

2019-04-01

El diálogo interreligioso desde las narrativas religiosas

José María Siciliani Barraza

Universidad de La Salle, Bogotá, jsiciliani@unisalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

Citación recomendada

Siciliani Barraza, J. M. (2019). El diálogo interreligioso desde las narrativas religiosas. *Revista de la Universidad de La Salle*, (80), 35-55.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Revista de la Universidad de La Salle* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

El diálogo interreligioso desde las narrativas religiosas*



José María Siciliani Barraza**

Toda religión, si no quiere convertirse en una 'religión muerta', debe ser un proceso narrativo de carácter iniciático centrado en las 'cuestiones fundamentales' de toda existencia humana.

Lluís Duch

■ Resumen

El artículo estudia el sentido de los relatos religiosos según la perspectiva del antropólogo Lluís Duch. Para lograr ese objetivo, explora dos conceptos previos: lenguaje y religión. Una vez establecida la capacidad simbólica de ambas nociones, gracias a la cual el hombre hace presente lo ausente, el artículo analiza algunos de los rasgos del relato religioso.

* Este artículo es fruto de la investigación *Fundamentación científica de la narración religiosa y propuesta para su uso pedagógico en la educación religiosa escolar*, patrocinada por la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia de la Universidad de La Salle (sede Bogotá, D. C.) y realizada de agosto del 2018 a julio del 2019.

** Doctor en Teología del Instituto Católico de París (Francia) y doctor en Filosofía de la Universidad de La Sorbona - París IV. Es profesor titular de la Universidad de La Salle y de la Universidad de San Buenaventura de Bogotá, D. C. Su campo de investigación es la narrativa y su impacto en la teología y en la educación. Ha publicado varios libros y artículos en torno a estas temáticas. Hace parte de la Société Internationale de Théologie Pratique, la Association Internationale des Histoires de Vie en Formation y la red de teólogos Amerindia. Correo electrónico: jsiciliani@unisalle.edu.co

A la luz de esas consideraciones, se muestra el potencial evocador de este relato y, al mismo tiempo, sus límites, puesto que son una mediación que jamás puede remplazar o sustituir al Misterio hacia el que apuntan. El artículo postula que el reconocimiento de esos límites es la condición básica para el diálogo entre las religiones.

Palabras clave: lenguaje, religión, relato, mito, relato religioso.

Introducción

La presencia de la religión en las sociedades y las culturas es un hecho innegable. Independientemente de la postura personal frente a la fe religiosa, cualquiera que ella sea, la religión se manifiesta como un fenómeno sociocultural que amerita la atención de la mirada científica. ¿Por qué? Porque sus expresiones culturales no son siempre constructivas en los ámbitos social y personal.

Las críticas de Marx, Nietzsche, Freud, Russell, Jonas, Gauchet o Dawkins a la religión no son nada despreciables y mantienen su vigencia. ¿Quién puede negar que aún hoy la religión es capitalizada como un arma de legitimación ideológica, tanto por gobiernos de derecha como de izquierda? ¿Acaso no constatan los líderes religiosos las múltiples trampas en que se enredan los fieles creyentes, haciendo de la religión una forma de escape infantilizador? ¿Quién puede negar, por ejemplo, cierta privatización de la fe, que encierra a muchos creyentes en una especie de bola de cristal emocional, incapaz de mostrar el potencial social transformador de la fe religiosa?¹

Entre las manifestaciones distorsionadas de la religión, la que más preocupa hoy es el fundamentalismo y su vertiente terrorista, que tiene a muchos gobiernos del mundo en una alerta máxima. Desde el 11 de septiembre del 2001, con el atentado a las Torres Gemelas de Nueva York, el mundo experimenta una aguda y angustiosa preocupación ante la escalada de la violencia religiosa. Esta

1 Chillón (2011), hablando de esta vuelta sobre sí mismo del hombre religioso, dice: se trata de una "interioridad sin exterioridad, rebosante de apetencias y huera de vínculos solidarios y compasivos" (p. 15). Véase Francisco (2013).

preocupación ha tocado la vida cotidiana, por los muchos atentados perpetrados luego en París, Barcelona y Nueva Zelanda, entre otros.

Conviene señalar que no se trata solo del fundamentalismo islámico, porque este existe en todas las religiones: en el budismo, el cristianismo, el catolicismo, el judaísmo, etcétera. Cualquiera que sea su origen, ese fundamentalismo ha dado muestras de su increíble capacidad de violencia.

El mundo de las religiones ha recordado el encuentro de san Francisco de Asís con el sultán egipcio Melek al-Kamel. Era el siglo XIII, plena Edad Media, época de cruzadas guerreras que pretendían recuperar los lugares santos del catolicismo en el Medio Oriente. Entre tantos episodios que la leyenda franciscana ha provocado, uno de ellos cuenta que el santo de Asís se embarcó en una cruzada, pero, en lugar de ejercitar las funciones de un soldado cristiano, se dedicó a curar a los heridos, tanto cristianos como musulmanes. Al ser capturado en semejante labor, lo habrían llevado ante el sultán, quien lo interrogó por su extraño comportamiento. La respuesta de san Francisco, hace más de 800 años, habría sido algo como: “esta no es una guerra religiosa, no puede haber guerras religiosas, la religión no conduce a la guerra, sino a la paz”².

