diálogo. He aquí que la propuesta será utilizar la síntesis de hermenéuticas para demarcar y ofrecer algunas líneas por las cuales deberá de transitar un camino que conduzca no sólo a la tolerancia interreligiosa, que si bien es un paso necesario no es suficiente. Habrá que dar un verdadero salto interpretativo que sirva para que dos tradiciones religiosas puedan encontrarse y comprenderse mutuamente en un lenguaje que está aún por construir. Entonces veremos la necesidad de dilatar las fronteras de las disciplinas y la de autores mismos, con la finalidad de que las religiones puedan encontrarse en un terreno que les proporcione el mutuo intercambio. Un territorio demasiado restringido hace que las religiones encrespen sus ánimos, se vuelvan alérgicas al diálogo y pongan el miedo por delante. Nos guía la convicción de demarcar un hábitat interpretativo lo suficientemente espacioso para que se logre un buen ambiente en el que las religiones diriman sus diferencias, se reconozcan en sus historias y aporten sus riquezas invaluable a la civilización contemporánea.

CAPÍTULO 1. LA HERMENÉUTICA SIMBÓLICA DE CLIFFORD GEERTZ

1.1. Raíces de la hermenéutica cultural de C. Geertz

En el presente apartado nos proponemos examinar las raíces de la hermenéutica de la cultura de C. Geertz. La interpretación de la cultura de Geertz nutre su caudal analítico de un número importante de teorías que van desde la sociología de Talcott Parsons, la sociología weberiana, el estructuralismo, la lingüística estructural, la semiótica y la hermenéutica.¹ Dada la gran cantidad de fuentes de las que se alimenta la interpretación de Geertz de la cultura y la religión, se consideró que sería objeto de una monografía completa la recreación del mapa teórico por el cual Geertz construye su interpretación de la cultura. Por lo que es necesario establecer desde un principio que no se pretende analizar todas las corrientes que dan origen a su interpretación de la cultura y la religión.

Nuestro propósito es más modesto, consiste en rastrear y delinear su hermenéutica de la cultura. En nuestra primera parte nos proponemos analizar las críticas de nuestro autor a algunas teorías de la cultura que le anteceden, particularmente la teoría funcionalista. La convicción que nos dirige es aquella en donde a un autor se le comprende mejor en gran medida a partir de las críticas que hace de otras teorías. Nuestra ruta nos conducirá entonces a poder posicionarnos en el cauce correcto de la teoría de la religión de Geertz, y como veremos esto será posible por sus ataques a posiciones que él considera opuestas a la suya.

La hermenéutica de Geertz se puede delinear desde su crítica a las teorías funcionalistas de la religión y la cultura. Él contrasta claramente su posición con los modelos teóricos defendidos por B. Malinowski. Si podemos comprender el punto de la controversia entre las teorías funcionalistas y la metodología hermenéutica de Geertz, habremos dado un paso seguro para perfilar su hermenéutica. Como ya hemos dicho, partiremos del «principio» de que cualquiera que pretenda entender el planteamiento de un autor, lo puede hacer en buena medida si analiza frente a quienes está polemizando.

Malinowski es el principal representante del funcionalismo en la antropología cultural británica. La teoría funcionalista que él defiende comprende los fenómenos culturales buscando describir el propósito de los comportamientos observables de los miembros de un grupo. El concepto de cultura del funcionalismo de Malinowski se caracteriza por ser un concepto claramente descriptivo y empírico. Las posiciones descriptivas de la cultura se encuentran en un franco contraste con las concepciones hermenéuticas, el empirismo

¹ Fisher, M.-Marcus G., La antropología como crítica cultural. Amorrortu, Buenos Aires 2000, 53.

funcionalista es evidentemente antimetafísico y pretende apegarse lo más posible a realidades que puedan estar sujetas a la observación.

Malinowski sostiene el siguiente concepto de cultura: “La cultura es el todo integrado consistente en útiles y bienes de consumo, en cartas institucionales de los diversos grupos sociales, en ideas y habilidades humanas, en creencias y costumbres. Consideremos una cultura muy simple y primitiva o una extremadamente compleja y desarrollada, siempre nos encontramos con un vasto aparato, parte material, en parte humano y en parte espiritual, con cuya ayuda el hombre es capaz de enfrentarse con los problemas específicos concretos que se plantean”.²

El concepto de cultura de Malinowski es semejante al propuesto por E. Tylor salvo por el hecho de que el «todo complejo» tyloriano se ha convertido en Malinowski en un «todo integrado». La cultura para Malinowski no es un conjunto de elementos fragmentados e inconexos sino que es un sistema integrado. La variedad de elementos que conforman a una cultura sirven a propósitos específicos y a necesidades que están por descubrirse. La virtud de su concepto de cultura es que el antropólogo se encuentra comprometido para entretejer cada una de las hebras que conforman la cultura, pero esto será una tarea posible siempre y cuando pueda al mismo tiempo determinar el propósito específico que tiene cada elemento; labor que por supuesto es compleja e intrincada. De hecho, algunas de las monografías de Malinowski tuvieron la delicada y laboriosa tarea de describir alguna institución en particular de algún pueblo lejano en el pacífico oriental, determinando su función dentro del conjunto cultural.

E. Leach recomendó traducir el término «función» usado por Malinowski con el término de «propósito». Un hecho antropológico puede describirse a partir de la finalidad que éste cumple dentro de la vida de un grupo humano, pero a la vez el propósito que cumple en un grupo, por ejemplo los trobian del pacífico oriental, pueden generalizarse a toda la humanidad. Así que, Malinowski nos plantea un concepto de cultura que comprende un sistema integrado de finalidades específicas que dependen de los problemas y necesidades a las que se enfrenta un pueblo.

Si seguimos la recomendación de Leach, el trabajo etnográfico debe tener la firme convicción de encontrar los fines específicos que cumple la religión en un pueblo particular. El etnólogo debe preguntarse ¿Cuáles son las necesidades que satisface o compensa la religión en este pueblo? ¿Cuál es el propósito de realizar determinado rito

² Parsons, T., Malinowski y la teoría de los sistemas sociales, en: Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski. Siglo XXI, México, D.F., 1981, 68. El subrayado es nuestro.

funerario? Si en efecto la labor es empírica y antimetafísica, el etnógrafo deberá dar cuenta de ello utilizando como herramienta su lápiz, su diario y sus asentaderas bien fijadas en el terreno. El trabajo del antropólogo será exitoso siempre y cuando consiga construir una generalización a partir de un caso particular.

Los resultados de los análisis funcionalistas suelen ser del tipo: la religión es el cemento que mantiene unida a la sociedad, salvaguarda la seguridad psicológica, controla el destino de las personas o ayuda en las ansias de inmortalidad. De ahí que, para Malinowski la religión puede comprenderse desde “las funciones que cumple y en los valores de su ciencia y ritual”³. Como veremos a Geertz este tipo de análisis le parecen que demuestran un conjunto de verdades evidentes para cualquier observador medianamente inteligente.

No es de sorprender que algunos teóricos de la religión atacaran con vehemencia algunas de las incongruencias del empirismo de Malinowski, ya que hacía una generalización de las funciones de la religión a partir de casos particulares; según algunos los castillos funcionales levitaban sobre una base sobradamente volátil. S.F. Nadel critica a Malinowski por suprimir la multiplicidad y pluridimensionalidad de la religión. Malinowski se guiaba según Nadel por conseguir un resultado tan preciso como la simple unidad de la función. Inevitablemente, en esa unidad de función muchos aspectos de la religión quedaban en la sombra o se perdían.⁴

Las anotaciones que hace Nadel nos pueden hacer pensar en el limitado alcance del análisis de la religión que se puede realizar desde el funcionalismo de Malinowski. La religión no es un fenómeno pluridimensional y en segundo lugar no es una realidad reflexiva. Aún así, como ya hemos dicho, su concepto de cultura se propone dar cuenta de la unidad de los diferentes elementos que la integran, así que Malinowski cuida de no perderse en la diversidad e inmensidad de las religiones, hacerlo nos llevaría irremediablemente a poner un velo que nos oculte la forma en que la religión interactúa con los otros elementos que integran la cultura. La cuestión es aparentemente sencilla, Malinowski sacrifica la diversidad del fenómeno religioso en pro de comprender su función en la matriz de la cultura, pero no para permanecer en el interior de ella sino que la abandona después de describir sus elementos constitutivos.

³ Citado por Nadel, S.F. Malinowski, sobre la magia y la religión. Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski. Siglo XXI, México, D.F., 1981, 223.

⁴ Idem. 223.

Evans Pritchard, uno de los analistas más mordaces de la antropología cultural, sostiene que lo que Malinowski denomina como teoría no es en absoluto una teoría, sino una guía de recolección y ordenación de datos, un vademécum para el investigador de campo, un prolijo de notas. Malinowski no supera el nivel descriptivo del análisis; e incide en una mayor parte en una elaboración de lo obvio y la elevación de lugares comunes a conceptos científicos. Según Pritchard se está descaminado si uno busca una teoría de la religión en Malinowski, el sendero correcto parece consistir en analizar su método de recolección y ordenación de datos.

Es bien sabido, al menos en el campo de la antropología que Malinowski fue el primer antropólogo que se propuso sistematizar las observaciones de campo. Malinowski describe así el trabajo de campo que debe realizar el antropólogo:

“Así el ideal primero y fundamental del trabajo de campo etnográfico es dar un esbozo claro y firme de la constitución social, y desenmarañar las leyes y regularidades de todos los fenómenos culturales de los detalles insignificantes. Primero es necesario investigar el esqueleto firme de la vida tribal. Este ideal impone ante todo la obligación fundamental de dar un examen completo de los fenómenos y no seleccionar lo sensacional, lo singular y menos aún lo cómico o lo raro. Se acabó el tiempo en el que podíamos tolerar las descripciones que los presentaban a los nativos como caricaturas distorsionadas e infantiles de ser humano. El etnógrafo de campo debe cubrir seria y sobriamente toda la extensión de los fenómenos en cada aspecto de la vida tribal que estudia, sin hacer diferencias entre lo que es lugar común, opaco, ordinario y lo que a él le parece asombroso y remotísimo”.⁵

La virtud de esta descripción radica en que cuestiona a aquellas descripciones de las culturas en las que solo aparecía lo sorprende o extraordinario. En su "mente" estaban probablemente aquellas monografías que se dedicaban a describir las prácticas antropofágicas de alguna tribu en un lugar perdido de África. Asimismo, abría un panorama para investigar la vida cotidiana de los pueblos. El antropólogo de acuerdo con Malinowski debía examinar los fenómenos de la vida cotidiana, registrando sus observaciones. La vida cotidiana que se describe en las observaciones eran las costumbres, usanzas, tradiciones, instituciones y hábitos de los pueblos. El resultado de la recopilación de esta información formaba como dice Evans Pritchard un vademécum

⁵ Citado por Boon, J.A., Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1993, 28-29.

con el que se podía “conocer” desde la mirada del antropólogo al pueblo que ahí se describía.

Cualquier lector de monografías antropológicas podía conocer una cultura y una religión a través del “ojo testimonial” que reportara los hechos desde el lugar mismo en que ocurrían. El método al parecer no era concebido como un problema, más aún no había que teorizar sobre los resultados, estos eran evidentes por sí mismos. En otras palabras, el hacer inferencias o interpretaciones era considerado como fantasear inútilmente. El antropólogo no debía interesarse por el significado de las prácticas o conductas, a lo más podría deducir cuál era el propósito práctico de determinada acción o institución.

El funcionalismo suponía entonces que no era necesario teorizar sobre la información obtenida, sino que ésta era en principio evidente y constituía un reflejo fiel de la vida cotidiana de un pueblo distinto y lejano de la cultura de origen del observador. Podemos decir, que el funcionalismo de Malinowski carecía de autoconciencia, pues creía que era posible describir sin un ápice de error aquel modo de vida ajeno y esto, por supuesto, no representaba al parecer conflicto alguno en el ámbito teórico. Como veremos más adelante esta posición preocupará seriamente a teóricos hermenéuticos del talante de C. Geertz.

Malinowski, sin embargo, continuó sistematizando el trabajo de campo, con el fin de poder describir de una manera más completa la vida cotidiana de los pueblos, tales como los trobriand. El trabajo del antropólogo puede ser semejante al que realiza un botánico cuando clasifica y nombra a las plantas de un lugar determinado. Malinowski encomendó la construcción de cajones para inventariar las plantas al instruir firmemente a los observadores para la elaboración de vitrinas de exposición. El resultado era un invernadero en el que se guardaban las culturas, ellas sobrevivían en estado de latencia bajo las capas de las descripciones.

Si bien, la propuesta de realizar un trabajo de campo en el que se pretendía describir la vida cotidiana de una tribu fue sumamente innovador en su tiempo, el futuro de este propósito terminó por agotar su fuente muy pronto. Los funcionalistas que sucedieron a Malinowski escribieron monografías en las que registraban los resultados del trabajo de campo. En ellas describían y analizaban de forma intensiva y concertada la vida rutinaria recolectada. Los reportajes sobre tierras extrañas se habían convertido en formatos rígidos, y en toneladas de diarios que después se encajonaban en estereotipos y archiveros listos para integrar un museo de las culturas. Las culturas y sus descripciones se petrificarían muy pronto.

E. Fisher describe como estas monografías terminaron por desgastarse: “Las etnografías funcionalistas, en un comienzo imbuidas del sentimiento de realizar descubrimientos precursores y conscientes del papel del etnógrafo, adquirieron características rutinarias: una secuencia fija de capítulos (ecología, economía, parentesco, organización política y finalmente religión).”⁶ J. Boon comenta la rutinización de las monografías diciendo que estas terminaban por caer en una paradoja: “culturas radicalmente distintas se inscribían en libros asombrosamente similares”.⁷

Geertz encuentra una tensión intrínseca en la etnografía de Malinowski, la cual consiste en “lo difícil que resulta, además de arriesgado, salvar la distancia que va de andar dando vueltas con el salvaje esencial entre las plantas y los corales de un desportillado huerto de ñames a esculpir una bien medida y regulada sociedad en párrafos sub specie aeternitatis. En etnografía es enorme la distancia entre el material bruto tal como lo presenta en el caleidoscopio de la vida tribal y la presentación final y autorizada de los resultados”.⁸

Esta tensión manifiesta en el trabajo precursor de Malinowski parece que fue después anulada en primer lugar por él mismo, pero en las monografías que le siguieron el conflicto pareció llegar hasta su extinción. Geertz revive esta tensión, explicando que podemos ver en Malinowski, a un hombre de ciencia y al mismo tiempo a un buen novelista. En palabras de Geertz: “El principal modo en que Malinowski llevó adelante tan formidable tarea fue proyectar en sus escritos etnográficos dos imágenes realmente antitéticas de lo que, con variadas expresiones, denomina “el etnógrafo competente y experimentado”, el “moderno explorador”, el “trabajador de campo especializado” plenamente profesional, y el “cronista portavoz de unos pocos miles de salvajes prácticamente desnudos.”

Haremos ahora un balance preliminar de las propuestas del funcionalismo de Malinowski para el propósito último de nuestro trabajo: dar pasos para una hermenéutica del encuentro y el diálogo interreligioso. Algunas de las propuestas de Malinowski que pueden ser consideradas como un aporte son el hecho de concebir la cultura como un todo integrado, donde la religión tiene una función específica relacionada con los demás elementos que integran la cultura de un pueblo determinado. El diálogo interreligioso debe tener como un referente necesario que las religiones se encuentran

⁶ o.c. Fisher, M.-Marcus, G., La antropología como crítica cultural 56.

⁷ Boon, J.A., Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos. 31.

⁸ Geertz, C., El antropólogo como autor. Paidós, Barcelona 1997, 92-93.

inextricablemente unidas a todos los elementos que integran la cultura. No es posible aislar a las religiones de las demás piezas que integran un sistema cultural. Es significativo destacar que el trabajo de campo del funcionalismo de Malinowski es sin duda un acierto, ya que evitó ó evadió el análisis de las religiones como un conjunto de mitos o rituales desarticulados de sus contextos particulares.

Los límites a considerar serían dos principalmente, el primero de ellos es el hecho de que el funcionalismo de Malinowski suprime la pluridimensionalidad de la religión en pro de obtener las funciones observables de las religiones en cualquier cultura. Creemos que este es un límite evidente para una hermenéutica del encuentro interreligioso puesto que las religiones son sistemas que no se agotan en una serie de funciones evidentes y menos aún generales. No es un buen comienzo para el encuentro interreligioso suprimir la diversidad religiosa, y cualquier generalización tiene siempre una o muchas excepciones que la echan por tierra.

El segundo límite es que Malinowski no construye una teoría sobre la cultura sino un método de estudio. Su método aunque crucial en su tiempo presenta ahora claras averías. La experiencia ha demostrado que no se puede obtener un retrato objetivo de otro sistema cultural, un ejemplo evidente fue el escándalo que produjo la publicación de los diarios de campo del mismo Malinowski donde dedicaba palabras rudas y groseras a los nativos melanesios. El problema dice Geertz no está en la calidad moral de las palabras que utiliza Malinowski a los melanesios sino que el problema es primordialmente epistemológico.⁹ Lo que nos quiere decir es que no es posible acercarse a otra cultura, ni a un sistema religioso con una mente purificada de cualquier prejuicio para conocer el punto de vista del nativo acerca de las intenciones de sus acciones. No hay nada más atrevido que el pretender que podemos conocer los pensamientos de miembros de otra religión o cultura, siendo éste uno de los múltiples prejuicios en los que occidente nos ha educado.

1.2. Las críticas de Geertz al funcionalismo

“En el intento de lanzarme a esa integración desde el terreno antropológico para llegar así a una imagen más exacta del ser humano, deseo proponer dos ideas: la primera es la de que la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta -costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos

⁹Cfr. Geertz, C., Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas. Paidós, Barcelona 1994, 73-75.

de hábitos-, como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control -planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros en computación llaman programas) - que gobiernan la conducta” Clifford Geertz. La interpretación de las culturas.

Geertz inscribe su concepción dentro de nuevas tendencias en los análisis antropológicos de la cultura y la religión. En palabras de Geertz “se ha producido un cambio general en el moderno análisis de la cultura, y dentro de ella, en el análisis de la religión. El cambio de perspectiva en el análisis de la cultura y la religión fue fruto de una amplia y decidida crítica contra los presupuestos funcionalistas, principalmente contra su «teoría de la cultura» pero sobre todo contra aquello que es el objeto último de su investigación: las costumbres, las usanzas, hábitos... Geertz dice al respecto que una cultura no consiste en costumbres e instituciones cuanto en los tipos de interpretaciones que los seres humanos aplican a su experiencia, las construcciones que añaden a los hechos por los que viven; no sólo como se comportan las personas, sino como ven las cosas”¹⁰

El acercarse a la religión en estos términos no debe ser como a un conglomerado de prácticas, costumbres y hábitos rituales. Es más bien comprender e interpretar cómo el grupo religioso aplica sus interpretaciones a sus experiencias, cómo explican el sentido, y el significado de lo que están haciendo. Brian Morris explica este cambio de enfoque de la siguiente manera: “Para Geertz las creencias religiosas funcionan para proporcionar significado, para ofrecer explicaciones de los acontecimientos y experiencias anómalas, para dar apoyo al sufrimiento humano, y para ofrecer una serie de criterios éticos que explican la discontinuidad entre las cosas como son y las cosas como deberían ser. Por lo tanto, relaciona estrechamente el simbolismo religioso con lo que denomina el problema del significado”.¹¹

De ahí que el cambio se consolidase, con la construcción de una nueva teoría de la religión en la que pretendía interpretar a la religión como un fenómeno pluridimensional, - contrario a lo que Malinowski sostenía - y no un bloque monolítico que tuviera un propósito prescrito. En el vértice contrario a Malinowski, Geertz dedicó sus observaciones a religiones y culturas particulares, dentro de contextos determinados, buscando teorizar al mismo tiempo sobre su labor de campo. Los significados que Geertz encuentra pululan por rutas y senderos insospechados que van creciendo conforme las religiones se encarnan en contextos diferentes. No es lo mismo el Islam que se practica en Marruecos

¹⁰ Geertz, C., Observando el Islam. Paidós, Barcelona 1994, 115.

¹¹ Morris, B., Introducción al estudio antropológico de la religión. Paidós, Barcelona 1995, 378.

que el Islam de una isla en el pacífico oriental. Más aún, las prácticas y significados de las experiencias religiosas se transforman, pero también las formas de pensarlas.

El funcionalismo había creado en el estudio de la religión una especie de ciencia natural de la cultura, donde los fenómenos eran examinados respondiendo a leyes y de acuerdo a generalizaciones. En este sentido, Malinowski sostenía que sólo las leyes y las generalizaciones son hechos científicos, y que el trabajo de campo consiste única y exclusivamente en la interpretación de la caótica realidad social, sometiéndola a reglas generales.¹²

El desgaste que sufrió el análisis de la ciencia natural de la cultura y la rutinización de las monografías antropológicas habían llevado a la teoría de la religión a una situación insostenible. Geertz explica en la introducción de "La religión como sistema cultural", el estancamiento de la teoría de la religión, pero sobre todo la trivialización a la que se había llegado al analizar a una realidad tan pluridimensional y compleja como es la religión:

"Si el estudio antropológico de la religión está efectivamente en un estado de estancamiento general, dudo que vuelva a ponerse en marcha con la elaboración de más variaciones menores sobre temas teóricos clásicos. Sin embargo, un examen más minucioso de las cuestiones consideradas y expresadas en proposiciones bien establecidas, como las del culto a los antepasados presta apoyo a la autoridad jurídica de los ancianos, de que los ritos de iniciación son medios para establecer la identidad sexual y la condición de adulto, de que los grupos rituales reflejan oposiciones políticas o de que los mitos suministran cartas para las instituciones sociales y racionalizaciones del privilegio social, puede muy bien terminar por convencer a mucha gente, tanto de la profesión como ajena a ella, de que los antropólogos, lo mismo que los teólogos, están firmemente dedicados a demostrar lo indudable".¹³

El funcionalismo había conducido a la teoría de la religión a un callejón sin salida, en el que se demostraba algo que era indudable a los ojos de cualquier lector. La crítica de Geertz al funcionalismo no se limitó a su empobrecida teoría de la cultura y de la religión, sino también a la forma en cómo se describían los acontecimientos a la luz del ojo testimonial del etnógrafo. Geertz ensambló las piezas del discurso antropológico desde un nuevo modelo y método de interpretación de las culturas: la hermenéutica, a partir de la cual se propone renovar la teoría antropológica de la religión.

¹² Citado en Geertz, C., El antropólogo como autor. 91.

¹³ Geertz, C., La interpretación de las culturas. Gedisa, Barcelona 1996, 87.

J. Boon explica el proceso que estamos buscando puntualizar de la siguiente manera: “Los funcionalistas exceden sus límites cuando implícitamente afirman que se encuentran describiendo los mecanismos y que así captan la cultura. El mecanismo como explicación se desploma solo porque, por detallada que sea la descripción contextual, no podemos especificar las condiciones exteriores necesarias y suficientes para manufacturar el aparato cultural que funciona de esta manera. Tampoco podemos descubrir la receta del funcionamiento exitoso de ese mecanismo... Las sociedades pueden parecer máquinas y en niveles particulares funcionar como máquinas, pero no son análogas a máquinas. Las culturas dicen más de lo que hacen.... El sentido de un enfoque hermenéutico de la cultura dice Geertz es ayudarnos a obtener acceso al mundo conceptual en el que viven nuestros sujetos para que podamos, en algún sentido del término conversar con ellos”¹⁴

El cambio metodológico puede entenderse como una crítica al aislamiento del etnógrafo, el cuál describía los mecanismos de la cultura, entre ellos la religión y abandonaba el campo de batalla sin haber ingresado al mundo conceptual de aquellos a quienes había estado observando. El lector de las monografías compartía la experiencia del observador solitario y ascético que describía parte por parte el funcionamiento de esa máquina social que parecía tener el mecanismo preciso y exacto de un reloj. Geertz pasa de observar conductas al aire libre a analizar el mundo conceptual de los sujetos que se observan. Si bien, el mundo conceptual puede inferirse de las prácticas de las personas, no es del todo evidente.

La interpretación semiótica de Geertz intentó quebrar las reificaciones sociológicas del funcionalismo, preguntándose cómo las culturas en cuestión construían, en términos conceptuales las instituciones. La atención se traslada en la teoría de Geertz de la estructura social¹⁵ hacia los fenómenos mentales o culturales.¹⁶ Los fenómenos mentales de las culturas se pueden descubrir en los planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros en computación llaman programas) que gobiernan la conducta de los individuos de un pueblo. De ahí que el etnógrafo se plantea el reto de poder interpretar esos programas con la finalidad de extraer el significado. El antropólogo no

¹⁴ o.c. Boon, J., Otras tribus, otros escribas. 155. El subrayado es nuestro.

¹⁵ “Las estructuras sociales pueden ser definidas como un patrón o una pauta, esto es una unidad observable, de acuerdo con la cual se desarrolla una acción. La estructura se refiere a un aspecto de los fenómenos empíricos que pueden independizarse del tiempo. Las pautas de acción, en tanto que pautas, no existen como objetos concretos. Son abstracciones de fenómenos y existen y son empíricamente verificables en el mismo sentido en que existe y es verificable empíricamente la rectangularidad de una caja”. Levy, M., Análisis estructural-funcional. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Aguilar, Bilbao 1979 T. V, 300.

¹⁶ Cfr. Fisher, M.-Marcus, G., La antropología como crítica cultural. o.c. 56.

debe situarse ante una maquinaria que es necesario describir, sino ante una trama cultural que es necesario interpretar.

La trama de este relato no está constituida por piezas o engranajes sino por individuos que buscan dar sentido y significado a sus acciones. La manera en la cual es posible acceder al significado de estos pueblos es mediante la hipótesis de Geertz sobre los símbolos: "Los símbolos son nuestros únicos medios de tener acceso a culturas o ingresar en ellas, el supremo orden de sustituibles semióticos".¹⁷ La cultura no es, por consiguiente, solamente un "todo integrado" sino un "sistema de comunicación" en el cual se vinculan significados y ante el que se sitúa el antropólogo. El antropólogo geertziano es aquel que se cuelga de las redes de comunicación como un espía de llamadas que interfiere las líneas "telefónicas", un descifrador de códigos de guerra, o como un espectador aficionado a los teatros callejeros de Bali.

Los aportes de C. Geertz son joyas invaluable para el encuentro interreligioso, siendo la llave maestra para dar pasos en la construcción de una hermenéutica del diálogo. Las culturas como sostiene nuestro autor no son solamente un conglomerado de costumbres e instituciones, incluyendo por supuesto a las religiones. Sino que en primer término la cultura consiste en las interpretaciones que los seres humanos aplican a su experiencia. La posición de Geertz es fundamental porque el primer paso en el diálogo interreligioso es poder acceder a cómo los miembros de otro sistema religioso se interpretan asimismos, cómo aplica recetas, planes e instrucciones que les ofrece su cultura en sus prácticas cotidianas.

La hermenéutica del diálogo nos ayudará a poder ingresar al mundo conceptual de los miembros de otras religiones distintas a la nuestra. En último término Geertz sostiene el hacer posible la acción de conversar. El acceso no es del todo un camino recto sino por el contrario resulta sinuoso y difícil, es semejante a la sensación de descubrir la trama de una serie de acontecimientos indirectos e implícitos. La extracción de los significados que los miembros de otra religión atribuyen a sus experiencias constituye un precioso extracto que nos proporcionará herramientas para trabajar en el diálogo.

1.3. De la descripción de la cultura a su interpretación

"Considerar las dimensiones simbólicas de la acción social - arte, religión, ideología, sentido común - no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a algún ámbito empírico de formas desprovistas

¹⁷ o.c. Boon, J., Otras tribus, otros escribas. 157.

de emoción; por el contrario es sumergirse en medio de tales problemas, La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros, que guardan otras ovejas en otros valles, y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre" Clifford Geertz. La interpretación de las culturas.

En este apartado pretendemos situar la concepción de la cultura que plantea Geertz. Con el afán de delimitar, debemos aclarar que no haremos un recorrido histórico de las distintas concepciones, por las cuales, se ha pasado de un análisis descriptivo de la cultura a un análisis interpretativo. Podríamos decir que nuestro propósito es más bien sintético y casi tipológico. Lo que buscamos es dar pautas para la comprensión del enfoque interpretativo de la religión de C. Geertz. Pretendemos bosquejar su concepción descriptiva e interpretativa.

J. Alexander señala que la interrogante ¿Qué es cultura? es inseparable de ¿Cómo la estudiamos? La teoría sobre la cultura está relacionada con los métodos de estudio.¹⁸

a. La concepción descriptiva de la cultura.

El análisis de la concepción descriptiva de la cultura, comenzará en un principio desde la definición de cultura para posteriormente analizar el método de su análisis. El concepto de cultura se ha convertido en un paradigma de la concepción descriptiva, así está contenido en la definición de E. B. Tylor en el libro *Primitive Culture*:

“La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es esa totalidad compleja que abarca el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las costumbres y cualesquiera otras habilidades y hábitos adquiridos por el ser humano como miembro de la sociedad. La condición de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que se puede investigar a partir de principios generales, es un tema propicio para el estudio del pensamiento y la acción humanas.”¹⁹

El concepto de cultura de Tylor pretende explicar, de donde surge la diversidad cultural. En principio Tylor abandona una explicación que de cuenta de la diversidad desde la pertenencia a una raza, a un clima distinto o a una civilización determinada. En

¹⁸ Alexander, J., *Las Teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*. Gedisa, Barcelona 1992, 233.

¹⁹ Citado en Thompson, J.B., *Ideología y cultura moderna*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F., 1990, 191.

contraste, Tylor da razón de la diversidad partiendo de cómo un pueblo construye y organiza sus elementos constitutivos. La cultura estaría según esta concepción integrada por los elementos que identifican-diferencian a un pueblo frente a otro. En este sentido la cultura es la realidad que concibe que cada pueblo adquiera identidad en la forma de construir y organizar sus valores, costumbres, hábitos...²⁰

Siguiendo la convicción con la iniciamos, hay una conexión específica entre el concepto y el método de análisis de la cultura. El tipo de análisis cultural que correspondería a este concepto de cultura consistiría en disecar esta totalidad compleja en sus partes componentes, clasificándolas y comparándolas de manera sistemática. "Es una tarea similar a la que emprenden el botánico y el zoólogo: Así como el catálogo de todas las especies de plantas y animales de una localidad representa su flora y su fauna, la lista de todos los aspectos de la vida general de un pueblo representa esa totalidad que llamamos su cultura."²¹.

Desde esta posición el "observador" de una cultura tendría que clasificar los elementos constitutivos como lo haría un botánico, es decir, dar nombre a los componentes que constituyen al grupo, describir sus características taxonómicas, diferenciando sus elementos de los de otro pueblo y por último elegir los cajones necesarios para guardar lo que ha sido, clasificado, etiquetado y diferenciado.²² El análisis cultural consiste entonces desde esta perspectiva en describir los elementos constitutivos que dan identidad a un pueblo.

Esta concepción descriptiva de la cultura presenta grandes problemas; en palabras de Geertz el concepto de Tylor ha llegado al punto en el que oscurece más las cosas de lo que las revela. Uno de sus principales problemas radica en su amplitud, ya que es de poca ayuda si se intenta realizar un análisis de la misma, pues, prácticamente, todo es cultura. Una definición tan amplia abarca mucho pero aprieta poco.

²⁰ Cfr. Van Doren, M., Cultura, Interculturación e inculturación. Guía promanuscrito. México, D.F., 1994.

²¹ o.c. Thompson, J.B., Ideología y cultura moderna. 192.

²² El primer inventario de categorías culturales fue emprendido en 1872 por un comité de la Asociación Británica para el Desarrollo de la Ciencia, la cual, fue asistida por Tylor. El comité preparó un manual para el análisis de campo, este contenía una lista de 66 temas culturales, sin un orden particular, incluyendo diversos ítems como el canibalismo y el lenguaje. La más exhaustiva lista es la "Recesión de Materiales Culturales", que fue por primera vez publicada en 1938 y fue todavía utilizada como una guía para catalogar a las distintas culturas del mundo. Como una tabla de contenidos de una enciclopedia gigante, realizó una lista con 79 divisiones y 673 subdivisiones de pueblos.

Otro problema significativo es que fosiliza a las culturas, puesto que concibe que el análisis de un pueblo pueda realizarse en su totalidad, es decir, una vez que sean nombradas y descritas las diferentes partes constitutivas de una cultura, el análisis habrá terminado. Por último, esta concepción nos inclina a pensar que el haber nombrado algo es haberlo comprendido, esto equivale a pensar que se comprende el sistema circulatorio y el funcionamiento celular de una planta por el simple hecho de darle nombre a sus hojas, describiendo su forma y clasificándola entre las distintas especies.

b. La concepción simbólica de la cultura.

El concepto de cultura, a partir del cual, evaluaremos las posiciones hermenéuticas sobre la religión es el construido por C. Geertz en su libro "Interpretación de las Culturas". En su ensayo "Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura", Geertz se propone formular un concepto más estrecho y especializado que el de Tylor, así como reemplazar el «todo sumamente complejo». Geertz explica que el concepto de cultura que propugna es un concepto semiótico y que parte de la concepción de Max Weber de que el ser humano es un animal inserto en tramas de significado que él mismo ha tejido:

"La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con los cuales los seres humanos comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida"²³

La cultura es vista por Geertz como una red de comunicaciones, en la que hay una serie de mensajes circulando a través de distintos caminos y creando sistemas de significado. Estos mensajes se interconectan formando sistemas de sentido donde los símbolos fungan como los portadores de estos mensajes.²⁴ Los símbolos serán todas aquellas acciones, objetos, acontecimientos o cualidades que sirvan para transmitir ideas o significados. Los símbolos se hallan en racimos y constituyen una fuente de información externa que los miembros de una cultura utilizan para organizar sus experiencias y guiar su vida. El ser humano vive entonces dentro un entramado y un tejido de significaciones que el mismo ha elaborado.

²³o.c. Geertz, C., La interpretación de las culturas. 1996, 88

²⁴ Cfr. Schreiter, R., Constructing Local Theologies. Orbis Book, New York 1986, 49.

Para ejemplificar este concepto de cultura realizaremos una analogía con la vida de una familia. Cada familia tiene un estilo y una forma de comunicación muy particular de comunicación, en ella hay una serie de mensajes verbales y no verbales que están continuamente circulando. En las familias hay una serie de significados que se les atribuyen a determinadas acciones, determinados objetos o hechos que forman parte constitutiva de su historia familiar. Muchas veces, estos acontecimientos saltan a la vista, pero en ocasiones, es necesario hacer una fuerte labor que los desentrañe, para conocer el impacto que ha tenido uno u otro en la dinámica familiar.

Cada familia organiza lo que le es significativo de distinta manera, creando una serie de patrones en la interacción familiar, que termina por guiar a todos sus miembros en sus acciones y actitudes frente a la vida. En determinadas circunstancias las familias condensan estos significados y sus pautas de comunicación, ejemplo de esto son las comidas familiares que celebran algún acontecimiento especial. Si uno analiza estas comidas comprenderá en gran medida las pautas de comunicación entre los miembros, así como también, los objetos, acontecimientos y acciones que les son significativas.

Geertz entiende la cultura como un sistema simbólico. Este sistema tiene un orden, los símbolos no están unidos de cualquier forma sino que, por una parte hay símbolos que son más importantes para los miembros de esa cultura que otros, en otras palabras, hay símbolos que contienen o guardan más significado que otros. El resultado de lo anterior es un sistema de símbolos estratificados o jerarquizados.

Un sistema religioso puede girar alrededor de un símbolo central, pongamos el caso del ayate de la guadalupana. Del símbolo central dependen y se conectan un conjunto de símbolos que muestran alguna característica específica del símbolo central y que pueden tener un grado menor de significación. En el caso citado, la virgen morena puede ser el modelo de los Cristos negros, el milagro de las flores puede estar ligado con la exuberante simbólica floral de algunas celebraciones religiosas, la luna del ayate con los ciclos lunares de fertilidad e infertilidad.

Otra parte significativa del orden del sistema es que éste tiene estructuras, que podemos comprender mejor al nombrarlas como patrones de organización. Estas estructuras o patrones están en función de crear «modelos de» y «para la realidad». Las estructuras culturales tienen este doble sentido: (modelo de) dan sentido, es decir, forma conceptual y

objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al moldearla (modelo para) según esas mismas estructuras culturales²⁵.

