

**MÁS ALLÁ DE LAS CREENCIAS
UNA MIRADA AL SUSTRATO AFECTIVO
Y AL ENCANTAMIENTO MODERNO**

**BEYOND BELIEFS
A VIEW ON THE AFFECTIVE SUBSTRATUM
AND MODERN ENCHANTMENT**

MARTIN BECKER-LORCA*
Dr. en Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
Facultad de Teología
Centro de Estudios de Religión

Artículo recibido el 20 de enero de 2022; aceptado el 29 de junio de 2022.

**mbeckerl@uc.cl*

<https://orcid.org/0000-0002-2823-3696>

Cómo citar este artículo:

BECKER, M. “Más allá de las creencias. Una mirada al sustrato afectivo y al encantamiento moderno” en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 21 AGOSTO 2022, pp. 90-113 <https://doi.org/10.29035/pyr.21.90>

RESUMEN

Desde el punto de vista de la disciplina de la filosofía de la religión, en este artículo cuestionamos el privilegio de la categoría de la creencia para comprender tanto el fenómeno religioso como la posible crisis de sentido que afectaría a nuestra sociedad. Con respecto a la teorización del fenómeno religioso, nos centraremos en el actual giro hacia los afectos en el estudio de la religión, argumentando que habría una dimensión afectiva, material, posiblemente pre-lingüística y anterior a la creencia que no debe ser obviada al momento de intentar entender el fenómeno religioso. Con respecto al sin sentido como crisis de creencias, articulamos el concepto de encantamiento para entender esta crisis como un momento de abundancia, más que de carencia, de sentidos posibles. Nuestro propósito es mostrar que tanto el concepto de *sustrato afectivo* como el de *encantamiento* descubren una dimensión del fenómeno religioso que permanece oculta e invisibilizada cuando es estudiado éste desde el punto de vista de las creencias. Concluimos indicando la relevancia que este sustrato afectivo y el concepto de encantamiento pueden tener para mediar los conflictos de nuestras sociedades multiculturales, como aquello que, sin ser una creencia entre otras, les da unidad en su multiplicidad.

Palabras claves: estudios de la Religión / filosofía de la religión / creencias / teoría de los afectos / crisis de sentido / (des)encantamiento

ABSTRACT

This paper questions the privilege given to belief as a category to understand both the religious phenomenon and the crisis of meaning that affect our society. In relation to the theorization of religious phenomena, I focus on the current turn to affects, arguing that there is an affective, material dimension, possibly pre-linguistic and prior to belief that should not be ignored when theorizing religion. In relation to the crisis of meaning as a crisis of beliefs, I use the concept of enchantment to understand this crisis as abundance, rather than lack, of meanings. I will show that the concept of *affective substrata* and *enchantment* uncover a dimension of the religious phenomenon that remains hidden and invisible when it is studied from the point of view of beliefs. I conclude arguing that affective substrata and the concept of enchantment point to that which, without being one belief among others, gives society unity in its multiplicity. This insight is particularly relevant for its potential to mediate between conflicting beliefs in our multicultural societies.

Keywords: Religious studies / philosophy of religion / beliefs / affects theory / crisis of meaning / (dis)enchantment

Introducción

Una característica fundamental del mundo moderno es habitar sociedades en la que se convive en diversidad de creencias. Confrontando esta diversidad, surge el desafío de repensar aquello que unifica la sociedad y articula la multiplicidad de creencias. El antiguo problema de lo uno y lo múltiple parece estar en la base de este desafío. Más que una multiplicidad de sociedades se busca que una única sociedad cobije múltiples creencias, donde la pluralidad de éstas (lo múltiple) no fracture la sociedad (lo uno). El desafío, entonces, es resolver el peligro de los extremos, tanto del totalitarismo intolerante de una sociedad que tiene solo oídos para un único sistema de creencias, como también el peligro de una ruptura del tejido social, bajo el domino de creencias muy disímiles, donde los miembros mantienen relaciones antagónicas que buscan cancelarse entre sí. El desafío es abrazar lo múltiple y al mismo tiempo evitar que la multiplicidad haga imposible el abrazo. Ahora bien, si lo múltiple hace referencia a las creencias, ¿qué es aquello que abraza a las múltiples creencias consolidando la unidad de la sociedad? ¿Puede una creencia entre otras participar en la multiplicidad y al mismo tiempo dar unidad? Si el polo de lo múltiple lo constituyen las creencias, quizás su polo opuesto, esto es, aquello que da unidad a lo múltiple, sea algo distinto a una creencia.¹

Dentro de esta diversidad de creencias, nos encontramos con un grupo específico de ellas: las creencias religiosas. De hecho, en el ámbito de la sociología de la religión, es clásico el trabajo de Émile Durkheim quien postuló que la función de la religión es precisamente cohesionar la sociedad². Parece plausible, entonces, que sea un tipo de creencias, a saber, las religiosas, las que puedan articular la multiplicidad de

1 En este artículo entendemos la creencia como un “asentimiento interno a una proposición cognitiva [...] un estado mental que produce práctica” (D. S. LOPEZ. “Belief” en M.C. TAYLOR (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. The University of Chicago Press: Chicago, 1998, p. 34, nuestra traducción). La creencia es una idea –proposiciones cognitivas y verdades– que uno puede asentir o rechazar por medio de un proceso mental. Si bien Ortega y Gasset distingue entre las ideas que se tienen y las creencias en que se está, consideramos que aún para él lo “mental” o “ideal” de estas últimas se mantiene –de hecho él las llama también ideas básicas (ver, J. ORTEGA Y GASSET. *Ideas y creencias*. Alianza Editorial: Madrid, 2007). Para una categorización más compleja de la creencia, ver M. de CERTEAU. “What we do when we believe” en M. BLOSKY (ed.). *On Signs*. The John Hopkins University Press: Baltimore, pp. 192-202. Siguiendo a Émile Benveniste, de Certeau define al creer como un dar algo con la certeza de recuperarlo (p. 192). El creer implica la temporalidad del intercambio, en donde una acción del presente se conecta a un futuro. Que esta estructura temporal desaparezca y la creencia se entienda tan sólo como una idea con poca capacidad de demostración (en contraposición al ver y el saber), sería, para de Certeau, algo propio de la modernidad. Para nuestro argumento, sin embargo, es relevante marcar la dimensión ideal, cognitiva y mental de la creencia.

2 Véase E. DURKHEIM. *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press: New York, 1995.

creencias y así cohesionar la sociedad. Con esto se asume, además, que es la categoría de la *creencia* la que aprehende lo religioso en su esencia. Parece obvio llamar creyentes a las personas religiosas, y no creyentes a las no religiosas o nihilistas en cuanto padecen o afirman la falta total (una *nada*) de creencias. Desde este punto de vista parece evidente que los estudios empíricos del fenómeno religioso en Chile, por ejemplo, debieran estar abocados principalmente a determinar por qué las creencias católicas están dando paso a creencias evangélicas³; o por qué hay un creciente grupo de personas que, padeciendo una crisis de sentido propia del desencantamiento del mundo moderno, ni siquiera tendrían creencias religiosas. Pero ¿es tan obvio identificar lo religioso con las creencias, la falta de sentido con la carencia de ellas, y entender aquello que articula la multiplicidad de creencias de una sociedad multicultural como una creencia entre otras?