A este acontecimiento, tan sorprendente como actual, hay que sumarle muchos otros, como el del papa Francisco arrodillado para besar los pies de líderes rivales de Sudán del Sur, a fin de promover la paz (12 abril del 2019). También habría que añadir otros gestos y acciones de tantos creyentes que, en nombre de su fe, trabajan por la paz, perdonan, construyen tejido social y promueven de modo eficaz la reconciliación entre las personas. La mayoría de las veces se trata de una infinidad de acciones sencillas, pero fecundas, en todas partes del mundo, practicadas por creyentes de las diferentes religiones. Hay que insistir con fuerza en estos hechos, dado que, con frecuencia, se ocultan tras el ruido amarillista de la violencia religiosa.

2 El episodio lo narra san Buenaventura en una biografía denominada *La leyenda mayor de san Francisco* (Franciscanos, s. f.). También se encuentra en el capítulo XXIV del libro *Las florecillas de san Francisco* (Guerra, 1998).

¿Cómo comprender el fundamentalismo religioso? ¿Qué elementos de análisis se pueden aportar para decodificar esa actitud capaz de llevar a la realización de atentados violentos en el nombre de Dios? Las siguientes líneas pretenden aportar un poco de luz frente a estas preguntas. A partir del pensamiento del antropólogo Lluís Duch, se ofrecerán elementos que contribuyan a esclarecer de modo conceptual el fanatismo creyente. Dado que todas las religiones acuden al relato, se propondrán pistas de reflexión sobre el carácter narrativo con el que se expresa la creencia religiosa. Este ángulo de reflexión, con seguridad, permitirá identificar aspectos del problema que pueden resultar fecundos para quienes buscan fomentar el diálogo entre las religiones.

Dos presupuestos mínimos para abordar el problema

¿Quién no ha oído hablar del relato de la creación del libro del Génesis? ¿Quién no ha escuchado algo sobre los mitos de los dioses griegos, por ejemplo, el de Orfeo o el de Ícaro? ¿Quién no ha tenido la ocasión de deleitarse con los relatos sapienciales del sufismo, algunos de los cuales han sido popularizados en Occidente por Anthony de Mello? ¿Quién no ha oído hablar del poema maya *Popol Vuh*, que narra la creación del mundo? ¿Qué colombiano no ha escuchado la leyenda dorada de los chibchas o tantos otros relatos de nuestros indígenas que explican el origen o el fin del universo? De este dato cultural se puede deducir que todas las religiones recurren a la narración para expresar sus creencias ante las grandes preguntas existenciales³: ¿de dónde venimos?, ¿cuál será el fin del hombre?, ¿qué hay después de la muerte?, ¿por qué existe el mal?, ¿por qué no debo matar al otro?, ¿en qué consiste el amor?, ¿qué es la felicidad?, ¿cuál es la responsabilidad del ser humano ante la creación?, ¿qué o quién es ese misterio sobrecogedor que nos habita cuando la vida logra asombrarnos?, entre otras.

3 Esta frase deja entender una definición de la religión como un escenario donde se toman en serio las grandes preguntas de la existencia humana: ¿por qué el ser y no la nada?, ¿cuál es el sentido de la vida, de la muerte, del amor, de la felicidad?, ¿cuál es el origen del hombre y por qué está en el mundo?, ¿es posible esperar en otra sociedad mejor, más equitativa?, entre otras. Donde estos interrogantes tienen lugar, allí late la religión.

Dicho en otros términos, el lenguaje religioso tiene un innegable carácter narrativo⁴. ¿Qué significa esto? Para responder, hay que decir primero una palabra sobre dos conceptos básicos cuyo contenido no conviene dejar sin un mínimo de precisión: lenguaje y religión.

Lenguaje

Duch (2012a) señala este primer rasgo del lenguaje: “es el máximo representante de la ambigüedad que es concomitante, individual y colectivamente, a la existencia humana” (p. 91). En este rasgo, el autor remite a un dato antropológico fundamental: la condición ambigua del ser humano en el mundo⁵.

Con esta expresión, entre otros aspectos, Duch rechaza dos antropologías insuficientes: la primera considera al ser humano radicalmente malo, *masa damnata*, según palabras de san Agustín. La segunda lo considera constitutivamente bueno, pero pervertido por la sociedad. Según Duch, “no somos malos ni buenos, sino ambiguos”. Esto significa que podemos hacer cambios radicales en nuestra historia personal. Que no hay una biografía escrita de antemano, determinada inexorablemente por la maldad o la bondad. Así se expresa Duch: “[...] los trayectos biográficos de cada sujeto —no ya de la especie, sino de cada concreto quién— pueden revertirse, ya que admiten rectificaciones incluso radicales” (Chillón, 2011, p. 35).

Esta ambigüedad de la condición humana brota de la mezcla entre naturaleza e historia de la que estamos hechos. En efecto, hay aspectos de la condición

4 Esto no significa que la religión se exprese solo en el lenguaje narrativo. De hecho, en las religiones hay lenguaje jurídico, poético, epistolar, etcétera. Pero, como sucede en la Biblia, el lenguaje narrativo es el más frecuente.