Alexander explica la organización sistémica de la sociedad de Geertz de la siguiente manera: “El elemento sistémico de la cultura, para Geertz, es que ella consiste en patrones de significaciones interactivas. Pero aunque Geertz insiste en que la cultura tiene una estructura, el hecho de que esta estructura consista en significaciones interrelacionadas sugiere que es complicada. Aunque cultura es una totalidad, la totalidad consiste sólo en partes.”²⁶ “El análisis cultural, es en primer lugar y ante todo la elucidación de estos patrones de significado, la explicación interpretativa de los significados incorporados en formas simbólicas”²⁷

Siguiendo nuevamente nuestra convicción inicial en donde la teoría sobre la cultura y el análisis de la misma están profundamente conectados; citamos un texto en el cual Geertz conecta su teoría sobre la cultura y la propuesta de análisis de la misma: “Creyendo con Max Weber que el ser humano es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”²⁸

El método de análisis de la cultura es definido por Geertz como un método hermenéutico. La tarea interpretativa del antropólogo es lo que llama Geertz la descripción densa, la cual consiste en enfrentarse a una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas y de las cuales el etnógrafo debe ingeniárselas de alguna manera, para primero captarlas y explicarlas después.²⁹

Con el fin de explicar la labor interpretativa, a la cual se enfrenta el antropólogo, recurriremos a un ejemplo tomado del análisis que hace Freud en una de sus obras fundamentales: “La interpretación de los sueños” Utilizamos este ejemplo pues,

²⁵ o.c. Geertz, C., Interpretación de las culturas. 92.

²⁶ o.c. Alexander, J., Las Teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional. 233.

²⁷ o.c. Thompson, J.B., Ideología y cultura moderna. 197. En otro de los ensayos de la Interpretación de las culturas: El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre; Geertz explica su concepción de la cultura de la siguiente manera: La cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta -costumbres, usanzas, tradiciones. Conjuntos de hábitos - como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control - planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros en computadoras llaman programas) -que gobiernan la conducta. Geertz, C., La interpretación de las culturas. 51.

²⁸ o.c. Geertz, C., Interpretación de las culturas. 20.

²⁹ o.c. Geertz, C., La interpretación de las culturas. 23-24.

consideramos que el análisis propuesto por Geertz sobre una cultura en particular y el análisis de los sueños propuesto por Freud tienen algunas semejanzas que podemos sin duda cotejar.

Freud se enfrentó en este libro a la posibilidad de poder comprender los sueños, los cuales presentan una serie de imágenes inconexas, extrañas y a veces virtualmente disparatadas. El trabajo de Freud consistió en poder demostrar que los sueños tienen un sentido, que se puede descifrar. Freud compara el análisis de un sueño, de forma análoga al desciframiento que hace un arqueólogo cuando pretende traducir un jeroglífico. Para poder leer y comprender el significado de lo escrito, el arqueólogo tiene que crear un instrumental que le ayude a descifrar esta escritura extraña, inconexa e incomprensible, ya sea descubriendo su gramática o los patrones que se repiten.

El intérprete de un sueño tiene que interpretar y traducir las imágenes extrañas e incomprensibles. En la Interpretación de los Sueños, Freud postula como hemos dicho, la hipótesis de que el sueño tiene un sentido, de que esa vorágine de sucesos e imágenes que se presentan en el sueño tienen un significado y que por lo tanto pueden ser comprendidos. No profundizaremos más en el planteamiento de Freud, pero sólo diremos que él descubre que los sueños tienen una estructura o una gramática, la cual sirve de base para entender los sueños. Estas estructuras que Freud descubre son la condensación y el desplazamiento, estas dos estructuras son en palabras de Ricoeur los dos maestros de obra a cuya actividad hemos de atribuir la configuración del sueño.³⁰

Podemos decir que la labor interpretativa (descripción densa) que tiene el antropólogo al acercarse a una cultura es similar al acercamiento que tiene el analista de un sueño, es decir, los dos se enfrentan a la tarea de poder descifrar estructuras sumamente complejas, que parecen inconexas y extrañas. Pero esto que en un inicio no parece tener sentido, puede comprenderse a través de conocer en términos de Geertz, como veremos más adelante los patrones o estructuras de significado y en términos de Freud la estructuras del sueño.

Thompson describe el método de análisis cultural propuesto por Geertz como “la tarea de descifrar capas de significado, de describir y rescribir acciones y expresiones que ya son significativas para los individuos mismos que las producen, perciben e interpretan en el curso de sus vidas diarias. - es decir, los escritos etnográficos son interpretaciones de interpretaciones, descripciones de segunda mano, por así decirlo, de un mundo que ya es

³⁰ Cfr. Freud, S., La interpretación de los sueños. Planeta-Agostini, Barcelona 1992, 307-331.

descrito e interpretado constantemente por los individuos que lo constituyen. El antropólogo se encarga de fijar en un texto esto.”³¹

Es de suma importancia resaltar un aspecto crucial en la cita de Thompson, y es que en el análisis cultural propuesto por Geertz, el antropólogo debe centrar su interpretación en lo que es significativo para los miembros de los pueblos que analiza. Los que pertenecen a la cultura que se pretende analizar, son los que asignan el valor a las cosas. Es necesario atender a sus interpretaciones que ellos hacen y el antropólogo las elaborará y las sistematiza. La explicación interpretativa centra su atención en el significado que las acciones, instituciones, imágenes, expresiones, acontecimientos y costumbres tienen para quienes las poseen tales instituciones, acciones, costumbres. Los resultados de estos análisis no se expresarán mediante leyes sino como el análisis del mundo conceptual en el que viven las personas.³²

La concepción simbólica de la cultura propuesta por Geertz es una actividad más parecida a la interpretación de un texto que a la clasificación de la fauna y la flora. Hacer etnografía dice según Geertz es más parecido a tratar de leer (en el sentido de interpretar) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos. Lo que requiere la hermenéutica de la cultura no es la actitud de un analista que busca clasificar y cuantificar, sino más bien la sensibilidad de un exegeta que busque descifrar patrones de significado, discriminar entre diversos matices de sentido, y volver inteligible una forma de vida que ya es de por sí significativa para los que la viven.³³

La concepción simbólica de la cultura es de gran ayuda para el encuentro interreligioso ya que comprende al sistema cultural como una red de comunicación donde se transmiten significados. Las religiones como analizaremos a continuación son sistemas de símbolos donde circulan una serie de mensajes que resultan ser cruciales para los miembros de una cultura. Los mensajes contenidos en los símbolos tampoco son evidentes por sí mismos requieren un decidido trabajo hermenéutico que es semejante a este texto plagado de incoherencia, interpolaciones y enmiendas. Las religiones no son en consecuencia piezas de museo, fósiles vivientes que deben clasificarse por tipos y encerrarse en un cajón, sino que son sistemas vivos de comunicación que cambian conforme lo hace la cultura. La necesidad de una hermenéutica interreligiosa será pronto

³¹o.c. Thompson, J.B., Ideología y cultura moderna. 196.

³² Cfr. Geertz, C., Conocimiento local. o.c. 32.

³³ Cfr. Thompson, J.B., Ideología y cultura moderna 197.

una herramienta indispensable para poder decodificar los mensajes que transmite cada sistema religioso en un mundo cada vez más interconectado y en constante migración.

1.4. La religión como sistema cultural

“Ni el pensamiento ni el sentimiento son, al menos entre los humanos, autónomos, corrientes independientes de subjetividad pues cada uno es ineludiblemente dependiente de la utilización por individuos de “sistemas de significación” socialmente provechosos, constructos culturales expresados en el lenguaje, la costumbre, el arte y la tecnología - es decir, símbolos. Sin estos modelos de conocimiento desarrollados colectivamente, transmitidos socialmente y objetivados culturalmente -mitos, ritos, doctrinas, fetiches o cualquier otra cosa - la religiosidad no existiría.” (Clifford Geertz. Observando el Islam.

En la primera parte de este apartado nos daremos a la tarea de explicar el origen del concepto de sistema en la teoría de la religión de Geertz. En la segunda parte nos dedicaremos a las funciones y características de los símbolos sagrados. Después de definir cada una de las partes, las uniremos para construir el concepto sintético de la religión de Geertz: "La religión es un sistema de símbolos". Este procedimiento será la regla que guiará nuestro análisis de la religión en la teoría antropológica de Geertz.

El concepto de sistema de Geertz proviene, no sin algunas modificaciones que tiene que ver con los alcances y límites de los mismos, de la teoría de los sistemas sociales de T. Parsons. Geertz se sirve del concepto de sistema de Parsons para su análisis de la religión como un sistema cultural. Parsons define un sistema como: “un concepto que se refiere tanto a un conjunto de interdependencias entre partes, componentes y procesos que implica regularidades de relación discernibles, como a un tipo de similar de interdependencia entre dicho conjunto y el ambiente que le rodea. En este sentido, sistema es, por consiguiente, el concepto en torno al cual está y debe estar organizada toda teoría lo bastante elaborada, en las disciplinas conceptuales generalizadoras”.³⁴ El concepto de sistema de Parsons, es por una parte una forma de organizar la realidad, pero a la vez es una forma de estudio de la misma. El estudio de la realidad, depende en gran medida de un análisis teórico que posee un conjunto de supuestos, conceptos y proposiciones que tienen una referencia empírica.

³⁴ Parsons, T., Sistemas, análisis de: sistemas sociales. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Aguilar, Bilbao (T. 9) 1979, 710.

Geertz asume el concepto de sistema de Parsons,³⁵ en el sentido de que, considera que la religión es un ámbito de la realidad cultural que se encuentra constituido por un conjunto de partes interdependientes, que tienen una regularidad de relación discernible. Las partes que constituyen el sistema religioso son los símbolos. Cada una de las partes individuales solo se puede entender, en última instancia viéndolas como partes de un todo más amplio. La religión “es un racimo de símbolos sagrados, entretreídos en una especie de todo ordenado, lo que forma un sistema religioso.”³⁶ La definición de la religión como un sistema de símbolos exige un método de estudio de dicha realidad. Geertz utilizará la antropología para analizar la religión y la metodología hermenéutica para teorizar sobre el sistema religioso.

A pesar de que Geertz se sirve del concepto y la teoría de los sistemas de Parsons, mantiene fuertes diferencias a la hora de analizar la interrelación entre los sistemas sociales, así como la comprensión del sistema religioso considerado al «interior» de sí mismo. Con el fin de comprender estas diferencias explicaremos a grandes rasgos cómo surgió la diferenciación de los sistemas en la teoría de Parsons, para posteriormente distinguir las posiciones de ambos autores en torno a la religión como un sistema cultural.

Adam Kuper reseña de donde surgió históricamente la idea de los sistemas y en particular la idea de sistema cultural: “En 1946, Parsons estableció en Harvard un Departamento de relaciones sociales, de adscripción interdisciplinar, reuniendo bajo su liderazgo a sociólogos, psicólogos y antropólogos.... La psicología se ocuparía del individuo, con la naturaleza humana y sus singularidades. La sociología tomaría como objeto los sistemas sociales. Quedaba lo que Parsons había pasado a llamar un sistema cultural... Entonces, la “cultura” se convirtió en un paraguas terminológico para el reino de las ideas y los valores. Su medio era la circulación de los símbolos: - Los objetos culturales son elementos simbólicos de las tradiciones culturales, ideas o creencias, símbolos expresivos o patrones de valores -. La cultura entraba en la acción, pero también tenía una vida propia.”³⁷

Las objeciones de Geertz no se deben tanto a la división de los sistemas, sino al hecho de que el sistema cultural y la religión, como una “parte” del mismo, estuvieran subordinados al sistema social. Parsons considera que “el sistema social, es el núcleo de

³⁵ En la introducción del ensayo Geertz dice seguir a Parsons y a Shils en la dimensión cultural del análisis religioso.

³⁶ o.c. Geertz, C., La interpretación de las culturas. 120.

³⁷ Kuper, A., Cultura. La versión de los antropólogos. Paidós, Barcelona 2001, 71.

los sistemas de acción humana, puesto que constituye el vínculo primordial entre la cultura y el individuo.”³⁸ Si bien, Parsons considera que hay una correlación entre los dos sistemas, subordina el cultural al social porque considera que éste es el núcleo de la sociedad. Geertz se propuso entonces, teorizar acerca de la autonomía del sistema cultural, con el fin de delimitarlo frente al sistema social. El resultado de esto es, por una parte un concepto de cultura sumamente especializado, pero también el intento de definir los subsistemas que dependen del sistema cultural: el sistema religioso, el ideológico, el sentido común y el artístico. Geertz dedicó una monografía para cada uno de estos subsistemas, con el fin de ampliar y reforzar la autonomía del sistema cultural y en última instancia de cada uno de los subsistemas.³⁹

En el ensayo de “La religión como sistema cultural” Geertz se propone especificar como la religión contiene una forma particular, específica y hasta cierto punto autónoma de organizar la realidad. Como hemos mencionado ya, lo específico de la religión es un sistema de símbolos sagrados entrelazados en una especie de todo ordenado. Al mismo tiempo, nuestro autor escoge y construye una teoría que permita teorizar sobre los contenidos específicos a los que apuntan los símbolos religiosos. La teoría que utiliza es la hermenéutica y el “lugar” al que apuntan los símbolos religiosos es el ámbito de los significados.

A diferencia de Parsons, Geertz no considera que el sistema simbólico de la religión se dirija solamente al ámbito de los valores y específicamente de los valores institucionalizados por el sistema social, sino que el ámbito al cuál se dirige en primer lugar la religión es al ámbito de los significados. En otras palabras, los símbolos religiosos no apuntan a problemas específicamente sociales, sino específicamente culturales. En el caso de la religión se trata del problema del significado. J. Alexander dice al respecto, que esta especificidad del sistema religioso le permite justificar el análisis de los sistemas simbólicos per se. Los sistemas simbólicos tienen tareas específicas. Estas tareas se relacionan con su meta específicamente cultural. En el caso de la religión, la meta es abarcar el significado de la existencia humana en sus términos más amplios.⁴⁰

J. Alexander explica que el elemento sistémico de la cultura consiste para Geertz en patrones de significaciones interactivas. Los modelos o patrones son: “series de símbolos

³⁸ o.c. Parsons, T., *Sistemas, análisis de: sistemas sociales*. 710-711.

³⁹ El sistema religioso le dedicó el ensayo que estamos analizando. En “La interpretación de la cultura” dedica un capítulo a la “Ideología como sistema cultural”. En “Conocimiento Local” escribe el ensayo: “El sentido común como sistema cultural” y “El arte como sistema cultural”. Cfr. Geertz, C., *Conocimiento local*. Paidós, Barcelona 1994, 93-116; 117-146.

⁴⁰ Cfr. Alexander, J., *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. o.c. 245.

cuyas relaciones entre sí modelan las relaciones entre las entidades, procesos o cualquier sistema físico, orgánico, social y psicológico”.⁴¹ En el caso de la religión estos patrones de significación son los símbolos sagrados, que son «modelos de la realidad» y «para la realidad». Lo específico de los sistemas simbólicos religiosos es que modelan los estado de ánimo y las motivaciones de los individuos, es decir, son “modelos para” y de la misma manera son “modelos de” la realidad en su sentido más general, es decir, la realidad es organizada desde las ideas más generales o abarcativas acerca del orden de la realidad.

Los “modelos para la realidad” corresponden al concepto de ethos y “modelos de la realidad” corresponde en Geertz al concepto de cosmovisión. Estos conceptos son centrales en la teoría de la religión de Geertz y los analizaremos más adelante, por el momento basta decir que “los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo - el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético - y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”.⁴²

Los símbolos sagrados se encargan de sintetizar el ethos y la cosmovisión de un pueblo. De hecho ellos se encargan de formular una congruencia básica entre el estilo de vida - ethos - y las ideas más generales acerca del orden de la realidad - cosmovisión -. Si por ejemplo, un símbolo religioso fuera destruido, pongamos el caso hipotético de que el ayate de la guadalupana se quemara en un incendio, probablemente la congruencia del sistema religioso se vería seriamente afectada, el impacto en el ethos podría ser que las motivaciones y los sentimientos de las personas se vieran afectados profundamente. En el caso citado la gente perdería probablemente la esperanza, se sentirían desamparados, huérfanos y no faltaría el que anunciara un próximo apocalipsis. Pero al mismo tiempo, la congruencia de la cosmovisión se vería averiada, pues en la imagen se funden el mundo mexica (sol-luna) y el mundo ibérico.

Los símbolos «almacenan significados». Los significados que acumulan tienen tanto un carácter performativo, en el sentido de que guían las conductas de los individuos, pero a la vez ofrecen un eje a partir desde el cual se estructura el mundo. No es un misterio para nadie que determinados objetos, acciones o cualidades pueden contener significados para los individuos religiosos o no religiosos. Lo que sí no es tan evidente es cómo determinados objetos y acciones sagradas almacenan un conjunto de significados en los cuales se conectan los estilos de vida de un pueblo y su cosmovisión. Aún más, es muy difícil la operación que han hecho los sistemas religiosos para conectar su estilo de vida

⁴¹ o.c. Geertz, C., La interpretación de las culturas. 91.

⁴² Idem. 89.

particular con una ontología específica. La hermenéutica interreligiosa, tendrá la complicada tarea de poder descifrar como se conectan estos dos ámbitos de la realidad en un objeto, cualidad o acción, que a la vez se enlaza con otros en un sistema coherente de sentido.

Geertz entiende que la religión es un sistema cultural que organiza la realidad de forma sui generis. El propósito específico del sistema religioso consiste en abarcar la existencia humana y la realidad en sus términos más generales o abarcativos. Lo específico de los símbolos sagrados es que apuntan hacia las ideas más generales de organización de la realidad y en consonancia con este orden, pretende generar un estilo de vida que se ajuste a esta forma de estructurar la realidad y viceversa.

Los sistemas religiosos, consisten en la articulación de un conjunto de símbolos configurados en redes de significado. Los símbolos sagrados almacenan los significados encargados de modelar la realidad, pero a la vez de ser formas desde las cuales se modelan las conductas. La religión es una red de comunicación en la que se transmiten, programan y diseña el orden y la dirección de los significados más generales. Cada una de las religiones son pues, formas de configurar redes de significados que pretenden dirigir las conductas y organizar la realidad desde modelos simbólicos construidos a través del tiempo.

Una cita clave para comprender la hermenéutica de la religión de Geertz es la siguiente: "La religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda, por otro lado, asegura el poder de nuestros recursos también simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones afectos) en una similar concepción de su penetrante tenor, de su inherente tono y temperamento. Para quienes son capaces de abrazar símbolos religiosos y mientras se atengan a ellos, dichos símbolos suministran una garantía cósmica no solo de su capacidad de comprender el mundo sino al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimenta, de dar una definición a las emociones, definición que les permite experimentarlas con tristeza, alegría, hosca o altivamente."⁴³

Si bien, ya hemos abordado algunos elementos constitutivos de la definición de los símbolos sagrados en la teoría de la religión de Geertz, en esta segunda parte buscaremos clarificarla aún más, así como también mencionar algunas de sus características

⁴³ Idem 100-101.

específicas. Comenzaremos parafraseando una cita de Geertz que conjunta, las piezas centrales de su comprensión de los símbolos religiosos. Geertz menciona que los símbolos religiosos son dramatizados en ritos o en mitos, son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancias como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo, sobre la calidad de vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse mientras está en el mundo. Los símbolos sagrados se refieren pues a una ontología y a una cosmología a una estética y a una moral: su fuerza peculiar procede de una presunta capacidad para identificar el valor de los acontecimientos en el plano más fundamental, su capacidad de dar a lo que de otra manera sería meramente efectivo una dimensión normativa general. En toda cultura el número de esos símbolos sintetizantes es limitado...⁴⁴

C. Geertz define los símbolos sagrados como cualquier objeto, cualidad, hecho o relación que sintetiza la cosmovisión y el ethos de un pueblo. Como hemos mencionado ya los símbolos religiosos se hayan organizados en sistemas jerarquizados, o como el mismo Geertz sostiene en racimos altamente coherentes. Los símbolos religiosos tienen determinadas funciones generales dentro de un sistema cultural. Estas funciones son típicas y exclusivas de los símbolos religiosos. Lo que quiere decir que las religiones han generado un sistema de comunicación altamente sofisticado y sistematizado dentro del sistema cultural. A continuación entresacamos algunas de las funciones de los símbolos sagrados de diferentes secciones del ensayo de la “La religión como sistema cultural”; el objetivo es más sintético que analítico:

1. Sintetizan el ethos y la cosmovisión de un pueblo.
2. Colocan las disposiciones - motivaciones y estados anímicos - en un marco cósmico.
3. Formulan una congruencia entre un estilo de vida y una cosmovisión (la más de las veces implícita).
4. Ofrecen una orientación general a la sociedad y acerca de la naturaleza.
5. Suministran una garantía cósmica para comprender el mundo y al hacerlo dar precisión a los sentimientos que experimenta un pueblo.
6. Ponen en relación la esfera de la existencia humana con una esfera más amplia en la cual descansa la otra.
7. Son estrategias para captar situaciones, a través de las cuales los individuos definen sus situaciones y la manera en que llegan a arreglarse con ellas.

⁴⁴ Idem. 119.

Ahora bien, debemos preguntarnos cómo es posible que los símbolos religiosos cumplan estas funciones, qué características específicas les permiten ejercer estas funciones. Para responder a esta cuestión nos proponemos revisar algunas de las características de los símbolos. J. B. Thompson enumera desde el marco interpretativo de Geertz algunas propiedades de los símbolos religiosos. Thompson enumera cuatro características principales: son intencionales, convencionales, estructurales y referenciales. A continuación presentaremos cada una de las características de los símbolos religiosos.

a) El aspecto intencional

Las formas simbólicas son expresiones de un sujeto y para un sujeto. Es decir, las formas simbólicas son producidas, constituidas y empleadas por un sujeto que al producirlas o emplearlas, persigue ciertos objetivos o propósitos y busca expresar por sí mismo lo que quiere decir o se propone. Los sujetos religiosos han expresado sus significados más generales y dirigido sus conductas mediante los símbolos religiosos. Geertz sostiene que la religión es un intento (de una especie implícita y directamente sentida, antes que explícita y conscientemente pensada) de conservar y comunicar el caudal de significaciones generales en virtud de las cuales cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta. Los contenidos de los símbolos religiosos son públicos y son empleados, producidos por los miembros de una religión.⁴⁵

b) Aspecto convencional

La producción, la construcción o el empleo de las formas simbólicas, así como su interpretación por parte de los sujetos que la reciben, son procesos que implican típicamente de la aplicación de reglas, códigos o convenciones de diverso tipo. Éstas se aplican generalmente en un estado práctico, es decir, como esquemas implícitos y presupuestos para generar o interpretar los símbolos.⁴⁶ Los sistemas religiosos establecen ciertos límites tanto, en la forma de interpretar los símbolos, como en la dirección de las motivaciones y sentimientos. La demarcación de los códigos, reglas o convenciones de interpretación de los símbolos religiosos se realizan en la dramatización ritual.

Geertz sostiene que es el rito donde podemos encontrar el sistema convencional de los símbolos, ahí se incuban las reglas, los códigos y las convenciones de un grupo. En los ritos se fusionan los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan

⁴⁵ o.c. Thompson, J.B., *Ideología y cultura moderna*. 206. Cfr. Geertz, C., *Interpretación de las culturas*. 118.

⁴⁶ *Idem*. 207.

y donde las concepciones de generales del orden de la existencia que ellos formulan se encuentran y se refuerzan. En un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado se fusionan.⁴⁷ Es importante también destacar que las convenciones rituales se encuentran en la mayoría de las ocasiones de una manera implícita, lo explícito de las mismas se manifiesta cuando se rompe con las formas simbólicas establecidas.

c) Aspecto estructural

Las formas simbólicas son construcciones que presentan una estructura articulada. Lo anterior en significa que se componen de elementos que guardan entres sí determinadas relaciones.⁴⁸ Esta característica es la que hemos explicado en la primera parte de esta sección y consiste en el hecho de que los símbolos religiosos se encuentran estructurados en sistemas. Para Geertz el centro de interés ya no reside ni en la vida subjetiva como tal, ni en el comportamiento externo como tal, sino en los sistemas de significación socialmente disponibles - creencias, ritos, objetos significativos en cuyos términos es clasificada la vida subjetiva y dirigida al comportamiento externo.⁴⁹

d) Aspecto referencial

Los símbolos son construcciones que típicamente representan algo, se refieren a algo, dicen algo acerca de algo. Al subrayar el aspecto referencial de los símbolos, dice Thompson, deseo llamar la atención no sólo sobre las maneras en que las figuras, o expresiones se refieren o representan algún objeto, individuo o situación, sino también a la manera en que, habiéndose referido a un objeto o habiéndolo representado, las formas simbólicas dicen algo acerca de él, es decir, lo afirman o expresan, proyectan o retratan.⁵⁰ El aspecto referencial de los símbolos religiosos son los significados, los objetos, actos, hechos, cualidades o relaciones que estos representan, hacen referencias a significados. Los símbolos religiosos son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de experiencias fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias.⁵¹

Lo que Geertz ofrece es una teoría general de interpretación de la religión y en el diálogo interreligioso no se puede transitar por el camino de la improvisación, por las buenas intenciones y las oraciones en común. Debemos tener una teoría que nos ayude a

⁴⁷ Cfr. Geertz, C., Interpretación de las culturas 107.

⁴⁸ o.c. Thompson. J.B. Ideología y cultura moderna. 207.

⁴⁹ Cfr. Geertz, C., Observando el Islam. o.c. 121.

⁵⁰ o.c. Thompson. J.B. Ideología y cultura moderna. 211.

⁵¹ Cfr. Geertz, C., Observando el Islam. o.c. 90.

comprender e interpretar a la religión de nuestros interlocutores. Las religiones tienen una forma peculiar y específica de organizar la realidad y de modelar las conductas de las personas. Dialogar con otra religión implica acercarse a aspectos tan importantes como las motivaciones y sentimientos de los individuos que se presentan ante nosotros como interlocutores. Pero además nos acercamos a sus ideas más generales acerca del orden de la realidad y cómo estas se encuentran depositadas en sus símbolos religiosos. Los pasos para una hermenéutica interreligiosa tienen que abrir un sendero en donde las religiones puedan autocomprenderse desde sus propias motivaciones y formas de organización de la realidad.

Los símbolos religiosos son una ventana y un espejo desde el cual acceder al mundo conceptual de nuestros interlocutores. Por una parte, podremos asomarnos al almacén de significados que se encuentran depositados en sus símbolos, a la congruencia entre sus motivaciones, sentimientos y visiones del mundo. El acceso a su red de comunicaciones de significados nos permitirá crear un escenario para la cita entre las religiones. Por la otra, los símbolos serán un espejo en donde nosotros podremos ser conscientes de cómo se articula en nuestro particular sistema religioso una cosmovisión y un ethos. La hermenéutica interreligiosa es una hermenéutica esencialmente simbólica, en el sentido de que el cristal por el cual construimos nuestras ventanas y espejos hacen transparente una serie de mundos de vida.

Quisiera terminar este primer capítulo con una cita del filósofo Santayana, que considero que es el primer paso de una hermenéutica interreligiosa:

"Todo intento de hablar una determinada lengua es tan imposible como el intento de tener una religión que no sea una religión en particular... De manera que toda religión viva y saludable tiene una marcada idiosincrasia. Su poder consiste en su mensaje especial y sorprendente y en la orientación que la revelación da a la vida. Los panoramas que abre y los misterios que propone son otro mundo en el cual vivir; y otro mundo en el cual vivir - ya esperemos pasar eternamente en él, ya no lo esperamos - es lo que entendemos por tener una religión." Santayana, *Razón y Religión*.⁵²

⁵² Citado por Geertz, C., *La interpretación de las culturas*. 87.

CAPÍTULO 2. LA HERMENÉUTICA CREATIVA DE MIRCEA ELIADE.

“Sin hermenéutica, la historia de las religiones no es más que una historia totalmente trivial, con sus alienaciones de hechos cuidadosamente ordenados. Como la significación está en el corazón mismo de la hermenéutica, toda manifestación de lo sagrado -mitos, símbolos, ritos - es portadora de un mensaje efectivo, que encuentra todo su sentido para la cultura, la tribu o la religión en que se ha observado esta manifestación”. Mircea Eliade. Lo sagrado en el mundo secular.

2.1. Raíces de la hermenéutica en la obra de Eliade.

Eliade es un autor que se distingue por ser un teórico de la religión que traspasa un sin número de fronteras metodológicas y disciplinares en su análisis de los fenómenos religiosos. Eliade quebranta límites disciplinares, al utilizar diversas ciencias como: la antropología, historia, psicología, filosofía, etc. Es un autor que se sirve, además, de diferentes metodologías, como muestra el uso de la fenomenología, la hermenéutica, los resultados de los análisis etnográficos, la morfología, y la metodología psicológica inaugurada por C.G. Jung. Eliade no utiliza estas metodologías de manera rigurosa sino de una forma muy libre, sin atenerse a los pasos que proponen y por supuesto, sin aceptar las consecuencias de la aplicación de estas en su totalidad.

Dentro de las dificultades que uno se encuentra al acercarse a su pensamiento es que en muy limitadas ocasiones Eliade hace mención de las metodologías que emplea, de ahí, que es difícil hacer afirmaciones definitivas sobre el método que se sirve usar. De hecho, a Eliade se le acusó durante mucho tiempo de falta de rigor metodológico. Douglas Allen menciona al respecto que hasta 1978 no se había escrito en Francia ninguna obra sobre él, a pesar de haber publicado gran parte de sus trabajos originalmente en francés.¹ En la actualidad esta posición ha cambiado sustancialmente y Eliade es un referente necesario para la interpretación de los fenómenos religiosos y lo que ha sido visto como una limitante por el pensamiento de los 70s es hoy en día una virtud sobre todo por los cambios en el espíritu científico, como ejemplo en las llamadas ciencias duras están en boga metodologías no convencionales como la heurística.

¹Cfr. Agís, M.V., Mircea Eliade. Una filosofía de lo sagrado. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1991, 25.

Eliade camina generalmente por los linderos de las fronteras disciplinares y metodológicas. El que Eliade transite por estos linderos, no será considerado por nuestra cuenta como un defecto, sino que por el contrario consideramos que es una de sus más altas virtudes. Para decirlo en palabras de Paul Tillich “el límite es el mejor lugar para adquirir conocimiento”. La religión es un fenómeno multidimensional, que si se analiza desde una sola ciencia y desde un solo marco metodológico es muy probable que el análisis termine por ser reduccionista. A este respecto, podemos decir que Eliade es uno de los más violentos críticos de todo tipo de reduccionismo. En consecuencia, la metodología de Eliade es interdisciplinaria y esto no será considerado como una limitación.

Con el fin de delimitar el trabajo es necesario explicar que no se pretende hacer un análisis exhaustivo de su metodología. El propósito es elegir algunas pautas metodológicas que pueden servir para fundamentar una hermenéutica para el encuentro entre las religiones. Esta hermenéutica debe de traspasar la rigidez de los marcos interpretativos que dificultan, tanto la teorización sobre el encuentro con las otras religiones, así como su posibilidad real. L. Sullivan, describe uno de los propósitos centrales de este trabajo: “Hoy, la rigidez de los modelos interpretativos frena el conocimiento cada vez más necesario e impide el desarrollo de un ecumenismo cultural necesario para la definición de los problemas comunes.”²

En el capítulo anterior partíamos de la convicción de que para poder comprender a un autor es recomendable saber contra quienes está polemizando. Eliade pretende en sus primeros trabajos reaccionar contra una comprensión de la religión que se base exclusivamente en la realización de una tipología. Los fenómenos religiosos no se comprenden por enclaustrarlos en un nombre, en el momento en que uno nombra a un hecho religioso el siguiente objetivo es describirlo bajo los términos de este compartimiento. La tipología es una de las principales enemigas de la labor hermenéutica, ya que no permite una valoración de los contenidos religiosos, cerrando el campo de visión a una forma estereotipada. El principal representante y antecedente inmediato de Eliade es Van der Leeuw, quien se esforzó por realizar una tipología de los comportamientos religiosos ante la irrupción de lo sagrado. Van der Leuw construyó una tipología que puede resumirse como sigue:

1. La religión del alejamiento y la huida o la potencia de lo sagrado mantenido a distancia: el Confucianismo

² Sullivan, L., Historia de las religiones: la formación de una disciplina. Concilium 156 (1980) 424-435.

2. La religión de la lucha o la partición libre del ser humano en el conflicto cósmico de potencias: Zoroastrismo
3. La religión del impulso y de la figura o la necesidad de concretizar esa potencia: la religión griega.
4. La religión de la infinitud y de la ascesis o la fusión y desaparición de esa potencia: el Hinduismo.
5. La religión de la nada y de la compasión o la búsqueda de la potencia en la negación de toda potencia: el Budismo.
6. La religión de la voluntad y de la obediencia o la entrega a la vez inquieta y confiada a esa potencia: la religión de Israel.
7. La religión de la majestad y de la humildad o el sometimiento voluntario y humilde a esta potencia: el Islam.
8. La religión del amor o la comunión de alteridad gozosa con esa potencia: el Cristianismo.³

La tipología de Van der Leeuw no se limitó a realizar una clasificación de las religiones sino también de los fenómenos religiosos. M Meslin describe la actitud epistemológica de este tipo de análisis: “¿Pero cómo hablar de fenómenos aprendidos por mí? Lo nombro y lo introduzco en la clasificación de los distintos fenómenos religiosos establecida en torno a unos caracteres comunes (sacrificio, oración, purificación, otros ritos, etc.)... Sin embargo, la fenomenología no puede contentarse con esta clase de inventario razonado de los tipos religiosos”.⁴ Para Eliade esta creencia de Van der Leeuw que los fenómenos religiosos se podían reducir a tres estructuras: dinamismo, animismo y teísmo; es una de las concepciones más erróneas de este autor.⁵

El análisis tipológico de la religión se encuentra enmarcado dentro de la concepción descriptiva de la cultura, en la que, como hemos dicho, el análisis cultural se parece más bien a la clasificación que hace un zoólogo o botánico de la fauna y flora de un lugar. Los resultados a los que llegan estos análisis se parecen más a una taxonomía de los fenómenos religiosos, que ayuda muy poco a la hora de comprender su significado.

C. Geertz hace una severa crítica a este tipo de análisis y a sus resultados, Eliade estaría seguramente de acuerdo con muchas de las reflexiones de él al respecto. A continuación voy a hacer una cita de Geertz donde refleja los límites inherentes del análisis tipológico y

³ Martín Pindado, V., Las ciencias de la religión, en: El Hecho religioso. Datos, estructura y valoración. Editorial CCS, Madrid 1995.

⁴ Meslin, M., Aproximación a una ciencia de las religiones. Ed. Cristiandad, Madrid 1978, 146.

⁵ Cfr. Eliade, M., La búsqueda. Historia y sentido de las religiones. Kairós. Barcelona 1998, 56.

al pensamiento que le subyace. La cita es larga pero la considero un referente necesario para comprender la génesis del pensamiento eliadiano, y coincidimos plenamente con las ironías y mofas de nuestro ya viejo conocido Geertz:

“Todas las ciencias sociales tienen la inclinación a pensar que haber nombrado algo es haberlo comprendido, pero en ningún caso esto es más verdadero que en el estudio comparado de la religión. En dicha disciplina, la sobrevalorización de los modos clasificatorios del pensamiento, la manía de encasillar, ha aumentado hasta alcanzar proporciones tan alarmantes que uno sospecha que actúa una pasión más profunda que transforma fenómenos perversos en cómodos términos. Pregunten a la mayor parte de la gente que conozca sobre religión comparativa y, si finalmente conocen algo, será que existen cosas nebulosas en el extranjero tales como animismo, animatismo, culto a los ancestros, totemismo, chamanismo, misticismo, fetichismo, culto a los santos, demonología e incluso, mi dato favorito, dendrolatría, que, si su griego está oxidado, significa la adoración a los árboles y se suele afirmar que es especialmente frecuente en la India.

Por sí misma la tarea de nombrar las cosas es por descontado una opción útil y necesaria, especialmente si las cosas existen. Pero esto no es más que un preludeo al pensamiento analítico.... Dejando aún de lado la simple cuestión de si hay realmente fichas suficientes para todos esos casilleros si hay dendrolatras practicando la dendrolatría en arcanas ceremonias dendrológicas, la mera multiplicación de términos encubridores y generalizadores lleva a suponer que se halla en un tipo particular de casillero debe ser un tipo particular de ficha ¿por qué estaría allí si no? Y así generaron discusiones sobre animismo o totemismo o misticismo, gobernadas por una premisa que no ha sido bien adquirida: que el paso inicial hacia una comprensión científica de los fenómenos religiosos pasa por reducir su diversidad al asimilarla a un número limitado de tipos generales”.⁶

2.2. Del análisis morfológico de los hechos religiosos al fenomenológico.

“El interés por analizar las religiones arcaicas y exóticas no se limita a su significado histórico. El filósofo, el teólogo y el crítico literario pueden igualmente sacar provecho al descubrir estos mundos llenos de significado que han sido olvidados, desfigurados y menospreciados. Por esta razón he intentado presentar y

⁶ Geertz, C., *Observando el Islam*. Paidós, Barcelona 1994, 41-42.

exponer documentos extraídos de religiones que son menos conocidas” Mircea Eliade. La búsqueda..