Consideramos que tanto el fenómeno religioso en América Latina como la posible crisis de sentido que nos estaría aquejando actualmente pueden verse en forma distinta si cambiamos las categorías con las que comúnmente investigamos estos temas. En este artículo, y desde el punto de vista de la disciplina de la filosofía de la religión, deseamos cuestionar el privilegio de la categoría de la creencia para comprender el fenómeno religioso⁴ y la falta de sentido; lo que, a su vez, consideramos que modifica la comprensión de aquello que cohesiona la sociedad ante el desafío de la multiculturalidad.

Las dos partes de este texto articulan dos modos distintos de llevar a cabo esta crítica a la categoría de creencia. Con respecto a la teorización del fenómeno religioso, comenzamos con un breve recorrido por la historia de los estudios de religión, sobre todo en la versión del *Religious Studies* de la academia norteamericana, para con ello resaltar la tendencia a superar las limitaciones que conlleva identificar lo religioso con un sistema de creencias. Esta identificación está lejos de ser neutra y más

3 Véase Pew Research Center, 2014, “Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica”. Disponible en: <http://borgeyasociados.com/wp-content/uploads/2017/10/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf> (consulta: 2020-11-12).

4 Para una crítica a la categoría de la creencia desde la disciplina de los Estudios de religión, ver, por ejemplo, D. S. LOPEZ. “Belief”; M. VÁSQUEZ. *More than Belief: a materialist theory of Religion*. Oxford University Press: Oxford, 2011. Para una crítica desde la disciplina de la antropología, ver T. ASAD. *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. The John Hopkins University Press: Baltimore, 1993, pp. 46-47. Acerca de la distorsión que el énfasis en la creencia provoca para la comprensión de las religiones antiguas del mediterráneo, ver S. STOWERS, “The religion of plant and animal offerings versus the religion of meanings, essences, and textual mysteries” en J.W. KNUST – Z. VARHELYI (ed.). *Ancient Mediterranean Sacrifice*. Oxford University Press: Oxford, 2011.

bien se condice –si bien no siempre se advierte– con una aproximación originada dentro de la teología europea protestante. En este recorrido, nos centraremos en el actual giro hacia los afectos en el estudio de la religión, argumentando que habría una dimensión afectiva, material, posiblemente pre-lingüística y anterior a la creencia que no debe ser obviada al momento de intentar entender el fenómeno religioso.

En la segunda parte, y con respecto al sin sentido como crisis de creencias, articulamos el concepto de encantamiento para entender esta crisis como un momento de abundancia, más que de carencia, de sentidos posibles. Nuestro propósito es mostrar que tanto el concepto de *sustrato afectivo* como el de *encantamiento* des-cubren una dimensión del fenómeno religioso que permanece oculta e invisibilizada cuando es estudiado éste desde el punto de vista de las creencias. Concluimos indicando la relevancia que este sustrato afectivo y el concepto de encantamiento pueden tener para mediar los conflictos de nuestras sociedades multiculturales, como aquello que, sin ser una creencia entre otras, les da unidad en su multiplicidad.

Crítica a la categoría de la creencia: la belleza de la flor encubre la simpleza de su suelo

Centraremos nuestro esbozo de los Estudios de Religión en tres momentos históricos. Primero, en el origen del proyecto de estudiar la religión desde un punto de vista no confesional⁵, la llamada fenomenología de la religión tiene un lugar central. Pensemos aquí, por ejemplo, en la obra de Rudolf Otto, a principios del siglo pasado. Otto reacciona a las definiciones de tipo funcionalista y naturalista de la religión—hechas por Marx, Freud y Durkheim⁶—que tienden a reducir la religión a algún otro fenómeno de tipo natural y supuestamente más primordial, ya sea económico, psicológico o sociológico. Otto, en cambio, defiende el carácter irreducible y *sui generis* de la experiencia y creencia religiosa, en donde el ser humano tiene una experiencia íntima y personal con

5 Habitualmente se considera el trabajo de F. Max Müller a fines del siglo XIX como el origen de los estudios comparados y de la ciencia de la religión (*die Religionswissenschaft*). Las facultades de *Religious Studies* en Estados Unidos, en cambio, se consolidan al final de 1960 y comienzos de 1970 al alero de las respuestas de autores como Joachim Wach y Mircea Eliade al tipo de análisis naturalista y reduccionista en torno a la religión. Véase M.C. TAYLOR (ed.). “Introduction” en *Critical Terms for Religious Studies*. The University of Chicago Press: Chicago, 1998, pp. 1-19.

6 Véase, respectivamente, C. MARX. “Introducción para la crítica de la filosofía del estado de Hegel” en *Sobre la religión: de la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Trotta: Madrid, 2018; S. FREUD. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial: Madrid, 2010; E. DURKHEIM. *The Elementary Forms of Religious Life*.

aquello sagrado y trascendente: lo numinoso que aterriza y fascina⁷. Esta aproximación busca “un enfoque para el estudio de las religiones que no ofrezca un relato directamente teológico (léase: «emic» o interno) por un lado ni dogmáticamente secular, social-científico (léase: «etic» o externo) por el otro”⁸. Si bien para Otto la experiencia –y especialmente el carácter irracional de ella– tiene un lugar privilegiado en la descripción fenomenológica, lo que juzga y define una experiencia como religiosa es la sujeción de ésta a un sistema de creencias previamente definidas como religiosas. Es la dimensión cognitiva de la creencia experimentada en la intimidad del individuo lo que define a la experiencia como religiosa. Por lo tanto, esta corriente fenomenológica fomenta la idea de que la esencia de lo religioso es la creencia vivida en una experiencia religiosa personal. Sintetizando (críticamente) esta tendencia de gran influencia, Timothy Fitzgerald plantea que

la conciencia verdaderamente religiosa es privada, que la religión se define en términos de algún tipo especial de experiencia que tienen los individuos, y que las formas institucionales de ritual, liturgia e iglesia son meramente fenómenos sociales secundarios que, o no son religiosos en sí mismos, o son religiosos en un sentido secundario, derivado⁹.

Al descartar la estructura institucional y burocrática de las iglesias como algo meramente residual supuestamente ajeno e impuro (más propio de la historia humana que de la revelación divina), la fenomenología de la religión defiende la prístina-creencia-revelada como lo auténtico de la religión. Si bien quiere estudiar lo religioso desde un punto de vista no dogmático, no logra zafarse de la herencia protestante de sus primeros exponentes. La importancia protestante asignada a la fe, entendida como la gracia de creer en un conjunto de creencias ahistóricas, apolíticas, y propiamente circunscritas al ámbito privado, pasa de contrabando al estudio científico –supuestamente no confesional– de las religiones.

En un segundo momento, y como respuesta a esta aproximación

⁷ Véase R. OTTO. *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial: Madrid, 2005.

⁸ R. KING, “The Copernican Turn in the Study of Religion” en *Religion, Theory, Critique, Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*. Columbia University Press: New York, 2017, p. 3.