5 Duch (2012a) dice:

‘ser ambiguos’ implica que, sin cesar, el hombre y la mujer concretos se encuentra sometidos a la ‘fluidez’ imparabile del tiempo que todo lo envejece y a menudo envilece; que, por consiguiente, inevitablemente, se hallan sometidos, a menudo con sumo pesar, al carácter heraclítico impuesto por su condición espaciotemporal; que, finalmente, deben asumir la penosa tarea de invertir, en cada *hic et nunc*, las antiguas palabras con nuevos sentidos y nuevas posibilidades de acción, para que sea posible un ‘paso del caos al cosmos’, siempre marcado por la provisionalidad y las deficiencias. (p. 100)

humana que están dados por la naturaleza y otros que provienen de la cultura y la historia. De ahí nuestra ambigüedad:

el humano es ese ser fronterizo [...] alguien que oscila entre naturaleza y cultura, entre lo angélico y lo diabólico, entre el sí y el no, entre la vida y la muerte. Y que debe decidir y escoger de modo constante, sobre todo al enfrentar las grandes cuestiones: resolver ambiguamente la ambigüedad, por así decirlo. Nuestra realidad es ambigua porque oscilamos entre la afirmación y la negación, lo que significa que no disponemos de soluciones *a priori*. (Chillón, 2011, p. 35)

Si estamos hechos de naturaleza e historia, estamos condicionados por ambas. Y esta condicionalidad humana significa finitud, incompletud. La consecuencia de ese inacabamiento humano es la necesidad de recursos, artefactos o herramientas que le permiten al ser suplir su condición incompleta, carencial y relativa. Para nombrar esos artefactos, Duch suele hablar de “mediaciones”. También habla del hombre como “un ser de mediaciones”⁶ que, de modo incesante, necesita utensilios para completarse y, en cierta forma, paliar su finitud o sus límites, tanto naturales como culturales.

Así, un rasgo fundamental del lenguaje es su ambigüedad, debido a la condición humana⁷. Pero, ahora, veamos de forma más positiva otros rasgos del lenguaje humano:

6 Así se titula uno de sus libros, escrito con Chillón y dedicado a la comunicación: *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación*. Allí, los autores se expresan de una manera aún más amplia, al hablar del ser humano como *Homo mediatas*. Con este concepto, ellos quieren evitar cualquier reduccionismo que absolutice alguna forma de expresión usada por el hombre como único lenguaje (monismo lingüístico):

por más que la tentación del socorrido monismo aceche, estimamos ilícito definir lo humano a partir de una mediación exclusiva —*Homo symbolicus, Homo sapiens, Homo logicus, Homo mythicus, Homo signans, Homo ridens, Homo faber, Homo loquens*—, y creemos preciso asumir que su inalienable poliglotismo consiste, precisamente, en la copresencia de todos. (Chillón y Duch, 2012, p. 101)

7 Chillón y Duch (2012) dicen:

a nuestro entender, la ‘condición adverbial’, la ‘contingencia’ y la ‘ambigüedad’ son causa del ‘inacabamiento gramatical’ propio de la condición humana; de ahí que esta exija un incesante trabajo de interpretación, es decir, de contextualización efectiva y afectiva, incluso cuando se adopta una forma de pensamiento con ‘regulación ortodoxa’. (p. 173)

desde mi perspectiva, es lenguaje todo lo que implica o sirve a la expresión de un ser que es, por un lado, tradicional; por otro, condicional; y por otro, finito con apetencias de infinito. Un ser cuyo deseo está condenado a mantenerse deseo siempre. (Chillón, 2011, p. 44)

El lenguaje es la mediación fundamental empleada por el ser humano para expresarse, nombrar, organizar el mundo y hacerlo humano. Constituye al ser humano como tal (Duch, 2002)⁸. Gracias al lenguaje, traducimos el mundo en algo significativo y humano. Con él *empalabramos* el mundo haciéndolo nuestro. Duch insiste: “suelo decir que para el ser humano solo existe lo que es capaz de expresar, intuir, señalar, nombrar y *empalabrar*. El lenguaje no es para él un añadido, sino el constituyente de su propia humanidad” (Chillón, 2011, p. 44).

Duch anota un aspecto importante para este artículo: el lenguaje humano, por ser propio del hombre —ser natural y cultural al mismo tiempo—, es variado, múltiple, diverso. El autor se expresa en términos de *poliglotismo* y *polifacetismo*, según la propia condición humana. Por tanto, ningún lenguaje se puede adjudicar el derecho a expresar total y definitivamente la realidad, eso sería reduccionismo hegemónico, propio de los totalitarismos reductores (Chillón y Duch, 2016).

¿Cuál es la razón del lenguaje? ¿Qué hace el ser humano con él? Ya se trate del lenguaje del *logos* (científico) o del *mythos* (simbólico-sapiencial), su función es cosmizar el mundo, es decir, intentar, de modo provisional, pasar del caos al cosmos. En efecto, la contingencia y los azares de la vida hacen que la realidad se presente ante el ser humano como un poder inmenso, dominante. Así, el ser experimenta una especie de “imperialismo de la realidad”, que él necesita de alguna manera ordenar. Con certeza, mediante el lenguaje de la tecnociencia (el *logos*) logramos de modo parcial ese objetivo.

8 El autor añade: “el dar nombre a las cosas, frecuentemente en forma de una azarosa aventura a través de geografías interiores y exteriores desconocidas, le permite al ser humano su propia constitución como tal y la experiencia de su auténtica humanidad” (Duch, 2002, p. 476).