Eliade opta, en su etapa más temprana como escritor, por el uso del método morfológico para estudiar los hechos religiosos. Este método comprende una de las piedras angulares para la estructura epistemológica del pensamiento de Eliade. La aplicación de la metodología morfológica es inaugurada en su obra fundacional: "El Tratado de Historia de las Religiones."⁷ Debemos hacer una breve anotación sobre el origen de esta obra, porque la génesis de la misma presenta aspectos interesantes para comprender la orientación de la metodología de nuestro autor.

El origen remoto de la obra se debe a un curso sobre el simbolismo religioso en la Universidad de Bucarest en 1937. Durante 1940-41 Eliade comenzó el manuscrito: "Prolegómenos para una Historia de las Religiones" o "Prolegómenos para una comparativa Historia de las Religiones". Eliade retornó al manuscrito en París durante 1945, donde vivió una época de una austeridad prácticamente preocupante, como describe en sus diarios. Eliade se encontraba en París viviendo en un hotel con su esposa por varios meses, a veces tenía que empeñar sus trajes para poder sobrevivir y había perdido gran parte de su biblioteca en su traslado de Inglaterra a París, donde había obtenido valiosa información para su tratado en las espléndidas bibliotecas de Londres.

En París fue invitado por Dumézil a dar dos cursos libres en la Escuela de Altos Estudios de París en 1946-48, estos dos cursos constituyen los dos primeros capítulos de la obra. En el 48 Eliade propone a su editor, Gallimard, el título de la obra "Prolegómenos para una Historia de las Religiones". El editor rechazó este título por considerar que una obra tan larga no podría contar con semejante encabezado. Eliade propuso entonces otro título para su obra "Morfología de lo Sagrado", este título también fue rechazado, aunque en gran medida se hubiera comprendido mejor el proyecto de Eliade si hubiera permanecido. La obra se anunció primero como "Manual de Historia de las Religiones" pero apareció en prensa con el título que hoy conocemos. Son interesantes los títulos que le asignaron los editores Alemanes "Las religiones y lo santo. Elementos para una historia de las Religiones" y en Inglés como "Patterns in Comparative Religions."⁸

El trabajo de Eliade se encuentra inspirado en los trabajos de J.W. Goethe, en especial en su monografía: "La metamorfosis de las plantas" (1790). Goethe inventó al parecer el

⁷Eliade, M., Tratado de Historia de las Religiones. Era, México D.F., Décimo Tercera Edición 1998.

⁸Cfr. Smith J.Z., Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade. Patterns in Comparative Religion (1949-1999). History of Religions 39 (2000) 316.

término «morfología». Algunos años antes que Eliade algunos teóricos había adoptado la metodología morfológica para otras disciplinas como la filosofía y las ciencias sociales, el caso más notable fue Wittgenstein en su trabajo: "Notas sobre la Rama Dorada de Frazer". En una serie de conversaciones entre Eliade y Henri Roquet, por cierto altamente recomendables para todo aquel que desee una introducción al pensamiento de nuestro autor, Eliade explica su acercamiento al pensamiento de Goethe:

"Ya sabe que Goethe, cuando estudiaba la morfología de las plantas, pensó que era posible reducir todas las formas vegetales a lo que él llamaba la «planta original», y que terminó por asimilar esta *Urpflanze* a la hoja... Por mi parte, y al menos en mis comienzos, pensaba que para ver más claramente en éste océano de hechos, de figuras, de ritos, el historiador de las religiones debería buscar, en su dominio, la "planta original", la imagen primordial, es decir, el resultado del encuentro del hombre con lo sagrado."⁹

Con el fin de definir el concepto de morfología nos remitimos al Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora, para después explicar como Eliade utiliza esta metodología para el estudio de los hechos religiosos: "Morfología: Se llama usualmente morfología al estudio general de las formas o estructuras de los seres vivos. Este estudio puede llevarse a cabo de dos modos: o acentuando los aspectos estáticos, en cuyo caso la morfología equivale a una tipología o acentuando los aspectos dinámicos, en cuyo caso el desenvolvimiento de los seres vivos está incluido dentro del estudio morfológico. Este último método fue el de Goethe al proponer la doctrina de las protoformas. La protoforma es un modelo a partir del cual se desarrollan diversas (y en principio infinitas) formas del reino orgánico, algunas de las cuales son realmente existentes y otras posibles pero no excluibles en el futuro.

La morfología permite examinar la metamorfosis de los seres vivos y establecer comparaciones entre partes de seres vivos de distintas especies que se han desarrollado del mismo modelo originario. La doctrina goethiana de la morfología supone la posibilidad del libre desenvolvimiento de las formas orgánicas. El estudio y el método morfológicos han sido aplicados posteriormente al mundo del espíritu como investigaciones de las formas culturales e históricas. La aplicación de categorías biológicas a la historia es uno de los resultados más patentes de esta concepción morfológica, que reduce las culturas a

⁹Eliade, M., La prueba del laberinto. Cristiandad, Madrid 1980, 135-136.

organismos, a estructuras orgánicas sometidas a los mismos procesos que los seres vivos.”¹⁰

Eliade se propone realizar una «morfología de lo sagrado», acentuando como hemos visto en la definición de Ferrater Mora, los aspectos dinámicos. Lo dinámico en la perspectiva de Eliade se define a partir uno de los puntos centrales de su pensamiento la dialéctica sagrado-profano.¹¹ La protoforma es lo sagrado,¹² es el modelo a partir del cual se crean infinitas formas. La «planta original» - el Aleph - que le permitiría a Eliade orientarse en el océano infinito de símbolos, mitos, figuras o imágenes era lo sagrado.

Lo sagrado es una categoría lo suficientemente flexible para poder analizar los fenómenos religiosos, pero la clave se encuentra también en el dinamismo histórico que puede representar, ya que lo sagrado no se muestra nunca de forma directa, sino siempre a través de mediaciones históricas y cosmológicas que Eliade nombró con el término hierofanía:

“Este término (hierofanía) es cómodo, por cuanto no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa solamente lo que está implícito en su contenido etimológico, a saber, que algo sagrado se da a conocer, se manifiesta. Podríamos decir que la historia de las religiones -desde las más elementales a las más evolucionadas -está constituida por un número considerable de hierofanías. A partir de la más elemental hierofanía - por ejemplo la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol - y hasta la hierofanía suprema, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad”¹³

El método morfológico se caracteriza por ser un método eminentemente comparativo. Eliade se propuso, en este sentido estudiar lo que tienen en común los diversos fenómenos religiosos. Esto sólo podría ser encontrado mediante la comparación sistemática de los hechos mismos.¹⁴ Para Eliade “todo fenómeno religioso es una hierofanía. Puesto que hierofanía es todo aquello por lo que se manifiesta lo sagrado al ser humano. Lo sagrado se deja describir, porque se manifiesta en el espacio y en el tiempo”.

¹⁰ Ferrater, M., Diccionario de Filosofía. Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1975, 234-235.

¹¹ Para Eliade lo sagrado es contrario u opuesto a lo profano, es decir, mientras lo sagrado es lo fundamental, lo saturado de ser, vida, poder y sentido, lo profano es lo contrario y sólo podrá tener sentido si está en relación con lo sagrado y viceversa.

¹² “Eliade intenta demostrar que los numerosos fenómenos histórico-religiosos de la humanidad no son otra cosa que las expresiones infinitamente diversas de algunas experiencias religiosas fundamentales” Ries, J., Lo sagrado en la historia de la humanidad. Ed. Encuentro, Madrid, 1990 63.

¹³ Eliade, M., Mitos, sueños y misterios. Grupo Libro, Madrid 1991, 132-133.

¹⁴ Cfr. Allen, D., Mírcea Eliade y el fenómeno religioso. Cristiandad, Madrid 1985, 55.

¹⁵. Ejemplos de hierofanías pueden ser la danza de un chaman siberiano, un tótem australiano, el simbolismo del templo de Barabudur, las piedras sagradas que se encuentran en todas partes, las ceremonias agrarias, los mitos y los ritos de las grandes diosas, un texto místico de Santa Teresa, un árbol...¹⁶

Con el trabajo de comparación, Eliade se propone reagrupar las hierofanías según contengan o no analogías estructurales: "Por ejemplo, las hierofanías vegetales (es decir lo sagrado revelado a través de la vegetación) se encuentra tanto en los símbolos (el árbol cósmico) o en los mitos metafísicos (el árbol de la vida) como en ritos populares (la procesión del árbol de mayo), en las creencias ligadas a la idea de un origen vegetal de la humanidad, en las relaciones místicas que existen entre ciertos árboles y ciertos individuos, en las supersticiones relativas a la fecundación por los frutos o por las flores, en los cuentos donde el héroe muerto en traición se transforma en planta, en los mitos y en los ritos de las divinidades de la vegetación y de la agricultura, etc."¹⁷.

En el ejemplo anterior, la analogía estructural de las distintas hierofanías es la vegetación, es decir, lo que es común a todas ellas. Lo vegetal es el elemento que particulariza lo sagrado. Eliade pretende, en este sentido, mostrar que a pesar de la heterogeneidad de estas hierofanías vegetales estas conducen a un sistema de afirmaciones coherentes y reflejan unos contenidos que se constituyen en una teoría de la sacralidad vegetal.

El objetivo del historiador de las religiones es comprender - extraer el sentido de una hierofanía - pero esto no se logra, sino es después de haberlo comparado oportunamente con miles de fenómenos semejantes o diversos, después de haberlo situado en su conjunto. El historiador intenta captar el sentido de un fenómeno determinado reintegrándolo en un sistema coherente y universal de asociaciones simbólicas.¹⁸

En su estudio de las hierofanías, Eliade especifica que las hierofanías se revelan a través de diferentes modalidades. Las modalidades pueden ser ritos, mitos, símbolos, cultos, formas divinas y objetos. Cada una de estas modalidades muestra lo sagrado de diferente manera; lo particulariza de forma específica por ejemplo el mito muestra de forma narrativa lo sagrado, los ritos lo representan escénicamente, los objetos lo apuntalan, formas divinas, los símbolos hacen visible lo invisible, los espacios le dan un centro, las

¹⁵ o.c. Ries, J.L., Lo sagrado en la historia de la humanidad. 71.

¹⁶Cfr. Eliade, M., Tratado de Historia de las religiones. Era, o.c. 26.

¹⁷ Idem. 32.

¹⁸ o.c. Allen, D., Mircea Eliade y el Fenómeno religioso. 152.

fiestas retornan al tiempo sagrado de los orígenes ... Una consecuencia de esto es que en un rito no se revela lo sagrado de la misma manera que en un mito.

La morfología de Eliade pretende descubrir las modalidades de lo sagrado que están manifiestas en las distintas hierofanías, en palabras de Eliade el historiador de las religiones tiene, "en primer lugar que comprender y hacer comprensible la modalidad de lo sagrado revelada a través de esa hierofanía"¹⁹. El hecho de que cada hierofanía revele una modalidad diferente de lo sagrado quiere decir que cada una de ellas tiene una morfología singular que revela lo sagrado y una situación particular del ser humano frente a ello. Las hierofanías poseen una estructura reconocible: revela la naturaleza y el significado del tiempo, el espacio, el poder y la realidad. Revela un modo de ser.²⁰ Descifrar la estructura particular de cada una de las hierofanías es el fundamento del proyecto de Eliade en su estudio de la religión.²¹

Aparte de la morfología Eliade utiliza otra metodología para estudiar los fenómenos religiosos: la fenomenología Husserliana. Sin embargo, como hemos advertido desde la introducción de este apartado, Eliade hace una interpretación muy libre de este método, utiliza sus elementos, pero adecuándolos a su objeto de estudio. Lo que trataremos de mostrar es cuales son algunos de los resultados a los que llega Eliade a través de aplicar este método. De acuerdo con Martín Velasco lo que realiza Eliade en Tratado de Historia de las Religiones es un "intento muy conseguido de descripción del fenómeno religioso, aunque limitada a sus manifestaciones objetivas designadas con el término de hierofanía: es, pues, una verdadera fenomenología, aunque ciertamente parcial de la religión."²² Aunque Eliade no haya utilizado en esta obra el método fenomenológico sino como hemos explicado, el morfológico, lo que nos quiere dar a entender Velasco es que en esta obra Eliade está haciendo ya un análisis fenomenológico.

Eliade se auxiliará del método fenomenológico para captar la esencia y estructura de las hierofanías cosmológicas. En el "Tratado de Historia de las Religiones" Eliade había agrupado las hierofanías de acuerdo a sus analogías estructurales: sistemas de hierofanías vegetales, solares, lunares, etc. Al mismo tiempo inició un trabajo en donde comenzó a definir las diferentes modalidades a partir de las cuales se muestra lo sagrado: ritos, mitos símbolos. El postulado fenomenológico es que según Eliade hay una esencia general que compartirían todos los sistemas de hierofanías y a la vez las diversas

¹⁹o.c. Eliade, M., Tratado de Historia de las religiones. 29.

²⁰ o.c. Sullivan, L., Formación de la historia de las religiones. 431.

²¹ Cfr. Ries, J., Lo Sagrado en la historia de la humanidad. o.c. 71-72.

²² Martín Velasco, J., Introducción a la Fenomenología de la Religión, Cristiandad, Madrid 1991, 56.

modalidades tendrían una estructura compartida. En sus trabajos posteriores, se dedicó a definir la estructura particular de cada modalidad de lo sagrado y a descubrir la esencia de cada sistema hierofanías. Lo que va hacer Eliade es en cierta forma reordenar de una mejor manera las cosas y para ellos ya no le funcional totalmente el método morfológico.

Eliade nombra a estas estructuras como: modelos -patterns -.²³ Tanto las hierofanías como las modalidades comparten modelos comunes o en otras palabras universales. En cuanto a la estructura de las hierofanías Eliade dice lo siguiente: "Si admitimos que todas las manifestaciones de lo sagrado se equiparan, que la más humilde hierofanía y la más aterradora teofanía presentan la misma estructura y se explican por la misma dialéctica de lo sagrado, comprenderemos entonces que no existe una ruptura esencial en la vida religiosa de la humanidad"²⁴. Admitir que las hierofanías tienen una estructura común implica que hay estructuras universales en la vida religiosa, las cuales, pueden ser analizadas empíricamente. Considerando como presupuesto lo anterior, Eliade se lanza también a la tarea de encontrar las estructuras comunes en las modalidades de lo sagrado.

Eliade buscó estructuras permanentes e invariables a toda una serie de fenómenos. Eliade quería demostrar que es posible que haya una ley que gobierne las relaciones de esos fenómenos y el logos interno que las articula. El método para la obtención de este logos interno que las acopla lo constituye la observación de los fenómenos.²⁵ Eliade debía "observar" las relaciones que mantienen los distintos fenómenos y encontrar algo así como el "aire de familia que habría entre ellos". Para encontrar las relaciones el fenomenólogo tiene que dedicarse a la ingente tarea de ir a los hechos mismos. El método es eminentemente empírico y trata de encontrar el logos interno que rige los sistemas de hierofanías y las modalidades por las cuales estas se organizan.

Un ejemplo en donde Eliade explicita la estructura de una de las modalidades de lo sagrado - los mitos - se encuentra en el capítulo: "La estructura de los mitos" de su libro "Mito y realidad". Eliade analiza en este libro un sin número mitos arcaicos y propone la siguiente estructura básica que sería compartida por todos ellos:

²³ Eliade utiliza en ocasiones la palabra arquetipos, sin embargo la palabra como el mismo la explica no lo entiende en el sentido junguiano, sino que él entiende la palabra como sinónimo de modelo, por lo cual utilizo la palabra modelo para evitar una interpretación psicologista del término.

²⁴ o.c. Eliade, M., Mitos, sueños y misterios. 133.

²⁵ Cfr. Martín Velasco, J., La Fenomenología de la Religión en el campo de los saberes sobre el Hecho Religioso, Status Quaestionis. Sígueme, Salamanca 1989, 43-44.

“1. Los mitos constituyen la historia de los actos sagrados de los Seres Sobrenaturales; 2. Que esta historia se considera absolutamente verdadera (por que se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los Seres Sobrenaturales); 3 que el mito se refiere siempre a una “creación”, cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o como un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se ha fundado; es esta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo; 4. Que al conocer los mitos, se conoce el origen de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento exterior, abstracto, sino de un conocimiento que se vive ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve la justificación; 5. Que, de una manera u otra, se ve el mito, en el sentido de que está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualiza”²⁶.

La estructura de los mitos debe de cumplirse en todos los casos, sin importar las condiciones históricas o culturales. Los condicionamientos históricos no modifican la estructura de los mitos, sino que le pueden conferir nuevos significados. Todos los mitos deben corresponder a este modelo, estructura o patrón general. Los distintos pueblos religiosos tienen mitos que corresponden a la estructura general descrita por Eliade, lo que varía son los significados que ellos atribuyen a sus mitos, pero el modelo siempre será el mismo. En otras palabras, pueden aparecer significados distintos en cada religión encarnada en su contexto histórico pero estos serán dependientes de una estructura básica invariable y universal. ²⁷

Bajo las premisas del método fenomenológico Eliade busca obtener también el extracto de sentido inherente a estas manifestaciones: “Lo propio de la comprensión es la captación del sentido presente en la estructura. La significación viene dada por diferentes aspectos presentes en el fenómeno religioso. Este consta de la realidad religiosa, es decir, el fenómeno religioso, la experiencia religiosa de la que procede y la realidad de la religión, es decir, el objeto a que remite el fenómeno religioso. En la realidad religiosa coincide, pues, la referencia a una experiencia del sujeto, de la que es expresión, y la referencia a un objeto, la realidad de la religión, de la que es símbolo.”²⁸

Un paso sumamente interesante es cuando Eliade asocia la esencia de las hierofanías con la estructura de las modalidades de lo sagrado. Uno de los ejemplos más interesantes de ello, es la propuesta del «simbolismo del centro». Este simbolismo puede encontrarse en

²⁶ Eliade, M., Mito y realidad. Guadarrama, Barcelona 1978, 25.

²⁷ Cfr. Allen, D., Mírcea Eliade y el fenómeno religioso. o.c. 176.

²⁸ Idem. 50-51.

diversas modalidades, por ejemplo en un espacio sagrado: el axis mundi. Pero al mismo tiempo debe haber una hierofanía que realice una demarcación del espacio sagrado del espacio profano y constituya el centro de gravedad del axis mundi. La hierofanía aporta el elemento cósmico mientras que la modalidad presenta el aspecto humano de la manifestación de lo sagrado: los seres humanos construimos casas, templo, símbolos y rituales para estar la mayor parte del tiempo en el centro del mundo.

Articulemos mejor como se relacionan las modalidades de lo sagrado y las hierofanías en el "simbolismo del centro":

a) La experiencia del sujeto.

El ser humano religioso tiene la experiencia de vivir en el centro del mundo. Su experiencia del espacio no es homogénea, sino que presenta rupturas, hay porciones de espacios cualitativamente diferentes de los otros. Hay pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, fuerte, significativo y hay otros espacios profanos y, por consiguiente, sin estructura, ni consistencia: amorfos. La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente al mundo. La hierofanía revela el punto fijo en la extensión espacial, un centro, un absoluto. Este centro es el que orienta el mundo, dándole consistencia frente a lo amorfo: al caos. Su universo mismo se origina desde un centro, que se extiende desde un punto central; situarse en el centro significa establecerse en el meollo de lo real. ²⁹

b) La referencia a un objeto

El centro del mundo está en un territorio o espacio concreto, es decir, tiene una referencia en un "objeto". El centro puede encontrarse, en una montaña sagrada -donde se reúne el cielo y la tierra- y que se halla en el centro del mundo, los templos o palacios - y por extensión toda ciudad sagrada o residencia real - es una montaña sagrada, debido a lo cual se transforma en centro. Siendo un Axis Mundi, la ciudad o templo sagrado es considerado como punto de encuentro del cielo con la tierra y el infierno. La erección de un templo tiene en las culturas arcaicas un carácter "genesíaco" o "cosmogónico". Significa otorgar un centro al mundo, o cosmos que, en virtud de ese "centro de gravedad", queda especificado y definido como tal cosmos y contrario al caos. Establecer

²⁹ Cfr. Eliade, M., Lo sagrado y lo profano. Labor, Barcelona 1988, 25-61.

un templo y crear un mundo tiene el mismo sentido. El hecho de erigir un templo era, de derecho, la fundación inaugural misma del mundo.³⁰

c) El objeto al que remite

El simbolismo del centro remite a la realidad sagrada, es decir, el espacio considerado como centro no es lo sagrado (no se identifica con la realidad sagrada), sino que alude o se dirige hacia lo sagrado. Lo sagrado se muestra a través de un espacio que es considerado por el ser humano religioso como el centro del mundo. Lo sagrado nunca se muestra directamente sino a través de sus manifestaciones.

El centro es constituido por todo el sistema de modalidades de lo sagrado. El centro es instituido ritualmente, el sitio donde se instaura un centro es revelado en los mitos. Las fiestas religiosas recuerdan una y otra vez (como recreación, o repetición pautada y periódica, del acto inaugural y genesáico de la fundación del templo) y simbolizado a través de árboles, postes... Las distintas modalidades de lo sagrado se organizan, por lo tanto, como un sistema que constituye, como en el caso específico del simbolismo del centro: un mundo.

Podemos concluir este apartado diciendo que los resultados a los que le conduce la fenomenología es el encuentro de las estructuras comunes y universales que tienen una coherencia y un logos interno. Estas estructuras son constitutivas tanto de las hierofanías, como por las distintas modalidades de lo sagrado. No solo eso, sino que la fenomenología le otorga a Eliade la posibilidad de comprender el sentido revelado en las hierofanías que se encuentran dentro de los sistemas estructurales de acciones simbólicas.

Para terminar este apartado quisiera citar a Paul Ricoeur, quién sitúa el nivel en el que se encontraría la propuesta fenomenológica de Eliade. Para Ricoeur hay tres etapas en la comprensión. Tres etapas que jalan el movimiento que se lanza desde la vida de los símbolos hacia un pensamiento que sea pensamiento a partir de los símbolos (citaremos en este apartado sólo el primer nivel donde parece quedarse Eliade al aplicar el método fenomenológico):

“La primera etapa, una simple fenomenología, es una comprensión del símbolo por el símbolo, por la totalidad de los símbolos. Ya es una forma de inteligencia puesto que

³⁰ Cfr. Eliade, M., El mito del eterno retorno. Alianza, Madrid 1997, 20-21. Trías, E., La edad del espíritu. Ensayos/Destino, Barcelona 1994, 97.

recorre, une y da al imperio de los símbolos la consistencia de un mundo. Sin embargo, aún es una vida entregada al símbolo, librada a él. Es poco frecuente que la fenomenología de la religión supere este estadio. Para ella, comprender un símbolo es reubicarlo en una totalidad homogénea pero más vasta que él y que, en un mismo nivel, conforme a un sistema. A veces se ocupa de comprender un símbolo por medio de otro: la comprensión se extenderá, siguiendo una remota analogía intencional, a todos los otros símbolos que tengan una afinidad con el símbolo estudiado. En otros casos, la fenomenología comprenderá un símbolo por un rito o un mito, es decir, por otras manifestaciones de lo santo. Así, de múltiples formas, la fenomenología del símbolo hace aparecer una coherencia propia, algo así como un sistema simbólico. En este nivel, interpretar significa aparecer una cierta coherencia”.³¹

2.3. La hermenéutica estructural de los hechos religiosos

“Si puedo comprender los mundos desaparecidos, es porque cada sociedad ha creado sus propios órganos de comprensión al crear mundos sociales y culturales en los cuales ella se comprende. La historia universal se convierte en el campo de la hermenéutica misma. La hermenéutica es la incorporación del individuo al saber de la historia universal, es la universalización del individuo” Paul Ricoeur. Del texto a la acción.

En este apartado nos proponemos exponer la hermenéutica de Eliade, con el fin de comprender su importancia para el análisis de los hechos religiosos. En los apartados anteriores indicamos que Eliade se propuso en un inicio la aplicación del método morfológico lo que le condujo agrupar las hierofanías en analogías estructurales -sistemas - y a describir algunas de las modalidades de manifestación de lo sagrado. Posteriormente, comenzó a utilizar el método fenomenológico con el que logró encontrar la esencia y estructura de las modalidades de lo sagrado y de las hierofanías.

El proyecto de Eliade no se terminó en este nivel de investigación, sino que prosiguió, cayendo en la cuenta de que era necesario iniciar un trabajo de interpretación de las diferentes modalidades de lo sagrado y de las hierofanías. La ciencia de las religiones que Eliade pretendió inaugurar, no se limitó a descubrir el sentido de los mitos o los símbolos sino que se propuso recuperar y restablecer los significados de los sistemas simbólicos

³¹ Ricoeur, P., Introducción a la simbólica del mal. Ediciones Megalópolis, Argentina 1976, 35-36.

que han sido olvidados, desacreditados o abolidos por el mundo moderno.³² El objetivo de Eliade es poder descifrar cualquier clase de contacto del ser humano con lo sagrado, buscando el sentido de las expresiones religiosas y reactivando el significado que estas expresan. Descifrar el mensaje contenido en estas expresiones implica que éste puede ser comprendido y asumido por el ser humano moderno.³³

Eliade subraya, en el párrafo final de una de sus obras, el objetivo del trabajo hermenéutico del historiador de las religiones: “Todo ello reviste suma importancia, ya que, a la postre, el objetivo fundamental del especialista en historia de las religiones no estriba en señalar la existencia de determinada cantidad de tipos o pautas de conducta religiosa, con sus simbologías y teologías específicas, sino, más bien, en comprender sus sentidos. Y estos no están dados de antemano, no se encuentran “petrificados” en las respectivas pautas religiosas, sino que se hallan “abiertos”, es decir que se modifican, amplían y enriquecen en forma creativa dentro de los procesos históricos. En última instancia, el experto en historia de las religiones no puede renunciar a la hermenéutica”.³⁴

Eliade estaba estudiado generalmente religiones arcaicas. La hermenéutica constituye herramienta eficiente que le permite comprender el sentido de estas experiencias religiosas de estos pueblos a través del estudio de sus textos. Eliade debía entonces explicar sus herramientas y principios hermenéuticos que le permitieron por una parte, poder descubrir el sentido de las modalidades de lo sagrado, pero a la vez descubrir lo que se revela, el mensaje que está contenido en estos ritos, símbolos y mitos con el fin de reactivarlos.

Si pudiéramos pensarlo de una forma analógica, la hermenéutica de Eliade es parecida al hecho de poder comprender las formas de vida de los seres vivos actuales y arcaicos, a través de estudiar los fósiles. Pero entendiendo que estos fósiles, no son meras realidades petrificadas, ni tampoco son meras formas de vida ajenas a las que hoy día viven, sino que la vida que habitaba en ellos se ha modificado, ampliado y diversificado hasta constituir las formas de vida presente. La “paleontología” estudiaría las formas de vida arcaicas y sus cambios para comprender la estructura de las formas de vida actuales.

³² Cfr. Eliade, M., La búsqueda. Historia y sentido de las religiones. Kairós, Barcelona 1998, 91.

³³ Cfr. Allen, D., Mircea Elide y el fenómeno religioso. 189, 70.

³⁴ Eliade, M., Introducción a las religiones de Australia. Amorrortu, Buenos Aires 1973, 178. El subrayado es nuestro.

Comprender los fósiles es pues una tarea difícil, que requiere todo un instrumental técnico y científico y que en el caso analógico que nos interesa sería la hermenéutica.³⁵

La hermenéutica de Eliade visualiza entonces, que en los mitos, símbolos y ritos de los pueblos arcaicos encontramos significados que se modifican, amplían y enriquecen a través la historia. Estos significados sobreviven aunque las culturas hayan “muerto” y es posible reconstruir su historia a través de comprender la supervivencia de sus significados.

Debemos ahora delimitar el concepto de hermenéutica de Eliade: “La hermenéutica es la búsqueda de sentido, de significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia. Es posible hacer la historia de las diversas expresiones religiosas. Pero la hermenéutica es el descubrimiento del sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas”.³⁶

La comprensión de un hecho religioso consiste para Eliade en captar el significado del mismo. Los hechos religiosos no se pueden “petrificar” en una ley que se cumpla en todos los casos sino que por el contrario el significado de los mismos se encuentra “abierto” a la interpretación. En la comprensión del significado dice H.G. Gadamer “no se avanza de una cosa a otra y luego a la siguiente, para abstraer lo general, sino que la vivencia singular es ya un todo de sentido, una totalidad”.

Conviene en este sentido, especificar que el significado no es algo individual sino que “la vivencia individual es a su vez una parte del todo del curso vital. Pero su significado está referido a ese todo de modo peculiar”.³⁷ Por consiguiente, comprender el significado de un hecho religioso significa encontrar el todo de sentido de un sin fin de relaciones e identificar sus momentos dentro del todo.

³⁵Eliade utiliza la analogía en su libro "Mefistófeles y el andrógino": La espeleología brindaba a los biólogos organismos terciarios o incluso secundarios, formas zoomórficas primitivas no fosilizables, es decir, formas que habían desaparecido de la superficie de la tierra sin dejar huella. Mediante el descubrimiento de los «fósiles vivientes» la espeleología avanzaba considerablemente en el conocimiento de las modalidades arcaicas de la vida. Algo semejante ocurría con las formas arcaicas de la vida psíquica. Los «fósiles vivientes», amparados en las tinieblas del inconsciente, se hacían accesibles a la investigación gracias a las técnicas elaboradas por los psicólogos de las profundidades". Eliade, M., Mefistófeles y el Andrógino. Labor, Barcelona 1984, 13

³⁶ Eliade, M., La prueba del laberinto. Cristiandad, Madrid 1980, 122.

³⁷ Idem. 36.

Los símbolos, los mitos y los ritos religiosos de los pueblos arcaicos no pueden subdividirse en sus partes sino que los recibimos como una totalidad de sentido y desde su propia estructura que es religiosa obtenemos su significado más profundo. D. Tracy nombra el proyecto de Eliade como una “hermenéutica del otro arcaico” en la que se puede establecer un diálogo, una conversación con las creaciones de las religiones y descubrir su sentido manifiesto.³⁸

La “conversación con el otro arcaico” de la que habla D. Tracy implica no descalificar al interlocutor antes de haber comprendido el significado que se está representando en sus ideas sobre la realidad sagrada y cómo esta es representada. Lo anterior ha sido uno de los vicios en las que no pocas veces han caído las ciencias sociales, al evadir el carácter religioso de los fenómenos reduciéndolos a meras ilusiones o prácticas sociales.

Eliade expresa esta preocupación diciendo que: “Todos los seres humanos arcaicos y primitivos creen que su aldea es el centro del mundo. No es difícil afirmar que tal creencia es una ilusión, pero esto no conduce a nada. Al mismo tiempo, se destruye el fenómeno por no observarlo en el plano que le es propio. Lo importante, al contrario, es preguntarse por qué esos hombres creen vivir en el centro del mundo. Si yo aspiro a entender a esta o aquella tribu no es para desmitificar su mitología, su teología, sus costumbres, su representación del mundo. Lo que quiero es entender su cultura y en consecuencia, por qué esos seres humanos creen lo que creen. Y si llego a entender por qué su aldea es el centro del mundo, es que he empezado a comprender su mitología, su teología y, en consecuencia, su modo de existir en el mundo... Por eso me siento orgulloso de ser un ser humano, no por el hecho de ser heredero de esta prodigiosa cultura mediterránea, sino porque me reconozco, como ser humano en la existencia asumida por los australianos”.³⁹

En resumen, podemos decir que “gracias a una hermenéutica competente, la historia de la religión deja de ser un museo de fósiles, ruinas y mirabilia obsoletas, y se convierte en lo que debería haber sido desde el principio para cualquier investigador: una serie de “mensajes” que esperan ser descifrados y entendidos”⁴⁰ El trabajo hermenéutico nos permitirá nuevamente poder conversar con nuestros interlocutores, muchos de ellos pueden haber muerto hace ya miles de años, pero podemos reactivar y descifrar sus mensajes. No podemos echar por tierra y borrar de un plumazo la herencia que poseemos, porque en gran medida nos constituye y de hecho gran parte de la estructura

³⁸ Cfr. Tracy, D., The challenge of the archaic other: the hermeneutics of Mircea Eliade, en: Dialogue with the other. The inter-religious dialogue. Preeters Press. Louvain, 1989, 49-51.

³⁹o.c. Eliade, M., La prueba del laberinto. 128-129.

⁴⁰o.c. Eliade, M., La búsqueda. 9

de nuestros mundos de vida se ha configurado por estos pueblos y sus creencias. La hermenéutica interreligiosa permite que podamos reconocernos en la existencia de otros pueblos, en sus mundos de vida y en sus significados.

2.4. La irreductibilidad de los hechos religiosos

Eliade se propuso en su análisis hermenéutico, ser un crítico de los reduccionismos, es decir, de aquellas investigaciones de la religión en las que se interpreta a los hechos religiosos como si estos fueran solamente hechos sociales, omitiendo su carácter específicamente religioso. Ante los reduccionismos, Eliade postuló el presupuesto hermenéutico de la irreductibilidad que sostiene que: todo intento de estudiar un hecho religioso debe ser de la misma naturales que los hechos, y que el historiador de las religiones no puede dar cuenta de la irreductibilidad de los datos religiosos a no ser que se coloque en una perspectiva religiosa.⁴¹

En otras palabras, “sólo se podría comprender el significado de un fenómeno religioso si se le estudia como algo religioso”.⁴² Eliade explica que su presupuesto tiene como antecedente inmediato los trabajos de Van der Leeuw, quién fue el primero autor que comenzó a insistir en que las representaciones religiosas no se pueden reducir a sus funciones sociales o psicológicas, rechazando prejuicios naturalistas que intentaban explicar la religión mediante conceptos ajenos a ella misma.⁴³

El presupuesto de interpretación de Eliade tiene como resultado un acercamiento religioso a los fenómenos religiosos, sin embargo, es necesario indagar qué significa este presupuesto, ya que, hay autores que le reprochan a Eliade el hecho de que su posición incurre en lo mismo que está criticando. R. Segal se pregunta en este sentido, si Eliade pretende investigar los significados religiosos estos deben ser en principio los significados para aquellos quienes realizan una práctica religiosa. No obstante, Segal descubre que en el planteamiento de Eliade hay una ambigüedad entre el significado que tiene un fenómeno para quién lo practica y el significado que le atribuye Eliade independiente del creyente.

Segal subraya que por una parte, Eliade trata de presentar la perspectiva consciente del creyente del significado de la religión, sobre todo, cuando hace referencia al significado de un hierofanía particular para un pueblo específico. Pero por otra parte, Eliade a veces

⁴¹ Cfr. Allen, D., o.c. 72.

⁴² Kitagawa, J., La historia de las religiones en los Estados Unidos, en: Metodología de las Historia de las religiones. Paidós, Buenos Aires 1967, 42.

⁴³ Cfr. Eliade, M., La búsqueda. 56.

sugiere fuertemente que en su análisis, él está presentando el verdadero significado religioso de un hecho religioso, prescindiendo del punto de vista particular del creyente.⁴⁴ Ejemplo de esto último sería el caso en el que Eliade sostiene que el historiador de las religiones en el análisis de un símbolo religioso, no se tiene que preguntar por el significado que tiene este símbolo para tal o cual individuo, sino que puede descubrir su significado sin referirse necesariamente a cada caso en particular. Eliade en este sentido estaría prescindiendo del significado que tiene para creyente.

R. Segal se pregunta entonces: ¿cuál es realmente el significado de un hecho religioso, el que el creyente cree y le da sentido o el que pueda atribuirle el historiador de las religiones? El análisis de Segal lo conduce a dos conclusiones: 1ª “Yo comprendo ahora que Eliade está principalmente interesado en el significado de la religión en sí mismo, no en su significado para los creyentes”⁴⁵ 2ª Eliade iguala la interpretación con el significado.

Las dos conclusiones de Segal tienen algunos motivos que no podemos descuidar en la presente investigación. Por una parte es necesario matizar las conclusiones de Segal, ya que, los interlocutores del análisis de Eliade muchas veces no están presentes: son pueblos arcaicos y por consiguiente su creencia y el significado de la misma no pueden ser obtenidas por un diálogo directo. En el caso de los pueblos arcaicos, el historiador de las religiones no tendría otra opción que realizar un trabajo de interpretación que le lleve a descubrir el significado; en este caso interpretación sería sinónimo de significado.