⁹ T. FITZGERALD. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press: New York, 2000, p. 28 (nuestra traducción). Esta tendencia fue teológicamente desarrollada por Friedrich Schleiermacher, influyendo también, entre otros, a Max Müller y William James.

ahistórica de esta corriente fenomenológica, aparece el giro lingüístico en los Estudios de Religión¹⁰. Desde la década del 70, el académico norteamericano Jonathan Z. Smith argumenta que la religión no trata principalmente de un tipo de experiencia que padece un sujeto, sino más bien de una forma de estructurar y construir la realidad, completamente inmersa en la historia y las luchas de poder. El giro lingüístico vendrá a mostrar cuan histórica y políticamente situada se construye la religión. El foco no estará ni en la experiencia ni en la creencia, sino en el análisis de prácticas y disciplinas históricamente situadas que reflejan ciertas dinámicas de poder. La religión se entiende como un texto, como una visión de mundo que construye realidad al simbolizarla. En síntesis, para Smith, la cultura, religión y la sociedad son textos detalladamente inscritos en sistemas de poder.

Según Smith, los discursos sobre la religión construyen el objeto mismo que buscan explicar. Así, quien estudie la religión no queda afuera de esta dimensión de construcción de la realidad. Los estudiosos de la religión deben, por tanto, ser reflexivos acerca de su función imaginativa y creadora de aquello que estudian. Articulando la distinción entre lo religioso y la religión, Smith postula que, si bien se puede describir empíricamente lo religioso, la religión es algo que imaginan y crean los estudiosos que la estudian:

Si hemos entendido correctamente el registro arqueológico y textual, el hombre ha tenido toda su historia para imaginar deidades y modos de interacción con ellas. Pero el hombre, más precisamente el hombre occidental, solo ha tenido los últimos siglos para imaginar la religión. Es este acto de segundo orden, de imaginación reflexiva, el que debe ser la preocupación central de cualquier estudiante de religión. Es decir, si bien hay una cantidad asombrosa de datos, de fenómenos, de experiencias y expresiones humanas que podrían caracterizarse en una cultura u otra, por un criterio u otro, como religiosos, *no hay datos para la religión*. La religión es únicamente la creación del estudio del erudito. Ella es creada para fines analíticos por los actos imaginativos de comparación y generalización del erudito. La religión no tiene existencia independiente aparte de la academia. Por esta razón, el estudiante de religión, y más particularmente el historiador de la religión, debe ser implacablemente

¹⁰ Véase, por ejemplo, D. SCHAEFER. *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*. Duke University Press: Durham, 2015, p. 5.

auto-consciente. De hecho, esta autoconciencia constituye su experticia primaria, su principal objeto de estudio¹¹.

Si bien pareciera que, con el énfasis en prácticas, disciplinas y la dimensión creativa e imaginativa de la religión (y de aquel que la estudia), el privilegio de las creencias como lo esencial de la religión estaría superado, el giro lingüístico no logra zafarse totalmente de él. Paradójicamente, cuando la religión deviene texto y se proyectan visiones de mundo a la realidad, entonces la realidad misma deviene libro: todo se ve ahora desde la estructura cognitiva de la creencia. Para el giro lingüístico, heredero de la tradición de la Ilustración, la religión es ante todo una forma de pensar, y, por tanto, es esencialmente un sistema lingüístico. En síntesis, el giro lingüístico en el estudio de la religión, por un lado, se abre a la dimensión política y desenmascara las dinámicas de poder que habían estado silenciadas bajo el prisma fenomenológico, pero, por otro lado, cae en el exceso de una falacia lingüística de creer que el poder sólo ocurre por medio del lenguaje.

Tercero, como reacción al privilegio desmedido de lo cognitivo del giro lingüístico, se ha desarrollado actualmente un giro materialista que, junto a la teoría de afectos en los estudios de religión, intenta rescatar el componente afectivo, material y animal en el fenómeno religioso. El autor norteamericano Donovan Schaefer se pregunta:

¿Qué pasaría si la religión no fuese solo acerca de lenguaje, libros, o creencias? ¿De qué manera es la religión –para humanos y otros animales– acerca de cómo las cosas se sienten, qué cosas queremos, de qué forma nuestros cuerpos son guiados a través de mundos magnéticos y texturas densas? ¿O de qué manera nuestros cuerpos fluyen hacia relaciones –de amor u hostilidad– con otros cuerpos? ¿Cómo está compuesta la religión por un grupo de formas materiales, aspectos de nuestra vida encarnada, tales como otros cuerpos, comida, comunidad, trabajo, movimiento, música, sexo, paisajes naturales, arquitectura y objetos? ¿Como se define la religión desde la profundidad de nuestros cuerpos [...]? ¿Cómo es que la religión nos pone en continuidad con otros cuerpos animales, más que ser aquello que nos distingue de ellos? ¿Cómo es que la religión nos lleva en sus espaldas en vez que seamos nosotros los que

¹¹ J. Z. SMITH. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. The University of Chicago Press: Chicago, 1988, p. xi (nuestra traducción).

la pensamos, elegimos o comandamos?¹²

Para Schaefer los afectos son un fluir de fuerzas que, a través de los cuerpos, se mueven fuera, bajo, y anteriores al lenguaje. En cuanto constituyen una dimensión pre-lingüística, pre-personal y, para algunos, extra-cognitiva que informa nuestra experiencia, los afectos se distinguen tanto de los sentimientos (que son personales y biográficos) como de las emociones (que son sentimientos expresados socialmente). Esta dimensión afectiva pre-lingüística sería un elemento determinante de la religión.

Desde esta perspectiva se supera la falacia lingüística: son los afectos los que unen los cuerpos con el poder, y por tanto, el poder es más expansivo que el discurso. Las relaciones de poder tocan y mueven a los cuerpos en registros que exceden lo lingüístico y que no se limitan al ámbito privado –superando así también el prejuicio de la fenomenología de la religión–. Con esto, la teoría de afectos complementa, más que cancela, la crítica del poder del giro lingüístico. En síntesis, las dinámicas de poder no solo se llevan a cabo por medio de conceptos sino por compulsiones pre-discursivas circulando por nuestros cuerpos. Al converso no se le gana por medio de interpretaciones bíblicas; si bien muchas veces en la superficie se articulan creencias, pareciera ser que lo que vence y convence son ciertas congruencias afectivas.

Los afectos poseen cierta intransigencia y compulsión que quiebran nuestra pretendida idea moderna de ser sujetos soberanos, autónomos, libres para auto-determinarnos. La teoría de afectos da cuenta de nuestro ser adictivo y apasionado por otros cuerpos, objetos y relaciones. Existe entonces una economía afectiva –entre cuerpos y poder– que desmiente el cálculo racional de costo-beneficio que funciona bajo el supuesto que todo se puede reducir a dispositivos racionales para aumentar el interés personal. Con esto se critican las explicaciones funcionalistas de la religión, que, al malentender la religión como mero subproducto del lenguaje, omiten las economías del afecto. Para Schaefer existen “economías de placer, economías de rabia y asombro, economías de sensación, de vergüenza y dignidad, de alegría y tristeza, de comunión y odio –que son el sustrato animal de la religión y otras formas de poder”¹³.

En cuanto los afectos mueven a los cuerpos en todas direcciones haciendo imposible el reducirlos a un patrón racional de costo beneficio,

¹² D. SCHAEFER. *Religious Affects*, p. 3 (nuestra traducción).