No obstante, la presencia del mito y de la narración en el lenguaje humano señala un aspecto crucial en el proceso de *empalabramiento* del mundo, que Duch destaca insertándolo en medio de las grandes teodiceas de la historia de la humanidad:

teodicea significa aquí, sencillamente, terapia contra lo que en apariencia nos es indomitable y desconocido: el mal, la muerte y la beligerancia, eso que los griegos llamaban destino. Es una praxis que intenta poner coto a esas amenazas que constantemente nos acechan y contra las que no podemos oponer medios técnicos: por más que adelanten las ciencias y las tecnologías, hay un momento en el que no somos capaces de ir más lejos. El mal, la muerte y la beligerancia están entañados en nuestra contingencia y son [...] resistentes a cualquier solución, explicación o esclarecimiento. (Chillón, 2012, p. 57)

Entonces, el lenguaje es una 'praxis de dominio de la contingencia', gracias a la cual podemos vivir o habitar el mundo que nos rodea. Aunque aquí se hable de dominio, conviene subrayar que él nunca es total, porque la contingencia es parte constitutiva del ser humano, quien

vive *empalabrando* su mundo, es un *empalabrador de mundos*. No es posible una vida humana y humanizadora sin configuración y expresividad, sin la creación de estos ámbitos semánticos de cordialidad. Es evidente que ninguno de nosotros puede vivir en un entorno plenamente caótico, pero también es verdad que tampoco podrá hacerlo en uno totalmente cósmico. Los procesos de *empalabramiento del mundo* no pueden ser definitivos; en otras palabras, nunca se puede exorcizar la amenaza del caos, de lo inhumano, de la *contingencia*. (Mèlich, 2011, p. 13)

Si el lenguaje humano toma la forma de *logos*, también asume la de *mythos*, porque, ante los grandes misterios, "el más allá, la muerte de los seres queridos, los caminos de identificación que seguimos y, en suma, nuestra presencia en el mundo carecen de soluciones unívocas" (Chillón, 2011, pp. 58-59). Así, el lenguaje narrativo —incluida su forma mítica— es una vía privilegiada con la que cuenta el ser humano para afrontar esos "desafíos capitales que plantea el vivir" (p. 58). Chillón (2011) agrega:

solo mediante narraciones podemos hacerles frente, procediendo a la manera en que se configura un argumento de novela. Ernest Bloch solía decir que buena filosofía es aquella que posee argumento —no solo argumentos, en el sentido de razones—: un inicio, trama y resolución semejantes a los que arman cualquier relato. Eso es el mito a fin de cuentas. Una narración, un relato contextualizado. (p. 59)

Religión

El recorrido sucinto por el concepto de lenguaje en Duch nos ha llevado desde la contingencia humana a la comprensión de la narración mítica como una forma provisional de combatir el 'absolutismo de la realidad'. Pero el mito, tal como lo concibe Duch, nos conduce hacia la religión. Veamos cuidadosamente cómo.

El mito no es un artefacto, un recurso lingüístico, una herramienta ni una tecnología, "es un existencial: no un simple botón que pulsamos para obtener esto o aquello, sino un factor vital que, casi sin antecedentes ni consecuentes, resucita en un momento preciso de nuestra existencia" (Chillón, 2011, p. 60).

Como forma lingüística y simbólica⁹ a la vez, el mito tiene la capacidad de servir de medicación. Su narración representa de manera mediada lo que está ausente inmediatamente (Chillón y Duch, 2012). Esta idea constituye un punto central del pensamiento de Duch y es atribuible al ser humano como rasgo esencial y distintivo. Así, la narrativa mítica entra en el proceso que nuestro autor denomina "semiosis", por el cual algo funciona como signo, es decir, como una mediación que nos trae a la presencia la ausencia, que acerca lo distante. En este sentido, Duch escribe:

9 Duch distingue una competencia simbólica de una lingüística, pero no las separa:

ser 'humano' implica simbolizar las variadas facetas de una existencia que se desarrolla en muy distintos niveles, algunos de los cuales pueden revelarse irreconciliables. *Homo loquens* y *Homo symbolicus* vendrían a ser expresiones sinónimas, que manifestarían la ambivalente índole de la especie: el orden simbólico es expresivo y lingüístico a sí mismo; y el lingüístico, a su vez, irremediadamente simbólico. (Chillón y Duch, 2012, p. 168)

lo sepa o no, el ser humano lo es gracias a su capacidad de concebir y expresar lo ausente —lo que no es ni posee 'ya' ni 'aún', ni 'aquí', ni 'ahora'—, en la medida en que su mero existir biológico deviene experiencia y vida por mor de las tramas y cauces que provee la cultura, ese entorno advenido que se teje y desteje sémicamente. (Chillón y Duch, 2012, p. 60)

Resulta procedente hacerse algunas interpelaciones: ¿la lectura de la obra de Duch permite identificar la religión como una de esas formas con las que cuenta el ser humano para hacer presente lo ausente?; ¿hay un sitio para Dios en el escenario de lo ausente? Responder estas preguntas exige prestar atención esmerada a los matices analíticos introducidos por Duch.

En este punto, es conveniente subrayar que la religión aparece ligada a la contingencia. Como esta última es constitutiva de lo humano, ningún aspecto de la laberíntica condición humana, incluida la religión, escapa a ese rasgo. Por consiguiente, si hay una “disposición religiosa” en el ser humano, esta aparece como algo incondicional, como un “predado”.

Recuérdese aquí que, según Duch, el ser humano es una combinación entre naturaleza y cultura, entre biología e historia. Entonces, la religión haría parte de lo “predado”, es decir, de lo que se le ofrece a todo ser humano por el hecho de serlo; en consecuencia, esta es “inherente a su insuperable realidad de ser finito y contingente” (Duch, 2001, p. 105).