Por otra parte, Eliade no estudia solamente el fenómeno religioso arcaico y por consiguiente sus interlocutores pueden dar respuesta a los interrogantes sobre el sentido del hecho religioso. Ahora bien, Eliade está buscando perfilar los alcances y límites de una ciencia de las religiones, optando en su posición por un método de análisis en el que no es importante, como hemos dicho al final del apartado anterior, el autor de la obra sino la obra misma. Además, la obra misma como una totalidad que no se puede descomponer en sus partes constitutivas.

La crítica de Eliade al reduccionismo, tiene incluso otro sentido en el que no sólo es una crítica a algunos enfoques reduccionistas que han derivado de algunas escuelas sociológicas o del psicoanálisis, sino además pretende criticar a los reduccionismos en los que ha incurrido la misma historia de las religiones.

⁴⁴ Cfr. Segal, R.A., *Religion and the social sciences. Essays on the confrontation*. Brown Studies in Religion. Atlanta, 1989, 5-13.

⁴⁵ o.c. Segal, R.A. *Religion and the social sciences*. 8.

Eliade trata entonces de perfilar el tipo de análisis hermenéutico que tienen que realizar los investigadores de las ciencias de la religión. Para explicar más claramente la posición de Eliade presento a continuación una cita, que es un poco extensa pero que me parece que explica de una manera muy transparente su postura:

“El historiador y el fenomenólogo de las religiones no se sitúan ante estos mitos y estos ritos como ante objetos externos, como serían una inscripción que ha de descifrar o una institución que tiene que analizar. Para entender desde dentro ese mundo hay que vivirlo. Es como un actor que entra en sus papeles, que los asume. Hay a veces tanta diferencia entre nuestro mundo ordinario y ese otro mundo arcaico que hasta la propia personalidad entra en juego..... Lo que estudia le afecta profundamente. Los fenómenos religiosos expresan situaciones existenciales. Se participa en el fenómeno que se trata de descifrar, como si se tratara de la propia genealogía, de la propia historia. Es mi historia... El historiador de las religiones por tanto, ambiciona conocer por ello mismo, comprender las raíces de su cultura, de su mismo ser”.⁴⁶

La crítica contra el reduccionismo que realiza Eliade permite hasta cierto punto poder “conversar con el otro arcaico”, por que las religiones arcaicas son mundos que están abiertos a la interpretación y las consecuencias de esta interpretación son que el otro arcaico puede ser “desenterrado”, hablando desde sus mitos, imágenes y símbolos. Ante esta conversación uno no puede mantenerse al margen. El antirreduccionismo de Eliade permite en un sentido muy importante poder encontrarse con los otros arcaicos desde su propio plano de referencia.

En muy pocas ocasiones Eliade reflexiona sobre las posibilidades a las que le conduce su antireduccionismo, sin embargo en su obra “La búsqueda” Eliade comienza a utilizar una categoría que exprese esta actitud para el análisis de los hechos religiosos y que para los propósitos de este trabajo es crucial; la categoría de encuentro: “Todo esto no puede sino sugerir las posibilidades ilimitadas que se abren ante los historiadores de la religión, los “encuentros” a que se exponen para entender situaciones humanas diferentes de aquellas con las que están familiarizados. Es difícil creer que experiencias tan “ajenas” como las del cazador paleolítico o la de un monje budista no tengan ningún efecto en la vida cultural actual. Obviamente dichos encuentros serán culturalmente creativos sólo cuando el erudito haya traspasado la fase de la pura erudición, en otras palabras, cuando, tras haber recogido, descrito y clasificado sus documentos, haya hecho también

⁴⁶ o.c. Eliade, M., La prueba del laberinto. o.c. 116.

un esfuerzo para entenderlos en su propio plano de referencia”.⁴⁷ La categoría de “encuentro” propuesta por Eliade sugiere ampliar las fronteras hermenéuticas, de tal manera, que los otros puedan ser interpretados desde su propio plano de referencia y para que sea posible encontrarnos con ellos.

2.5. La hermenéutica creativa

Para terminar esta segunda parte realizaremos un análisis de una de las propuestas más originales de la posición hermenéutica de Eliade y es la propuesta de realizar una hermenéutica creativa de los hechos religiosos. Al final del apartado en el que se analizó la fenomenología de Eliade, citábamos a P. Ricoeur quién nos indicaba que la fenomenología de la religión de Eliade se situaba en el primer nivel de la interpretación. Ricoeur decíamos, sostiene que hay tres niveles de interpretación del hecho religioso, el primero de ellos que comprende interpretar para encontrar una cierta coherencia de los fenómenos religiosos, reubicándolos en una totalidad homogénea. En el segundo nivel que correspondería a la irreductibilidad de los hechos religiosos, el analista de la religión se pregunta: “¿creo yo esto? ¿qué hago yo con estos significados simbólicos?. Ahora bien, tal pregunta no puede plantearse mientras uno permanece en el nivel de la comparación, mientras se corre de un símbolo a otro, sin estar, uno mismo, en ningún lado. Esto no puede ser sino una etapa, la etapa de una inteligencia que se expande, una inteligencia panorámica, curiosa pero no comprometida. En este momento se debe establecer una relación apasionada y crítica, a la vez con los símbolos. Ahora bien, tal tarea resultará imposible a menos que abandone el punto de vista comparativo y me comprometa junto con el exegeta en la vida de un símbolo, de un mito.”⁴⁸

Ricoeur enuncia que la tercera etapa de la hermenéutica de un acto simbólico es la que él llama la inteligencia de los símbolos, es la etapa desde la que se piensa a partir del símbolo. Ricoeur resume esta etapa cuando sostiene lo siguiente: “Estoy convencido que no hay que pensar por detrás de los símbolos, sino a partir de ellos, según ellos; creo que su sustancia es indestructible, que constituyen el fondo que revela las palabras que habita entre los seres humanos. En pocas palabras, el símbolo da qué pensar”. Es pues, en última etapa donde ubicaremos la hermenéutica creativa de Eliade y que a continuación pretendemos perfilar.

En principio, es necesario mostrar por que la hermenéutica creativa de Eliade se ubica en esta tercera etapa que propone Ricoeur. En palabras del propio Eliade podemos encontrar

⁴⁷ o.c. Eliade, M., La búsqueda. o.c. 17.

⁴⁸ o.c. Ricoeur, P., Introducción a la simbólica del mal. o.c. 36.

este último nivel de acercamiento hermenéutico a los hechos religiosos: "Pero en el caso de la Historia de las Religiones, la hermenéutica aparece como una operación más compleja, ya que no se trata sólo de comprender e interpretar los hechos religiosos. Por su misma naturaleza, estos hechos religiosos constituyen un material en el que se puede pensar o incluso en el que se debe pensar y de una forma creativa".⁴⁹ Eliade coincide entonces con Ricoeur, sobre todo en el hecho que hay que pensar a partir de los hechos religiosos o los símbolos y añade Eliade que hay que hacerlo de una manera creativa. Pero, en qué radica esta creatividad de la que Eliade habla insistentemente y en particular en sus últimos libros.

La creatividad en la que insiste Eliade tiene que ver con un intento por reactivar el potencial simbólico de los hechos religiosos para el ser humano moderno. Eliade cree que al crear el hábito de pensar a partir de los símbolos, la modernidad secularizada descubrirá nuevos valores y por consiguiente cambiará. Eliade no ve esta acción como un hecho que implique la pérdida de la objetividad científica sino que por el contrario la base para el desarrollo de una disciplina. Del mismo modo en que las ciencias duras avanzan a partir del descubrimiento de nuevos supuestos que modifican el paradigma científico anterior, la ciencia de las religiones ofrecerá nuevos significados que transformarán los valores y la concepción del mundo del ser humano moderno.⁵⁰

Al respecto Eliade reflexiona en un prefacio excelente de su obra "Mefistófeles y el Andrógino", podemos decir que este prefacio resume gran parte del espíritu de la presente tesis, y si pudiéramos transcribirlo todo lo haríamos sin ningún recato. Ahora sólo cito un fragmento que explica la importancia de reactivar el potencial simbólico de los hechos religiosos: "En efecto, el problema que se plantea ya, y que se planteará con una intensidad cada vez más dramática a los investigadores de la próxima generación, es el siguiente: ¿por qué medios recuperar todo lo que es todavía recuperable en la historia espiritual de la humanidad? Y esto por dos razones: primera, el hombre occidental no podrá vivir indefinidamente desgajado de una parte importante de sí mismo como es la constituida por los fragmentos de una historia espiritual de la cual es incapaz de descifrar la significación y el mensaje; segunda, tarde o temprano, el diálogo con los «otros» -los representantes de las culturas tradicionales, asiáticas y «primitivas» - deberá comenzar, no ya en lenguaje utilitario y empírico actual, sino en lenguaje cultural capaz de expresar

⁴⁹ o.c. Eliade, M., La búsqueda. 87.

⁵⁰ Idem. 88

realidades humanas y valores espirituales. Tal diálogo es inevitable y está escrito en la fatalidad de la historia."⁵¹

Activar el potencial simbólico significa descubrir los significados ocultos, es decir, es una acción que revela: "Una hermenéutica creativa desvela significados que no se podrían captar antes o los realza con tanto vigor que, tras haber asimilado esta nueva interpretación, la conciencia ya no es la misma. Al final la hermenéutica creativa cambia al ser humano.... y esto es así porque al presentar y analizar los mitos y rituales australianos, africanos o de Oceanía, al comentar los textos de Zaratustra o los taoístas; el historiador de las religiones desvela algunas situaciones que son situaciones existenciales que nos son desconocidas".

En las conversaciones con Henri Roquet, Eliade especifica aún más los sentidos en los que su hermenéutica es creadora. Eliade considera en primer lugar que es creadora para el mismo hermeneuta. El esfuerzo por descifrar la revelación presente en una creación religiosa y por comprender su función, su significación; es un esfuerzo que enriquece la conciencia y la vida del investigador. La hermenéutica es creadora en un segundo sentido, pues revela ciertos valores que no eran evidentes en el plano de la experiencia inmediata. Y en un tercer sentido es creadora para el lector que hace un descubrimiento importante para su vida.⁵²

Al especificar estos tres sentidos de la hermenéutica creativa, parecería que la hermenéutica de Eliade quedara por momentos exclusivamente en un plano casi espiritual. Sin embargo, esta impresión carecería de precisión si se analizan aquellas obras en las que Eliade investiga con un fuerte rigor científico los significados que se encuentran en los textos de los pueblos arcaicos. Paradigmático es por ejemplo el caso del libro "Introducción a las religiones de Australia" donde Eliade realiza una exposición sistemática y exhaustiva de los dioses, héroes, ritos de iniciación... de las religiones australianas y es sólo hasta el último párrafo del libro en el que Eliade habla de la importancia de no renunciar a la hermenéutica.⁵³ Pero, por otro lado no se podría excluir que en la hermenéutica creativa de Eliade hay un interés por lo espiritual, el mismo considera que la disciplina que él pretende perfilar hay un interés de este tipo: "Puede

⁵¹o.c. Eliade, M., Mefistófeles y el Andrógino. 18.

⁵² Cfr. Eliade, M., La prueba del laberinto. 123. En la introducción de "La búsqueda" Eliade escribe algo que es equivalente a lo que describe en la conversación con Roque: "Como he señalado en uno de los capítulos de este libro, del esfuerzo hermenéutico para descifrar el sentido de los mitos, de los símbolos y de otras estructuras religiosas tradicionales se obtiene un considerable enriquecimiento de la conciencia; en cierto sentido, podría incluso hablarse de una transformación interior y, así lo esperamos, también del lector empático". o.c. Eliade, M., La búsqueda. 9.

⁵³ Confrontar la cita 35.

considerarse que lo que se llama fenomenología e historia de las religiones se encuentra entre las pocas disciplinas humanistas que son al mismo tiempo técnicas, propedéuticas y espirituales”.

La idea de que la hermenéutica sea una labor creativa no empaña en ningún sentido el rigor interpretativo sino que por el contrario especifica el alcance y las dimensiones de una ciencia de las religiones interpretativa. Acercarse a los pueblos arcaicos a través de sus textos y de ahí obtener nuevos conocimientos es finalmente el objetivo de un trabajo hermenéutico como el que se propone realizar Eliade.

El afán de acercarse creativamente a los textos arcaicos es compartido por teorías interpretativas contemporáneas, como por ejemplo el caso de la hermenéutica de G.H. Gadamer. A. Giddens explicando la teoría hermenéutica de Gadamer dice lo siguiente: “Comprender un texto de un período histórico remoto del nuestro, por ejemplo, o de una cultura muy diferente de la nuestra, es, según Gadamer, esencialmente un proceso creativo en el cual el observador, al penetrar en el modo ajeno de existencia, enriquece su propio conocimiento de sí mismo mediante la adquisición del conocimiento de otros. La *Verstehen* (comprensión) consiste no en colocarse uno mismo “dentro” de la experiencia subjetiva del autor del texto, sino en comprender el arte literario captando, para usar el término de Wittgenstein, la forma de vida que le da significado”.⁵⁴

En el presente trabajo se cree por consiguiente que la hermenéutica creativa de Eliade tiene una riqueza muy apreciable para una hermenéutica interreligiosa que fundamente el diálogo entre las religiones. La creatividad que se estimula en el análisis de las otras religiones ayuda a considerarlas como realidades vivas y en movimiento. Las religiones como dice Tracy retomando la hermenéutica creativa de Eliade son un fenómeno plural y que su trayectoria histórica puede ser proféticas y en otras ser místicas, metafísicas o ascéticas, por lo cual no se puede establecer un estado predominante o absoluto.

La hermenéutica creativa estimula la comprensión de las otras religiones como realidades que no pueden ser encuadradas en un perfil eterno, sino que por el contrario, están ahí para ser reactivas constantemente en la interpretación científica del historiador, del fenomenólogo, del hermeneuta, y porque no también por el lector empático. Comparto la posición de Tracy cuando sostiene que la hermenéutica creativa del otro arcaico puede proveer el mejor camino para fomentar la creatividad en la interpretación.⁵⁵ La

⁵⁴ Giddens, A., *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires 1987, 55.

⁵⁵ Cfr. Tracy, D., *The challenge of the archaic other: the hermeneutics of Mircea Eliade*, en: *Dialogue with the other. The inter-religious dialogue*. o.c. 54.

hermenéutica creativa es una hermenéutica interreligiosa que nos permitirá poder conversar con un otro arcaico que vive de alguna forma en nosotros, nos posee cuando nos acercamos a sus mundos de vida y a los significados más profundos que guiaron sus religiones y culturas.

Quisiéramos terminar el presente capítulo con una cita de Eliade:

"El encuentro - o el choque - entre civilizaciones es siempre, a fin de cuentas, un encuentro entre espiritualidades, y más aún entre religiones. Un verdadero encuentro implica el diálogo. Y para entablar un diálogo provechoso con los representantes de las culturas extraeuropeas es indispensable conocer y comprender estas culturas. La hermenéutica es la respuesta del hombre occidental - la única respuesta inteligente - a las solicitaciones de la historia contemporánea, al hecho de que Occidente está llamado (casi diría condenado) a la confrontación con los valores culturales de los "otros". Ahora bien: en este caso, la hermenéutica encontrará su auxiliar máspreciado en la historia de las religiones."⁵⁶

⁵⁶Eliade, M., Mefistófeles y el Andrógino. 13-14.

CAPÍTULO 3. LA HERMENÉUTICA DIATÓPICA DE R. PANIKKAR.

“Imposible no recordar a un catalán hindú, a un tiempo teólogo y ave viajera de todos los climas, de Benáres a Santa Barbará California: Raimundo Panikkar. Hombre de inteligencia eléctrica y con el que discutí muchas horas, no como podría suponerse sobre alguna doctrina de Santo Tomás o un pensamiento de Pascal, sino en torno a algún punto controversial del Gita o de un sutra budista.” Octavio Paz. *Vislumbres de la India*.

Raimundo Panikkar, filósofo y teólogo, se ha dedicado a la urgente tarea de crear las bases epistemológicas y hermenéuticas para un encuentro intercultural e interreligioso. Las motivaciones para construir esta hermenéutica tienen su punto de partida en una situación especial de la vida nuestro autor, y es el hecho de que Panikkar ha tenido que construir una hermenéutica intercultural desde el seno mismo de su familia, ya que su padre es hindú de religión y su madre es católica. Para darnos una idea de lo que representa cito a continuación un fragmento de su autobiografía intelectual, donde explica los riesgos y tensiones de vivir entre dos tradiciones culturales y religiosas. El propósito es poder comprender algunos de sus presupuestos hermenéuticos, no sin advertir, que consideramos que esta situación personal no agota su epistemología, pero si puede revelar algo acerca de las motivaciones de su trabajo teórico:

“El riesgo existencial es el de una vida que se enraíza en más de una cultura y religión, de una existencia entregada a la ortopraxis más que a la ortodoxia. Mis circunstancias personales (biológicas, históricas y biográficas) me han hecho posible aceptar el riesgo de una conversión sin enajenamiento, la asunción sin repudiación, la síntesis o simbiosis sin caer en un sincretismo o eclecticismo. Aquí la doctrina india del propio karma me resulta un símbolo vivo. No se trata de que me confiese voluntarísticamente al mismo tiempo como indio y europeo o que me finja hombre religioso y secular. Es más bien que por mi nacimiento, educación, iniciación y vida real soy una persona que vive las experiencias originales de la tradición occidental tanto cristiana como secular, y de la tradición india, tanto hindú como budista..... El diálogo intercultural no es una necesidad meramente política o una empresa académica. Es un asunto personal y tiene que empezar siendo una experiencia interreligiosa. Si yo no siento y sufro en mi mismo las tensiones dolorosas y las polaridades de lo real, si yo veo solamente una parte desde dentro y desde

fuera otra, no estoy en disposición de comprender, esto es de abarcar los dos puntos de vista y hacer justicia a ambos”¹

Un sin número de las tensiones, motivaciones y preocupaciones que se encuentran en este fragmento se van a manifestar en la hermenéutica de Panikkar. Nuestro autor ha trabajado por más de sesenta años para resolver algunos de los dilemas que aquí solamente enuncia. Su labor intelectual y académica ha transcurrido en el seno de tres continentes a la vez: Asia (India), Europa (España, Italia) y América (E.E.U.U.). A pesar de que Panikkar tiene inconmensurable labor académica, no podemos descartar el tamiz personal que permea toda su labor filosófica y teológica. Es precisamente esta situación personal la que le ha permitido comprender que ninguna cultura es autosuficiente y que es necesario aprender de las otras.

3.1. Raíces de la hermenéutica en la obra de R. Panikkar.

“Decimos de algunas personas que son transparentes para nosotros. Sin embargo, tocante a esta observación, es importante tener en cuenta que un ser humano no puede ser un enigma completo para otro. Nos damos cuenta de esto cuando vamos a un país extranjero de tradiciones completamente extrañas para nosotros; y lo que es más, aun teniendo dominio de la lengua del país, no comprendemos a la gente.” Ludwig Wittgenstein

La encrucijada cultural y religiosa de Panikkar tiene su reflejo, como veremos en este apartado, en su interpretación de la cultura. Hemos decidido comenzar nuestro análisis de la hermenéutica de Panikkar desde su concepto de cultura. Su hermenéutica tiene como vértice crucial y necesario la concepción de cultura que utiliza nuestro autor. Antes de hacerlo debemos precisar una dificultad práctica: el pensamiento de Panikkar acerca de la cultura tiene a todas luces una trayectoria muy vasta. Nuestro autor ha transitado, por ejemplo de una metodología escolástica hasta una hermenéutica pluralista de la religión.

El espectro del pensamiento de Panikkar es tan amplio que en ocasiones es difícil creer que se trata del mismo autor. Por estas razones, es necesario elegir entre ciertas «etapas» de su pensamiento, la elección es hasta cierto punto arbitraria, pues nuestro autor es contemporáneo. Así que, nos centraremos en sus últimas obras, y en ciertos momentos

¹ Panikkar, R., Autobiografía intelectual. La filosofía como estilo de vida. *Anthropos* 53-54 (1985), 13-14.

realizaremos una labor “arqueológica” para rastrear las fuentes teóricas y metodológicas que den razón de tal o cual concepción de la cultura.

En el primer capítulo de la tesis efectuamos una distinción entre los acercamientos descriptivos e interpretativos de la cultura a partir de la propuesta de J.B. Thompson. En el presente apartado, nos proponemos dilucidar en cuál de estas formas de comprender la cultura podemos situar la propuesta teórica de Panikkar, lo que quiere decir que investigaremos si R. Panikkar tiene una comprensión explícita del concepto de cultura y si esto es así, en cuál de los modelos antes mencionados podemos situarlo.

En su obra “El espíritu de la Política”² R. Panikkar explica el concepto de cultura que él utiliza, pero no sólo su concepto de cultura sino que ofrece algunos aspectos del método para estudiarla. En este sentido, no hay que olvidar lo dicho en la primera parte por J. Alexander, quien sostenía que el concepto de cultura está íntimamente ligado a la metodología con que ésta se estudia. La pregunta ¿Qué es cultura? es inseparable de la pregunta ¿Cómo la estudiamos?

En esta obra Panikkar define la cultura como: “el mito englobante o unificador de un pueblo en un momento dado del tiempo y el espacio”.³ Nos proponemos examinar ahora el concepto, en primer lugar, utilizando las palabras del mismo Panikkar, para después analizarlo desde nuestro punto de vista. Panikkar explica que: “Cada nación tiene una cultura propia. La cultura abarca un conjunto estrechamente ligado: lengua, comida, vestido, costumbres, religiones, arte, estilo de vida, biorregión: en síntesis es un mito unificador. Cada cultura, encarna una concepción única del mundo y de la vida, evidentemente con divergencias más o menos importantes. Cada cultura representa una especie de género humano.”⁴

El concepto de cultura tal y cómo es explicado por Panikkar podría encuadrarse, en un primer momento, en el concepto descriptivo de cultura, propugnado por E. Tylor, es decir, como aquella totalidad compleja que abarca al conocimiento, las creencias, la moral, las costumbres... La razón de ubicar su concepto en la concepción descriptiva de cultura se debe a que Panikkar comprende la cultura como un conjunto de elementos: la lengua, comida, vestido.... No obstante, aunque parecería evidente el encuadrar el concepto de cultura de Panikkar en la concepción descriptiva, nos parece que debemos analizar más a fondo su concepto, con el fin de llegar a conclusiones aun más convincentes.

² Panikkar, R., El espíritu de la política. Homo politicus. Península. Barcelona 1999.

³ Idem. 136.

⁴ Idem. 64.

Comencemos haciendo algunas precisiones en torno a la palabra «mito». En su “definición” Panikkar utiliza esta palabra de forma por demás singular. Cuando Panikkar emplea este término no se refiere a los mitos que comúnmente conocemos: relatos de origen protagonizados por los seres sobre naturales. Ni tampoco se refiere al uso que da el sentido común: mito como algo falso o fantasioso. Para poder explicar que entiende nuestro autor por mito debemos advertir algo que es característico del sistema teórico de Panikkar y es su crítica de aquellas propuestas teóricas que utilizan marcos conceptuales sumamente rígidos para comprender fenómenos sumamente complejos como la religión o la cultura.

El hecho de que Panikkar introduzca la palabra «mito» en su definición de cultura responde a una intencionalidad específica. Como veremos más adelante en un caso similar cuando nuestro autor define a la religión dice que ésta no es un de ninguna forma un concepto sino un símbolo⁵ y critica aquellas teorías que la encuadran dentro de un concepto. De igual forma, la palabra «mito» tiene, como hemos dicho, un carácter sui generis.

Panikkar se pregunta en su texto: ¿Qué es un mito? Y responde de manera inmediata: “Afirmar que la fuente primordial de toda cultura es el mito significa que el mito es este espacio, este horizonte hacia el cual el ser humano se orienta para vivir su vida humana. Mi primera descripción morfológica de mito empieza diciendo que un mito es aquello en lo que se cree sin creer que se cree en él. Es lo que no hace falta decir. Lo que no se dice es el mito... Es lo que no se dice pero que permite que se diga que no hace falta decir, incluso sin decir que no se dice; es el mito, es la cultura.”⁶

Ahora bien, el que la cultura pueda ser descrita como un «mito», tal y como lo explica en la cita anterior, nos sitúa en una comprensión singular de la cultura, que no podría enmarcarse completamente en la concepción descriptiva, dado que, el interés no es sólo describir a la manera de un botánico los elementos que integran esa “totalidad compleja” sino también aquellos factores que orientan la vida humana, en otras palabras, lo que le da sentido; todo aquello que genera un horizonte o permite decir lo que no hace falta decir.

Él mismo describe un ejemplo que podría ilustrar porqué en la cultura explicada como un mito ésta tiene significados diversos: “El hecho de que todos los seres humanos coman no quiere decir que comer tenga para los seres humanos el mismo sentido y que por lo tanto

⁵ Cfr. Panikkar, R., La religión del futuro, en: Filosofía de la Religión. Trotta, Madrid 1999, 733-751.

⁶ o.c. Panikkar, R., El espíritu de la política. 44.

produzca los mismos resultados. Todos los seres humanos tienen cuerpo, pero el significado que le atribuyen a tener cuerpo es distinto.”⁷ La comprensión de la cultura como un “mito” acerca a nuestro autor a la concepción simbólica de la cultura, donde la el objeto último del análisis cultural es poder descubrir el significado.

En este mismo sentido podemos también descubrir el hecho de que Panikkar insiste en las cualidades implícitas del mito: es aquello en lo que se cree sin creer en él, lo que no hace falta decir, lo que no se dice. El carácter implícito del mito nos hace entrever que la cultura no es algo que se pueda describir lisa y llanamente como fuera el caso, por ejemplo, de describir la taxonomía de una planta o de un animal. La cultura consiste según Panikkar en una serie de elementos que no son tan evidentes, pero que tienen la función de unifican a un determinado grupo en un tiempo y espacio; orientándolos y dándoles un sentido.

La cultura para Panikkar no es un objeto exterior a los individuos, que pueda abstraerse de un tiempo y un espacio determinado. En la cultura estamos inmersos como sujetos y es precisamente desde esta condición a partir de la cual podemos ver el mundo como objeto. El mito es un horizonte de inteligibilidad en el que tenemos la necesidad de colocar nuestras ideas, significados y convicciones. El mito tiene como contenido nuestras nociones de lo real, y en la mayoría de las ocasiones no somos conscientes de que el mundo que vivimos es simplemente otros horizontes de sentido.

Pongamos un ejemplo, nosotros asumimos que las personas mueren una sola vez, desde este mito particular, organizamos cada uno de nuestros días de nuestra vida, nuestra relación con los demás, nuestra concepción del tiempo y el mundo en que vivimos. Damos por hecho que las personas se mueren y que no los volveremos a ver más, y en la generalidad de las veces no hace falta decirlo, lo sobreentendemos y no nos lo cuestionamos. El mundo en el que vivimos hace creíble hasta este momento que las personas se mueren una sola vez y esto no es solamente un asunto que tiene que ver con el hecho biológico o con la interpretación religiosa, sino con nuestra comprensión de la realidad. No obstante, este horizonte de sentido y la plausibilidad del mismo pueden ser absolutamente distintos en culturas que sostienen la teoría de la reencarnación. La forma en que establecen sus relaciones, su vida cotidiana, su mundo y así mismos, depende de cómo en un determinado tiempo y espacio conceptualicen la teoría de la reencarnación.

⁷ Idem. 21.

La cultura dice Panikkar es el "mito englobante que nos permite creer en el mundo en que vivimos"⁸.

Otro aspecto que es necesario resaltar de la definición de cultura es que esta es un "mito unificador", el carácter unificador del mito está relacionado íntimamente con la tradición que da unidad a una cultura o religión. La unidad está conformada por un cuadro coherente del mundo, es decir una cosmovisión. Cada cultura o religión tiene una "cosmovisión dada, de manera que una idea sostiene a la otra y un concepto encaja en el espacio proporcionado por otro, ofreciendo así un cuadro del mundo coherente y armónico.... Sólo frente a nuestra concepción de la realidad, que es nuestro mito actual (como marco último de referencia que aceptamos como dado), es donde nuestras palabras y conceptos resultan inteligibles."⁹

El mito unificador es equivalente en gran parte al concepto de cosmovisión tal y cómo es descrito por Geertz: el cuadro que un pueblo se forja de cómo son las cosas de la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden.¹⁰ En la intelección de Panikkar como en la de Geertz, podemos observar que las ideas se encuentran organizadas, para Panikkar las ideas se sostienen una a otras, y para Geertz las culturas son sistemas de significado. La diferencia como analizaremos más adelante es que la cultura para Geertz es el mundo conceptual en el que viven las persona y puede ser descubierto por la destreza del antropólogo que descifra los códigos y los sistemas de significado. Mientras para Panikkar la cultura es indisociable del horizonte de sentido de unas personas concretas que orientan su vida y sus prácticas en un tiempo y un espacio determinado.

Ahora bien, cada cultura tiene sus propios mitos que la unifican, por lo que no podemos pensar por ejemplo en mitos universales, en otras palabras cada cultura tiene sus propios horizontes de sentido que le son constitutivos, alrededor del cual configura sus propias prácticas: "Si cada ser humano, en cuanto, humano, está provisto de autocomprensión, cada cultura, en cuanto posee una propia visión de la realidad, posee también un cierto mito como horizonte dentro del cual las cosas y los acontecimientos son discernidos. Por lo tanto privilegiar nuestro modo de entender la realidad, y reducir todas las otras perspectivas a la nuestra, incluso cuando aceptamos los datos de otros, no parece un método apropiado de entendernos con lo que los seres humanos piensan acerca de sí

⁸Panikkar, R., Religión, filosofía y cultura. Revista de Ciencias de las Religiones 1 (1996) 135.

⁹ Panikkar, R., La Trinidad y la experiencia religiosa. Obelisco, Barcelona, 1989, 16-17.

¹⁰ Cfr. Geertz, C., La interpretación de las culturas. o.c. 89.

mismos y del universo a menos que reduzcamos al ser humano a un conjunto de datos científicamente detectables.”¹¹

El entendimiento del mito nos ha ido llevando de la mano, hacia la metodología de estudio de la cultura, pues, el mito como horizonte de sentido está inextricablemente unido a la autocomprensión que cada cultura tiene de sí misma. Al mismo tiempo la autocomprensión nos conduce a evitar todo reduccionismo de las otras culturas a un modelo o patrón que pueda ser equiparable a la propia. De la misma manera Panikkar nos invita a estudiar los fenómenos culturales descartando una pretendida “objetividad científica”. El estudio de las culturas parece más bien situarse en el pedregoso y sinuoso camino de la interpretación y no en el “liso y llano” camino de la clasificación de los fenómenos.

Con el fin de obtener un horizonte más amplio de juicio de la concepción de cultura de Panikkar, debemos considerar la segunda parte de la pregunta de J. Alexander: ¿cómo se estudia la cultura según nuestro autor? Aunque, Panikkar no se propone analizar de manera sistemática, cuál sería la metodología adecuada para el análisis de la cultura, nuestro propósito es leer entre líneas con la esperanza de descubrir cuál sería su metodología apropiada para el análisis de la cultura. Tomemos como modelo de la metodología la siguiente cita de Panikkar: “Pertenece a la estructura misma de la cultura tener diferentes interpretaciones que se viven según modos de expresión diferentes. La cultura ofrece a los seres humanos el mito interior del cual pueden entenderse, pelearse o discutir”¹².

Panikkar nos sugiere que al interior de una cultura hay diferentes interpretaciones y que la cultura sería el campo de batalla donde cada una de estas interpretaciones dirime sus diferencias para obtener en un determinado momento la hegemonía. De manera que, si alguien se propusiera analizar la cultura debería de dar cuenta de las diferentes interpretaciones que circulan al interior de la misma y que dan sentido y orientación a su lengua, comida, vestido, costumbres, religiones, arte, estilo de vida.... Pero, a pesar de esta multiplicidad de interpretaciones habría algo que daría identidad a un pueblo determinado su: “mito unificador”, el cual sería el lugar y el resultado a partir del cual cada pueblo trata de darle sentido a sus prácticas u objetos. La cultura podríamos decir entonces es el conjunto de las interpretaciones que orientan a un pueblo en un determinado tiempo y espacio.

¹¹ Panikkar, R., Sobre el diálogo intercultural. San Esteban, Salamanca 1990, 114.

¹² o.c. Panikkar, R., El espíritu de la política. 45.

La metodología de comprensión de la cultura a la que nos remite Panikkar es una metodología hermenéutica. Panikkar desarrolla en diferentes obras su metodología de interpretación, y en nuestro tercer apartado precisaremos su teoría hermenéutica, ya que la consideramos el soporte epistemológico de su propuesta para el encuentro interreligioso. Por el momento, podemos adelantar que la hermenéutica de Panikkar es una «hermenéutica mítica», en el sentido de que pretende comprender el horizonte de inteligibilidad de un determinado pueblo en un espacio y tiempo determinado.

El criterio hermenéutico lo constituye solamente la propia autocomprensión que sostienen los individuos concretos de esa cultura determinada. Y cualquier modelo interpretativo se gesta en el interior mismo de su "mito unificador": "Podemos estar de acuerdo en que la autocomprensión de una cultura particular es, en cierta medida última, y debe ser tomada como tal sin ningún tipo de reduccionismo a nuestro modo de enjuiciar las cosas. Esta es una afirmación epistemológica. No pretendo decir que los aztecas hicieron bien al efectuar los sacrificios humanos que llevaron a cabo, como tampoco quiero apoyar el comercio de armas ni la construcción de arsenales atómicos que muchos países tienen. Digo que a menos que comprendamos la lógica interna de una persona y que la consideremos como fuente de autocomprensión, no la entenderemos y nuestra incomprensión permanecerá en formas de irritación permanente entre nosotros".¹³

Por último, valdría una advertencia de Panikkar: no hay nada que podamos considerar como universales culturales, algo así como contenidos concretos de significación válidos para toda cultura o para la humanidad de todos los tiempos. Ninguna cultura y ningún miembro de ella puede tener una visión que abarque la totalidad; no existe una perspectiva global o de 360 grados. Cualquier pretensión de este tipo sostiene Panikkar se guiaría por una mentalidad colonialista, o en términos más poéticos pretendería fagocitar a los otros universos culturales con una idea quimérica de una cultura universal.

3.2. La comprensión religiosa de la religión.

“Al emprender una tal tarea, a caballo entre Oriente y Occidente, queremos ser fieles tanto al budismo como al cristianismo, no nos parece exageración retórica hablar de un equívoco de lesa humanidad. Que dos hechos espirituales de la envergadura del cristianismo y del budismo coexistiendo desde hace veinte siglos y

¹³o.c. Panikkar, R., Sobre el diálogo intercultural. 114.

englobando a casi la mitad de la humanidad, se hayan ignorado mutuamente y que cuando se encuentran no tengan apenas lenguaje común en que dialogar; más aún, que la opinión que mutuamente se han forjado uno del otro no corresponda por lo general, más que a una aproximación grosera, no deja de ser un absurdo, por no decir, un escándalo, por lo menos en nuestra época planetaria. La situación no es solamente del pasado, pertenece también al presente”. Raimon Panikkar. El silencio de Buda..

La intención que guía este segundo apartado es múltiple, por una parte debemos hacer una precisión inicial sobre el modelo de acercamiento hermenéutico que sostiene Panikkar ante los hechos religiosos y distinguirlo de las aproximaciones de Eliade y Geertz. Como explicaremos a continuación el modelo de comprensión de la religión de Panikkar tiene un punto de partida distinto. En la segunda parte explicaremos la concepción de religión que sostiene nuestro autor y debatiremos con ella desde las posiciones de otros. Como hemos advertido, en su momento deliberaremos acerca de la hermenéutica de la religión y de la cultura de Panikkar, nuestro objetivo en este segundo apartado es enmarcar los tipos específicos de acercamiento que tiene nuestro autor a la religión.

J. Hick hace una distinción entre dos tipos de acercamientos que se pueden practicar al aproximarse a la religión. En primer lugar puede haber una «comprensión no religiosa de la religión». Esta forma de interpretación analiza a la religión como un fenómeno esencialmente humano. Desde este modelo no es posible referirse a la realidad trascendente, no obstante sí es pertinente y relevante referirse a las creencias humanas acerca de lo absoluto. En esta perspectiva se sitúan las hermenéuticas de Eliade y Geertz en cada uno de los casos el punto de partida son las creencias que tienen los seres humanos y a ninguno de los dos les parece necesario hacer juicios sobre la veracidad o no de la realidad trascendente.

El segundo enfoque dice J. Hick es una «comprensión religiosa de la religión». En este caso las religiones son respuestas equivalentes a la realidad trascendente. En este modelo no se dejan por supuesto del lado lo cultural, histórico, psicológico, social de la respuesta. Este acercamiento se ocupa de las religiones como respuestas humanas a lo trascendente y la supuesta realidad trascendente en sí misma.¹⁴ La distinción de Hick es útil para comprender la hermenéutica de Panikkar, puesto que, su interpretación de la religión no

¹⁴ Cfr. Hick, J., Hacia una comprensión religiosa de la religión, en: Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. Anthropos, Barcelona 1993, 97-98.

persigue un objetivo meramente descriptivo o analítico de los fenómenos religiosos. La teología de Panikkar se dirige a la veracidad de los hechos, o más específicamente, es un discurso que sobrepasa el interés analítico, para constituirse como un discurso que utiliza las ciencias de la religión pero en función de propósitos y preocupaciones teológicas específicas.