¹³ D. SCHAEFER. *Religious Affects*, pp. 9-10.

Schaefer cuestiona la idea de que una ideología o visión de mundo pueda gobernar sin un residuo que se le escape. El actuar no está determinado por secuencias lógicas de porqués, sino que en forma compleja y muchas veces accidental, la economía afectiva determina las relaciones de poder que se dan en el contacto de los cuerpos con los mundos. En síntesis, con la teoría de afectos se abre la posibilidad de que seamos motivados y dirigidos por fuerzas afectivas que exceden lo cognitivo y consciente. Los afectos no son un subproducto sino más bien tienen prioridad con respecto a la acción, el conocimiento y la experiencia. La teoría de afectos saca al humano del reino angelical de la auto-determinación, y lo lleva de nuevo al cuerpo, a lo material y animal.

Con este giro se hace hincapié en algo sabido desde hace mucho pero que tiende a olvidarse, a saber, que la religión no es tan solo una red de mandamientos lingüísticos, un manojo de conceptos y creencias para entender el mundo y disciplinar cuerpos, sino que también la religión está conformada por afectos, hábitos, prácticas y estados de ánimo que forjan las diferentes texturas de la vida religiosa que forman la interfase entre religión y poder. Aunque se crea que se sabe lo que se hace, muchas veces primero se hace y después se inventa una explicación –la práctica antecede al concepto, el hábito antecede a la creencia.

Con este breve relato construido en tres momentos hemos intentado iluminar aquello que se da por sentado cuando se toma a las creencias como lo esencial en el fenómeno religioso. Pasamos del privilegio de las creencias como lo esencial de la experiencia religiosa, a la religión como aquello que construye, a través de prácticas y disciplinas, la realidad como texto bajo los designios de la lucha de poder, para, por último (y como reacción al énfasis en lo puramente cognitivo) visibilizar un sustrato material y animal anterior a toda creencia, sustrato que más que ser determinado por las creencias, él las determina a ellas. Podemos articular este relato por medio de una sencilla imagen del mundo vegetal, empleando tres elementos: flor, planta y suelo. Si la fenomenología religiosa es como la flor que capta nuestra atención en lo singular de la experiencia religiosa; el giro lingüístico nos libera del estar absortos en la flor para llevar la mirada a la planta entera, en este caso a la historia y su dinámica de poder, revelando a la flor como parte integral de la planta; por último, el giro materialista visibiliza el suelo desde donde flores y plantas echan sus raíces y se nutren. Se deduce con esto que el limitar la discusión a las creencias puede distorsionar el fenómeno en su totalidad. Lo que se percibe en la superficie como un conflicto de creencias, puede no ser tal cuando se posa la mirada en

el sustrato y se comprueba que las flores provienen de un suelo común. Entonces, retornando a lo planteado en la introducción, si el temor a la diversidad de creencias se halla en el posible conflicto que pueda haber entre ellas, el tomar conciencia de que comparten las mismas raíces y suelo, puede ayudar para generar acuerdos y solucionar conflictos¹⁴. Consideramos que es el suelo –este sustrato material y afectivo– lo que abraza (el uno) a la pluralidad de creencias (lo múltiple). Sin embargo, para aquellas personas disconformes con nuestra realidad y que buscan horizontes distintos, el mirar el suelo común de la pluralidad de flores puede generar la angustia de que no hay salida del jardín al cual hemos sido arrojados. Ahora bien, para dichas personas siempre habrá la posibilidad de remover un poco el suelo para que crezcan otras flores posibles.

Evitando los extremos tanto de aquellos que reducen la religión a un conjunto de creencias, como de aquellos otros quienes consideran las creencias prescindibles para estudiar lo religioso, deseamos mejor complejizar la categoría de creencia. De la fenomenología religiosa rescatamos el contenido experiencial que funciona como correlato a toda creencia. Del giro lingüístico, asumimos como las creencias religiosas no son independientes de su contexto histórico y social, sino que son parte integral de un entramado que constituye la realidad bajo el prisma de las dinámicas de poder. Por último, del giro materialista, adoptamos la importancia de visibilizar el sustrato material y afectivo desde dónde las creencias brotan como las flores surgen de un suelo, suelo que, comparado a lo espectacular de la flor, permanece muchas veces olvidado en su opacidad y simpleza¹⁵.

¹⁴ Esta es una hipótesis que habrá que profundizar en futuros trabajos. De hecho, la factibilidad de poder generar acuerdos basados en este sustrato afectivo se enfrenta a varios cuestionamientos. ¿Cómo se puede “tomar conciencia” de este sustrato afectivo (las raíces y el suelo) si precisamente éste se despliega antes (o más allá) del lenguaje y de la conciencia? ¿El traducir la realidad animal y material a conceptos (Schaefer habla de intransigencia, compulsión, accidente, etc.), no sería ya culpable de la misma falacia lingüística que Schaefer pretende superar? Ahora bien, consideramos que posando nuestra atención en los afectos podemos acceder a este sustrato que influye (y quizás) determina nuestra comprensión racional. Si bien esta atención no domestica ni supera la opacidad de los afectos, ni tampoco nos libera de sus influencias, sí nos permite apreciar un posible lugar de correspondencia entre nuestros afectos y los de una posible contraparte: si bien podemos tener creencias excluyentes, el reconocer el miedo, la vergüenza, el odio o el deseo que nos mueve puede ser un primer paso para mediar conflictos entre las partes.

¹⁵ El pensador canadiense Charles Taylor, en su trabajo acerca de la época secular, también se centra en el *trasfondo* desde donde se cree. Si bien acepta que la religión sea definida en términos de creencias, su interpretación no se centra al nivel de la creencia misma, sino que describe las condiciones del creer (*conditions of belief*). Para Taylor, lo esencial de la época secular no es que haya una disminución de la creencia y práctica religiosa, sino más bien, lo que ha cambiado –y por tanto, secularizado– son las condiciones o el *trasfondo* del creer. Si bien el contenido de la creencia es el mismo, la fe en Dios o lo divino ya no es lo habitual, sino la excepción a la regla de la no creencia en Dios; además ya no es posible creer ingenuamente, sino que toda creencia en

El encantamiento moderno: los dioses modernos y el cántico de las sirenas

En lo que sigue, nos abocaremos a la supuesta crisis de sentido en el mundo moderno. Consideramos que lo que desde la perspectiva limitada de las creencias se explica como el desencantamiento del mundo moderno (entendido como el sin sentido producto de una crisis de creencias), deviene algo distinto cuando se abandona el privilegio de la creencia como categoría explicativa de este fenómeno.

Hace cien años el sociólogo alemán Max Weber afirmó que el creciente proceso de racionalización –en donde en principio todo puede ser calculado– estaba provocando el desencantamiento del mundo¹⁶. La ciencia, como motor principal de este proceso de racionalización, en su afán de encontrar una explicación causal a todo, habría suprimido el misterio y la magia como explicaciones fidedignas del mundo. Este proceso llevó –involuntariamente– a una crisis en los valores fundamentales de la sociedad europea. Treinta años antes de Weber, Friedrich Nietzsche denominó nihilismo a este momento de devaluación de los valores últimos de la sociedad. Las creencias que legitimaban los valores de la sociedad estarían desacreditadas. Dios, como el valor que sustenta a todos los otros valores, habría caído víctima del proceso de racionalización –Dios ha muerto y nosotros lo hemos asesinado¹⁷–. Si el énfasis se pone en la religión como sistema de creencias, da la impresión de que el mundo moderno europeo del norte sigue desencantado y que el incipiente rechazo a las religiones organizadas en Latinoamérica puede estar relacionado con una falta de creencias y pérdida de sentido como producto del desencantamiento de la modernización. En comparación con antaño la gente estaría creyendo menos, la religión estaría en crisis.