Lo expuesto no significa que todo hombre tenga que ser religioso, sino que puede serlo, debido a su inevitable contingencia: “siempre y en todo lugar, el hombre es un *posible Homo religiosus* como consecuencia de su insuperable contingencia” (Duch, 2001, p. 105). El lazo entre contingencia y religión lo expresa sin el beneficio de la duda Duch (2012a):

[...] resulta harto evidente que la religión es un síntoma, ciertamente plagado de ambigüedades, de la *cuestionabilidad del ser humano*. El ser humano es y será siempre un *posible Homo religiosus* porque su constitución más íntima se encuentra asediada y, en ocasiones, profundamente angustiada por *preguntas fundacionales* como, por

ejemplo, 'por qué la vida', 'qué significa la muerte', 'qué sentido tienen el mal, el dolor, la beligerancia', 'por qué mueren los inocentes', etc. Diciéndolo brevemente: porque *la contingencia* constituye algo parecido a una estructura humana común a todos los hombres y mujeres del pasado y del presente, la pregunta religiosa y la posibilidad religiosa no pueden excluirse *a priori* del horizonte humano. (p. 11)

Ahora bien, si existe esta posibilidad estructural "predada", es imperioso señalar que la religión solo se da con formas culturales y sociales válidas en determinados contextos. Este planteamiento nace de una afirmación antropológica fundamental en la obra de Duch: la tensión entre *estructura e historia*, que se mantiene de modo coherente a la hora de estudiar la religión¹⁰. Por tanto, así como "para el ser humano de todos los tiempos y latitudes no hay —no puede haber— ninguna posibilidad extracultural" (Duch, 2017, p. 16), también "la religión solo es posible en las religiones históricas" (Duch, 2001, p. 105).

En otros términos, lo religioso como posibilidad humana es uno de los elementos que constituyen el fondo común de la especie¹¹. Pero las religiones, como concretizaciones históricas de lo religioso, son lo único que podemos constatar al estudiar el fenómeno religioso, porque lo estructural solo se concretiza de modo cultural en múltiples mediaciones lingüísticas e históricas marcadas por el tiempo y el espacio. Esto les imprime a las expresiones religiosas un carácter ambiguo, provisional, que hay que considerar con mucha seriedad. En efecto, según Duch, de alguna forma lo humano, en cuanto fondo común, se articula de manera ineludible en la cultura, con lo cual adquiere una condición adverbial (propia de todo lo humano y del hombre)¹², que le impide erguirse como absoluto. Dice el autor:

10 Ya he mencionado esta tensión propia de la condición humana al hablar de la condición ambigua del ser humano, formulada por Duch.

11 Duch (2012a) dice: "lo religioso [...] pertenece radicalmente a la constitución más íntima del ser humano como tal [...] El hombre como *ser espiritual*, es decir, como posibilidad siempre activa de trascender los límites de lo empírico y definido" (p. 11).

12 Duch hace alusión, sobre todo, a los adverbios de tiempo y de espacio (aquí, allá, ahora, mañana, más tarde), que circunscriben todo lo humano en un aquí y un ahora. Esa es la condición adverbial de todo lo humano, que tendría que ser el obstáculo mayor para cualquier tentativa de absolutización o dictadura de una expresión humana que pretenda situarse por encima de la historia.

el ser humano es inevitablemente cultural, y para él no hay posibilidad extracultural. Esa, a mi juicio, es una premisa que el pensamiento dogmatizante y conservador a ultranza tendría que recordar: no existen formas culturales perennes —ya se las considere mejores o peores—, capaces de pervivir más allá de la historia y sus avatares; lo cultural siempre está sometido a ella porque se expresa con un alcance más o menos corto o largo, pero siempre provisionalmente [...] todo tiene su espacio y su tiempo, y lo cultural no puede pretender absolutidad alguna, por consiguiente. Lo único que puede aspirar a ella es el fondo común de la especie. Lo infinito, por decirlo de modo impreciso, pero elocuente, se manifiesta en términos de finitud; lo trascendente, en términos de inmanencia. (Chillón, 2011, p. 34)

Entonces, tenemos que la religión es una de las vías expresivas por las cuales el hombre comunica y *empalabra* el mundo. Como tal, la religión es polifacética, políglota, y esa sería una de las explicaciones más hermosas y fecundas que podrían ayudar a comprender el pluralismo religioso: este no sería un escenario de guerra o rivalidad, sino una manifestación normal de la múltiple riqueza del lenguaje de los hombres y mujeres que lo construyen y reconstruyen de modo incesante en los avatares de la historia.

Por el carácter cultural de las religiones —que no de la religión—, ninguna podría considerarse la auténtica, la detentora privilegiada de la verdad o el vehículo único y exclusivo del conocimiento de Dios y del gran problema que la religión intenta resolver: el sentido de la totalidad de la existencia. Dicho esto, conviene desembocar en el análisis de los relatos religiosos, puesto que se ha postulado que la narración constituye el medio expresivo más significativo de la religión¹³.

13 En las formas de comunicación religiosa Duch (1995) incluye el símbolo, el mito, el culto, la narración y la acción.

Los relatos religiosos

La incompleta antropología del relato

Como estamos frente a un antropólogo, antes de mirar de modo directo los relatos de las religiones, conviene ofrecer pinceladas de lo que se podría denominar una antropología de los relatos intercambiados cotidiana e interactivamente por los seres humanos. He aquí cinco rasgos antropológicos del relato: en primer lugar, Duch (2012b) le reconoce una fuerza especial e inigualable a la palabra narrada para el proceso de constitución del ser humano, hasta el punto de atreverse a escribir: “la vida humana y la narración hacen una sola cosa” (p. 248); como queriendo decir que constituirse en ser humano es aprender a narrarse: “en cuanto experiencia biográfica, la vida viene a ser un extenso cuento tejido con múltiples hilos, una trama que va historiándose y haciéndose visible *in fieri*, en el proceso de cerrarse sobre una urdimbre invisible a menudo” (Chillón y Duch, 2012, p. 100).