Dentro de las comprensiones religiosas de la religión, podemos encontrar ciertas diferencias. J Hick hace una distinción entre interpretaciones de la religión que se realizan desde una sola tradición religiosa y aquellas interpretaciones que se proponen examinar a la religión desde un espectro cultural y religioso más amplio. J. Hick describe de la siguiente manera estas distinciones:

“No obstante, en el pasado, las interpretaciones religiosas de la religión han estado normalmente restringidas en su alcance a una única tradición (religiosa). Ha habido un discurso cristiano con respecto a la Sagrada Trinidad, y a la historia de la respuesta a la Trinidad. Ha habido un discurso budista acerca del Nirvana, el Dharmakaya, el Sunyata y la historia del despertar humano a esta realidad. Y ha habido un discurso judío, musulmán, hindú, taoísta, y así sucesivamente. Cada uno de éstos constituye una descripción religiosa de una corriente particular de religión, pero no de la religión alrededor del mundo y a través de los siglos. Por supuesto, no hay tal cosa como la religión general: la religión existe solamente en sus muchas formas concretas. Pero, porque hay una pluralidad de tales formas concretas, una interpretación religiosa de la religión sobre este extenso ámbito diferiría inevitablemente de la autocomprensión particular desarrollada dentro de cualquier tradición única”.¹⁵

La hermenéutica sobre el encuentro de las religiones de Panikkar se puede situar en el segundo modelo de interpretaciones religiosas de la religión, es decir de aquellas que superan las fronteras de la propia tradición religiosa. No obstante, es necesario hacer algunas precisiones para poder comprender mejor el planteamiento de Panikkar. En primer lugar, J. Hick considera que se puede llevar a cabo una interpretación religiosa de la religión de las distintas tradiciones sin necesidad de que ellas se encuentren directamente. Por el contrario, Panikkar considera que el encuentro directo es un requisito indispensable, y es precisamente desde el contacto donde es posible superar las

¹⁵ Idem. 98-99. Debemos hacer una breve nota cultural. En la actualidad ha surgido una serie de movimientos religiosos que se han denominado en conjunto como New Age. Sólo hay que hacer notar que estos movimientos no entraría en la comprensión religiosa de la religión, ya que en general mezclan creencias-conceptos sin una coherencia lógica y no realizan una interpretación global de la religión de acuerdo a una teoría. También es necesario aclarar de antemano que las interpretaciones de Panikkar son absolutamente diferentes al espíritu de estos movimientos.

fronteras de la propia tradición. Una segunda precisión es que Hick sostiene que puede haber interpretaciones globales de la religión, mientras que Panikkar considera que una comprensión multireligiosa de la religión sólo es posible a partir de un encuentro existencial entre las religiones.

La comprensión religiosa de la religión de Panikkar va más allá de un discurso confesional de una religión en particular. Panikkar ha reflexionado, por ejemplo, sobre el tema del trascendente cristiano: la Trinidad. Pero comprendiéndola desde categorías filosóficas y teológicas del pensamiento hindú. El resultado no sería por supuesto el esperado por un discurso cristiano confesional que utiliza las categorías conceptuales de su propia tradición religiosa. No obstante, para Panikkar proponer otro modelo de interpretación de realidades como la Trinidad desde un marco interpretativo cultural y religioso distinto al occidental no significa en modo alguno abandonar el cristianismo. Los pensadores cristianos reflexionaron sobre su religión desde modelos interpretativos de corte greco-latino, la posición de Panikkar propone simplemente utilizar otro marco de referencia que no sea la filosofía griega.

Panikkar articuló su hermenéutica interreligiosa alrededor de categorías que pudieran servir como puentes entre las distintas religiones. Para que estas categorías fueran posibles, había que hacer un trabajo hasta cierto punto de «traducción». Panikkar propuso crear lo que él nombra como «equivalentes homeomórficos» que son una especie de analogía funcional, que sin significar lo mismo en la otra tradición religiosa tienen más o menos la misma función en el otro sistema. Panikkar cita un ejemplo de equivalente homeomórfico: Dios y Brahama. "No podemos traducir el uno por el otro. Creer en Dios no puede ser equivalente a creer en Brahama. Las notas o atributos distintivos de cada uno difieren radicalmente. Ni siquiera sus respectivas funciones son las mismas. El uno crea y es providente, ama y tiene voluntad, el otro no necesita cumplir estas funciones. Ambos representan tan sólo el papel equivalente de ser un punto de referencia último, en el sentido de no admitir nada más allá en ningún ámbito".¹⁶

Los equivalentes no funcionan como un mero trasplante de conceptos o de una mera traducción de los mismos. La homeomorfía significa que las nociones juegan papeles equivalentes, que ocupan lugares homólogos dentro de sus respectivos sistemas. No es un asunto de paralelismos doctrinales, vagos e indeterminados que son extraídos de su contexto cultural para ser comparados en una especie de limbo teórico. Panikkar asume que cualquier categoría está cargada con un contexto cultural e histórico. En numerosas

¹⁶Panikkar, R., *La experiencia filosófica de la India*. Trotta, Madrid 2000, 108.

ocasiones las palabras son cristalizaciones de experiencias culturales. Así que cualquier intento de trasplantar un concepto de una religión o de una cultura a otra no puede hacerse nunca sin ningún peligro y sin negar la experiencia que le dio origen.

En suma los «equivalentes homeomórficos» son un criterio hermenéutico para la comprensión religiosa de la religión que Panikkar postula. A nuestro autor le parecen insuficientes aquellos criterios hermenéuticos que creen que es posible hacer una traducción inmaculada de cualquier término religioso. El hermeneuta interreligioso que intente hacer una comprensión religiosa de la religión comprensiva debe constantemente hacer uso de equivalentes homeomórficos para no negar las experiencias históricas que se encuentran cristalizadas en las palabras de los miembros de cada sistema religioso. Para que sea posible esto último debe dialogar directamente con los miembros de esa religión y conocer la función que ejercen las palabras en cada sistema de referencia.

Nos encaminamos ahora a analizar con más detalle la comprensión religiosa de la religión de Panikkar, para lo cual nos guiaremos de un artículo que tomaremos como eje central: “La religión del futuro”. En este artículo Panikkar tiene el propósito de analizar críticamente la posición que comprende a la religión como un concepto que puede ser demarcado clara y precisamente. Dicho de otra manera, para Panikkar lo que sea la religión no puede definirse conceptualmente, dado que un concepto general no podría aplicarse a las religiones particulares. La responsable de la definición conceptual de religión ha sido principalmente la tradición intelectual occidental cristiana y dado que un concepto tiene la función de demarcar ha excluido en sus definiciones a una buena parte de las tradiciones religiosas al encerrarlas en un cierto cajón conceptual.¹⁷ El concepto de religión dice Panikkar, es válido solamente en el campo cultural en el que han sido concebidos. Desde su posición hay una crisis de ésta comprensión de la religión, pero las vías de solución se encuentran en aceptar que hay una mutación del concepto que nos abre y nos dirige hacia el símbolo.¹⁸

Panikkar opta por comprender a la religión como un símbolo: “Lo que hace religión a una religión no es el concepto de religación, o salvación, o liberación, o lo que fuere, porque estos mismos conceptos no son unívocos. No hay una esencia de la religión, porque esta no es un concepto sino un símbolo. La apertura del símbolo se hace por dos conductos. El primero por vía del polisemismo. El segundo por la relatividad.... Un superconcepto o

¹⁷Cfr. Panikkar, R., La religión del futuro, en: Filosofía de la Religión. o.c. 735.

¹⁸ Idem.742.

común denominador conceptual no resolvería el problema porque eliminaría de la escena precisamente las divergencias más ricas y acaso fecundas.”¹⁹

De manera similar a la comprensión de la cultura como un “mito unificador”, Panikkar utiliza para el entendimiento de la religión una categoría como la de símbolo, específicamente sostiene que las características o propiedades de lo simbólico pueden ayudarnos a comprender de una mejor manera una concepción de religión que pueda aplicarse a las distintas tradiciones religiosas, sin excluir a alguna en particular. La religión entendida como símbolo la libera de estar aprisionada por una sola tradición cultural y por su cautividad conceptual.

Las características que constituyen al símbolo pueden, al menos eso es lo que Panikkar cree, ofrecerle un espectro que le permite la inclusión de diversas tradiciones culturales y religiosas: “A diferencia de los conceptos que tienen por lo menos la intención de ser unívocos, los símbolos son polisémicos. Si un concepto muestra una ambivalencia de significado se hará necesaria una distinción y consecuentemente una división entre dos subconceptos para evitar malentendidos e inexactitudes. Este no es el caso del símbolo. Si el concepto pretende ser unívoco, el símbolo no. El símbolo es polisémico precisamente porque no es objetivo, ni puede ser objetivable. El símbolo es eminentemente relativo, no en el sentido del relativismo sino de la relatividad. El símbolo es tal sólo para quien es símbolo. El símbolo no pretende ser universal, ni objetivo. Pretende ser concreto e inmediato, es decir, sin intermediarios entre el sujeto y el objeto. El símbolo es a la vez objetivo-subjetivo.”²⁰A todas luces la comprensión simbólica de la religión es más inclusiva que la conceptual.

Detengámonos un momento en analizar la comprensión de símbolo en Panikkar, con el fin de poder comprender por qué entender la religión como un símbolo hace posible un nuevo acercamiento entre las diversas tradiciones religiosas. El símbolo para Panikkar no es una mediación entre una realidad y otra, sino que es la relación misma. Los símbolos encuentran su sentido en la relación que establecen, así como en la manera específica de establecer el vínculo. El símbolo dice Panikkar no es lo que relaciona: es la propia relación.²¹

Ahora bien, como toda relación se establece entre dos polos, sean estos por ejemplo sujetos específicos o tradiciones religiosas, pero en la relación simbólica lo más

¹⁹ Idem. 744.

²⁰ Idem. 744.

²¹ Cfr. Panikkar, R., Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo, en: Estudios de la Religión. Anthropos, Barcelona 1995, 388.

importante no está tanto entre quienes establecen el vínculo sino la relación misma, en cómo esta se va haciendo posible. Los mismos polos que se relacionan son fruto de la relación misma. Panikkar utiliza un ejemplo que puede ayudar a aclarar lo que queremos decir: “En los conciertos clásicos de la India, la parte más larga e importante suele ser aquella que introduce la parte central. Esta introducción es un diálogo entre las vibraciones del público y las del artista que puede durar mucho más que el concierto formal. La mayor dificultad consiste en establecer la relación”.²² Tal vez, en el caso del encuentro entre las religiones habría que dar más tiempo para poder sentir las vibraciones de nuestro interlocutor.

Si el símbolo es la relación, esto implica que ninguno de los polos puede considerarse a sí mismo como el propietario del símbolo. El símbolo no es un objeto que tiene la finalidad de mediar entre ambos sujetos. El símbolo no se refiere a algo que está más allá, no reside en el objeto sólo (allá) ni en el sujeto sólo (acá); no es simplemente objetivo ni puramente subjetivo. Es constitutivamente una relación; es símbolo solamente para aquellos para quienes es símbolo y para quienes de ese modo se relacionan con él directamente.²³ El símbolo no es reflejo de algo más allá o que apunte hacia algo fuera de sí. El símbolo dice S. Hopkins “no es una copia, un indicador secundario, fácilmente entregable cuando la cosa a la que señala se entiende o comprende, sino que es la misma expresión interna, imagen, autorrevelación, epifanía genuina del ser”.²⁴ Por consiguiente, en el encuentro entre los polos de la relación, en el caso que nos interesa entre una u otra tradición religiosa, lo que hay que comprender es cómo los símbolos expresan la imagen, la autorrevelación o la epifanía de la relación. De igual forma, las diversas tradiciones se constituyen como tales en la misma relación con las otras, por lo que no hay pues espacios para puritanismos o exclusivismos.

Podrían uno aventurarse a pensar la comprensión simbólica de la religión de forma análoga a una relación amorosa. La pareja no son los dos polos aislados, sino que éstos establecen un vínculo que da lugar a la comprensión y revelación del otro. Cada uno son sujetos y no pueden considerar al otro como un objeto a investigar. La pareja se acerca al otro para sentir vibrar su cuerpo o suspirar con sus más ávidos deseos. Ninguno de los dos puede considerarse el dueño del vínculo y por supuesto nadie puede hacer una lista que defina lo que es objetiva y prácticamente la relación. No es un misterio para nadie que las relaciones amorosas se crean por los símbolos que vamos compartiendo, sean

²² Idem. 400.

²³ Panikkar, R., *Culto y secularización*. Marova, Madrid 1979, 30.

²⁴ Hopkins, S., “El símbolo, la palabra y el mito del pluralismo. Reflexiones sobre la metodología intercultural de R. Panikkar. *Anthropos* 53-54 (1985) 84.

estos tan sencillos como una flamígera rosa o el compartir un hogar común. De igual forma, creemos que podemos pensar, al menos eso es lo que creemos el encuentro con las otras religiones.

Ahora bien, nos proponemos ahora ubicarnos en el trasfondo del problema, en otras palabras, por qué es complicado hoy en día tener un concepto de religión. Para medir el calibre del problema nos auxiliaremos de algunas de las tesis de J.B. Cobb, las cuales pueden sin lugar a dudas iluminar el debate que está en el trasfondo de la solución propuesta por Panikkar.

J.B. Cobb entra en un debate con los teóricos pluralistas de la religión, que tienen su núcleo en la noción misma de religión. Cobb critica la posición pluralista, por considerar que todas las religiones son caminos igualmente válidos para encarnar lo que la religión significa. Cobb arremete contra dos aspectos de la teoría pluralista, el primero de ellos es su consideración de que hay una esencia común de la religión y el segundo es que todas las religiones tienen la misma validez.

Nuestro propósito aquí, no está en función de profundizar el debate de Cobb y los pluralistas sino que situarnos en el crisol del mismo, que según nosotros se encuentra en la noción misma de lo que puede llamarse como religión. Citemos a Cobb para esclarecer el punto: "Se podría redactar una larga lista con las características que distintas personas asocian con la palabra religión. Una lista confeccionada por una budista podría coincidir, pero diferir de una lista elaborada por un musulmán. ¿Significa eso que una lista sería más correcta que la otra? Eso implicaría que existe alguna realidad objetiva con la que las listas se corresponden más o menos. Pero no hay ninguna idea platónica "Religión" con la que se debe conformar el uso del término. El término significa lo que ha llegado a significar a través de su uso en diferentes contextos. Cada usuario debería esforzarse para clarificar su uso. Pero discutir sobre lo que la religión realmente es no tiene sentido. No existe eso que llamamos religión"²⁵.

Si bien, no nos atenemos a la solución de Cobb, la cual, sostiene que no hay algo que podamos llamar religión, creemos que su postura nos ubica en la intensidad del debate. La palabra religión, es problemática, una gran parte de los teóricos de la religión la ha utilizado para descalificar a las otras tradiciones. Los criterios que establecen tienden a ser extrínsecos a las propias tradiciones y ellas mismas no se reconocen en esas proyecciones superficiales. De manera similar, a lo que decíamos en el caso de la cultura,

²⁵ Cobb, J.B., Más allá del "pluralismo", en: La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista. Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 149.

donde una cultura puede considerarse como un patrón hacia otras, determinadas teorías de la religión pueden tender a considerar a una determinada tradición religiosa como el modelo a priori a partir del cual se juzga la validez de las otras. Cobb, convoca entonces a analizar el significado del término «religión» de acuerdo al uso que se haga en diferentes contextos religiosos.

La propuesta de Cobb es en cierta medida cercana a algunas propuestas de Panikkar, tal es el caso por ejemplo de que Panikkar tampoco considera que haya algo así como una esencia de la religión que sea compartida por todas las tradiciones. O por ejemplo, aquello que pueda nombrarse como «religión», en el sentido conceptual, va a estar delimitado por el campo cultural que lo concibe y tendrá sus límites ahí donde este es usado o concebido. Por consiguiente, no hay algo que podamos llamar la «religión» como un concepto a priori desde el cual se juzgue a las distintas tradiciones. La religión dice Panikkar “no es algo independiente de los nombres que lleva y de las interpretaciones que de ellas se da.”²⁶ No equivale a la formulación de un listado de características en donde lo que hay que ver es si una u otra religión corresponde a la enumeración que crea un determinado grupo dentro de un contexto cultural determinado y delimitado.

El error al parecer se encuentra en la consideración de las otras religiones desde mis propios parámetros o desde mis propios superconceptos de religión. El error metodológico fundamental consiste en perder de vista que para entender un fenómeno hay que aplicarle categorías adecuadas. Si yo aplico al budismo, por ejemplo un concepto de religión que le es totalmente ajeno no describiré el fenómeno budista sino un híbrido en el que el budista no se reconocerá.²⁷ Nos acercamos nuevamente, al problema de metodológico, que en su trasfondo último es un problema hermenéutico. La regla fundamental de la hermenéutica de Panikkar es la que citamos en el epígrafe de nuestro trabajo: “no juzgar ningún objeto con categorías ajenas a él”. Podemos inferir que esta misma norma se aplica al caso del término «religión», pues cualquier tradición religiosa debe reconocerse en él desde sus propias categorías.

3.3. De la hermenéutica morfológica a la hermenéutica diatópica

"Conocer a los demás es sabiduría. Conocer el yo es ilustración" Lao
Tzu, Tao Te Ching.

²⁶ o.c. Panikkar, R., La religión del futuro. 733.

²⁷ Idem.735.

En una de las obras fundamentales de Panikkar, poco conocida en el medio teórico latinoamericano es: "Myth, Faith and Hermeneutics"²⁸. Panikkar hace una distinción en esta obra entre tres modelos hermenéuticos: morfológicos, diacrónicos y diatópicos. El libro en su conjunto es una colección de ensayos que reúnen escritos de diferentes épocas donde el autor ha desarrollado cada uno de los temas que se enuncian en el título. La estructura de la obra divide los ensayos de acuerdo a los temas, pero es particularmente en la introducción donde Panikkar precisa sus conceptos fundamentales y relación entre los mismos. A nosotros nos interesa principalmente la distinción que lleva a cabo sobre los modelos hermenéuticos y cuál de estos considera correctos para el encuentro interreligioso.

Panikkar define la hermenéutica en general como: "el arte y la ciencia de la interpretación, de crear nuevos significados, de transmitir significado, de restaurar la vida de los símbolos y eventualmente de permitir el surgimiento de nuevos símbolos. La hermenéutica es el método de superar la distancia entre un sujeto que conoce y un objeto que es conocido, una vez que los dos se han extrañado"²⁹. La definición de hermenéutica se caracteriza por resaltar dos aspectos que consideramos sumamente interesantes: en primer lugar la hermenéutica tiene una fuerte propensión a resaltar los fines creativos del trabajo hermenéutico. Sin lugar a dudas encontraríamos coincidencias con la hermenéutica creativa de Eliade. Pero se debe subrayar otro aspecto que nos es significativo y es esta determinación de que la hermenéutica supere la distancia entre el sujeto que conoce y el objeto.

Panikkar distingue entre tres clases de hermenéutica, las cuales pueden considerarse también como tres momentos kairológicos en la tarea del viaje hermenéutico, o tres formas de abordar epistemológicamente la distancia y por lo tanto el extrañamiento del sujeto y el objeto. Ahora, atenderemos a la explicación que hace el mismo Panikkar de cada uno de los momentos, las citas son efecto un poco extensas pero creemos necesario tomarlas como punto de partida.

a. Hermenéutica morfológica:

"La hermenéutica morfológica trae consigo la explicación o el desciframiento de un hecho, por los padres, maestros, los superiores, los más inteligentes, etc. para todas aquellas personas que no han tenido todavía acceso a los tesoros del significado en una cultura particular. Es la lectura del texto. La hermenéutica morfológica es el homogéneo

²⁸ Panikkar, R., *Myth, Faith and Hermeneutics*. Asian Trading Corporation, Bangalore 1983.

²⁹ Idem. 8. La traducción es nuestra.

desvelamiento de elementos implícitos, o de hecho desconocidos. Aquí la lógica es el gran método. Se mueve del pasado (que estaba alguna vez presente en los superiores) hacia el presente. Este procede por el camino de la comparación y de las rectas reglas del pensamiento.”³⁰

No está de más recordar que este tipo de hermenéutica la hemos descrito en nuestra primera parte de la tesis. Sus orígenes se remontan a los análisis tipológicos en el estudio de la religión. El caso que citamos, es por ejemplo, la tipología de Van der Leeuw que tiene por objeto la clasificación tanto de las religiones como de los fenómenos religiosos, de acuerdo a una estructura lógica. En nuestra primera parte citábamos un texto de M. Meslin, en la cual puede mostrar cómo es la manera de acercarse a los fenómenos religiosos: “¿Pero cómo hablar de fenómenos aprendidos por mí? Lo nombro y lo introduzco en la clasificación de los distintos fenómenos religiosos establecida en torno a sus caracteres comunes (sacrificio, oración, purificación, otros ritos).”³¹

En éste pequeño texto que sirve solo como un ejemplo de algo que hemos explicado detalladamente en la primera parte, encontramos coincidencias con la descripción de la hermenéutica morfológica de Panikkar, en particular en su carácter de enseñanza a otros, los cuales ignorar la estructura de los fenómenos y el orden lógico que es necesario sujetar a los mismos. En la misma situación se encontraría el análisis morfológico de Eliade que hemos descrito en la primera parte y al cual remitimos a nuestro lector.

b. Hermenéutica diacrónica

“La hermenéutica diacrónica se refiere al conocimiento del contexto el cual es necesario para comprender el texto, porque la brecha temporal entre él que se comprende y aquello que va a ser comprendido ha sido obscurecido o ha cambiado el significado del dato original. La hermenéutica diacrónica también implica problemas de tiempo e ideología. Toma el factor temporal como un elemento intrínseco en el proceso de entender. Su método es fundamentalmente histórico. La acción y el compromiso son básicamente constitutivos. Implica la salida de mi propia posición en orden a comprender otra cosmovisión. Éste es el lugar apropiado para la dialéctica: El movimiento aquí es del presente al pasado para incorporar, subsumir o anular. La hermenéutica diacrónica no es equivale al joven que aprende del pasado de sus contemporáneos. Es el adulto que se

³⁰ Idem. 8. La traducción es nuestra.

³¹ o.c. Meslin, M., Aproximación a una ciencia de las religiones. 146.

encuentra firmemente basado en su grado presente de conocimiento que intenta enriquecerse entendiendo el pasado.”³²

En este momento kairológico de la labor hermenéutica podemos ubicar, por ejemplo, algunas de las propuestas hermenéuticas de Eliade, sobre todo, aquellas que pertenecen al momento, en donde el objetivo de la hermenéutica era desentrañar el significado de los hechos religiosos para los pueblos arcaicos. La variable en la hermenéutica de Eliade es temporal, en el sentido que cree poder sacar de entre las aguas de los pueblos primitivos significados que puedan tener sentido para el hombre moderno.

En este modelo hermenéutico se encuentran algunas de las hermenéuticas teológicas de la Biblia, sobre todo las de raigambre post-Bultmann. Estas hermenéuticas se proponían actualizar los contenidos de la Escritura al contexto del hombre moderno europeo. Si bien, reconocían el contexto histórico donde habían sido construidos los textos, el propósito era dar sentido a la vida del hombre moderno. El lugar donde había que situarse no era en el pasado remoto, sino por el contrario partir de las preocupaciones y esperanzas del hombre actual. La variable aquí también es temporal.

c. Hermenéutica diatópica

“Este tercer momento hermenéutico ha sido a menudo abandonado o pasado por alto y ha sido la causa de un sin fin de equivocaciones entre las diferentes culturas del mundo. En esta hermenéutica la distancia que tiene que ser superada no es meramente temporal, dentro de una tradición, sino que la brecha que existe entre dos lugares humanos de comprensión o de autocomprensión, entre dos o más culturas que no han desarrollado sus modelos de inteligibilidad o sus asunciones básicas fuera de una tradición histórica común o a través de la influencia mutua. Cruzar los límites de la propia cultura de uno sin comprender que otra cultura puede tener un acercamiento sumamente diferente a la realidad es hoy en día algo que no es admisible. Si es hecho todavía de forma consciente esto podría ser filosóficamente ingenuo, políticamente ultrajante y religiosamente pecador.

La hermenéutica diatópica se encuentra situada para el temático entendimiento de comprensión del otro sin asumir que el otro tiene básicamente la misma autocomprensión y el mismo entendimiento que yo tengo. El horizonte último humano, y no solo los diferentes contextos son la apuesta aquí. El método en este tercer momento es un peculiar diálogo dialógico, el diálogo desgarrado al logos, en orden a alcanzar ese diálogo,

³² o.c. Panikkar, R., Myth, Faith and Hermeneutics. 9.

reina lo translógico del corazón, permitiendo la emergencia de un mito en el que nosotros podamos comulgar, y que permitirá comprendernos (Posicionarnos bajo el mismo horizonte de inteligibilidad). La hermenéutica diatópica no es objetivante, porque considera al otro una fuente igual de comprensión.”³³

Encontramos importantes coincidencias entre la hermenéutica diatópica de Panikkar y la hermenéutica de C. Geertz, esta última pone énfasis en la propia interpretación que los sujetos tienen de su misma cultura, en otras palabras, su propia autocomprensión. ³⁴ Así como también en el hecho de que el objetivo último del análisis cultural, es desde la posición de Geertz poder conversar con los sujetos que se estudia: “Como ya dije, todo el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos.”³⁵ Lo que constituye una clara diferencia entre la hermenéutica de Geertz y la de Panikkar, es que en esta última se pretende construir un horizonte último humano a partir del diálogo entre las culturas.

La hermenéutica diatópica no funciona desde un esquema preestablecido y tampoco considera que algunos de los interlocutores puedan ser superiores al otro - como dice el viejo adagio chino uno no puede permanecer de puntas por mucho tiempo -. En la hermenéutica diatópica no hay reglas preestablecidas sino que es necesario entrar en diálogo con los miembros de otra religión y cultura. Un requisito previo será solamente poder cruzar los límites de la propia cultura para poder autocomprender al otro. De alguna forma se pide como requisito salir de nuestro propio horizonte de inteligibilidad, superando nuestros propios parámetros interpretativos. Algo así como en algunas obras cosmológicas del renacimiento que pintaban a un hombre asomándose más allá del horizonte de las estrellas, más allá de su cosmovisión.

La hermenéutica diatópica rechaza que a las otras culturas se les pueda conocer y comprender desde los instrumentos teóricos y metodológicos de una sola tradición y cultura. El propósito dice Panikkar es poner en contacto horizontes radicalmente diferentes, descubriendo el mito que guía el horizonte de otro pueblo. La tarea es sumamente compleja, y en algunos momentos Panikkar describe esta labor como un verdadero proceso de conversión a la otra cultura, con el fin de poderlas auto-

³³ Idem. 9.

³⁴ El antropólogo dice Geertz debe desarrollar su análisis científico de la cultura atendiendo a las interpretaciones que hacen de su experiencia personas pertenecientes a un grupo particular, porque son descripciones, según ellas mismas declaran, de tales interpretaciones; y son antropológicas porque son en verdad antropólogos quienes las elaboran. Cfr. Geertz, C., La interpretación de las culturas. o.c. 28.

³⁵ o.c. Geertz, C., La interpretación de las culturas. 35.

comprender. Debemos decir por último que la variable de esta hermenéutica no es sólo el tiempo sino también el topoi - el espacio o lugar cultural distinto al propio -.

En otro texto Panikkar define como el método propio de la relación entre culturas a la hermenéutica diatópica: "La metódica propia de la interculturalidad no puede ser la que se sigue de interpretar y comparar textos. Pero tampoco puede ser una hermenéutica de contextos. La hermenéutica adecuada para tal empresa es aquella que permití llamar diatópica. Los topoi o lugares culturales, son distintos y no se puede presuponer a priori que las intenciones que han permitido que emerjan de los distintos contextos sean iguales. Pero con las cautelas necesarias de una hermenéutica diatópica pueden relacionarse contextos y llegar a una cierta comprensión de ellos."

Esquematicemos lo que hemos dicho acerca de los tres modelos hermenéuticos:

	Hermenéutica Morfológica	Hermenéutica Diacrónica	Hermenéutica Diatópica
Relación con la cultura	Hay unos sujetos que son los que tienen acceso y son los depositarios de la tradición cultural (autoridades, padres maestros...)	Hay una salida de la propia posición cultural en orden a comprender una cosmovisión distinta a la de mi propia cultura.	La comprensión de otra cultura es por una parte el reconocimiento de que el otro pueblo tiene una autocomprensión diferente a la propia y la búsqueda de un horizonte humano de comprensión.
Relación con el tiempo	El pasado es normativo sobre el presente	Se va del presente hacia el pasado para comprender a la otra cultura.	El tiempo no es normativo sino el lugar de autocomprensión en

			donde se sitúan la otra cultura
Método	Método comparativo y lógico.	El método es histórico	Diálogo dialógico

3.4. La hermenéutica simbólica de la religión.

Panikkar parte de la firme convicción de que el símbolo no es «hemeneutizable». Nos proponemos ahora analizar cuál es el sentido manifiesto de esta tesis y nuevamente vislumbrar sus alcances para la comprensión de la religión de nuestro autor. Quisiera comenzar con una cita: “Un símbolo sólo es símbolo de sí mismo, de lo que el símbolo simboliza por su ser mismo de símbolo, y que es simbolizado en y por el símbolo. El símbolo sólo es el símbolo de lo que es simbolizado; no es un sustituto de otra cosa, ni es la «cosa en sí», sino la cosa tal como aparece. Por este motivo el símbolo es siempre símbolo para alguien. En el momento en que deja de ser símbolo para una conciencia, deja de ser símbolo. También es por esto por lo que el símbolo no sufre interpretación. Él es su propia interpretación. Es la interpretación propia del ser del cual es el símbolo. ¿Con qué se interpretaría un símbolo?”³⁶

Panikkar explica en su propio texto la necesidad de aclarar el significado y el alcance del símbolo. Con el fin de analizarlo debemos recordar dos cosas que hemos dicho ya: la primera el símbolo manifiesta algo; es una epifanía y la segunda es que es relación. Ahora bien, debemos unir estos dos elementos para poder comprender por qué el símbolo no es interpretable. Veamos el primero de estos aspectos, Panikkar nos dice que el símbolo es símbolo de lo que el símbolo simboliza: aquello que simboliza es digámoslo lo que se manifiesta en el símbolo. Pero aquello que muestra no es una realidad «externa» al símbolo. El símbolo no tiene una función mediadora; no es algo así como una máscara que muestra un rostro que se encuentra detrás. El símbolo tiende a mimetizarse con lo que muestra, sin identificarse totalmente con ello. Panikkar utiliza la metáfora de la transparencia: “La transparencia es no ver una cosa, porque estamos dentro de ella. El símbolo es transparente: estamos en el símbolo y por eso no lo vemos”³⁷.

³⁶ Panikkar, R., El mundanal silencio. Ediciones Martínez Roca. Barcelona 1999, 122.

³⁷ o.c. Panikkar, R., Símbolo y simbolización. 409. Hasta cierto punto podríamos comparar la noción de símbolo de Panikkar y la hierofanía tal como Eliade la define. La hierofanía decíamos en nuestro primer capítulo es aquello que muestra lo sagrado. Las hierofanías que pueden ser objetos, personas, espacios, mitos, rituales, muestran una modalidad de lo sagrado. Las hierofanías no son

El segundo aspecto, es que el símbolo es relación, donde la primacía no está en cada uno de los dos polos sino en la relación misma. El símbolo, dice Panikkar, es aquello que es manifestado para alguien, para un sujeto cualquiera. Si el símbolo dejar de ser manifestación para alguien tiende a «petrificarse» o en palabras de Panikkar a volverse la «cosa en sí». La relación se evapora y solo queda la realidad sin vida, algo así como el fósil de un animal. El símbolo está vivo en la medida en que los sujetos lo usan para relacionarse entre sí, para expresar el sentido de sus vidas y para abrirse a lo trascendente-inmanente.

Decíamos que en la relación ninguno de los sujetos puede considerarse como el propietario del símbolo. Algo similar sucede con la interpretación, ninguno de los dos sujetos puede considerar que agota la interpretación del símbolo, en primer lugar porque las relaciones van modificándose progresivamente o regresivamente y en segundo lugar porque estamos inmersos en la relación misma. El símbolo en sí mismo “no significa nada, o mejor dicho, el significado del símbolo deriva de nuestra propia participación en el propio símbolo”³⁸ Nadie puede salirse de la relación para verla como desde arriba y decir lo que está sucediendo. Un símbolo dice Panikkar “puede tener un número indefinido de interpretaciones y estas no tienen necesidad de ser compatibles”.³⁹ Las interpretaciones pueden tener un número indefinido ya que las relaciones no se agotan, siempre y cuando sigan existiendo los vínculos.

Habíamos sostenido con Geertz que las religiones son un sistema de símbolos. La interpretación de los símbolos y del sistema en general tiene dos vertientes por una parte se encuentra la interpretación que el antropólogo hace de los símbolos y por otra parte está la interpretación que hace la persona que se encuentran experimentado lo que el símbolo significa.

Recapitemos, la tesis de la que partimos en este último apartado es que el símbolo no es «hermeneutizable». Esto quiere decir negativamente que el símbolo no muestra algo que es distinto así mismo y positivamente quiere decir que transparenta algo que no es distinto así mismo. Hermenéuticamente esto quiere decir que lo que es simbolizado en el símbolo y el símbolo mismo no se agotan en una interpretación. De manera similar, si el símbolo es la relación misma, negativamente quiere decir que no hay algo así como “la verdadera y la única interpretación” y positivamente quiere decir que hay un sin número

lo sagrado en sí, sino que cada una de ellas muestra una modalidad de lo sagrado. Al mostrar lo sagrado en el caso de los objetos se convierten en otra cosa sin dejar de ser lo que son. Panikkar da un paso más, lo que muestra el símbolo -lo simbolizado- y el símbolo en un sentido se identifican.

³⁸ o.c. Panikkar, R., Símbolo y simbolización. 398.

³⁹ o.c. Panikkar, R., El mundanal silencio. 123.

de interpretaciones. Este último sentido quiere decir que en efecto puede interpretarse el símbolo siempre y cuando no se vaya más allá de la relación misma y esta sea tomada en su mayor intensidad: “Un símbolo interpretado no es tal símbolo, pero a través de una cierta interpretación puedo ponerme en contacto con él, si esa mediación consigue tocar el centro de mi ser”.⁴⁰

Ahora bien, hagamos un pequeño viraje a nuestro barco para poder obtener algunas pistas de aplicaciones de esta propuesta para la comprensión de la religión como realidad simbólica. Panikkar sostiene que “el centro de gravedad del símbolo no está en mi interpretación, ni aun sabiendo que mi interpretación es unilateral. De ahí la consecuencia importante de que podamos comunicarnos con el símbolo sin que nuestras interpretaciones tengan que ser necesariamente las mismas. Estas interpretaciones de un mismo símbolo no es pobreza del símbolo, como si, en el fondo, fuera mejor que todas ellas concordaran, sino que constituye la riqueza misma del símbolo”.⁴¹ La clave está en que nos podemos comunicar con los símbolos, estos transmiten significados y cada uno de los polos que están involucrados en la relación puede tener interpretaciones diferentes.

Si la religión es un símbolo, buscar comprender a otra religión no consiste en predefinirla o crear un preconceito de ella para después aplicárselo. Por el contrario, es poder comunicarse a partir de cómo los miembros de esta tradición se autocomprenden y al mismo tiempo cómo nosotros las comprendemos. Los símbolos son por decirlo de alguna manera «el lugar donde se lleva a cabo la cita» entre dos tradiciones religiosas cada una con sus múltiples interpretaciones, tanto de sí mismas como de otras. El obstáculo para el encuentro son en ocasiones las trabas conceptuales, que en muchas ocasiones derivan en todo un sistema de prejuicios.⁴² En palabras de A. Einstein a veces “es más difícil aplastar prejuicios que átomos”.

La preocupación de Panikkar en el epígrafe de nuestro apartado era cómo era posible que dos tradiciones como el budismo y el cristianismo hayan coexistido durante veinticinco siglos y cada una de ellas englobe a casi de la mitad de la humanidad y se hayan ignorado mutuamente y que cuando se encuentran no tengan apenas un lenguaje común en que dialogar y la opinión que ha forjada cada una de la otra no es sino una aproximación grosera. La comprensión simbólica de la religión tal y como nos hemos propuesto explicar, puede dar buena vía de solución a la preocupación de Panikkar, el

⁴⁰ o.c. Panikkar, R., Culto y secularización. 30.