Pero en esta discusión de una modernidad desencantada e incrédula no siempre se agrega que el mismo Weber se refirió a las distintas esferas de valor dentro del mundo moderno como dioses de un panteón politeísta. Para Weber existen distintas esferas o ámbitos de la vida –la esfera económica, política, legal, religiosa, ética, científica, erótica– que

algo trascendente se da de forma reflexiva, como una opción entre otras dentro de un mercado competitivo de múltiples creencias. Más que aclarar el cómo se cree, nosotros, en esta primera parte, hemos intentado iluminar la dimensión *material-afectiva* de este contexto o sustrato, que, desde el punto de visto del giro de los afectos, es previo a la creencia. Más que oposición vemos una complementariedad en estas distintas formas de iluminar el trasfondo desde dónde se cree. Véase Ch. TAYLOR. *A Secular Age*. Harvard University Press: Cambridge, 2007.

16 M. WEBER. “La ciencia como vocación” en *El Político y el Científico*. Alianza Editorial: Madrid, 1967, p. 200.

17 F. NIETZSCHE. *La ciencia jovial*. Editorial Universidad de Valparaíso: Valparaíso, 2013, p. 180.

se comportan como dioses de un panteón politeísta y que nos exigen devoción sin que haya ningún fundamento racional para poder elegir a cuál de ellos adorar¹⁸. Podemos ser racionales dentro de estas esferas, pero la razón no tiene jurisdicción para decidir entre esferas. La ciencia, una esfera más entre otras, nos puede decir, por ejemplo, cómo alargar la vida de alguien, pero no puede demostrar científicamente cuál es el sentido de la vida y por qué el alargar la vida sería bueno. La ciencia obtiene su sentido desde unos valores dados que no pueden ser ellos mismos científicamente fundados. Cada esfera sigue ciertos valores que son experimentados por nosotros como destinos impuestos por los dioses. Weber, el supuesto padre del mundo desencantado, escribió:

Así como los helenos ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después a Apolo y, sobre todo, a los dioses de la propia ciudad, así también sucede hoy, aunque el culto se haya desmitificado y carezca de la plástica mítica [*entzaubert und entkleidet der mythischen*], pero, íntimamente verdadera, aún mantienen su forma original. Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una “ciencia”¹⁹.

Estos dioses y sus destinos se han hecho patentes precisamente cuando el ámbito religioso –un dios entre otros– se ha debilitado. Lo importante es comprender que en un mundo donde la magia quizás ha desaparecido²⁰ conviven subterráneamente fuerzas impersonales que nos dominan como en antaño lo hicieron los dioses. Yendo más allá de Weber, y aplicando ahora el concepto de encantamiento al modo en que nos relacionarnos con estos dioses modernos, afirmamos que lo que se percibió y quizás aún se percibe como desencantamiento tiene un origen encantado. De hecho, el mundo no aguanta estar desencantado; la modernidad no desencanta, sino que ella constituye en sí misma un nuevo tipo de encantamiento.

Entonces, si miramos la superficie del fenómeno percibimos una crisis de creencias como consecuencia de un mundo moderno desencantado. Ya no encontramos un sistema firme, un cuerpo único y hegemónico de creencias que nos pueda ayudar a determinar qué saber, cómo actuar y qué esperar en este mundo. El sentido que estas creencias

18 M. WEBER. “La ciencia como vocación”, pp. 216-217.

19 M. WEBER. “La ciencia como vocación”, pp. 216-217.

20 Para una interpretación distinta en donde la magia no ha disminuido en Europa y E.E.U.U. (ni habría disminuido cuando precisamente se forjó en el siglo XIX la idea de la desmagificación del mundo), véase J. Á. JOSEPHSON-STORM. *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. The University of Chicago Press: Chicago, 2017.

le otorgaban a la vida ha entrado en crisis. ¿Sentimos algo del frío de la noche de la nada infinita que predicó el hombre frenético de Nietzsche?

¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay aun un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No llega continuamente la noche y más noche?²¹

Nos enfrentamos a un océano vasto sin creencias que sirvan como puntos cardinales. Sin puntos fijos, se extravía el sentido, se pierde la dirección hacia donde tender. Pero miremos de nuevo. ¿Es verdad que los sistemas de creencias nos han abandonado? ¿Es verdad que ya no hay fuerzas que procuran seducirnos con sus cánticos de sirenas? Sin duda el enfrentarse al océano vasto produce angustia. Pero consideramos que la causa de la angustia no reside en la ausencia de sentidos posibles, sino, al contrario, la angustia radica en vernos arrojados a una multiplicidad de posibilidades y de formas de ser y de *estar* distintas que nos jalen para todos lados. Por lo tanto, si miramos el sustrato del fenómeno nos encontramos con un mundo constantemente encantado y asombrado, encantamiento que, sin embargo, no siempre se articula por medio de un sistema de creencias claro y distinto. Si las esferas sociales funcionan como un cántico de sirenas seduciendo nuestro saber y actuar, no todas las melodías son reducibles a sistemas de creencias. Limitar nuestro análisis a creencias implica hacer oídos sordos a cómo estas fuerzas nos poseen con o sin nuestra voluntad y conciencia. Si nos obsesionamos con las creencias podemos distorsionar el fenómeno en su totalidad, y creer que el problema radica en la ausencia de creencias y no ver cómo somos constantemente movidos en lo afectivo en un nivel pre-ideológico; o suponer que la crisis se explica por una falta de encantamiento en el mundo, cuando, por el contrario, el problema radica precisamente en el exceso y la lucha feroz de distintas fuerzas de encantamiento.

Si bien quizás los dioses de las religiones tradicionales nos encantan por medio de sistemas de creencias, existen actualmente otros dioses modernos que, a través de una forma distinta, a veces más

²¹ F. NIETZSCHE. *La ciencia jovial*, p. 180.

sutil y oculta, buscan poseernos y exigen nuestro sacrificio²². Si los dioses tradicionales habitan las iglesias y templos, los dioses modernos pululan secretamente en las especulaciones dentro de los mercados financieros, en las disputas entre los estados nacionales, en el fetiche de las mercancías asombrosas que incentivan nuestro consumo, en el aura de las obras de arte, o en el hechizo de querer reducir el planeta entero en una gran estación de bencina²³. Teístas o ateos indistintamente, lo que los une es un encantamiento que no se da principalmente por creencias sino por medio de afectos y compulsiones propias de la materialidad de los cuerpos y el mundo. No hay que *creer* en el libre mercado para dejarnos encantar por los productos exhibidos en las vitrinas de las tiendas del Mall, o el patriota no tiene que *creer* en un listado de creencias que definen la nación, para sentirse interpelado a dar hasta su vida en caso de guerra. En síntesis, consideramos que la crisis de sentido no es producto de una falta de creencias, sino de una lucha de distintas fuerzas que encantan sin pedir de nosotros nuestra sujeción consciente a un credo. Estas fuerzas no están al frente de nosotros como objetos a ser creídos, sino que ellas mismas nos constituyen como sujetos y articulan lo que nosotros creemos creer.