En segundo lugar, el autor identifica en la narración un carácter sapiencial, distinto al conocimiento científico. Este último es conceptual, unívoco, y se expresa en conceptos objetivamente correctos. No obstante, su rasgo más importante es la distanciamiento que le impone al sujeto cognoscente frente al objeto conocido. Por su parte, la sabiduría de la narración es implicativa, dado que involucra de modo emocional al intérprete. Así, Duch (2012b) distingue *hermenéutica* de *hermética*:

la hermenéutica exige cierta distancia del intérprete respecto a lo que debe interpretar, mientras que la hermética es un ejercicio, siempre *in fieri*, de inmersión y de descubrimiento, mediante la vía sapiencial, de nuevos niveles no tanto en lo que hay que interpretar como en las profundidades emocionales del mismo intérprete. (p. 251)

En tercer lugar, la narración tiene que ver con el tiempo, con la manera en que los seres humanos vivimos la temporalidad: “los enunciados narrativos tienen la función de organizar nuestro pasado en relación con el presente, y el presente

en función del pasado” (Duch, 2012b, p. 251). Esto también liga la narración con la memoria¹⁴, que no consiste jamás en recordar con exactitud el pasado, sino en evocarlo en función del presente. Pero, también, aunque parezca extraño, narramos haciendo memoria del futuro. En efecto, en la medida en que ignoramos el final de nuestras vidas, dice Duch, de alguna forma necesitamos contarlos, avizorarlos:

[...] precisamente porque lo ignoramos, tenemos necesidad de anticiparlo de un modo u otro, tanta como de actualizar el pasado. No el pasado cual fue, cosa imposible —una auténtica tontería: esa es la debilidad de todos los historicismos—, sino el *presente del pasado*, es decir, aquel referido a nosotros, aquí y ahora [...]. Por eso Agustín de Hipona habla del *presente del pasado* y del *presente del futuro*. ¿Con qué objeto? Con el de construir el *presente del presente*. (Chillón, 2011, p. 61)

En cuarto lugar, la narración, como práctica lingüística, se relaciona con la contingencia y la ambigüedad. Así se expresa Duch:

indigentes, limitados y ambiguos, necesitamos narrar a los demás y que los demás nos narren, trenzar y difundir historias además de recibirlas. Y ello porque el acto de contar es una ‘praxis de dominación de la contingencia’ capital tentativa de domeñar la incerteza y la desazón que existir suscita. Todas las penas se hacen soportables si las ponemos en un relato o si hacemos de ellas una narración, observó la sutil Isak Dinesen; aunque olvidó añadir que, antes de ser evocados a toro pasado, las alegrías y sinsabores suceden por virtud de un ‘ir contando’ —gerundio, y no participio—, cuyos episodios y peripecias se hallan siempre en curso. (Chillón y Duch, 2012, p. 295)

En esas frases de Duch hay materia para indicar un quinto rasgo fundamental de la narración: su carácter colectivo e interactivo. Necesitamos contar y escuchar historias. Además, las historias no son solo personales, porque también existe una historia colectiva, articulada a una memoria social que convendría cultivar

14 Habría que añadir que esta función también liga la narración con la tradición, aspecto que no puedo tratar aquí por cuestiones de brevedad.

en estos tiempos de “deconstrucción y de desfraternización de las relaciones humanas” (Duch, 1995, pp. 300-312). Esta dimensión comunitaria de la narración le asigna una función importante: conservar y recrear la tradición identitaria de una cultura o una religión.

Las religiones y sus relatos

Ahora, conviene subrayar la razón del rodeo antropológico precedente: aquí está en juego una comprensión de la religión en clave sapiencial y profética (Duch, 2012a), decisiva a la hora de postular cualquier tentativa de diálogo interreligioso. Sobre este rodeo —en realidad apenas esquemático—, es útil hacer hincapié, a continuación, de forma casi silogística.

La condición humana está sometida a la contingencia. Como tal, no encuentra nunca soluciones definitivas, por ejemplo, estados de plenitud que colmen eternamente el deseo de absoluto. La contingencia impele al ser humano a interrogarse; hace surgir en cada hombre y mujer —de toda época y todo lugar— la necesidad de domeñar el desconcertante caos de la realidad. Para lograr tal fin, el ser humano ha elaborado diversas prácticas lingüísticas que contribuyen de modo provisional a paliar la contingencia. No obstante, la lejanía —en cuyo horizonte avizora al objeto de su anhelo— hace del ser humano un animal simbólico, porque el símbolo es la capacidad de hacer presente, de forma mediata, lo ausente.

La narración es una de las formas privilegiadas en que el trabajo del símbolo se concreta. Entre tanta variedad de narraciones, los mitos, en particular los relacionados con el origen (protología) y el fin (escatología) del ser humano, contribuyen a promover el proceso de humanización de cada persona, porque la narración mítica —igual que toda narración humana— tiene la función de articular en el presente lo pasado y lo futuro, en una “argumentación secuencial” que da forma y unidad a la temporalidad de la existencia.

En este sentido, la religión no aparece como algo ajeno a este proceso antropológico de simbolización o metaforización. Justamente, gracias a dicho

proceso se manifiesta la condición espiritual del ser humano como capacidad de trascendencia, de búsqueda de respuestas (y de verdad) a las “preguntas fundacionales” ante la contingencia.