⁴¹ o.c. Panikkar, R., Símbolo y simbolización. 399.

⁴² No queremos decir con esto que el análisis conceptual debe de quedar descartado, solamente que no es un paso previo sino es una labor conjunta.

lenguaje común a partir del cual pueden encontrarse estas dos tradiciones es el lenguaje simbólico y la opinión de la otra tradición que puede forjarse de la otra religión es por la autocomprensión que tiene cada una de sí misma y de la otra. Esto será posible si hay un encuentro real entre las dos, es decir, si establecen una relación de encuentro, haciéndose transparentes una a la otra y si pueden guiarse por un camino que sortee los prejuicios.

Capítulo 4. CLAVES HERMENÉUTICAS PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

En nuestro último capítulo trabajaremos tres claves hermenéuticas que nos parecen que pueden servir como pasos significativos para el diálogo interreligioso. El objetivo de éste capítulo es aplicar las hermenéuticas de los autores estudiados con el fin de enmarcar algunas de las dimensiones que se deben tener presentes en un encuentro entre diversas tradiciones religiosas. La primera clave es: encuentro y será trabajada desde la hermenéutica diatópica de R. Panikkar. La segunda clave es: tradición y será estudiada desde la hermenéutica creativa de M. Eliade. Y por último la tercera clave es: diálogo y será analizada desde la hermenéutica simbólica de C. Geertz.

4.1. Clave hermenéutica: Encuentro

"Un cristiano nunca llegará a entender totalmente el hinduismo mientras no se convierta, de una forma u otra, al hinduismo. Tampoco un hindú podrá entender plenamente al cristianismo mientras no se haga, de una u otra forma, cristiano. Naturalmente, hay varios niveles de comprensión, así como de conversión. Por eso, tampoco es necesario que todos nos encontremos con todos del mismo modo. Algunos encuentros podrían ser incluso sumamente peligrosos. No todo el mundo tiene la capacidad, y aún menos la obligación de encarnarse en otra religión. Sin embargo, si queremos que el encuentro sea algo más que una maniobra diplomática, no podemos rehuir sus exigencias. Los que están comprometidos en esta empresa, que no es individual, sino colectiva y social, tienen que captar el dinamismo histórico del encuentro hasta nuestros días para aprovechar su ímpetu y poder continuarlo de forma significativa". Raimon Panikkar *El Cristo desconocido del hinduismo*.

En el presente apartado analizaremos una clave central en la hermenéutica diatópica de Panikkar, la clave de «encuentro». La interpretación de la misma, representa una aplicación de la hermenéutica de nuestro autor. La hermenéutica diatópica pretende salvar la distancia entre dos lugares de comprensión o de autocomprensión y esto solo es posible cuando en efecto se da el encuentro directo entre dos tradiciones religiosas o culturales. Aunque las reglas para un encuentro interreligioso y un encuentro

intercultural son distintas. En el primero se dirimen aspectos que tienen que ver con las cuestiones últimas del sentido de la realidad y de la vida. El verdadero encuentro entre religiones tiene lugar en un espíritu religioso. Mientras que en el segundo lo que se dirime son diferentes horizontes de inteligibilidad en los que colocamos nuestras ideas y tienen lugar en un horizonte secular. En el caso que nos compete explicaremos la clave de encuentro en el contacto entre dos tradiciones religiosas el hinduismo y el cristianismo.

La clave de encuentro la examinaremos desde un texto de Panikkar que es crucial para una hermenéutica interreligiosa y/o diatópica: "El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre oriente y occidente."¹ Debemos hacer algunas precisiones acerca de esta obra que tiene un título con un talante claramente teológico. Cabe señalar que la obra es la tesis de doctorado de teología de Panikkar que fue escrita originalmente en inglés y editada en español en el año de 1971.² En el año de 1981 Panikkar reeditó el texto de su tesis y realizó una modificación al título de la obra: *The Unknown Christ of Hinduism. Towards and Ecumenical Christophany*. (El Cristo desconocido del Hinduismo. Hacia una Cristofanía ecuménica). En la segunda edición Panikkar explica que continúa considerando válida la intuición fundamental de la primera edición del libro, aunque ahora la ve desde una nueva luz. (Desde nuestro punto de vista la reelaboró magistralmente). La obra ha sido considerada por los teóricos del encuentro interreligioso como un referente necesario, un clásico en todo el sentido de la palabra. El texto de Panikkar puede considerarse como una obra fundante

El libro plantea las posibles bases teológicas, hermenéuticas y filosóficas de un encuentro entre el hinduismo y el cristianismo. Nuestro interés no se centrará en el debate teológico (sobre todo en las cuestiones Cristológicas) que suscitó la obra en el mundo de la teología cristiana y tampoco en las recriminaciones que han hecho algunos intelectuales hindus quienes le han reclamado a Panikkar que el libro se propone mostrar la superioridad del cristianismo. Nuestra pretensión es analizar la clave de encuentro que Panikkar sustenta en esta obra, nos parece un análisis por demás brillante y que nos da nuevas luces para una hermenéutica interreligiosa. Tanto el cristianismo como el hinduismo se encontrarán como dos lugares de comprensión de lo humano. La clave de encuentro la explica en el primer capítulo de la obra simplemente titulada: "El encuentro". La intención será aclarar lo más posible esta clave hermenéutica, sus consecuencias para una hermenéutica interreligiosa y en lo posible complementaremos nuestro análisis con otras referencias de libros o artículos de nuestro autor.

¹Panikkar, R., *El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre oriente y occidente*. Grupo Libro. Paraísos Perdidos, Madrid 1994. Todas nuestras citas se guiarán por esta edición.

²Panikkar, R., *El Cristo desconocido del hinduismo*. Marova, Madrid 1971.

El epígrafe del capítulo es francamente indispensable como un punto crucial en la posición hermenéutica de Panikkar. Él cita dos textos cada uno de una tradición religiosa distinta, el primero es un pequeño extracto de los Upanishads:

avijñatam vijanatam vijñanatam avijanatam

(Ken U II,3)

"Incomprendido de los que comprenden,

comprendido de los que no comprenden."

El segundo es un texto de Apóstol Pablo:

ευρεφην τοις εμε υη ζητουσιν,

εμφανηζ εγενομην τοις εμε επερπτωσιν

(Rom. 10,20)

"Fui hallado de los que no me buscaban,

me dejé ver de los que no preguntaban por mí."

La particularidad que define a estos dos breves fragmentos es que son paradojas, contradicciones «aparentemente» irresolubles. Los fragmentos de las dos tradiciones representan un cambio en las expectativas: lo que uno esperaría en el primer texto es el ser comprendido por aquellos «profesionales» de la comprensión y sería hasta cierto punto absurdo buscar comprensión en alguien que tiene la firme tarea de no comprender al otro. En el segundo uno esperaría ser encontrado por los que lo estaban buscándolo y el hacer una aparición ante un grupo que no preguntaba por nosotros nos arriesgaría tal vez irrestrictamente al ridículo. La convicción aquí es que en el epígrafe de Panikkar esta concentrada como esencia de fragancia el fin último de la hermenéutica interreligiosa de nuestro autor: el encuentro interreligioso se construye con los elementos y la lógica de las paradojas.

Si Panikkar se propone en este primer capítulo buscar un punto de encuentro entre el hinduismo y el cristianismo, éste no podrá situarse en las expectativas que cada una de ellas pudiera desear o siquiera pensar. Desde el punto de vista de nuestro autor, habrá

que dar un vuelco a las expectativas, y entrar al terreno movedizo de una lógica paradójica. El dosel de acceso al encuentro con otra religión no se rige por el principio de no contradicción, sino por las complejas e inhóspitas paradojas. Así que cualquiera que se encuentre dispuesto a iniciar el riesgoso camino de un encuentro con otra religión tiene que poner sus expectativas iniciales patas arriba. En otras palabras, las convicciones iniciales tienen que ponerse en una nueva dimensión donde no se rijan por la lógica del sentido común.

Cuando se da el acercamiento a otro "topoi" a otro lugar de autocomprensión de la realidad y de la vida, el mundo parece ser semejante a cuando uno se observa en el espejo y la imagen que aparece frente a nosotros es contradictoria, pues lo que es mi lado derecho es el izquierdo en el espejo. El encuentro con otra tradición religiosa es semejante a los juegos de ilusión del pintor y «matemático» Escher quien mediante una serie de construcciones imposibles logra hacernos creer que dos personas, una que baja y otra que sube, puedan encontrarse en el mismo lugar. De la misma manera ocurre cuando el hinduismo y el cristianismo se encuentran deben considerarse como un mundo al revés del suyo, cada uno tiene una forma distinta de autocomprenderse y es diferente una a la otra como un mundo detrás de un espejo.

La paradoja del encuentro es que la contradicción -no confundir con confrontación u oposición - es constitutiva. Lo que para nosotros puede ser la comprensión, el amor, el deseo o lo trascendente mismo pueden estar colocados en lugares que para nosotros podrían ser el mundo al revés. Así que buscar «la comprensión» en el mismo lugar o territorio dentro de cada religión es caminar en círculo, y es un equívoco creer que los otros nos van a entender tal y como nos comprendemos en el occidente cristiano. La paradoja en el encuentro es indispensable porque nos hace conscientes de la precariedad de nuestros instrumentos e interpretaciones del mundo y hasta de nuestros significados últimos - el que sean precarios no le quita un ápice de importancia simplemente los sitúa de una mejor manera -. Si somos conscientes de la paradoja del encuentro puede que encontremos comprensión en un lugar o sitio distinto al que hubiéramos creído que fuera siquiera posible. La plausibilidad de nuestras convicciones acerca del mundo y del sentido de éste no se encuentra en la ilusión de que sean las únicas y verdaderas, sino en que puedan relacionarse y abrirse a otras posibilidades.

Las paradojas son, para quienes se les presentan, un problema compuesto de una serie de dilemas. Panikkar se encarga de formular en su texto cada uno de los dilemas que se le presentan a las religiones cuando tienen que plantearse un posible encuentro con otra.

Los dilemas nos llaman a tomar opciones y cada una de las posibilidades nos reta a hacernos responsables de sus posibles consecuencias. Panikkar formula una primera serie de dilemas para cada religión, estos son aplicables a la lógica interna de cada una de ellas: "Si el cristianismo, por una parte, anhela ser la religión de la verdad ¿qué sentido tiene ningún encuentro con el hinduismo?... Si el hinduismo, por otra parte, afirma ser el sanatana dharma, la suprema «religión eterna», ¿qué sentido tiene ningún diálogo con el cristianismo?".³ El primer dilema se formula en términos de si cada religión se guía por sus propios presupuestos y por una identidad que se ha definido a lo largo de los años qué sentido tiene encontrarse con el otro. Aquí solo tenemos un el punto de partida, pero Panikkar se propone refinar cada vez más los dilemas.

Antes de continuar, Panikkar juega con cuatro posibles salidas falsas al dilema inicial. Las paradojas no se resuelven de forma inmediata. Mientras que el pensamiento y los deseos necesitan transitar por una serie de probables soluciones. Panikkar formula cuatro posibles puertas falsas para resolver el dilema, para efectos de nuestro trabajo sintetizaremos las supuestas «soluciones»:

1. La primera solución aboga por una segregación estricta. Esta solución no es aceptable en el mundo contemporáneo, el aislamiento e indiferencia frente a la otra religión sería egoísta y ruin. Hoy por hoy no es posible ignorar los innumerables problemas que acechan a la humanidad porque son de todos los pueblos y religiones. Las religiones deberían preocuparse por la guerra, el hambre, la injusticia, la falta de libertad y demás.

2. La segunda solución sería la sustitución de una religión por otra. Esta solución, además de ser arreligiosa y falsa, se revela impracticable. Una actitud misionera cristiana que pretendiera socavar el fundamento del hinduismo sería ruin y estaría en contradicción con los principios del evangelio. Un gurú hindú que intentara socavar el fondo cristiano de sus discípulos occidentales estaría violando los principios fundamentales de la tradición hindú. La historia y psicología nos demuestran que las conversiones radicales y desarraigadas no suelen durar mucho.

3. La tercera solución es el viejo sueño de la unidad ecléctica. Aquí se prescinde de los conflictos reales e inherentes entre las religiones - es una evasión -. Resulta irrealista e irrealizable. Las proclamaciones de que todas las religiones son en realidad una sola religión ignoran el aspecto histórico y concreto de cada situación religiosa.

³o.c. Panikkar, R., El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre oriente y occidente. 34.

4. La cuarta solución, una coexistencia meramente pacífica. Resulta francamente parcial y superficial. Una coexistencia con el único fin de evitar enfrentamientos se derrumbará cuando una de las dos partes llegué a la convicción de que sus propios valores son más importantes y que por lo tanto vale la pena romper con el pacífico statu quo. ⁴

Después de enumerar estas puertas falsas, Panikkar refina aún más los dilemas a los que se enfrentan las dos religiones que pretenden encontrarse:

"Si el cristianismo no renuncia a su afirmación de universalidad y de catolicidad para coexistir pacíficamente con las demás religiones, tendrá que explicar y demostrar con una teoría que su afirmación es justa y razonable."

"Si el hinduismo no renuncia a su convicción de ser la «religión eterna» al menos para el pueblo indio, tendrá que explicar cómo las exigencias de su propia autocomprensión pueden encontrar satisfacción en otro dharma que el suyo."⁵

Los dilemas implican una renuncia, de ahí que no se puede transitar por la vida siempre en busca de la comprensión de aquellos que comprenden, cuando no hay garantía de que al hacerlo se logre tomar decisiones adecuadas, ni de que maduren las propias. Tampoco se puede estar seguro de estar en el lugar y momento correcto, a la postre esto limitará las posibilidades de explorar otros territorios inhóspitos y nuevos. En el encuentro interreligioso sucede lo mismo las rutas que una religión ha probado y reafirmado durante cientos o miles de años pierden densidad y peso al encontrarse con otra. En ocasiones debemos renunciar a nuestra forma particular de definirnos a nosotros mismos, y más aun cuando se encuentra en juego la relación con los otros. De la misma manera cada religión ha afirmado sus presupuestos como irrenunciables y al hacerlo su identidad se convierte en algo rígido al no ser capaz de hacer ciertas renunciaciones para permitir el encuentro con otras de su misma especie. Para Panikkar las religiones tienen que poner patas arriba sus convicciones que les han sido constitutivas si quieren lanzarse al encuentro con la otra. O al menos tendrán que explicarse o autocomprenderse de manera distinta.

Después de haber refinado los dilemas Panikkar llega a una primera conclusión:

⁴Idem. 34-35.

⁵Idem. 35-36.

"Para la mayoría de los cristianos, interpretar el acontecimiento crístico como una revelación nueva pero parcial de lo divino y renunciar al derecho, o mejor dicho, a la responsabilidad del cristianismo ante el mundo, sería como traicionar su propia misión. Para la mayoría de los hindúes, dejar de creer que el hinduismo es la religión más adecuada para los indios, sería traicionar al propio hinduismo. Hemos cerrado el círculo, y parece ser que, para que cada una de estas religiones pueda permanecer fiel a su naturaleza esencial, no puede haber un encuentro entre ambas."⁶

Esta primera conclusión tiene un talante trágico, si cada una de estas religiones no esta dispuesta a renunciar a algunas de sus convicciones claves porque lo consideraría una traición a sus principios fundamentales, entonces no deben encontrarse con la otra, ya que ni lo necesitan y tampoco deben hacerlo. Si Cristo es para el cristianismo la última y única fuente de revelación de lo divino no debe encontrarse con el hinduismo. La tarea del cristianismo sería convertir a los hindus a su propia verdad única y última. De igual manera si el hinduismo conforma su identidad por la exclusión de las otras tradiciones, no aceptará ser una religión abierta a los otros. Si cada religión considera que su forma de comprenderse así misma es la única posible, debe cerrar las puertas, levantar murallas y desconocer todo terreno que no sea el propio. Acertadamente dice Panikkar, el círculo se ha cerrado ellas no deberán encontrarse si quieren ser fieles a sí mismas.

Cuando uno se encuentra ante una paradoja la primera impresión es que el problema es irresoluble, y que no hay salida en el laberinto de las posibilidades. Las paradojas dan que pensar y nos invitan a cuadrar la realidad de una manera distinta, ya que nuestras figuraciones de la misma no son las últimas.⁷ La realidad del encuentro con otra religión siempre es caleidoscópica, los elementos que están en juego pueden ser los mismos: experiencias religiosas, rituales, tradiciones o símbolos; pero el escenario se configura siempre de una nueva manera ya que los actores son personas de un tiempo y lugar determinado. Para Panikkar es posible abrir una puerta verdadera, que sea justa para las tradiciones y que al mismo tiempo permita el encuentro entre religiones. Panikkar postula entonces una quinta solución que consideramos la clave básica, o dicha en otros términos la piedra angular de una hermenéutica interreligiosa:

⁶Idem. 36.

⁷En algunos de mis cursos explico la teoría de encuentro de Panikkar haciendo uso de algunos cuadros de Escher, después de que los observan la primera impresión es fijarse en los detalles del cuadro, después se dan cuenta que algo anda mal que la lógica tradicional no sirve para resolver el problema. Por mi parte contribuyo a que la confusión sea mayor, como una estrategia pedagógica por supuesto, por ejemplo "cómo puede haber una cascada si el agua nunca sube", etc. La mente se les embota, y parecen negar el hecho. Pero después resolvemos entre todos el enigma no sin antes revisar como llegamos a la solución.

"¿Existe alguna otra alternativa? Sí, y es la que ofrece la quinta solución: la interpretación, la fecundación mutua y una mutación en la autointerpretación de ambas tradiciones religiosas."⁸

La solución alternativa de Panikkar es que debe de haber un cambio radical en la autointerpretación de cada una de las tradiciones. Pero ¿en qué consiste esta mutación interpretativa? Panikkar la explica de la siguiente manera: "cada tradición se ha considerado capaz de responder a todas las inquietudes de sus fieles porque se ve a sí misma desde dentro, y considera que todas las demás religiones son parciales porque las ve desde fuera. De hecho solo podrá surgir una nueva visión, cuando tomemos a los demás tan en serio como a nosotros mismos. Para que esto suceda, tenemos que romper la autosuficiencia de cualquier grupo humano, pero esta operación requiere, en cierto modo, un salto fuera de nuestra propia tradición. Creo que el destino de nuestra época reside, precisamente en este salto."⁹

La quinta solución consiste en dar un salto fuera de nuestra propia tradición. El salto permite una salida de la paradoja. Si uno se empeña en resolver una paradoja con aquellas herramientas que han probado ser ineficaces tiene que dar un salto epistemológico. Por ejemplo, la heurística fue un procedimiento que usaron los matemáticos de los años ochenta para resolver problemas de una de las ciencias más exactas. Parecía una locura que algunos matemáticos usaran procedimientos como las adivinanzas, la probabilidad o la imaginación para resolver cuestiones altamente sofisticadas. Los matemáticos dieron entonces un salto fuera de su tradición para resolver los problemas.

Si el requisito para las tradiciones religiosas es algo similar, para encontrarse deberán romper su autosuficiencia y dar un salto hermenéutico. La nueva teoría que solicita Panikkar a las religiones implica que el cristianismo o el hinduismo se autocomprendan de una manera distinta y para ello debe encontrarse e interpretarse de una forma diferente. Es precisamente en el contacto entre las tradiciones donde pueden superarse las fronteras que las separan. Al asomarnos fuera de las fronteras de nuestro universo conocido como en aquel cuadro del renacimiento que mencionábamos en un capítulo

⁸Idem 37.

⁹Idem 36. En la introducción de la obra explica casi con las mismas palabras la quinta solución pero en vez de aplicarlo al cristianismo lo aplica al creyente: "Cada creyente ve su tradición desde dentro, de forma que ésta es el símbolo de todo lo verdadero para él. Pero el hecho de que el creyente pueda encontrar una verdad "fuera" de su propia tradición nos lleva a afirmar que también puede participar de esta verdad "externa", ya sea incorporándola de forma más o menos directa a su propia religiosidad, o reconociéndola en su propia religión bajo otras apariencias" Panikkar, R., El Cristo desconocido del hinduismo. 14.

anterior, nos permitimos revisar de manera crítica los presupuestos de nuestra propia autocomprensión. Es en este lugar donde podemos rechazar y conocer todos los instrumentos teóricos y metodológicos creados en la industria de una sola cultura y tradición.

Panikkar utiliza una metáfora para explicar como es el salto fuera de los límites de la propia tradición - la mutación en la autointerpretación - : "Cada ser humano, está dentro del arcoiris de la realidad y ve esa misma realidad como un único rayo de luz blanca, precisamente por verla desde dentro del arco iris. Desde fuera en cuanto abstracción intelectual, yo te veo en la franja verde, por ejemplo, y tú me ves a mí en la franja naranja. Por lo tanto, si yo te llamo a ti verde y tú me llamas naranja, es porque cuando nos miramos el uno al otro, no captamos la totalidad del arco iris y no intentamos expresar esa totalidad - de lo que creemos - sino que nos valoramos y juzgamos mutuamente. Pero, aunque es cierto que yo estoy en la franja naranja, con todas las limitaciones que ello conllevan si tú me preguntas mi color, te responderé: «¡blanco!»¹⁰

Recurramos al ejemplo que es paradigmático en la obra de Panikkar y que aunque consiste en un ejemplo teológico nos puede ser útil para poner en claro qué es lo que nuestro autor quiere decir. El título de la obra que estamos analizando es: "El Cristo desconocido del hinduismo". La quinta solución tiene como eje clave que el acontecimiento crístico pueda ser interpretado de una manera radicalmente diferente a como es considerada por los cristianos.

Veamos como explica nuestro autor la mutación interpretativa del personaje clave del cristianismo. En la introducción que hizo para la reedición del libro Panikkar da cuenta de lo que quiere decir el título: "Mi intención no era hablar de: a) El Cristo desconocido de los hindúes y "conocido" de los cristianos; ni de: b) El Cristo desconocido de los cristianos "conocido" de los hindúes bajo otras formas u otros nombres. En estos dos casos el genitivo es objetivo. Lo que yo pretendía ante todo era hablar de: c) El Cristo "desconocido" del hinduismo, que puede ser desconocido o conocido qua Cristo, tanto de los cristianos como de los hindúes. Mientras en los casos a y b el genitivo es objetivo, el título del libro quería poner de manifiesto el caso c, el genitivo subjetivo."¹¹

Explicuemos un poco más el ejemplo, debemos ser cautos para no desviarnos en el laberinto teológico y al mismo tiempo dar cuenta de la quinta solución. Cristo desde el punto de vista de Panikkar no es algo que puede ser poseído por una tradición religiosa.

¹⁰Idem. 28-29.

¹¹Idem. 25.

No es una propiedad que puedan reclamar los cristianos y que tampoco pueden jactarse de poseer todas las claves para su interpretación. Si bien, esto no deja al descubierto a los cristianos, ellos conocen una manifestación de Cristo: Jesús de Nazareth que fue judío, que estuvo en un contexto histórico y cultural. Pero, Cristo (entendiendo por ello al resucitado que fue crucificado) es más que Jesús de Nazareth, porque el resucitado trasciende las coordenadas histórico-temporales.

El cristianismo tiene algunas claves interpretativas para conocer a Jesús, pero debe saber siempre que Cristo no es el conocimiento que se tiene de él y tampoco tiene en la palma de su mano todos los posibles elementos hermenéuticos. Incluso puede reconocer que su cristología ha sido monocultural y que ha fabricado la falsa ilusión que ha preparado una hermenéutica químicamente pura de Cristo, desconociendo que su forma de interpretarlo ha sido producto de un «lugar de vida» de un *Sitz im Leben*. La cristología ha estado ligada a la historia de la cultura occidental, y es desde estos parámetros y contextos donde inscribe sus creencias y hasta su iconografía. La cristología que ha realizado el cristianismo se encuentra indisolublemente ligada a una cosmovisión y cada vez que el cristianismo ha creído tener todos los elementos para interpretar a Cristo éste se les escapa por entre los dedos de las manos. Es algo así como la teoría de los clásicos de David Tracy quien dice que una obra clásica, como el Quijote tiene una riqueza inagotable, cada nueva generación y cultura puede sumergirse de distintas formas en las andaduras y avatares del caballero de la mancha.

Por si esto fuera poco, es absurdo pensar que se puede dar cuenta de la complejidad y totalidad de una persona a partir de lo escrito en un texto, quien podría atreverse a decir que una "biografía escrita" puede realmente mostrar todos los ángulos y recovecos de una persona. Y aún más en escritos que ni siquiera intentan ser biográficos, que no cuentan con el instrumental historiográfico moderno y que son adaptados a contextos posteriores de treinta a setenta años de diferencia. El cristianismo ha pecado en la de la idolatría del texto, cree poder adorar las letras de una obra. Ha sido la exégesis y la hermenéutica liberal quien lo puso alerta del espejismo de que lo contenido en el texto es palabra irrestricta y directa de Dios. La brújula tiene hoy también otra dirección no sólo se trata de ser conscientes de que hay una distancia en el tiempo del texto a nosotros sino que la forma de interpretar los escritos bíblicos se hace desde un lugar determinado. Hasta hace muy poco escuchamos voces de cristologías asiáticas o africanas. Una interpretación de la figura de Cristo desde una cosmovisión más amplia está aún en gestación.

El Cristo desconocido del hinduismo no es un Cristo oculto. La solución de una paradoja no es algo escondido sino algo desconocido. Conjuntamente cristianos e hindúes deben darse a la tarea de conocer la manifestación de lo divino o de la revelación. Para ello deben sobrepasarse los límites y las fronteras de su tradición. En esta búsqueda debatirán sus más apreciados significados y puede que descubran sentidos insospechados e imprevistos.

La "cristofanía" dice Panikkar "no excluye a priori ninguna epifanía de lo sagrado o lo divino, sin por ello renunciar a la tarea de discernimiento crítico.... La cristofanía interpela a las otras culturas y es interpelada por ellas. Las otras religiones ya no son tratadas como adversarias o paganas sino reconocidas en su propia autocomprensión. Esto permite no sólo comprender mejor a las otras tradiciones, sino también penetrar más profundamente en el misterio de Cristo... El diálogo lleva a un mejor conocimiento de nosotros mismos y a una integración de la interpretación de los demás. Las otras religiones del mundo - no como las han interpretado con frecuencia los cristianos sino como ellas mismas se autocomprenden - son consideradas como *loci theologici*, lugares propios y legítimos de la actividad teológica."¹²

Para cristianos e hindus Cristo puede ser un símbolo donde se encuentre lo humano y lo divino, como puede ser por ejemplo Rama en el hinduismo. El Cristo «desconocido» es el encuentro entre dos dimensiones de la realidad la trascendente y la inmanente. Cuando explicábamos la hermenéutica simbólica de Panikkar decíamos que es precisamente en los símbolos donde se lleva a cabo la cita entre dos formas de autocomprensión. Así que, Panikkar cree posible que al encontrarse el hinduismo y el cristianismo puedan acceder a tener un punto de encuentro y este es Cristo; pero éste es un Cristo «desconocido». El lazo que une lo trascendente-inmanente de la realidad los cristianos le han llamado Cristo. El nombre no encierra todo el significado de esta realidad, éste se desvela para todos aquellos que se arriesgan a pasar su interpretación por el proceso de la crisálida.

Antes de seguir con el hilo conductor de la argumentación de Panikkar en la obra antes citada, debemos hacer algunas precisiones que tienen que ver con los resultados que se producen en el creyente cuando se encuentra con otra religión. Panikkar ha nombrado a esta experiencia como diálogo intrarreligioso. El salto fuera de las fronteras de la tradición religiosa no sólo afecta al sistema religioso en su conjunto. Afecta también a la persona que toma la decisión de cruzar al del otro lado. El diálogo intrarreligioso se puede experimentar como un itinerario religioso, donde el creyente se interroga sobre el sentido

¹²Panikkar, R., La plenitud del hombre. Una cristofanía. Siruela, Madrid 1999, 34-35.

de la vida partiendo de las experiencias cristalizadas en el seno de las diversas tradiciones religiosas. El creyente inicia un diálogo interior que le hace crecer, nutriéndose de lo externo. Como tal, la experiencia intrarreligiosa tiene sus riesgos. ¹³El diálogo intrareligioso, no es un diálogo exclusivamente con la propia tradición, o con las otras en tanto que otras, sino con uno mismo en cuanto ha asimilado, a su manera, una concepción de la realidad que ha bebido de distintas fuentes.

Panikkar parece haber experimentado este tipo de itinerario religioso. Panikkar concede en 1992 una entrevista al filósofo intercultural Raúl Fornet Betancour director del Institut Missio en Achen Alemania. Betancourt hace referencia a la experiencia interreligiosa del mismo Panikkar: "Sin embargo has escrito en el libro *The Intra-religious Dialogue* que fuiste a la India como cristiano; descubriéndote allí como hindú, y regresando como budista, sin dejar de ser cristiano. En esta afirmación se puede ver como tres pistas para comprender tu posición; o recurriendo a tu metáfora del traspasar fronteras, se puede ver en esa indicación de autobiografía intelectual o espiritual algo así como tres puntos fronterizos que has traspasado, pero moviéndote en un "terreno", como hace suponer la precisión de «sin dejar de ser cristiano»."¹⁴ Las religiones y los creyentes deben experimentar el mismo itinerario. El otro o la otra religión nos descubre nuestros propios límites como persona o como tradición religiosa, declarando la falsa autosuficiencia de nuestra concepción de la realidad y al mismo tiempo ofreciéndonos una oportunidad de comprendernos bajo las premisas de otro horizonte de sentido.

Regresemos ahora nuevamente al capítulo de «El encuentro» donde Panikkar postula tres requisitos indispensables para el encuentro: "Una profunda honestidad para buscar la verdad dondequiera que se encuentre; una gran apertura intelectual que rechace toda idea preconcebida y que no se complazca ningún prejuicio; y finalmente, una lealtad

¹³Cfr. Panikkar, R., *Diálogo Intrarreligioso*, en: *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Trotta, Madrid 1998, 1146. Panikkar describe en estos términos la aventura del diálogo intrarreligioso: "El diálogo intrarreligioso requiere una actitud de búsqueda profunda, una convicción de que estamos caminando sobre un suelo sagrado, de que arriesgamos nuestra vida. No se trata de una curiosidad intelectual ni de una bagatela, sino de una aventura arriesgada y exigente. Forma parte de aquel peregrinaje personal hacia la plenitud de nosotros mismos, que se obtiene sobrepasando las fronteras de nuestra tradición, escalando y penetrando los muros de aquella ciudad en la que no hay templo porque la Iluminación es una realidad, como se dice en la última de las Escrituras cristianas (Ap. 22,5). Panikkar, R., *Diálogo Intrarreligioso*, en: *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Trotta, Madrid 1998, 1149. Otra forma de describir la finalidad del diálogo intrarreligioso es la siguiente: "El objetivo del diálogo intrarreligioso es la comprensión. No es ganar al otro ni llegar a un acuerdo total o a una religión universal. El ideal es la comunicación que apunta a colmar el foso de la ignorancia entre las diferentes culturas del mundo, dejándolas hablar y exponer de modo abierto sus intuiciones propias en sus propios lenguajes." Citado por Claude Basset, J., *El diálogo interreligioso*. Descleé de Brouwer, Bilbao 1999, 333.

¹⁴Entrevista de Raúl Fornet Betancourt a Raimon Panikkar. *La mística del diálogo*, en: *Anuario de Teologías Contextuales*. Institut Missio, Achen 1992, 20.

profunda a la propia tradición religiosa."¹⁵ El primer requisito requiere que los participantes en el diálogo se permitan intelectualmente el uno al otro la posibilidad de percibir la naturaleza última de la realidad. La verdad de la realidad no se tiene previamente, por el contrario lo que se tiene es una búsqueda de la misma.¹⁶ El segundo requisito implica dejar a un lado los prejuicios, tarea nada sencilla.

En cuanto al tercer requisito este requiere una mayor explicación: la lealtad a la propia tradición. Para Panikkar el encuentro de dos tradiciones religiosas no es un encuentro que se da en el plano doctrinal sino en el plano existencial u «ontico-intencional». Pero, ¿qué quiere decir esto?, en primer lugar la lealtad a la propia tradición no significa la lealtad a un conjunto de verdades prefabricadas por una dogmática, en todo caso lo realmente importante serían las experiencias que les dio origen. Por el contrario la lealtad que se requiere es a una experiencia religiosa que ha crecido y madurado dentro de una determinada tradición. De igual manera, el hinduismo y el cristianismo son leales a su intencionalidad óntica específica: la mayor unión con el Absoluto. La cita entre las dos religiones tendrá por territorio las experiencias y las intenciones específicas de cada religión.

Es pertinente explicar un poco más qué es la lealtad a la propia tradición y para eso debemos hacer una distinción que Panikkar insiste cada vez que puede sobre todo en sus últimas obras en la diferencia entre fe y creencia. La fe es un constitutivo existencial del hombre. Todo ser humano por el hecho de serlo tiene fe. Por fe entiende Panikkar la capacidad de apertura a algo más; una capacidad que no nos viene dada ni por los sentidos ni por la inteligencia. Y esa apertura a algo más es una apertura hacia la trascendencia. Por la fe, el hombre es capaz de trascender, crecer, de abrirse a algo más; es capaz de dar un salto a aquello que ni sus sentidos, ni su razón justifican. La creencia es la formulación, o articulación doctrinal que ha ido cristalizándose a lo largo del tiempo en proposiciones, frases, aseveraciones y, en términos cristianos en dogmas. Creencia es la expresión conceptual, coherente de la fe.¹⁷ Así que, si el encuentro entre hinduismo es existencial y no doctrinal, la lealtad que se tiene es en primer lugar a la fe que es compartida y en segundo término a la creencia.

¹⁵o.c. Panikkar, R., El Cristo desconocido del hinduismo. 37

¹⁶"De todo esto se sigue que no hay una verdad absoluta, no sólo porque nosotros los mortales no tenemos acceso a ella, sino porque la realidad misma no se puede que sea autointeligible, a menos que a priori identifiquemos totalmente realidad con conciencia. Lo absoluto está en lo relativo. Algo puede ser absolutamente verdadero, pero no es la verdad absoluta. La verdad es siempre una relación". o.c. Panikkar, R., Sobre el diálogo intercultural. 116.

¹⁷Cfr. Panikkar, R., La experiencia de Dios. PPC, Madrid 1994, 25-28. De hecho, si el encuentro con el hinduismo fuera doctrinal sería absurdo para una de las partes ya que el hinduismo no tiene dogmas ni siquiera contenidos esenciales que articulen a todos sus miembros. Por si esto fuera poco, lo que llamamos en occidente por hinduismo es más un conjunto de religiones.

Tal vez un texto podría aclarar el talante del modelo de encuentro que Panikkar esta pensando: "Hemos tratado de demostrar que el verdadero encuentro entre religiones pertenece ante todo a la esfera existencial y no a la esencial. El encuentro de las religiones se sitúa en el corazón más que en la mente. Por el «corazón», entendemos la realidad concreta de nuestras vidas y no el mundo del sentimiento. El encuentro de dos realidades que difieren entre sí también produce el choque del encuentro, pero el lugar sigue siendo el mismo: el corazón de la persona. Es en mi corazón donde puedo abrazar ambas religiones en una síntesis personal...., es en mi corazón donde puedo incorporar una de las dos religiones a la otra. En realidad las religiones ya no pueden coexistir sinceramente, y ni siquiera pueden seguir existiendo como religiones vivas, a no ser que «coexistan», es decir, que penetren en el corazón las unas de las otras."¹⁸

Termino el presente apartado con una serie de desafíos que Panikkar lanza a los cristianos desde la cosmovisión y religión hinduista. Es particularmente interesante como poder desafiarnos como sistema religioso en el lenguaje del mundo detrás del espejo:

"El encuentro con el hinduismo requiere algo más que un cierto grado de pureza y un esfuerzo de desasimiento (asakti). Tenemos que librarnos de todo nuestro orgullo y autosatisfacción, de todo lo que nos hace creer que hemos comprendido el Misterio y que hemos realizado la Verdad. Tenemos que aceptar nuestro karma y nuestro siddhis, nuestras limitaciones y nuestros dones. Tenemos que sumirnos en la corriente de la historia, sin dejar de recorrer el espacio (akasa) de lo intemporal. Necesitamos tanto la encarnación como la trascendencia, y nuestro istadevata, la manifestación para nosotros de lo divino, ha de ser un símbolo real, es decir, algo más que un simple signo."¹⁹

4.2. Clave hermenéutica: Tradición

"Estos documentos humanos habían sido estudiados anteriormente con la frialdad y la indiferencia de los naturalistas del siglo XIX adoptaban para el estudio de los insectos. Ahora se comienza a caer en la cuenta de que estos documentos expresan situaciones humanas ejemplares, que forman parte integrante de la historia del espíritu. Ahora bien: la actitud apropiada para captar el sentido de una situación humana ejemplar no es la «objetividad» del naturalista sino la simpatía inteligente del exegeta, del intérprete. Era precisamente la actitud la que debería ser cambiada. Pues el

¹⁸O.c. Panikkar, R., El Cristo desconocido del hinduismo. 45-46.