El concepto de encantamiento/desencantamiento es sin duda ambiguo. Describimos a continuación dos de estas ambigüedades. En lo que respecta a su definición, encantamiento viene del latín *cantare*, denotando un cantar que hechiza y que nos deja absortos y prendados a aquello que nos encanta. La imagen clásica aquí son aquellas sirenas que ya mencionamos más arriba, que encantan y seducen a los marinos conduciéndolos directo al naufragio²⁴.

22 En relación con el concepto de sacrificio y de la modernidad como una época paradójica que, creyendo haber superado el sacrificio, en verdad ha generalizado el sacrificio a toda la sociedad, ver P. MORANDÉ. *Cultura y Modernización en América Latina*. Instituto de Estudios de la Sociedad: Santiago, 2017.

23 Acerca de la idea de la naturaleza convertida en una gigantesca estación de gasolina, véase M. HEIDEGGER. *Serenidad*. Ediciones de Serbal: Barcelona, 2002.

24 Acerca del encantamiento y el cántico de sirenas, ver D. MORGAN. *Images at Work: The Material Culture of Enchantment*. Oxford University Press: New York, 2018, p. 1. Complementando la referencia auditiva del canto de sirenas, la noción de prendamiento denota la experiencia corporal del bebé tomando leche prendado al pezón de su madre. El encantado está prendado –desde el gusto y la totalidad corporal– al objeto de encantamiento. Reflexionando acerca del prendamiento estético, Katya Mandoki distingue entre la intencionalidad y actividad que requiere el *prendamiento*, por un lado, y la pasividad o captura del *prendimiento*, por el otro. Nuestra noción de encantamiento, sin embargo, asume que esta distinción clara entre estos dos modos de estar fascinados con algo es frecuentemente transgredida. Si bien Mandoki entiende el prendamiento como “un acto por el que extraemos vigor para vivir”, nosotros, en cambio, vemos cómo el prendamiento también puede conducir a una negación de la vida. Véase K. MANDOKI. *Estética cotidiana y juegos de la cultura: Prosaica I*. Siglo XXI: México, 2006, p. 90.

Una primera ambigüedad surge cuando en la literatura post-weberiana se traduce por desencantamiento el concepto weberiano de *Entzauberung*²⁵, que literalmente significa des-magificación. Si bien en alemán se puede hablar, por ejemplo, de un paisaje *mágico* (que en un sentido estético nos deja absortos y prendados), para Weber la magia –y por tanto la des-magificación– tiene un sentido técnico, a saber, se refiere a un tipo de razón instrumental (*Zweckrationalität*, o razón con arreglo a fines) que se caracteriza por el empleo de medios para alcanzar fines. En este sentido la magia se asemeja más a la ingeniería que a la experiencia estética; lo que a estas dos primeras las distingue son los medios que emplean para realizar el fin: la ingeniería emplea el cálculo, la magia utiliza la repetición de conjuros. Por lo tanto, para Weber, un mundo des-magificado es aquel en que se han remplazado las formulas mágicas por las formulas matemáticas para dominar la naturaleza.

No es evidente la relación que hay entre estos dos campos semánticos distintos del concepto (des)encantamiento, esto es, entre el desencantamiento asociado al uso de la razón instrumental (sentido weberiano) y el desencantamiento como experiencia de ausencia de misterio, asombro y maravilla (sentido post-weberiano). De hecho, habitualmente en la literatura post-weberiana estos significados distintos quedan confundidos, sin notar y menos resolver esta ambigüedad.

Consideramos que es la noción de *misterio* la que nos puede ayudar a iluminar la articulación de ambos significados. Para Weber, el cambio que se produce en la razón instrumental, donde los medios misteriosos de la magia son remplazados por los medios del cálculo matemático, indican el declive del misterio producto del proceso de racionalización. Este declive del misterio no significa, sin embargo, que en el mundo moderno cada uno subjetivamente sepa necesariamente más de las condiciones de vida comparado con alguien de una época o lugar premoderno. Con respecto al significado del proceso de racionalización en la ciencia y en la técnica, Weber se pregunta:

¿Significa, pongo por caso, que actualmente nosotros, cada uno de los que se sientan en esta sala, por ejemplo, tiene

25 Como ejemplo de esta traducción frecuente en la literatura post-weberiana, ver J. L. KOSKY. *Arts of Wonder: Enchanting Secularity: Walter de Maria, Diller + Scofidio, James Turrell, Andy Goldsworthy*. The University of Chicago Press: Chicago, 2013. Kosky relaciona explícitamente desencantamiento con la pérdida de misterio: “Siguiendo a Weber, el desencantamiento no es simplemente una cuestión de la muerte de Dios o de los dioses, demonios y espíritus; no es simplemente un desafío a la teología o la religión. Más bien, se trata del rechazo de la noción misma de ‘misterio’ en nuestro encuentro con el mundo y con nosotros mismos” (xii, nuestra traducción).

un mayor conocimiento de las condiciones de vida bajo las que vive que un indio o un hotenote? Difícilmente. Quien vaya de nosotros en tranvía, no tiene idea de cómo hace el tranvía para ponerse en movimiento, a no ser que sea un físico especializado. Y tampoco necesita saberlo. Le basta con poder “contar” con el comportamiento del tranvía y él se basa en ese comportamiento, pero sin saber nada de cómo hace un tranvía para que se pueda mover²⁶.

Si bien la racionalización a través del cálculo no denota necesariamente un mayor conocimiento subjetivo de las condiciones de vida, ésta significa, para Weber, que si *quisiéramos* podríamos saber cómo funciona nuestro mundo ya que no hay ninguna causa absolutamente misteriosa que sea infranqueable para nuestra razón:

La creciente racionalización e intelectualización *no* significa, por tanto, un mayor conocimiento general de las condiciones de vida bajo las que se vive, sino que significa otra cosa totalmente diferente: significa el conocimiento o la fe de que, si se *quisiera*, se *podrían* conocer en todo momento esas condiciones; significa, por tanto, el conocimiento o la fe de que, por principio, no existen poderes ocultos imprevisibles [*geheimnisvollen unberechenbaren Mächte*] que estén interviniendo sino que, en principio, se pueden *dominar* más bien todas las cosas mediante el *cálculo*. Esto significa, sin embargo, la desmagificación del mundo. Ya no hay que acudir a medios mágicos para dominar o aplacar a los espíritus, como el salvaje para quien existían esos poderes. Esa dominación la proporciona el cálculo y los medios técnicos²⁷.

Para Weber en el mundo moderno ya no hay lugar para el misterio (esos “poderes ocultos imprevisibles” mencionados en la cita). Todo misterio puede ser comprendido y por tanto cancelado si así lo deseamos. Si aceptamos este diagnóstico, tenemos una primera forma de relacionar los dos campos semánticos distintos de la palabra desencantamiento: con la desaparición del misterio como producto de la desmagificación (por el remplazo de la magia por el cálculo) desaparece también aquello que nos puede hechizar y prender; o sea, la *Entzauberung* weberiana llevaría –en cuanto denota el declive del misterio– a la experiencia del

26 M. WEBER. “La ciencia como vocación”, p. 66.

27 M. WEBER. “La ciencia como vocación”, p. 67.

desencantamiento, esto es, a la pérdida de algo a lo cual prendarse y encantarse.