Dicho de otra manera, no habría un lenguaje propiamente religioso, específico de la religión. Más bien esta usa los lenguajes humanos, en especial el narrativo —no exclusivamente— para articular de modo provisional las respuestas que ofrece a las preguntas fundacionales formuladas por los hombres y mujeres de cada época.

Entonces, la religión no aparece como un añadido de lo humano, cristalizada de alguna forma fuera de las condiciones históricas en que el hombre habla, sino que se inserta en lo humano y, por ende, conoce las ambigüedades del lenguaje. Al mismo tiempo, la religión es un síntoma, como el lenguaje, del anhelo de superación de los estragos de la contingencia.

Aquí cabe preguntarse ¿cuál es la diferencia entre los relatos religiosos y los estrictamente humanos o no conectados de manera abierta con asuntos religiosos? Hay que decir que ambos relatos están amasados con la misma pasta, que es la capacidad de *empalabrar* el mundo, propia del hombre. Los dos cumplen funciones similares: ser ofertas de sentido a las preguntas sobre las negatividades que vive cada hombre y mujer en este mundo, en particular, la muerte. Incluso, habría que observar que lo religioso, como estructura fundamental del hombre, puede aparecer de incógnito en muchos relatos en apariencia no religiosos.

Sin embargo, hay aspectos específicos en los relatos religiosos que conviene precisar. He aquí tres de ellos.

La religión es una experiencia comunitaria de conmemoración y rememoración. Por lo general, en sus configuraciones históricas, las religiones se manifiestan como comunidades que hacen memoria de los relatos fundadores que responden a las preguntas fundacionales. Pero también rememoran otros relatos

que cuentan la vida del fundador y que sirven para orientar a los creyentes en el contexto presente.

Así, el relato religioso debe ser constantemente actualizado por los creyentes, porque el trabajo comunitario y conmemorativo de la religión no consiste en una repetición mecánica. Al respecto, Duch (1979) dice:

narrar debe significar, a diferencia de la arbitrariedad de la fabulación y de la necesidad del concepto, lograr ofrecer en el presente las posibilidades más genuinas de la historia pasada, de tal manera que la historia *acontecida* se convierta en historia que *acontece* ahora y aquí. (p. 72)

De ahí se desprende que los relatos religiosos no pretenden solo adoctrinar, tampoco provocar emociones: aunque puedan conmover —y lo ideal sería que lo hicieran—, buscan evocar, insinuar. Ponen al creyente en una postura de vigía que le permite atisbar o entrever, más allá de las palabras, la presencia del Misterio, de la Alteridad o del fundamento de la realidad¹⁵. Estos relatos informan, conmueven, pero, sobre todo, evocan: “las expresiones evocativas sirven para vehicular las experiencias religiosas de tal manera que los oyentes son transportados hasta el umbral de la experiencia religiosa” (p. 69).

Duch (2012a) suele citar estas palabras del poeta alemán Rainer María Rilke: “bienaventurados los que saben que detrás de todo lenguaje se halla lo inexpressable” (p. 126). Se acaba de decir que los relatos religiosos son, ante todo, evocadores. Con estas dos premisas se puede plantear la tercera característica de la narración religiosa:

los fenómenos religiosos —incluidos sus relatos— no¹⁶ son el fruto exclusivo de las circunstancias e intereses históricos [...] a través de ellos se manifiesta *alguien* o

15 De manera sugerente, Duch (2012a) expresa esta idea con palabras como: se trataría de un “pálpito”, de un “vislumbre”, de un “atisbo”, de un “entrever” “en la nebulosa y equívocamente” (p. 24).

16 El contexto de la frase quiere decir que los *Homines religiosi* no aceptan la postura ilustrada que reduce la religión a un asunto puramente humano. La historia del progreso se encargaría de mostrar de modo inexorable que la religión era algo obsoleto, fruto de un estadio infantil por el que habría pasado la humanidad (Duch, 2012a).

alguna cosa que trasciende el tiempo y los intereses reprobables de los gobernantes religiosos y/o seculares de turno. (p. 47)

Lo propio de los relatos religiosos es evocar y, de alguna forma (siempre mediata), manifestar el Misterio. Duch utiliza también esta expresión para designarlo: “la presencia gratuita e infundamentable de lo incondicionado” (p. 47).

Gracias a los relatos religiosos, se produce “la irrupción fulgurante de la plenitud (iluminación) de la instantaneidad” (p. 48). Se trata de una experiencia que permite pregonar la presencia de una Alteridad que se muestra con el esquema de la pregunta-respuesta. En esta, el ser humano interpela y, a la vez, es interpelado por la Alteridad. Se le invita a salir de sí, abrirse a posibilidades nuevas, volver a nacer, vivir lo que estructuralmente es por poseer lenguaje: la tendencia hacia el Otro (el no-yo), el mundo y los otros¹⁷.

De alguna forma, los relatos religiosos quieren llevar al oyente hacia la fuente de la narración: lo inexpresable... el silencio. Pero, a su vez, por apuntar a lo inefable y utilizar la modalidad lingüística por excelencia del ser humano (la narración), los relatos religiosos se ubican en una ‘tensión jamás completamente resuelta’: revelan y ocultan el Misterio. El auténtico hombre religioso, afirma Duch (2012a), sabe con agudeza que “las manifestaciones de lo incondicionado son ellas mismas condicionales y están condicionadas, lo cual significa que, en realidad, lo desvelan y ocultan al mismo tiempo” (p. 48).