¹⁹Idem. 61.

comportamiento más extraño, el más aberrante, debe ser considerado en tanto hecho humano, quedando fuera de nuestra comprensión si se le considera únicamente como un fenómeno zoológico o como un caso teratológico." Mircea Eliade. Mefistófeles y el Andrógino.

En el presente apartado propondremos la clave de tradición como un elemento en la elaboración de una hermenéutica interreligiosa. Parecería una estrategia errónea utilizar esta clave cuando vivimos en un mundo en el que crecen todo tipo de tradicionalismos y fundamentalismos feroces. A pesar de ello nuestra intención camina por una ruta diferente y contraria a los integrismos de todo tipo. Nuestro propósito es ubicar a la tradición en otro lugar con el fin de poder desactivar las "interpretaciones tradicionales de la tradición". Una tradición sana es aquella que se transforma y que se nutre de diferentes afluentes. La tradición debe saberse heredera de diferentes tierras fértiles pasadas y presentes. Así que, repensar la tradición no significa, al menos para nosotros, proteger la tierra de una pequeña parcela sino recuperar y reactivar nuestra compleja y nutrida herencia religiosa. Nuestro objetivo se aboca a la tarea de configurar un futuro que nazca desde sus sustratos más arcaicos y desde múltiples e infinitas posibilidades.

El pensamiento de Eliade nos servirá como un referente significativo para pensar esta clave. Nuestra finalidad será dar algunas pautas para delimitar la clave hermeneútica de tradición, relacionándola con algunas de las propuestas hermenéuticas del otro arcaico. Como hemos advertido en otro momento Eliade no se propuso iniciar un diálogo entre tradiciones religiosas, aunque nos parece que algunas de sus hipótesis darían pautas para ello. El fin del trabajo hermenéutico de Eliade consiste en última instancia en tener un impacto en la cultura del hombre occidental moderno. Eliade buscaba estimular la creatividad del hombre secular y superar el provincialismo del pensamiento occidental. Él confiaba en que el hombre moderno podría salir de su pasividad religiosa cuando se atreviera a iniciar una conversación con los textos - mitos -, símbolos y ritos del mundo arcaico. Mircea se ve a sí mismo como el garante y el profeta de un nuevo humanismo que con la fuerza de diversas disciplinas -etnología, psicología, historia - busca dar un conocimiento total del espíritu humano.

En múltiples ocasiones Eliade debatió con algunos de sus intérpretes y críticos. Era un hombre que disfrutaba el diálogo con estudiantes e intelectuales de su época. En una de esas ocasiones se enfrentó a las interpretaciones propuestas por Thomas Altizer en su obra: "Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado". Desde el punto de vista de Eliade,

Altizer no había comprendido cuál era realmente la intención de algunas de sus obras: "En mis trabajos, siempre me he esforzado por llegar a una hermenéutica de lo sagrado a la vez rigurosa y coherente. Nunca me he propuesto elaborar una antropología filosófica personal. Mi objetivo principal ha sido crear un método hermenéutico capaz de revelar al hombre desacralizado de hoy la significación y el contenido espiritual de las creaciones religiosas arcaicas, orientales y tradicionales."²⁰ De manera que el fin de la historia de las religiones era descifrar en los hechos religiosos su contenido transhistórico para hacerlos comprensibles al hombre de hoy.

Eliade tenía la firme convicción de que en el ser humano occidental habitaban algunas manifestaciones y estructuras religiosas de sus parientes arcaicos. Su intención era que el hombre desacralizado tuviera las herramientas necesarias para desenterrar su propia herencia olvidada, distorsionada y/o menospreciada. Para David Tracy "la «hermenéutica creativa» daba un giro a la noción misma de lo que es «extraño» que ha prevalecido en la hermenéutica occidental, insistiendo que las formas más extrañas como los ritos, mitos y prácticas de los "otros arcaicos" son remanentes camuflageados de realidades que se encuentran en nosotros mismos - en nuestros sueños, terrores, deseos, mitos -, así como, en los ordinarios y banales rituales de cada día donde lo sagrado se encuentra escondido. Debemos permitirles a los "otros" arcaicos entrar nuevamente en nuestra consciencia..."

21

Eliade creía poder capacitar al pensamiento occidental para que reconociera aquellos mundos desconocidos y extraños. En un día no muy lejano, decía Eliade, Occidente no sólo tendrá que conocer y comprender los universos culturales de los no occidentales, sino que además se verá obligado a valorarlos como parte integrante de la historia del espíritu humano. Ya no los considerará como meros episodios infantiles o aberrantes dentro de una historia ejemplar del hombre. Pero habrá algo más, el encuentro con los «otros» ayudará al hombre occidental a conocerse mejor a sí mismo.²² La filosofía occidental se vería entonces ante la urgente tarea de hacer una labor arqueológica que recuperara las tradiciones más allá del mundo grecolatino. El espíritu humano crecería bajo las arenas de los mundos extraños fuera de las costas del mundo ateniense, y estos universos que habían permanecido ocultos resurgirían para un nuevo pensamiento filosófico.

²⁰ Eliade, M., Notes for a Dialogue, en *The Theology of Altizer: Critique and Response*. 236. Citado por Allen, D., *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. o.c. 71.

²¹ o.c. Tracy, D., *The challenge of the archaic other: the hermeneutics of Mircea Eliade*, en: *Dialogue with de other. The interreligious dialogue*. 58.

²² o.c. Eliade, M., *Mefistófeles y el Andrógino*. 16.

Descubrir los tesoros enterrados del «otro» arcaico sería algo comparable según Eliade con los cambios geográficos, astronómicos, tecnológicos y espirituales del renacimiento. La cosmovisión occidental podría reestructurarse si reactivara las fuerzas que hicieron echar abajo el mundo medieval para rehacerlo desde sus cenizas. El fin parecería aparentemente sencillo: poder iniciar una conversación con el mundo simbólico de los "otros" arcaicos, pero la tarea se vuelve compleja para la soberbia occidental cuando tiene que reconocer que esos "otros" viven en sus deseos y miedos. Reactivar los significados religiosos del mundo arcaico no debe considerarse como una tarea inocente. Recuperar el bagaje de significados es una labor urgente no sólo para iniciar un encuentro con nosotros mismos sino también para iniciar un diálogo entre las diversas tradiciones religiosas.

La continuidad del espíritu humano pone sobre la mesa nuestro concepto clave la "tradición". Interpretar al mundo arcaico nos obliga a reflexionar sobre cuestiones tan importantes como la memoria y el olvido. La tradición debe entenderse no sólo como algo que permanece inalterable a través del tiempo sino como una forma de organización de la memoria colectiva de los pueblos. De igual manera la memoria no son una serie de recuerdos caóticos, por el contrario, la memoria es un proceso activo y social.²³ Continuamente reproducimos en la memoria acontecimientos pasados y estas representaciones confieren continuidad a nuestra experiencia. La memoria por su naturaleza es siempre selectiva, la herencia que en ella habita se hace y se rehace constantemente. Un axioma central es que la memoria nunca puede ser total. La pesadilla del Funes el memorioso de Borges consistía en no poder interpretar: seleccionar y organizar los acontecimientos - para recordar un día necesita un día entero -. Cuando la tradición organiza la memoria quiere decir que la somete a un intenso trabajo de interpretación. La finalidad última de la tradición es el poder identificar los vínculos que unen el presente con el pasado.

Encontrarnos con el otro arcaico significa reorganizar y pensar en nuestra memoria. Volver a mirar el paisaje de nuestra tradición para recuperar aquellos elementos que fueron dejados de lado y que podrían tener una importancia sustancial para el espíritu humano. Unir los hilos del presente con el pasado debería ser una tarea permanente en cualquier encuentro interreligioso: "En un diálogo con el otro arcaico, nosotros necesitamos poner atención en las tradiciones arcaicas vivas en nuestro mundo tanto como recordar nuestras propias representaciones de nuestra arcaica herencia histórica.

²³Cfr. Giddens, A., Vivir en una sociedad postradicional, Las consecuencias perversas de la modernidad. Anthropos, Madrid 1995, 82-85.

Lo arcaico es otro pero no debe de permitirse ser meramente una proyección de lo otro. Esta memoria vive ahora en nosotros: memoria curativa, memoria liberadora, memoria manifiesta en el poder de los ritmos del cosmos sagrado - de ese cosmos que las tradiciones arcaicas nos pueden enseñar a ver de forma nueva con ojos juveniles que siempre nos sanan la memoria."²⁴

La tradición esta de alguna manera relacionada con el control del tiempo. La tradición es una orientación hacia el pasado de tal modo que el pasado tenga una poderosa influencia sobre el presente y en las prácticas del futuro. La tradición no debe considerarse como una operación que se refiera solo a la labor de desenterrar mundos arcaicos sino que busca cauces para configurar un presente y futuro distinto. Las "interpretaciones tradicionales de la tradición" han ocultado que la tradición ha sido creada desde procesos selectivos en los que intervienen motivaciones mixtas. El pasado no es algo que tiene vida por sí mismo, por el contrario éste se crea por los intereses y motivaciones del presente. En numerosas ocasiones los fundamentalismos nos han hecho creer que el pasado tiene vida propia y que como tal debe permanecer siempre de forma inalterable.

Extraer, por ejemplo, la estructura y el significado de los mitos antiguos, nos permite reconocer de qué manera construimos nuevas formas mitológicas en el mundo contemporáneo. Constantemente orientamos nuestras prácticas y creencias cotidianas por formas mitológicas inmemoriales. La validez de los mitos, al igual que de las tradiciones, no se encuentra en que persistan por un determinado tiempo, sino que la humanidad ha integrado en su forma de comprenderse muchos de los elementos que conforman una estructura mítica. Esto ha sido posible porque durante miles de años los pueblos interpretaron y reinterpretaron sus experiencias cotidianas actuales refiriéndolas al tiempo fabuloso de los orígenes. La repetición anual de la cosmogonía provocaba en el ser humano de distintas épocas que su mundo presente y futuro tuviera consistencia. Nuestra forma de organizar el tiempo aún en la actualidad tiene referentes que nos recuerda inevitablemente la repetición de los modelos ejemplares, por ejemplo, las ceremonias de año nuevo.

Las religiones como fenómenos socioculturales han sido generalmente las vigilantes de la tradición, a pesar de que en muchas ocasiones hemos padecido esta celosía feroz de una serie de verdades o prácticas, algo en esta tarea nos parece que puede ser interesante en un plano distinto al que las religiones suelen atribuirle. En otras palabras, la tradición ha estado ligada a los fenómenos religiosos porque en algún sentido les es constitutivo.

²⁴o.c. Tracy, D. The challenge of the archaic other: the hermeneutics of Mircea Eliade, en: Dialogue with de other. The interreligious dialogue. 67.

Investigar qué pueda ser ésta sustancia que circula por las venas de las religiones puede ser clave para ver si el propósito de la hermenéutica del otro arcaico es posible.

Los rituales religiosos parecen ser una pieza clave para entrever como la tradición se integra en las prácticas cotidianas. El ritual conecta firmemente la reconstrucción continua del pasado con la vida diaria. El ritual no permanece invariable por todo el tiempo que quisiéramos, cada ritual es una representación que actualiza y selecciona ciertos significados y al mismo tiempo los integra a nuestra vida cotidiana. La tradición dice Giddens implica el ritual. ¿Por qué? Puede considerarse que los aspectos tradicionales de la tradición son simplemente parte de su carácter "inconsciente" automático. Pero si es correcto lo que hasta el momento hemos dicho la tradición es activa e interpretativa. Podemos postular que el ritual es una forma práctica de garantizar la preservación. El ritual hila las actividades de hoy con el ayer y las del año pasado.

Es un hecho que los rituales pueden fosilizarse, los guardianes de la tradición pueden intentar clausurar el proceso activo de interpretación. En muchas ocasiones las religiones han convertido a los rituales como un arma para fijar, absolutizar e inmovilizar la realidad. Pero aún la más oxidada y esclerotizada práctica ritual está sujeta a las variaciones del contexto social. Desde el momento en que un ritual quiere representar algo, su mundo está sujeto a la ambigüedad. Toda representación tiene en su constitución un remanente analógico. Aceptar el carácter analógico de los rituales permite abrir el espectro de las interpretaciones. Los ritos no son meros conservadores de formas estereotipadas sino que en ellos se re-construye y re-interpreta continuamente la realidad.

La tradición nutre a la cultura si se entiende ella misma como un proceso activo y selectivo. Si la tradición es interpretativa quiere decir que ella misma está abierta al «conflicto de las interpretaciones». Las tradiciones pueden ser sometidas a revisiones críticas. Tarde o temprano las tradiciones pueden ser cuestionadas, puestas en duda o reexaminadas. Las religiones que se encuentren dispuestas a iniciar un encuentro con otras tradiciones religiosas deben tener la disposición para revisar críticamente su herencia. Deben reconocer que ninguna tradición está formada por elementos químicamente puros, por el contrario ellas deben saberse producto de una serie de fragmentos que han reunido para formar su cuerpo doctrinal, espiritual, ritual, etc. Cuando una tradición religiosa es examinada cuidadosamente se da uno cuenta de que la materia prima de la que está hecha son los fragmentos dispersos de mundos del pasado que ahora son validados oficialmente con la aureola de ser parte de la «verdadera tradición».

Quisiera terminar el presente apartado con una cita de Eliade:

"Los fenómenos religiosos expresan situaciones existenciales. Se participa en el fenómeno que se trata de descifrar, como si se tratara de un palimpsesto, de la propia genealogía, de la propia historia. Es mi historia... El historiador de las religiones, por tanto, ambiciona conocer y por ello mismo comprender las raíces de su cultura, de su mismo ser. Al precio de un largo esfuerzo de anamnesis deberá terminar por recordar su propia historia, es decir, la historia del espíritu humano. Mediante la anamnesis, el historiador de las religiones rehace en cierto modo la Fenomenología del espíritu. Pero Hegel se ocupó de dos o tres culturas, mientras que el historiador de las religiones se ve obligado a estudiar y entender la historia del espíritu en su totalidad a partir del Paleolítico. Se trata verdaderamente de una historia universal del espíritu."²⁵

4.3. Clave hermenéutica: Diálogo

Quisiera comenzar este apartado reseñando un texto de Clifford Geertz que nos parece una clave interesante para hablar del diálogo. Utilizaremos las palabras del autor pero las resumiremos cuando sea necesario, ya que la crónica abarca numerosas páginas. Con el fin de aligerar la lectura del texto y la narración omitiré las citas textuales.²⁶

Geertz cuenta que a principios de abril de 1958, llegó con su mujer a la aldea de Bali donde se proponían hacer trabajo etnográfico. Los balineses los trataban como si ellos no estuvieran allí. Para ellos, eran seres humanos invisibles, no personas, espectros. Todo el mundo los ignoraba como sólo los balineses lo pueden hacer.

Cuando andaban por el pueblo deseosos de agradar, la gente parecía mirar a través de ellos, unos varios metros más allá con los ojos clavados en alguna piedra o en algún árbol. Casi nadie los saludaba; pero también no les ponían mala cara o les decían algo desagradable. Si se aventuraban a acercarse a alguien la persona se alejaba con paso negligente, pero se alejaba definitivamente. Geertz dice que cuando tenían la oportunidad de atrapar a alguien sentado o apoyado en la pared, estos no les decían nada o a lo más refunfuñaba un "sí", que para los balineses es el colmo de lo inexpresivo. La indiferencia era por supuesto deliberada, los habitantes observaban todos sus movimientos y tenían abundante información de quienes eran y sobre lo que ellos se proponían hacer. Pero se comportaban como si ellos sencillamente no existieran.

²⁵o.c. Eliade, M., La prueba del laberinto. 117.

²⁶o.c. Geertz, C., La interpretación de las culturas. 339-342.

A los diez días de su llegada tuvo lugar una riña de gallos en la plaza pública que en Bali son consideradas por el régimen como ilegales. Las riñas son parte del estilo de vida balinés y se realizan con extraordinaria frecuencia. La policía en ocasiones interviene haciendo incursiones, confiscando los gallos y multando a uno que otro lugareño. Como escarmiento las autoridades exponían a algunos de los que participaban a los rayos tropicales del sol durante todo un día, y por lo demás parecía que nadie aprendía la lección.

Geertz y su mujer se encontraban en la riña cuando llegó un camión atestado de policías armados con metralletas. Los policías se situaron en el centro del reñidero con una condición amenazante, la gente comenzó a correr desapareciendo por entre las calles y las paredes de las casas, se acurrucaba detrás de los biombos de mimbre y se encaramaba en los cocoteros. Todo era confusión y pánico. Geertz y su mujer actuaron con el bien establecido principio: "donde fueres haz lo que vieres", y escaparon con los demás, echándose a correr por la calle principal de la aldea.

En su escape siguieron a un lugareño quien se metió en su casa, la mujer del fugitivo que aparentemente ya había vivido esta clase de experiencias, preparó una mesa, la cubrió con un mantel, acercó tres sillas y tres tazas de té; allí estaban los tres sentados sin comunicar explícitamente nada, mientras comenzaban a beber el té y trataban de componer sus figuras. Al poco tiempo entró un policía y les preguntó que diablos estaban haciendo allí. Su amigo fugitivo de cinco minutos antes acudió en su defensa, he hizo una descripción de quiénes eran, de los que hacían, con detalles y precisiones inusitadas. Dijo que eran profesores norteamericanos, que contaban con protección del gobierno, que estaban para estudiar la cultura del lugar y que escribirían un libro para enterar a los norteamericanos de lo que era Bali. Dijo que habían estado hablando sobre cuestiones culturales y bebiendo té toda la tarde, de modo que no tenían noticia alguna sobre una riña de gallos. El policía se retiró entonces cabizbajo.

A la mañana siguiente la aldea era un mundo diferente para los geertz, no sólo habían dejado de ser invisibles, sino que de pronto se habían convertido en el centro de atención de todos, en el objeto de efusivas y cálidas expresiones y muy especialmente en objeto de diversión. Todos en la aldea sabían que ellos habían huido como los demás. Les pedían una y otra vez que les dieran detalles (Geertz cuenta que aquel día debió haber contado la historia unas cincuenta veces). La gente les preguntaba por qué no se quedaron y dijeron a la policía quienes eran y que no estaban apostando sino solo observando.

Los balineses que eran la gente más equilibrada del mundo los arremedaba risueñamente e imitaba su desgarrado modo de correr y sus expresiones de pánico. Pero sobre todo, estaban sumamente complacidos y sorprendidos de que sencillamente no hubieran sacado sus papeles comprobando su condición de visitantes distinguidos y que hubieran mostrado su solidaridad con los que ahora eran sus compañeros de aldea.

En Bali ser objeto de burlas es ser aceptado. Y aquel momento había sido un cambio radical en sus relaciones con la comunidad y ellos se encontraban ahora literalmente "adentro". Toda la aldea se abrió con ellos, de pronto fueron aceptados de una manera inusitada y completa en una sociedad en la cual es extremadamente difícil penetrar a los extranjeros. El episodio les ofreció la posibilidad de observar de manera directa la "mentalidad campesina". Pero también, les ofreció la oportunidad de cruzar aquella frontera que los aislaba y hacía invisibles. Los geertz habían podido por fin dialogar con la gente de Bali. Habían dejado de ser un par de espectros que deambulaban por las calles, y de pronto se habían convertido en personas con quienes compartir el diario acontecer.

La vida de los balineses era ahora inteligible para los dos antropólogos, ellos había dejado de ser un enigma que se escondían detrás de una pared impenetrable. La reciprocidad en el encuentro y la solidaridad había dejado caer la muralla que aislaba a uno y a otro. Al fin, los antropólogos pudieron acceder poco a poco al mundo conceptual de sus interlocutores y por una puerta nada convencional, y menos aún previsible. El camino del diálogo sigue rutas que muchas veces no pueden trazarse de antemano, pero a pesar de ello, la finalidad consiste en poder encontrarnos con los otros, dejar de ser invisibles para ellos y ser personas en el más amplio sentido del término.

Utilizar el diálogo como una clave hermenéutica para el encuentro interreligioso parecería ser una tarea ya resuelta o quizás algo que no necesite ni siquiera ser puesto sobre la mesa. No obstante, la convicción que nos guía es que hay algunas cosas que decir al respecto, y más aún podemos auxiliarnos de los aportes de Geertz para delinear algunos de los contornos y aristas del diálogo. Es importante destacar que la palabra como tal puede emplearse a tontas y a locas, convirtiéndose en un concepto vacío, exento de toda significación precisa, por lo que creemos que es necesario fijar ciertos límites y proponer algunas orientaciones.

Hay diferentes tipos de diálogos, y cada uno de ellos obedece a diferentes reglas y necesita un instrumental específico dependiendo del contexto en que se encuentren los interlocutores. La pluralidad de dimensiones del diálogo se extiende hoy en día por un espectro muy amplio tanto en sus definiciones, en sus usos y en sus contextos. Todos los

sectores sociales hablan en algún momento de la posibilidad de dialogar, pero el significado en cada caso puede ser distinto, no es lo mismo, por ejemplo, el diálogo de científicos en una academia de ciencias, o el de los representantes de los partidos políticos ante los medios de comunicación o el del terapeuta y su paciente en un consultorio.

El árbol genealógico del diálogo se ha diversificado enormemente en los últimos siglos, y para que la palabra tenga algún sentido se debe contextualizar, delimitar, adjetivar y precisar. Uno de los casos más recientes de la genealogía del diálogo es el que nos compete: el diálogo interreligioso. Las diferentes religiones han tenido la determinación de iniciar relaciones mutuas nuevas, constructivas, hechas de diálogo y colaboración.

En el panorama internacional este tema comenzó a tener cierta relevancia a finales del siglo XIX y principios del XX. Algunos casos emblemáticos son, por ejemplo: "Parlamento Mundial de las Religiones" (1893), "El Encuentro de Creyentes" (1900-1950), "La Asociación Internacional para el Estudio de las Religiones" (1950-1970). Encuentros organizados por el Consejo Ecuménico de Iglesias (1970-1990). Los diálogos internacionales en Ajaltoun (1970), Ginebra (1970) y Kyoto (1970). En muchos de estos encuentros se ha puesto a debate cuál debe de ser el talante específico de un diálogo entre tradiciones religiosas y se ha visto la necesidad urgente de emprender dicha empresa ante los conflictos interreligiosos que amenazan día a día a nuestro mundo; no en vano ha dicho el teólogo suizo Hans Küng: "No habrá paz en el mundo sin paz entre las religiones."

Diferentes autores se han dado a la tarea de buscar delinear cuáles serán las cualidades y condiciones para que algo pueda ser llamado un diálogo interreligioso, entre los más interesantes aportes están las propuestas de especialistas internacionales tales como: Raimundo Panikkar, Stanley Samartha, Leonard Swindler, Jürgen Moltmann, Paul F. Knitter, entre otros. Nuestro siguiente paso será dar cuenta de alguno de estos intentos, complementándolos con el marco hermenéutico de Geertz. El teólogo Leonard Swindler propuso un decálogo con el fin de precisar lo que podemos entender por un diálogo interreligioso. La propuesta nos parece útil y puede ser un buen referente para nuestro análisis:

1. El objeto principal del diálogo es el cambio y el crecimiento en la visión que cada uno tiene de la realidad.
2. La organización del encuentro debe de ser compartida por las comunidades implicadas.

3. Es preciso estar animado por la honestidad y la sinceridad.
4. Presumir en el interlocutor la misma honestidad y la misma sinceridad.
5. Definirse a sí mismo y dejar al otro que lo haga en sus propios términos.
6. Evitar determinar por adelantado los puntos de desacuerdo.
7. Reunirse en pie de igualdad.
8. Dar pruebas de confianza mutua.
9. Tener un mínimo de autocrítica en relación consigo mismo y con la propia tradición.
10. Intentar sentir desde dentro la fe de nuestro interlocutor.²⁷

El decálogo de Swindler nos parece interesante porque da cuenta de que en las condiciones del diálogo no sólo hay cuestiones éticas en juego, tales como la honestidad, el respeto, la igualdad o la confianza de los interlocutores. Sino que también están sobre la mesa aspectos que están más relacionados con la cultura, como la cosmovisión, la definición del otro en sus propios términos y algo que Swindler llama "sentir desde dentro la fe de nuestro interlocutor". Es precisamente en esta segunda dimensión del diálogo la que nos parece pertinente comentar. La hermenéutica de la cultura de Geertz tiene algo que decirnos con respecto al referente cultural de un encuentro interreligioso.

Comentemos algunos puntos del decálogo de Swindler, teniendo en mente los aportes de Geertz: "El objeto principal del diálogo es el cambio y el crecimiento en la visión que cada uno tiene de la realidad". Bien, como hemos explicado en el primer apartado de nuestra tesis, Geertz comprende la cosmovisión como el cuadro que se forja un pueblo de cómo son las cosas en la realidad, son sus ideas más abarcativas acerca del orden.²⁸ La cosmovisión de un pueblo esta en una relación complementaria con su ethos y entre ambas hay una fundamental congruencia. El diálogo pone en juego la autosuficiencia de la visión de la realidad de cada religión y su estilo de vida. Las religiones deben aceptar como primera premisa de un diálogo que su concepción del mundo no es la única plausible. Este primer aspecto que Swindler considera el objeto principal del diálogo tiene en su supuesto uno de los aspectos más difíciles para cada tradición, ya que implica poner en tela de juicio los valores que ella sustenta, la imagen que tiene ante sí misma y sus esquemas establecidos de interpretación de la realidad. Ahora bien, la irremediable pérdida de la absolutez de la propia tradición va acompañada de una compensación: el crecimiento de la visión de la realidad hombro con hombro en compañía de otra tradición que vive la misma crisis.

²⁷Citado por Basset, J.C., *El diálogo interreligioso*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, 269-270.

²⁸Cfr. Geertz, C., *La interpretación de las culturas*. o.c. 89. Panikkar dice al respecto: "Cada tradición debe reconocer que posee una visión imperfecta aunque intencionalmente completa de la realidad" Panikkar, R., *Religión (Diálogo Intrareligioso)*, en: *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Trotta, Madrid 1995, 1153.

El número cinco del decálogo puede ser sujeto de un comentario: "Definirse a sí mismo y dejar al otro que lo haga en sus propios términos." Geertz nos ofreció un marco para poder interpretar la cultura. Ésta no sólo está conformada por las cosas que hacen las personas, sino en primer lugar los tipos de interpretaciones que los seres humanos aplican a su experiencia. La cultura son los planos, las recetas, las fórmulas, las reglas y las instrucciones que los individuos usan en su diario acontecer. En el diálogo lo que se busca es cómo los miembros de otro sistema religioso se autocomprenden así mismos y cómo lo hacemos nosotros. Lo que hay que indagar en la conversación es el saber la manera específica en que aplican concretamente los interlocutores este puñado de programas, planes e instrucciones que les ofrece su cultura. Al final, podrá volverse inteligible una forma de vida que ya de por sí es significativa para los que la viven.

El número diez también puede ser sujeto de comentarios: "Intentar sentir desde dentro la fe de nuestro interlocutor." Un principio antropológico básico que los antropólogos como Geertz tienen siempre muy presente es que no es posible "meterse en la cabeza del otro", a lo más lo que uno puede hacer es acceder a su mundo conceptual que se expresa en su sistema simbólico.²⁹ El punto parece un poco impreciso sino se especifica qué se entiende por fe. Ya Panikkar había hecho una distinción pertinente, la fe es la capacidad de apertura a algo más - la trascendencia - mientras la creencia es la articulación doctrinal - frases, aseveraciones, proposiciones -. Si la concepción de Swindler corresponde a Panikkar parece que la dificultad podría estar superada, sino es así el terreno parece un poco movedizo. Si la fe no es esa búsqueda común de trascendencia, debemos enmarcarla en la estructura religiosa como una totalidad compleja e integrada. La fe no puede aislarse como un elemento químicamente puro que se encuentre aparte de todo el sistema religioso.

La segunda propuesta que tomaremos como referencia es de uno de los teólogos más renombrados del siglo XX, el alemán Jürgen Moltmann, profesor de la Universidad de Tubinga quien nos ofrece cuatro puntos a considerar en un diálogo:

²⁹Los teólogos han caído en ocasiones en su fervor por encontrarse con los otros en algunos excesos, creyendo que es posible "meterse en la cabeza del otro": "Conocer la religión de otro es más que tener conocimiento de los hechos de su tradición religiosa. Implica meterse en la piel del otro, ponerse en su situación; implica ver el mundo, en cierto sentido, como el otro lo ve; implica plantearse las cuestiones del otro; implica penetrar el sentido que el otro tiene de ser un hindú, un musulmán, un judío, un budista, etc." Whaling, F., *Christian Theology and World Religions*. Pickering, London 1986, 130-131. Citado por Dupuis, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Sal Terrae, Santander 2000, 557.

1. Debe existir un conflicto que amenace la vida, una solución a la que un diálogo ofrezca esperanza. En el tiempo de nuestras conversaciones, alguien dijo: "Si no hablamos entre nosotros ahora, nos mataremos más tarde".
2. Todos los participantes deben comprometerse en el diálogo desde dentro del contexto de su propia fe o cosmovisión. Un diálogo que no gira entorno a la cuestión de la verdad es irrelevante.
3. Todos los participantes deben ser conscientes de aquellos por los que ellos y sus interlocutores hablan.
4. No debería celebrarse el diálogo por el diálogo. Más bien su motivación debería ser cambiar las condiciones que amenazan la vida, en otras palabras dirigirse hacia consecuencias prácticas. Garaudy describió el movimiento como desplazamiento del anatema al diálogo, del diálogo a la coexistencia a la cooperación.³⁰

Con la finalidad de explicar la importancia de los puntos que Moltmann postula vamos a recurrir nuevamente a la experiencia antropológica de Geertz. El texto al que haremos referencia es de carácter narrativo pero nos parece que el caso que Geertz examina nos puede dar luces para concretizar los puntos que el teólogo alemán sostiene. El texto abarca numerosas páginas y lo reseñaremos omitiendo las citas textuales.³¹

El caso que Geertz describe es el de un funeral desarrollado en Modjokuto, una pequeña ciudad de la Java Central Oriental. Un niño que vivía con sus tíos murió súbitamente. La muerte, en lugar de ser seguida por las habituales ceremonias funerarias javanesas metódicamente eficaces y por las prácticas de entierro, se extendieron temporalmente por una serie de causas que mencionaremos más adelante.

La tradición religiosa de Java, especialmente de los campesinos, es una combinación de elementos indios, islámicos e indígenas. En las aldeas se experimentaron una serie de cambios ideológicos que generaron una brecha cada vez mayor entre aquellos individuos que ponían énfasis en los aspectos islámicos del sincretismo religioso e indígena y aquellos que lo ponían en los elementos hinduistas y animistas. Por los mismos cambios surgió un contraste entre un islamismo más abierto al proyecto universalista de Mahoma y un hinduismo enraizado en los elementos tradicionales-locales. El contraste provocó en Modjokuto algunos conflictos que pusieron en peligro los lazos de solidaridad social entre los diferentes grupos.

³⁰Moltmann, J., ¿Es la teología pluralista útil para el diálogo de las religiones en el mundo?, en: La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista. Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 254.

³¹Geertz, C., La interpretación de las culturas. 131-151.

La atmósfera de un funeral javanés no es una atmósfera de histérica aflicción, de incontenibles sollozos y llantos, y ni siquiera de lamentos por la desaparición del muerto. Es más bien una ceremonia serena, sin demostraciones, casi lánguida, una breve aceptación ritualizada de que las relaciones con el muerto ya no son posibles. No se aprueban las lágrimas y por cierto no se las alimentan; los esfuerzos se dedican a realizar bien las tareas del caso y no a entregarse a los deleites de la aflicción. Las detalladas actividades rituales tienden a que los sobrevivientes pasen por el dolor sin graves perturbaciones emocionales.

Cuando la noticia de una muerte corre por la zona los vecinos deben abandonar lo que están haciendo e ir inmediatamente a la casa de los parientes del muerto. Las mujeres llevan escudillas de arroz y los hombres comienzan a cortar trozos de madera para cavar la tumba. Pronto llega el modin - encargado musulmán de dirigir las actividades funerarias - y comienza a dirigir el ritual. El cadáver es lavado con agua preparada en una ceremonia especial por los parientes y se entonan algunos cantos. Luego el cadáver es llevado al cementerio en una procesión ceremonial. El modin junto a la tumba, dirige un discurso al muerto en el que le recuerda sus deberes como creyente musulmán; el funeral termina generalmente sólo dos o tres horas después de producida la muerte.

Estos eran los ritos que debían cumplirse cuando murió el niño -Paidjan -. Apenas amaneció (la muerte del niño se produjo en las primeras horas de la mañana) Karman, el tío envió un telegrama a los padres del niño, que estaban en una ciudad cercana. Karman envió por el modin para que éste comenzara la ceremonia. Cuando llegó el modin a la casa de Karman vio un símbolo político de los permai -partido político contrario a la hegemonía musulmana, que abogan por retornar a las creencias javanesas antes de la llegada del islamismo - comunicó a Karman que no podía cumplir con las ceremonias rituales. El modin sostenía desconocer los rituales de esta "otra religión", él sólo conocía los ritos correctos del Islam. Karman quedó desconcertado por la decisión del modin y éste se fue. Karman era un verdadero creyente musulmán y deseaba que el modin sepultara al cadáver del muchacho en conformidad con la costumbre islámica.

Los vecinos de la zona pertenecían a dos grupos unos que simpatizaban con el partido islámico y otros con los permai. La obligación de ambos grupos era asistir al funeral del niño, pero cuando llegaron, el modin se había ido y los rituales para lavar al niño se estaban dilatando preocupantemente. De hecho en la casa se habían dividido los dos grupos unos estaban en el patio y otros en la casa junto al cadáver del niño. La atmósfera era de duda y desasosiego. El ritual estaba prácticamente detenido y nadie sabía qué

hacer. La tensión fue subiendo de tono. La gente miraba como pasaba el tiempo y se quedaban observando al tío Karman.

A iniciativa de uno de los asistentes y con el fin de remediar la situación sugirió utilizar los rituales tradicionales javaneces (rito de talante hinduista y del partido permai) en lugar de los ritos musulmanes. Cuando comenzaron el ritual el cuerpo del niño ya estaba rígido y tuvieron que utilizar tijeras para quitar las vestiduras, lo que causó gran impacto entre las mujeres. Comenzaron a lavar el cuerpo pero los que se encontraban cerca del cadáver eran los parientes del grupo musulmán, quienes ya se encontraban confundidos y conmovidos por la situación. Por si esto fuera poco la creencia javanesa sostiene que si el entierro tarda en realizarse el espíritu del difunto rondaría por la casa.

Empezó una acalorada discusión entre los asistentes acerca de cómo debía de llevarse a cabo el rito y quiénes debían protagonizarlo. La esposa de Karman, hermana de la madre del muerto, evidentemente ya no pudo soportar más, y rompió en profundas y ruidosas lamentaciones. Este episodio alteró aún más a todo el mundo y las mujeres islámicas hicieron frenéticos esfuerzos para calmarla. Para colmo alguien había ido a buscar al modin con la posibilidad de que recapacitara su decisión, así que en este momento llegó el modin nuevamente. El modin puso más tensas aún las cosas y advirtió que lo que estaban haciendo era digno de condenación eterna, por los errores que estaban cometiendo en el ritual.

En el momento en que todo esto sucedía llegaron el padre y la madre del niño. Cuando su hermana la vio se lanzó con agudos chillidos precipitándose a abrazar a su hermana. En un instante las dos mujeres dieron rienda suelta a sus sentimientos con violento histerismo. El nerviosismo de la gente comenzó a crecer porque era posible que el espíritu del niño tomara posesión de alguien y hablaban de la necesidad de proceder pronto con el entierro. Alguien preguntó al padre del niño con ¿Cuál rito quieres que se siga el islámico o algún otro? El padre un tanto perplejo, dijo "Por supuesto, según la ley islámica". El niño fue llevado al cementerio, sin ninguna procesión y fue finalmente enterrado.

Aunque hemos resumido el episodio que Geertz describe detalladamente, nos parece que puede servirnos algunas cosas que aquí se encuentran en debate. Geertz describe que el impacto de lo que había sucedido durante el funeral duró algunos meses y la gente de la comunidad se preguntaba qué pasaría en el próximo funeral. Tres días después del entierro algunos hombres se reunieron para comentar lo sucedido y surgió un diálogo entre los javaneses, que en general son profundamente herméticos, expresando algunos de sus sentimientos sobre lo acontecido. El funeral fue de todas formas un fracaso porque

los miembros de las diversas tradiciones religiosas no pudieron iniciar un diálogo y resolver el conflicto.