Ahora bien, nuestra interpretación –que entiende el desencantamiento como una lucha de fuerzas de encantamiento– cuestiona la idea de una pérdida del misterio en el mundo moderno. Dicho con otras palabras, nuestra interpretación, que aplica el término encantamiento al modo de interacción con las esferas de valor entendidas por Weber como dioses politeístas (de cierta forma una interpretación weberiana que va más allá de Weber), considera que la forma de racionalidad moderna descrita por Weber no cancela sino más bien supone un cierto misterio. Si bien el cálculo no es mágico, su modo de racionalidad implica vivir rodeado de tecnologías que, si bien son útiles para satisfacer nuestras condiciones de vida, el mayor tiempo y para la mayoría de nosotros no sabemos como funcionan. Afirmamos que el mundo moderno estaría entonces permeado por un cierto *misterio relativo*. Es este misterio relativo el que queremos cualificar empleando la categoría de encantamiento²⁸. Por tanto, nuestra propuesta de llamar encantamiento a cómo las esferas sociales nos seducen y dominan como dioses politeístas modernos (algo que Weber no hizo), supone también una síntesis de estos dos espacios semánticos distintos de la noción de (des-re-) encantamiento. Entendemos por encantamiento aquello que como un canto de sirena nos hechiza y prenda (sentido post-weberiano) y que, como la magia, tiene por objeto explicar, dominar y transformar el mundo (sentido weberiano). Si bien vivimos bajo la hegemonía de la razón instrumental que ocupa el cálculo y la técnica (y no la magia) como medios para dominar el mundo, la razón instrumental misma se cubre bajo un halo de misterio (relativo) que nos fascina, hechiza y prenda. Más que desencantada, consideramos que la razón instrumental nombra en sí misma un tipo de encantamiento²⁹. El uso de artefactos tecnológicos

28 Si los “poderes ocultos imprevisibles” mencionados por Weber los podemos entender como un misterio absoluto, con la noción de misterio relativo queremos iluminar un modo misterioso –si bien no necesariamente mágico– en el que vivimos en las sociedades modernas plenamente racionalizadas. Por lo tanto, no nos referimos a la subsistencia de modos mágicos en medio del pensamiento calculador propio de la racionalidad moderna, sino al hecho de que el proceso de racionalización requiere su propio misterio. Dicho de otra forma, ¿qué es lo que justifica a Weber el referirse (aunque algunos lo interpreten como pura retórica) a las esferas de valor como dioses modernos? Consideramos que el sacrificio y el destino que imponen estas fuerzas impersonales permiten postular este misterio relativo en medio de una sociedad plenamente racionalizada.

29 Interpretamos, por ejemplo, que el ingeniero forestal que confronta un bosque en su infinita biodiversidad y que lo reduce a chips en pos de aumentar el margen de ganancia no sería un caso de una razón instrumental desencantada, sino que, por el contrario, el ingeniero haciendo uso de su razón instrumental estaría bajo un tipo de encantamiento. La razón instrumental no estaría en contraposición a un pensamiento mítico, sino que la razón instrumental sería, ella misma, mitológica –estaría ella misma encantada. Con respecto a esta identidad entre mito y razón instrumental, ver M. HORKHEIMER – T. W. ADORNO. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische*

sin saber cómo funcionan, produce, en su extremo, una cierta inversión en nuestra subjetividad: no somos nosotros los que empleamos los artefactos, sino que son los artefactos los que nos emplean a nosotros. Es a esta inversión a lo que apuntamos empleando la categoría de encantamiento y a la caracterización de las esferas sociales como dioses modernos que nos imponen su destino.

Existe, además, una segunda ambigüedad en lo que respecta a distintas interpretaciones acerca de si el mundo actual estaría encantado, desencantado, o estaría re-encantándose nuevamente. Por un lado, actualmente hay estudiosos europeos y norteamericanos que están esperanzados por el fenómeno del re-encantamiento del mundo moderno³⁰. Junto al arte y la tecnología, el llamado *retorno de la religión* se esgrime para criticar la tesis de Weber³¹. La esperanza se basa en que, si los males que afligen al mundo fueron causados por el desencantamiento del mundo, el actual re-encantamiento vendría a ofrecer un remedio a la crisis global que, como un shock energético, nos invitaría a salir del letargo y a actuar éticamente. Sin embargo, y contradiciendo la esperanza de estos estudiosos, consideramos que el re-encantamiento del mundo no nos va a salvar necesariamente porque –como lo hemos planteado– el mundo siempre ha estado encantado, encantamiento que no evitó que sucediera lo que se percibe como una crisis socio-ecológica global³². Más que perdernos en esta extraña dialéctica de una religión que viene, se va, para luego volver, proponemos comprender a la religión como parte de un contexto mayor, a saber, como parte de la lógica del encantamiento. Las religiones tradicionales nombrarían tan solo una forma de encantamiento, en lucha con otras formas no religiosas de encantamiento. En otras palabras, dentro del contexto de los dioses modernos weberianos, las religiones tradicionales nombran solo a un dios entre otros. Y si bien las religiones tradicionales pueden entenderse

Fragmente. Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main, 2010.

30 Acerca de autores desencantados con la tesis del desencantamiento del mundo, véase J. L. KOSKY. *Arts of Wonder...*; J. BENNETT. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton University Press: Princeton, 2001; J. LANDY – M. SALER (ed.). *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*. Stanford University Press: Stanford, 2009.

31 Sobre el retorno de la religión, véase J. CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. The University of Chicago Press: Chicago, 1994; J. DERRIDA – G. VATTIMO (ed.). *Religion*. Stanford University Press: Stanford, 1998; P. BERGER (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Ethics and Public Center: Washington, 1999. Para una lectura crítica del retorno de la religión, véase, por ejemplo, P. SLOTERDIJK. *Du mußt dein Leben ändern*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 2009.

32 En lo que respecta a la noción de crisis socio-ecológica, una buena descripción de ella la encontramos en el primer capítulo de la Carta Encíclica de S.S. FRANCISCO. *Laudato Si': Sobre el cuidado de la casa común*. Conferencia Episcopal de Santiago: Santiago, 2016.

–si bien, como hemos visto, no de forma suficiente– como un sistema de creencias, existen otras formas de encantamientos que permanecen invisibles desde la lógica de las creencias.

Por otro lado, algunos estudiosos latinoamericanos tienden a confrontar una Europa desencantada con una Latinoamérica aún encantada. Esperanzados ven, por ejemplo, en las epistemologías distintas de los pueblos originarios o en la sabiduría de la religiosidad popular una fuente de un sentir-pensar encantado que puede contrarrestar el racionalismo secular desencantado que nos sigue colonizando desde Europa. Frente a esto, sin embargo, la imagen weberiana de los dioses politeístas luchando por dominarnos diluye tal confrontación: ni Europa está tan desencantada, ni el encantamiento (latinoamericano o cualquier otro) es siempre tan bueno y liberador. Al diluir el falso problema de tener que re-encantar un mundo moderno desencantado, urge la tarea de una hermenéutica de estas divinidades politeístas modernas, para intentar discernir entre aquellos encantamientos liberadores de aquellos que son cómplices de la crisis socio-ecológica.