17 Duch (2012a) dice:

en la juventud o en la senectud, enfermo o con buena salud, sin cesar, incansablemente, el Otro interroga (a menudo, en el más profundo y perturbador de los silencios) al creyente; le pide una adhesión incondicional; le carga sobre los hombros ‘responsabilidades-respuestas’ en los contextos y trasfondos más variados y más variables, propicios o adversos, que van tejiendo y destejiendo su existencia de *Homo religiosus*; le impone el éxodo como posibilidad de *ex-periencia*, como salida hacia lo desconocido sin mapas ni brújula, porque el espacio y el tiempo pasados y presentes solo ‘han sido’ en vistas al conjunto de futuros que serán mediante las sucesivas re-elecciones que irá haciendo el creyente a través de los inseguros caminos del bosque de la vida; en medio de las oscuridades y de las inapetencias del espíritu. (p. 126)

Conclusión

El análisis antropológico de los relatos religiosos elaborado por Duch (2012a) muestra un dato fundamental: las religiones no son una "provincia aislada y autosuficiente de lo humano" (p. 24). Al contrario, sus expresiones y manifestaciones son ambiguas, porque, por muy religiosas que pretendan ser, son mediaciones humanas. Por consiguiente, ninguna debería absolutizar alguna de sus manifestaciones y expresiones. Así se expresa la crítica religiosa de la religión que promueve este autor y que puede arrojar una luz especial al diálogo entre las religiones.

En efecto, el valor incalculable de lo religioso se puede pervertir cuando no se tiene en cuenta esta premisa fundamental. No debería desoírse o tratar a la ligera una afirmación como esta, de un autor que estudió con rigurosidad el fenómeno religioso por más de cincuenta años:

estamos convencidos de que lo fundamentalmente portentoso y admirable del ser humano de todos los tiempos se debe justamente a su estructural capacidad religiosa, que es apta para mover montañas y derribar barreras incommovibles, para hacer posible lo imposible y para imaginar el más allá de la muerte, es decir, el cielo nuevo y la tierra nueva. (Duch, 2012a, p. 3)

Esta capacidad portentosa se puede degenerar. ¿Cuándo? Cuando la mediación se vuelve el fin, se absolutiza la expresión y se confunde al dedo que apunta a la luna con la luna. ¿Por qué? Porque se olvida la contingencia humana y se sacraliza la religión, olvidando una verdad fundamental: todo lo humano es histórico, por tanto, es ambiguo y provisional.

Cuando se vive con coraje esta verdad, el ser humano, en lugar de paralizarse, asume la condición de *Homo viator*, ser del camino, que sabe que siempre debe comenzar de nuevo, que nada es definitivo y todo está abierto a la sorpresa de un *Deus semper maior* (Dios siempre más grande).

A fin de cuentas, ¿a qué invitan todas las religiones?, ¿cuál es el ancla que le proponen al ser humano que lucha contra la contingencia? En definitiva, no lo constituyen los ritos, los dogmas ni los aparatos organizativos religiosos. Entonces, ¿cuál es? Es el descubrimiento del Otro en el otro, en particular, en el otro que sufre. La figura de san Francisco cuidando a un musulmán herido se puede describir con estas palabras:

los santos y de una manera mucho más general los 'marginales religiosos', rudos o eruditos, ricos o pobres, mujeres u hombres, jóvenes o viejos, porque continúan siendo sensibles a la acción del Espíritu, aquí y allá, continúan *re-eligiendo*, es decir, prosiguen su confesión de la presencia del Otro, que se manifiesta a través de todos los rostros humanos, de todos aquellos a los que tú y yo podemos responder, podemos ocuparnos y preocuparnos por él, y ellos también pueden respondernos y tener cuidado de cada uno de nosotros. (Duch, 2012a, p. 128)

¿No es esa la principal función del relato religioso: hacernos oyentes de la intervención de Dios en la vida e historia de quien sufre y necesita nuestra solidaridad eficaz? ¿No será, acaso, en el amor, en lo que seremos examinados al final de la vida?

Referencias

- Chillón, A. (2011). *La condición ambigua. Diálogos con Lluís Duch*. Barcelona: Herder.
- Chillón, A. y Duch, L. (2012). *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación (vol. 1)*. Barcelona: Herder.
- Chillón, A. y Duch, L. (2016). *Sociedad mediática y totalismo. Antropología de la comunicación (vol. 2)*. Barcelona: Herder.
- Duch, L. (1979). *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*. Madrid-Barcelona: Bruño y Don Bosco.
- Duch, L. (1995). *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*. Madrid: PPC.
- Duch, L. (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.

- Duch, L. (2002). *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Barcelona: Herder.
- Duch, L. (2012a). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.
- Duch, L. (2012b). *Religión y comunicación*. Barcelona: Fragmenta.
- Duch, L. (2017). *El exilio de Dios*. Barcelona: Fragmenta.
- Franciscanos. (s. f.). *Leyenda mayor de san Francisco*. Recuperado de <http://www.franciscanos.org/fuentes/lma03.html>
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*. Ciudad del Vaticano: Vaticana.
- Guerra, J. A. (1998). Las florecillas de san Francisco. En *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época* (pp. 795-930). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Mèlich, J. C. (2011). Introducción al pensamiento de Lluís Duch: el trabajo del símbolo. En J. C. Mèlich, I. Moreta y A. Vega (eds.). *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch* (pp. 11-30). Barcelona: Fragmenta.