Los puntos de Moltmann cuadran casi matemáticamente en lo que hemos descrito, en primer lugar hay un conflicto que amenaza la vida y su solución proporcionaría esperanza a la desasegurada población de Modjokuto. Si los aldeanos no remediaron la situación, ésta se agravaría y el paso siguiente sería la desesperación. Si los diversos participantes del ritual se hubieran comprometido dentro del contexto de su propia fe y cosmovisión, el conflicto podría haberse resuelto sin haber causado un impacto tan negativo en la vida de la comunidad. Lo que faltó a todas luces es que los participantes fueran conscientes de aquello por lo que los interlocutores hablan. De hecho, algunos de los conflictos dentro del funeral se debieron a causa de las posiciones ideológicas. La ausencia de diálogo desvió el problema central que era la muerte del hijo y el dolor de los padres hacia posturas políticas. La verdad fue secuestrada en pro de posiciones ideológico-religiosas, olvidando la situación de las personas. Por último, el cuarto punto de Moltmann hubiera sido crucial, ya que la motivación debería haber sido cambiar las condiciones que amenazan la vida, en este caso de la comunidad. Cuando el diálogo está ausente los lazos de solidaridad son prácticamente inexistentes.

"Digo que a menos que comprendamos la lógica interna de una persona y que la consideremos como una fuente de auto-comprensión, no la entenderemos y nuestra incomprensión permanecerá en formas de irritación permanente entre nosotros".
Raimundo Panikkar.

CAPÍTULO 5. CONCLUSIONES.

Cuando abrigaba la posibilidad de un encuentro interreligioso generalmente pensaba que era necesario un concepto de cultura y un método que hiciera justicia a la pluridimensionalidad de las religiones. En el primer apartado de la tesis exploré y contraste dos concepciones de cultura: la funcionalista y la hermenéutica. Cada una de ellas comprende la cultura y la religión de manera divergente utilizando un método particular para su estudio. Lo que buscaba era un concepto de cultura que pudiera encauzar un encuentro interreligioso, así que decidí recorrer dos rutas que me llevarían a dos destinos diferentes.

Con el funcionalismo hurgué en una concepción de cultura que contenía una virtud evidente: ésta era un «todo integrado». Las religiones pertenecen a toda esa totalidad, son inseparables de la suma de los demás referentes que integran a la cultura. A medida que pensaba la posibilidad de un encuentro interreligioso, me daba cuenta de que los fenómenos religiosos se adherían al entorno cultural, que no era posible ningún diálogo serio aislando a la religión de la cultura. Siempre me ha parecido que uno de los errores de los diálogos contemporáneos se debe al hecho de considerar a las religiones como archipiélagos, donde cada isla religiosa se encuentra frente a un interlocutor que está al margen de la exuberante vitalidad de su cultura.

Las religiones en el interior de sí mismas también son un «todo integrado». Cualquier posible encuentro interreligioso no puede extirpar elementos de la otra religión y con esto descalificar o anular la validez de todo el sistema. Las religiones no deben defragmentarse, puesto que tienen una prerrogativa específica: son realidades indivisibles. De ahí que ahora tenga la firme convicción de que los diálogos no pueden segmentar a las religiones y deben internarse en la densidad del entorno cultural. En éste sentido hay una proporción más específica, pues a medida que uno se adentra sin prejuicios con la otra religión el éxito del encuentro será probablemente mucho mayor. Al respecto, recuerdo una anécdota del filósofo de la religión Jim Heisig quien en una conferencia contaba que habían invitado en una ocasión a Kyoto a algunos eminentes teólogos europeos a un diálogo con monjes Zen, y al terminar el encuentro los monjes los invitaron a una meditación en un templo budista. Heisig decía haberse divertido mucho con la incomodidad de los teólogos quienes presentaban todo tipo de reacciones alérgicas a los aromas, inciensos y flores del templo budista, no podían sentarse en los bancos de meditación y hacían numerosos gestos de incomodidad ante ciertas acciones de los monjes.

El método etnográfico inaugurado por Malinowski me parece una virtud para el primer acercamiento con un sistema religioso distinto al propio. Un dedicado trabajo de campo que recolecte datos desde el lugar mismo donde suceden las cosas, no es de ninguna manera despreciable; por el contrario daría cuenta de aspectos invaluable como las costumbres, conductas y hábitos religiosos. No obstante, el método es profundamente insuficiente si al «terminar» nuestro diario de campo pretendiéramos haber dado cuenta definitiva de todos los elementos que conforman una religión en particular. También lo sería si consideráramos que nuestra descripción estuviera exenta de cualquier prejuicio. En sentido contrario debemos considerar que una religión es siempre un sistema vivo compuesto de personas que tienen continuamente nuevas experiencias. Sería profundamente injusto pensar que un texto descriptivo fuera tan exhaustivo como para anular el porvenir de una religión.

Una primera conclusión podría esperarse: el funcionalismo tiene la virtud de unir a la religión con su entorno cultural y ofrecer un método que nos conduce al encuentro de la religión en su habidad particular. A pesar de ello no puedo dejar de pensar en la insuficiencia de su teoría descriptiva de cultura. Los resultados de los trabajos funcionalistas fueron conocimientos enciclopédicos de las religiones y de las culturas. La descripción etnográfica se parecía más a una labor de un botánico que archiva diferentes clases de plantas, que a la de una persona que se encuentra frente a fenómenos sumamente complejos, reflexivos e intrincados que definen en muchas ocasiones el drama del significado de las personas. Yo me preguntaba cómo se puede iniciar un diálogo desde una descripción que sólo da cuenta de cómo se comportan los miembros de un sistema religioso, si yo mismo consideraba que una religión es algo más que las acciones o conductas observables a plena luz del día. Tenía que investigar un método de análisis cultural que diera cuenta del carácter reflexivo de la religión y que evitara la fosilización de las religiones. Descubrí que la hermenéutica cultural de Clifford Geertz parecía ser una excelente alternativa, ya que surgió de una crítica mordaz a los resultados obtenidos por el funcionalismo.

El punto de referencia cambiará de lugar, lo que se preguntaba la hermenéutica cultural de Geertz no era cómo se comportan las personas dentro de un sistema religioso, sino cómo se autocomprenden. Geertz descentra el problema de la cultura de lo plenamente evidente a la luz del día y se lanza a investigar los fenómenos mentales de sus interlocutores culturales: planes, recetas, fórmulas e instrucciones. De ellos pretende

extraer una valiosa esencia: el significado. La hermenéutica de Geertz promete saltar la muralla que divide al observador de los observados, alterando el supuesto de que quien describe nos ofrece un retrato inmaculado de los acontecimientos. La empeñosa tarea de extraer el zumo del significado de la mente de nuestros interlocutores representaba un reto que hacía que el análisis cultural fuera más allá de lo evidente. El antropólogo debía descifrar códigos de significados que le eran extraños, irregulares y no explícitos en muchas ocasiones. Por si esto fuera poco, también debía tomar como referente lo que no era significativo para él, sino para sus propios interlocutores, en otras palabras, el antropólogo no sería el referente a la hora de considerar al otro. La autocomprensión contiene un contenido radical, ya que la interpretación toma como punto de referencia la interpretación que hacen los miembros de otra religión de sí mismos.

En el diálogo interreligioso es indispensable acceder a la interpretación que los miembros de otro sistema religioso tienen de sí mismos, ingresar a un mundo de significados distinto al nuestro y poder en última instancia tener una cartografía conceptual para poder conversar con ellos. Aunque no debemos entender que esto es tarea fácil, el mismo Geertz advierte que es como leer un manuscrito muy antiguo en fragmentos con interpolaciones y ausencias. Comprender que el diálogo interreligioso es más parecido a la tarea de descifrar códigos no del todo evidentes parece ser un trabajo arduo que implica un poco más de dedicación que el hacer una reunión donde los soliloquios entre líderes religiosos se encuentren a la orden del día. Conversar con miembros de otra religión, tiene más preámbulo que sentarse a una mesa, de manera que enfocar las cosas desde el punto de vista hermenéutico de la cultura nos ayudará a obtener el acceso al mundo conceptual en el que viven nuestros interlocutores.

La concepción simbólica de la cultura tal y como Geertz la interpreta es de gran ayuda para el encuentro interreligioso ya que comprende que la cultura se conforma de una red de comunicación que transmite un sistema de significados. Las religiones no son conocimientos enciclopédicos para archivarse sino que son sistemas vivos que comunican y perpetúan una forma de vida. La hermenéutica se enfrenta a la tarea de actualizar continuamente sus referentes a medida que la cultura y la religión se transforman. La labor interpretativa nunca puede ser completa, y así, nos hayamos con experiencias siempre nuevas. Como cuando se lee un texto clásico de la literatura, el contenido forja un pozo del que continuamente se puede sacar agua dulce. En el diálogo debemos beber del pozo ajeno, teniendo la convicción que siempre será inagotable la fuente que nutre a la otra religión.

Al continuar mi estudio encontré un autor que podía servirme como una auténtica guía en el inmenso océano de los fenómenos y experiencias religiosas: Mircea Eliade. En la búsqueda requería un marco metodológico que fuera lo suficientemente flexible para dar cuenta de la religión como un fenómeno multidimensional y que al mismo tiempo me orientara para hallar puntos de encuentro entre las religiones. Eliade demostraba ser un autor que utilizaba de manera muy libre los marcos metodológicos y superaba constantemente las fronteras disciplinares con el fin de examinar los fenómenos religiosos de forma más abarcativa. Asimismo Eliade era un enemigo acérrimo de cualquier tipo de reduccionismo a la hora de interpretar a las religiones y en general salía airoso de aquellas camisas de fuerza que paralizan el pensamiento.

Eliade encabezó una cruzada que atacaba directamente los análisis tipológicos de la religión. Las tipologías encasillan a las religiones, exhibiéndolas como piezas de museo. Por ejemplo el sostener que el budismo es la religión de la nada, de la compasión o de la negación de toda potencia, además de decir muy poco acerca de ella, la encuadra de tal forma que no permite interpretar al budismo desde otros referentes que no se encuentran descritos en esta esencia ahistórica. El análisis tipológico comete el equívoco de creer que nombrar los componentes de una religión equivalente a comprenderla. Las religiones no deben ser vistas como piezas de museo, por el contrario, son entidades dinámicas, que pocas veces se dejan atrapar por enunciados que las clausuran en conductas estereotipadas. El modelo de análisis cultural que se encuentra detrás de las tipologías es aquel que corresponde a la concepción descriptiva de la cultura, donde los elementos que la integran son clasificados de tal manera como lo hace un zoólogo cuando describe la fauna de un lugar o a la de un botánico cuando cataloga la flora. En consecuencia, las tipologías de los fenómenos religiosos son de poca ayuda a la hora de entender el sentido de las prácticas y de las creencias.

El riesgo constante que identificó Eliade en las tipologías es que acentúan las diferencias e incompatibilidades entre las religiones. La ruta que debería seguirse iría en un sentido contrario, Eliade se propone comprender lo común internándose en la exuberante selva de los fenómenos religiosos. Eliade comprende que lo que se debe de hacer no es reducir las religiones a esencias sino crear métodos que nos ayuden a internarnos en la diversidad religiosa, agrupando, sistematizando y buscando analogías entre los fenómenos. El material religioso no es una sustancia inerte, sino que forma parte de nuestra herencia religiosa. La convicción que guía a Eliade es que los fenómenos

religiosos son dinámicos, las religiones no son guardianas de un legado muerto, por el contrario en ellas podemos encontrar los recuerdos arcaicos que nos conforman día a día.

A medida que avanzaba en mi investigación mantenía a flote mi esperanza de que el encuentro interreligioso sólo sería posible si se encontraba aquello que fuera común entre las religiones. En ocasiones al acercarme a otra religión me sobrevinía la impresión de estar ante un conjunto de fenómenos inconexos. La mente tiende a embotarse cuando observaba manifestaciones que se siguen unas a otras como una avalancha que acrecienta el desconcierto a cada momento. Buscar lo común planteaba la necesidad de agrupar las cosas, de encontrar analogías y estructuras compartidas. Eliade echó mano de una metodología que evitaba a toda costa ser sepultado por el alud de fenómenos religiosos y que al mismo tiempo no acrecentaba las incompatibilidades entre las religiones. Ese método que en principio fue usado por los biólogos sería la morfología, que en base a comparaciones sistemáticas encontraba una forma común. En el caso de la historia de las religiones la «protoforma» era lo sagrado que se manifiesta histórica y cosmológicamente a través de las hierofanías. El dinamismo religioso se producía desde la dialéctica de dos opuestos lo sagrado y lo profano.

Lo sagrado fue convirtiéndose en una clave interpretativa útil para pensar en la posibilidad de un encuentro interreligioso, ya que demarcaba un terreno común para el diálogo, que afirma la diversidad, y la reúne en una clave reconocible en todos los fenómenos religiosos. En biología, la morfología permite la identificación de la forma básica de las hojas - protohoja - que puede reconocerse en la diversidad de plantas desde las desérticas hasta la de los espesos bosques. De la misma manera, lo sagrado puede encontrarse en las diversas religiones, manifestándose en hierofanías, que bien pueden agruparse por medio de analogías estructurales, tal sería el caso de todas aquellas hierofanías que tuvieran en su haber una relación con el mundo lunar o vegetal. La morfología revela que la multiplicidad de manifestaciones religiosas en el fondo tienen un aire de familia; por ejemplo, la simbólica lunar puede apreciarse tanto en vírgenes europeas como en religiones arcaicas de Australia. Toda superioridad religiosa queda anulada cuando caemos en la cuenta de que en realidad hemos utilizado durante miles de años de historia el mismo «lenguaje hierofánico», que la manifestación de lo sagrado puede ser la encarnación del verbo como también lo es un árbol o una piedra sagrada, que puede ser la Meca o el santuario de Chalma, y la fiesta de todos los santos o el año nuevo Chino.

No hay religión que no tenga un aparato ritual en su haber, que este exenta de realizar narraciones míticas y que no exprese sus experiencias fundamentales en formas simbólicas. Lo sagrado además de no mostrarse directamente sino a través de sus manifestaciones, también se revela con diferentes modalidades, en otras palabras, no es lo mismo cuando lo sagrado se temporaliza en una fiesta religiosa o cuando se narra en un mito. La segunda tarea de Eliade fue echar mano de la fenomenología para describir la estructura de cada una de las modalidades de lo sagrado. Descubrir las estructuras de lo sagrado nos auxiliará para percibir como lo sagrado se puede apuntalar en un espacio y ordenarse en una serie de patrones rituales. De ahí que, Eliade demostró la existencia de estructuras universales en la vida religiosa y los mitos aquí o en otra parte respondían a los mismos elementos estructurales, aunque los significados que se les otorgaban dependían de un contexto histórico particular. El diálogo interreligioso transita por el dilema de que por una parte tendrá que reconocer la identidad particular de una religión y al mismo tiempo debe encontrar los puntos de encuentro. Ahora bien, después de analizar la propuesta teórica de Eliade hemos llegado a la conclusión de que su marco interpretativo salva la identidad, ya que cada religión configura su propio sistema de hierofanías que se enmarcan históricamente a partir de modalidades específicas y al mismo tiempo los sistemas de hierofanías tienen un aire de familia que se configura en modalidades universalmente identificables.

Por último, la hermenéutica creativa de los hechos religiosos crea una inminente conciencia de que las religiones comparten un legado arcaico que deben reactivar, recuperar y reestablecer. La herencia religiosa común no sólo es significativa para el hombre moderno secularizado como pensaba Eliade sino que también puede enriquecer a las anquilosadas religiones tradicionales, siempre y cuando se auto perciban como participantes de este legado. La hermenéutica creativa nos permite reconocernos en la historia de otros pueblos con el fin de conversar con nuestros interlocutores sintiendo que compartimos significados comunes, pero no sólo con interlocutores vivos sino también con aquellos que murieron hace mucho tiempo. La genealogía de nuestras creencias se multiplica en la medida que encontramos las raíces compartidas y donde no hay cabida para las tradiciones químicamente puras.

Encontrarnos con el otro arcaico significa reorganizar y pensar en nuestra memoria. Volver a mirar el paisaje de nuestra tradición para recuperar aquellos elementos que fueron dejados de lado y que podrían tener alguna importancia sustancial para el espíritu humano. Unir los hilos del presente con el pasado debería ser una tarea permanente en cualquier encuentro interreligioso: "En un diálogo con el otro arcaico, nosotros

necesitamos poner atención en las tradiciones arcaicas vivas en nuestro mundo tanto como recordar nuestras propias representaciones de nuestra arcaica herencia histórica. Lo arcaico es otro pero no debe de permitirse ser meramente una proyección de lo otro. Esta memoria vive ahora en nosotros: memoria curativa, memoria liberadora, memoria manifiesta en el poder de los ritmos del cosmos sagrado - de ese cosmos que las tradiciones arcaicas nos pueden enseñar a ver de forma nueva con ojos juveniles que siempre nos sanan la memoria."¹

La hermenéutica creativa provoca que todas las religiones presénciales o arcaicas puedan ser realidades vivas, penetrando en los modos ajenos de existencia, enriqueciendo nuestros conocimientos propios y aprendiendo a colocarnos en la experiencia de otros. Pero éste espíritu no debe extenderse únicamente a las religiones, sino también a todos aquellos que las estudian. El principio hermenéutico de la irreductibilidad de los hechos religiosos nos invita a estudiar los fenómenos religiosos respetando su naturaleza, en otras palabras, sólo podremos comprender los significados de éstos si se les estudia como tales. El historiador y el fenomenólogo no deben situarse ante objetos externos sino que deben vivirlos, su responsabilidad teórica no termina cuando se analizan determinados fenómenos sino cuando comprenden que su perspectiva teórica recupera y revela la historia espiritual de oriente y occidente.

La última etapa de mi recorrido ha sido de la mano de R. Panikkar, en quién encontré las bases para una hermenéutica intercultural e interreligiosa. Panikkar representa una excepción dentro del conjunto de teólogos europeos para quienes no es necesaria una teoría de la cultura o de la religión que sustente sus argumentos. El modelo hermenéutico interreligioso de Panikkar ha sido edificado en gran parte a través del ejercicio mismo del diálogo vivo y constante. El diálogo para nuestro autor no es la simple reunión de personas de diferentes tradiciones religiosas, éste exige cambios epistemológicos entre los interlocutores quienes deben saltar los límites de sus referentes culturales y religiosos. Panikkar busca dotar a los interlocutores de un instrumental hermenéutico que los oriente en sus encuentros con los otros, quienes a su vez tienen una autocomprensión y un horizonte de sentido distinto al propio. Si los interlocutores carecen de una teoría de la cultura y de la religión el resultado sería el surgimiento de prejuicios, intransigencias y ofuscaciones entre ellos. El riesgo que Panikkar quiere advertir y solucionar es que los interlocutores eviten cualquier tipo de intolerancia al no tener una brújula epistemológica que dirija sus encuentros. Panikkar consciente de ello se dio a la tarea de crear una

¹o.c. Tracy, D. The challenge of the archaic other: the hermeneutics of Mircea Eliade. 67.

hermenéutica que orientara cualquier tipo de diálogo interreligioso y que al mismo tiempo diera cuenta de la complejidad del mismo.

Panikkar considera que lo primero que hay que considerar ante la posibilidad de un encuentro interreligioso son las concepciones de la cultura y de la religión. La primera es definida por nuestro autor como el mito englobante y unificador de un pueblo en un determinado tiempo y espacio. Donde el mito contiene el horizonte de inteligibilidad, el cuadro coherente y la autocomprensión de los integrantes del encuentro. Panikkar no considera que la cultura sea un acervo histórico de ingredientes tales como las costumbres, creencias, lenguajes; por el contrario la cultura nos ofrece una noción de lo real de la que pocas veces somos conscientes. Si una persona o una religión no se han encontrado realmente con otra, el camino por el que transita parece carecer de relieves y bajo relieves, la noción misma de realidad no requiere ser dicha o pensada, ésta tiene la cualidad ontológica de ser única y universal. Pero, cuando dos o más horizontes de sentido se encuentran realmente, aparecen ante sí los relieves, huecos, cráteres, hendiduras y montes de la propia cultura. Si quisiéramos hacer una analogía simple sería algo así como cuando Galileo observó la luna por primera vez a través de un telescopio, Galileo se dio cuenta de que ésta no era una esfera perfecta e inmaculada como creía Aristóteles sino que su superficie era irregular, con chipotes, protuberancias y cráteres. De la misma manera, el encuentro con otra tradición religiosa nos abre al reto de ser conscientes de los límites y alcances de nuestra noción misma de la realidad, ésta no es perfecta, inmaculada y regular. La dificultad del encuentro se debe en parte a que caemos en la cuenta de la caducidad, la precariedad de nuestras interpretaciones y nociones de lo real. La luna que observaban Aristóteles y Galileo era la misma, pero la forma de pensarla y concebirla era esencialmente distinta.

La hermenéutica cultural de Panikkar me ha hecho consciente de que los horizontes de inteligibilidad -ideas, significados, convicciones - revelan sus límites cuando realmente hay un encuentro intercultural. Y al mismo tiempo me ha ofrecido pautas para considerar que otra cultura ha forjado con empeño y osadía sus propias nociones de lo real y su cuadro coherente de organización de la realidad, distinta a la propia y con sus mismos alcances y límites. El primer criterio hermenéutico que debe considerarse es: la propia autocomprensión de los miembros de una cultura, en otras palabras, son los mismos integrantes de una cultura quienes pueden caer en la cuenta de sus propias nociones de lo real y de sus límites. La cultura no es algo exterior a las personas sino que es algo que se encuentra inextricablemente unido a ellas, por lo que no se puede hacer una abstracción de la misma. De igual forma la cultura unifica y orienta a las personas en un

tiempo y espacio determinado, en este sentido no es un eternum sino que se crea y recrea constantemente.

La segunda concepción clave que debía revisarse para un encuentro interreligioso es la idea de religión. El concepto de religión ha servido en muchas ocasiones para excluir a otros sistemas religiosos y para universalizar modelos culturalmente delimitados. El concepto tradicional de religión surgió para tratar de conseguir que los otros adopten mi propia autocomprensión, mis propios horizontes de sentido y en último término mi propia noción de lo real. Panikkar busca cortar de raíz esta idea poniendo entre dicho la pertinencia misma de cualquier concepto de religión. Lo primero que sostiene es que el concepto de religión sólo es válido en el campo cultural en el que éste ha sido concebido y lo segundo es que debe considerarse a la idea de religión como un símbolo más no como un concepto. Esto último significa que las características del símbolo son contrarias a las de los conceptos, mientras que los primeros son polisémicos, relativos, particulares, concretos, objetivo-subjetivos, los segundos son universales, unívocos, precisos, abstractos y objetivos. Si la religión es un símbolo esto significa que no hay algo semejante a una idea platónica que cubra todos sus referentes. Cada interlocutor religioso deberá dar cuenta de lo que significa tener una religión y, en consecuencia, no habrá algo como un concepto así como un concepto a priori desde donde se juzguen a las otras tradiciones. Entender a la religión como un símbolo nos reta a salir fuera de nuestros propios horizontes de inteligibilidad y de autocomprensión religiosa. Pero también nos plantea la tarea de liberar a la religión de los grilletes que la obligan a pertenecer a una sola tradición y a juzgar a los otros con categorías que les son inaplicables.

La hermenéutica, sostiene Panikkar, es el arte y la ciencia de la interpretación, de creación de nuevos significados. La hermenéutica transmite y restaura la vida de los símbolos permitiendo el surgimiento de otros. Es el método de superar la distancia entre un sujeto que conoce y un objeto que es conocido. La hermenéutica es esencialmente un proceso creativo, donde se encaran el conjunto de batallas que se deben librar al interior mismo de una cultura y de una religión para crear, transmitir y restaurar significados. Además, se propone superar la distancia entre diversas comprensiones del mundo. Hay diferentes tipos de hermenéuticas: la hermenéutica "morfológica" y la "diacrónica". La primera actúa al interior de una sola tradición, y se caracteriza por la transmisión de significados y de valores de una cultura a las generaciones más jóvenes por medio del argumento de la autoridad de la tradición. La segunda también actúa desde una sola tradición histórica, pero la distancia entre quienes interpretan se debe a la variable del

tiempo. En el caso de la hermenéutica "diatópica", la diferencia que ha de ser superada no es la generacional o la temporal, sino las interpretaciones propias de tradiciones radicalmente diferentes, y que no parten de las comprensiones y presuposiciones comunes o visiones del mundo surgidas de una experiencia histórica común. De hecho, la hermenéutica "diatópica" comienza desde el reconocimiento del dolor ocasionado por el distanciamiento entre las diferencias entre las culturas y las religiones.

Al final del camino me propuse dar algunas claves hermenéuticas para un posible diálogo interreligioso: encuentro, tradición y diálogo. Cada una de ellas pretende ser una señal en la oscuridad y ambivalencia de un encuentro interreligioso. La primera clave «encuentro» tiene como marca indeleble la paradoja. Frente a frente las religiones son formas distintas y contradictorias de autocomprensión de la realidad. Los encuentros nos hacen conscientes de la precariedad e insuficiencia de nuestros instrumentos e interpretaciones del mundo. Si queremos participar en un encuentro interreligioso tendremos que asumir el riesgo de dar un salto hermenéutico fuera de nuestra tradición. De esta forma caeremos en la cuenta de que las construcciones que hemos hecho de la realidad son frágiles y pasajeras. Una religión que quiera encontrarse con otra debe saberse heredera de diferentes tierras fértiles, y no representarse así misma como un crisol puro por el que no circula la savia de distintas tradiciones. La constitución de tradiciones religiosas es en esencia una organización artificial de la memoria, por lo que siempre debemos hacer y rehacer los hilos que unan al presente con el pasado. La tradición nutrirá a la cultura si se entiende como un proceso activo y selectivo, ella misma debe mantenerse abierta a entornos de conflicto, duda y cuestionamiento de sus propias autointerpretaciones. Las religiones que pretendan iniciar un encuentro deben tener la disposición para revisar críticamente su herencia. Así mismo ellas deben reconocerse como producto de una serie de fragmentos que han reunido para formar un cuerpo doctrinal, espiritual, ritual, teológico, etc. Por último, el diálogo pone en juego las autosuficiencias de nuestras visiones del mundo y estilos de vida. Las religiones algún día tendrán que aceptar como premisa del diálogo que su concepción del mundo no es la única plausible y al mismo tiempo comprometerse desde interior de su propia cosmovisión.

Quisiera terminar mi trabajo con un breve texto de Franz Kafka dedicado a mi persona y a cualquiera que asuma el riesgo y la aventura de un encuentro interreligioso:

“¿Por qué entro a ciegas en un edificio, sin leer la inscripción sobre el pórtico, y me deslizo inmediatamente en los pasillos tan obstinadamente, que el recordar que alguna vez estuve afuera, ante el pórtico, se vuelve imposible? Ya ni siquiera recuerdo haber

subido las escaleras. Sin embargo, no puedo volver atrás ¿Cómo desandar las escaleras de esta vida breve, presurosa, acompañada de un estruendo que no cesa? Imposible. El tiempo que se te ha acordado es tan corto, que si pierdes un segundo pierdes toda tu vida entera. Si has comenzado, pues, un camino, sigue adelante en cualquier circunstancia; sólo puedes ganar; no corres ningún peligro; quizás al fin caigas, pero si al dar los primeros pasos te hubieras arrepentido y bajado las escaleras, te habrías despeñado desde el comienzo mismo; y esto no sólo es probable sino seguro. Si no hallas nada detrás de las puertas, hay otros pisos; si no encuentras nada arriba, no importa; continúa subiendo. Mientras no dejes de subir no terminarán los escalones bajo tus pasos ascendentes, ellos crecen hacia lo alto.”

BIBLIOGRAFÍA

A.A.V.V. La unidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista. Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.

A.A.V.V. Encuentro entre las religiones. Edisven, Madrid 1968.

Agís, M.V., Mircea Eliade. Una filosofía de lo sagrado. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1991.

Alexander, J., Las Teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional. Gedisa, Barcelona 1992.

Allen, D., Mircea Eliade y el fenómeno religioso. Cristiandad, Madrid 1985.

Boon, J.A., Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1993.

Claude Basset, J., El diálogo interreligioso. Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

Cobb, J.B., La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista. Desclée de Brouwer, Bilbao 2000.

Dupuis, J., Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso. Sal Terrae, Santander 2000.

Eduardo, N.-Rosas, A.M., Para interpretar a Clifford Geertz, Alteridades 1 (1991) 40-49.

Eliade, M., El mito del eterno retorno. Alianza, Madrid 1997.

Eliade, M., El vuelo mágico. Siruela, Madrid 1995.

Eliade, M., Historia de las ideas y de las creencias religiosas. T.I-V. Cristiandad, Madrid 1980.

Eliade, M., Imágenes y símbolos. Planeta, Barcelona 1994.

Eliade, M., Introducción a las religiones de Australia. Amorrortu, Buenos Aires 1973.

Eliade, M., La búsqueda. Historia y sentido de las religiones. Kairós. Barcelona 1998.

- Eliade, M., La prueba del laberinto. Cristiandad, Madrid 1980.
- Eliade, M., Lo sagrado y lo profano. Labor, Barcelona 1988.
- Eliade, M., Mefistófeles y el Andrógino. Labor, Barcelona 1984.
- Eliade, M., Memoria. La promesa del equinoccio. Taurus. Madrid 1980.
- Eliade, M., Mito y realidad. Guadarrama, Barcelona 1978.
- Eliade, M., Mitos, sueños y misterios. Grupo Libro, Madrid 1991.
- Eliade, M., Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso, en: Metodología de la historia de las religiones. Paidós, Buenos Aires 1967, 116-139.
- Eliade, M., Tratado de Historia de las Religiones. Era, México D.F., 1998.
- Evans Pritchard, E., Historia del pensamiento antropológico. Cátedra, Madrid 1987.
- Fisher, M.-Marcus G., La antropología como crítica cultural. Amorrortu, Buenos Aires 2000.
- Fornet B. R., La mística del diálogo, en: Anuario de Teologías Contextuales. Institut Missio, Achen 1992.
- Freud, S., La interpretación de los sueños. Planeta-Agostini, Barcelona 1992.
- Gadamer, H.G., Verdad y método II. Sígueme, Salamanca 1992.
- Geertz, C., “Desde el punto de vista de los nativos”: Sobre la naturaleza del conocimiento antropológico, Alteridades 1 (1991) 102-110.
- Geertz, C., Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas. Paidós, Barcelona 1994.
- Geertz, C., El antropólogo como autor. Paidós, Barcelona 1997.
- Geertz, C., La interpretación de las culturas. Gedisa, Barcelona 1996.
- Geertz, C., Observando el Islam. Paidós, Barcelona 1994.

Geertz, C., Religion: Antropological study, en: International Encyclopedia of Social Science 1998, 398-406.

Giddens, A., La vida en una sociedad postradicional. Revista de Occidente 150 (1993) 61-90.

Giddens, A., Las nuevas reglas del método sociológico. Amorrortu, Buenos Aires 1987.

Giddens, A., Vivir en una sociedad postradicional, en: Las consecuencias perversas de la modernidad. Anthropos, Madrid 1995.

Hick, J., Hacia una comprensión religiosa de la religión, en: Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión. Anthropos, Barcelona 1993, 86-99.

Hopkins, S., El símbolo, la palabra y el mito del pluralismo. Reflexiones sobre la metodología intercultural de R. Panikkar. Anthropos 53-54 (1985) 79-86.

Kitagawa, J., La historia de las religiones en los Estados Unidos, en: Metodología de las Historia de las religiones. Paidós, Buenos Aires 1967, 19-52.

Kuper, A., Cultura. La versión de los antropólogos. Paidós, Barcelona 2001.

Levy, M., Análisis estructural-funcional. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, Aguilar, Bilbao 1979 T. V, 300.

Malinowski, B., Magia, ciencia y religión. Planeta Barcelona 1993.

Martín Pindado, V., Las ciencias de la religión, en: El Hecho religioso. Datos, estructura y valoración. Editorial CCS, Madrid 1995, 15-65.

Martín Velasco, J., Introducción a la Fenomenología de la Religión, Cristiandad, Madrid 1984.

Martín Velasco, J., La Fenomenología de la Religión en el campo de los saberes sobre el Hecho Religioso, Status Quaestionis. Sígueme, Salamanca 1989.

Meslin, M., Aproximación a una ciencia de las religiones. Cristiandad, Madrid 1978.

Moltmann, J., ¿Es la teología pluralista útil para el diálogo de las religiones en el mundo?, en: La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista. Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 247-258.

Morris, B., Introducción al estudio antropológico de la religión. Paidós, Barcelona 1995.

Nadel, S.F. Malinoski, sobre la magia y la religión, en: Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowsky. Siglo XXI, México, D.F., 1981, 201-226.

Panikkar, R., ¿Qué es la religión? en: Religión y religiones. Gredos, Madrid 1965.

Panikkar, R., Autobiografía intelectual. La filosofía como estilo de vida. Anthropos 53-54 (1985) 12-28.

Panikkar, R., Culto y secularización. Marova, Madrid 1979.

Panikkar, R., Diálogo Intrarreligioso, en: Conceptos Fundamentales del Cristianismo. Trotta, Madrid 1998.

Panikkar, R., El Cristo desconocido del hinduismo. Un encuentro entre oriente y occidente. Grupo Libro. Paraísos Perdidos, Madrid 1994.

Panikkar, R., El espíritu de la política. Homo politicus. Península. Barcelona 1999.

Panikkar, R., El mundanal silencio. Ediciones Martínez Roca. Barcelona 1999.

Panikkar, R., El silencio de Buda. Siruela, Madrid 1999.

Panikkar, R., La experiencia de Dios. PPC, Madrid 1994, 25-28.

Panikkar, R., La experiencia filosófica de la India. Trotta, Madrid 2000.

Panikkar, R., La nueva inocencia. Verbo Divino, Navarra 1993.

Panikkar, R., La plenitud del hombre. Una cristofanía. Siruela, Madrid 1999.

Panikkar, R., La religión del futuro, en: Filosofía de la Religión. Trotta, Madrid 1999, 733-751.

Panikkar, R., La Trinidad y la experiencia religiosa. Obelisco, Barcelona, 1989.

- Panikkar, R., *Misterio y revelación*. Marova, Madrid 1971.
- Panikkar, R., *Myth, Faith and Hermeneutics*. Asian Trading Corporation, Bangalore 1983.
- Panikkar, R., *Religión, filosofía y cultura*. *Revista de Ciencias de las Religiones* 1 (1996).
- Panikkar, R., *El diálogo indispensable*. Paidós. Península Barcelona 2001.
- Panikkar, R., *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo*, en: *Estudios de la Religión*. Anthropos, Barcelona 1995.
- Panikkar, R., *Sobre el diálogo intercultural*. San Esteban, Salamanca 1990.
- Parsons, T., *Malinowski y la teoría de los sistemas sociales*, en: *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowsky*. Siglo XXI, México, D.F., 1981, 63-84.
- Parsons, T., *Sistemas, análisis de: sistemas sociales*. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Aguilar, Bilbao (T. 9) 1979.
- Queiruga, A.T., *El diálogo de las religiones*. Sal Terrae, Bilbao 1992.
- Ricoeur, P., *Del texto a la acción*. F.C.E. Buenos Aires 2001.
- Ricoeur, P., *El símbolo da que pensar*, en: *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid 1986.
- Ricoeur, P., *Geertz*, en: *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona 1997, 275-286.
- Ricoeur, P., *Introducción a la simbólica del mal*. Ediciones Megalópolis, Argentina 1976.
- Ries, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Encuentro, Madrid, 1990.
- Schreier, R., *Constructing Local Theologies*. Orbis Book, New York 1986.
- Segal, R.A., *Religion and the social sciences. Essays on the confrontation*. *Brown Studies in Religion*. Atlanta, 1989.
- Smith J.Z., *Aknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade. Patterns in Comparatives Religion (1949-1999)*. *History of Religions* 39 (2000) 301-316.

Sullivan, L., Historia de las religiones: la formación de una disciplina. Concilium 156 (1980) 424-435.

Thompson, J.B., Ideología y cultura moderna. Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F., 1990.

Tracy, D., The challenge of the archaic other: the hermeneutics of Mircea Eliade, en: Dialogue with the other. The inter-religious dialogue. Preeters Press. Louvain, 1989. 39-58.

Trías, E., La edad del espíritu. Ensayos/Destino, Barcelona 1994.

Van Doren, M., Cultura, Interculturación e inculturación. Guía promanuscrito. México, D.F., 1994.