Nuestro propósito en esta segunda parte del ensayo ha sido iluminar la dimensión encantada de nuestra existencia, para así argumentar que la crisis de sentido que posiblemente aqueja nuestra sociedad no es consecuencia de la ausencia de sentido, sino más bien de la lucha de distintas fuerzas por una nueva configuración de sentido. Si bien a veces el sentido se articula por medio de creencias, consideramos que hay fuerzas impersonales de encantamiento que imponen un sentido sin tomar la forma de creencias.

Se puede alegar, sin embargo, que, desde la perspectiva de estos dioses modernos encantadores, la distinción entre lo secular y religioso pasa a segundo plano; desde este enfoque ya no se podría discernir qué es lo propiamente religioso (o qué hace que un encantamiento sea religioso). Habría una suerte de igualación (o nivelación) para abajo, donde la trascendencia estaría siendo expropiada por fuerzas inmanentes. Similar a las explicaciones naturalistas de la religión, este lenguaje del encantamiento sería culpable de un cierto reduccionismo. Pero, al mismo tiempo, a este enfoque se le puede acusar de lo opuesto. Más que mundanizar la religión (reduciendo la religión a un fenómeno natural), al estar describiendo a las esferas seculares por medio de conceptos asociados a la historia de las religiones –adoración, destino, sacrificio, encantamiento (magia)– seríamos culpables de estar “religionizando” al mundo.

Sin querer cancelar las distinciones entre encantamientos, nuestra intención ha sido iluminar la naturaleza encantada de nuestro estar en el mundo, para así visibilizar cómo la crisis en la credibilidad de ciertas creencias tiene como contraparte una variedad de fuerzas que están luchando por hegemonizar el sentido. Desde este enfoque, la distinción-guía no es entre racionalidad versus espiritualidad, o entre lo secular/profano versus lo religioso/sagrado. Cuando ambos términos de la dicotomía se ven como modos de encantamiento, el contraste que sustenta estas dicotomías se diluye. En cambio, la distinción que proponemos como guía para futuras investigaciones es la de encantamientos que alimentan la crisis versus aquellos que nos liberan de ella. Distinción que deberá resolver la ambigüedad de la noción de liberación, sobre todo cuando frecuentemente se legitima la opresión en nombre precisamente de la libertad.

Conclusión

Nuestro artículo ha sido exploratorio, más que concluyente. Más que presentar un fenómeno nuevo, hemos querido ver lo mismo, pero desde otra perspectiva; permitir que se despliegue de otra forma y de ese modo poder ver más –aunque sea aún en forma borrosa–. Ahora bien, esta perspectiva teórica puede ayudar a redefinir los supuestos que determinan los estudios empíricos. Por ejemplo, si los datos arrojan un retroceso del credo católico y un avance de las iglesias evangélicas, desde la perspectiva ganada en este artículo podemos constatar que el método empleado para describir el fenómeno no es neutro: paradójicamente el preguntar por las *creencias* ya es una forma protestante de constatar la protestantización de nuestra sociedad. Al contrario, ¿qué nos diría el sustrato material y afectivo acerca de este cambio? Por otro lado, frente a lo que parece ser una crisis de sentido, el que los estudios empíricos limiten la noción de sentido a un tema de presencia o ausencia de creencias, sin querer invisibiliza aquellos encantamientos que nos dan sentido por debajo del nivel de la formulación ideológica.

Sin duda nuestra exploración no está exenta de inconvenientes. Por un lado, habrá que preguntarle al giro hacia los afectos, ¿cómo accedemos y ponemos en palabras esta dimensión material y afectiva cuando ésta estaría precisamente más acá de todo lenguaje? Por otro lado, la universalidad de la categoría del encantamiento (que al parecer lo permearía todo), podría terminar eclipsando la singularidad de los fenómenos y caer en la tentación de querer abarcar todo, y, por tanto, terminar explicando nada. Ambos temas han sido tratados aquí, sin

embargo, como ejemplos para des-identificar la religión de las creencias y para complejizar la interpretación de la crisis del sin sentido como conflicto de fuerzas más que como padecimiento de una ausencia.

Implicítamente en este artículo hemos hecho un doble movimiento metodológico. Sobre todo en Latinoamérica, la interdisciplinariedad en los Estudios de Religión suele entenderse como una práctica en la que diferentes disciplinas trabajan mancomunadamente para iluminar el fenómeno religioso. Habitualmente, sin embargo, el gesto contrario que también caracteriza a lo interdisciplinario queda casi olvidado, a saber, el emplear el discurso religioso para iluminar al mundo secular. Si en el primer sentido se pregunta acerca de qué es lo religioso empleando la ayuda de una variedad de disciplinas, en el segundo sentido preguntamos qué es el mundo y en la respuesta empleamos la rica tradición milenaria de reflexión religiosa. Si en el primer sentido las disciplinas iluminan la religión, en el segundo sentido es la religión la que ilumina a las disciplinas. En este ensayo hemos explorado la interdisciplinariedad en este doble sentido: en la primera parte, al iluminar el sustrato afectivo de la religión, hemos empleado la teoría de los afectos para clarificar la naturaleza de la religión; en la segunda parte, al mirar las esferas sociales desde el encantamiento hemos empleado conceptos de la reflexión religiosa (dioses, encantamiento, sacrificio, adoración) para iluminar nuestro mundo moderno.

Volviendo al tema –con el que iniciamos este artículo– de la diversidad de creencias y la unidad en una sociedad multicultural, los conflictos pueden tomar la forma de una disputa entre creencias, pero muchas veces tal forma oculta ciertas intransigencias y compulsiones afectivas de fondo. Si superamos la visión ilustrada que ve en los afectos un mero subproducto de las creencias, no solo cambia nuestro entendimiento del fenómeno religioso, sino también cambia el cómo entender los conflictos humanos, en los cuales no intervienen ángeles desencarnados especialistas en la argumentación y articulación de creencias, sino seres encarnados y encantados, siempre adictos al asombro. Es el ámbito afectivo el que abraza y da unidad a la multiplicidad de creencias, y en él radica muchas veces tanto la fuente de creación de conflictos como también la solución de ellos.

La desvaloración de los valores, la incredulidad de las creencias, el desencantamiento del mundo, no son causas ni efectos de una *ausencia* de sentido, sino más bien son el producto de una nueva configuración de sentidos bajo la lucha constante de fuerzas de encantamientos que riñen

por imponernos sus sentidos. El que esta lucha no siempre se articule al nivel de creencias no debe hacernos confundir e interpretarla como una ausencia estéril –como pura pérdida de las creencias de otrora–. Si nos angustiamos frente a un océano ilimitado de posibilidades, más que lamentarnos de las creencias perdidas, sería mejor que asistiéramos a los cánticos de sirenas que ya nos están seducido. No vaya a ser que, creyendo estar lidiando con la falta de sentido, estemos en verdad saturados de él, y el cántico sutil de sirena nos esté conduciendo derecho al naufragio total.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

