

noticias obreras

Una mirada cristiana del trabajo humano y el bien común

El avance del populismo autoritario y el auge del fundamentalismo religioso no son fenómenos aislados. Este análisis desvela sus raíces comunes en la crisis social y cultural contemporánea, mostrando cómo se refuerzan mutuamente y planteando el desafío de una respuesta crítica y emancipadora.

La amenaza del populismo autoritario y el fundamentalismo

José A. Zamora, filósofo e investigador social



PARTICIPACIÓN Y DIÁLOGO

Con el **Tema del mes** nos ponemos a la escucha. Le animamos a realizar sus comentarios mediante la sección de www.noticiasobreras.es; en las redes sociales, con la etiqueta **#ReligiónYPolítica** o enviando su aportación a la dirección participacion@noticiasobreras.es



José Antonio Zamora
Filósofo e investigador social
@noticiasobreras

¿Retorno de la religión o mitificaciones modernas?

El concepto que ha servido de marco interpretativo de la presencia de la religión en las sociedades modernas hasta mitad del siglo XX ha sido el de «secularización». Dicho concepto aparecía asociado a una expectativa sobre el destino de la religión en dichas sociedades.

Un proceso inevitable de privatización conduciría a su eclipse si no total, sí casi completo. A día de hoy, esa expectativa se ha visto desmentida por los hechos, al menos en su carácter unidireccional y universal. Quizás por eso se empezó a hablar de modernidades en plural y de diferentes formas de presencia pública de la religión en ellas.

A partir de la década de 1990 comenzó a usarse el término «desprivatización» de la religión y a denominar a las sociedades occidentales «postseculares». Con este concepto se pretendía dar nombre a una repolitización de las religiones monoteístas que parecía contrarrestar el repliegue experimentado por las instituciones religiosas en la primera mitad del siglo XX –al menos en Occidente y en su ámbito de influencia–.

Sectores importantes, o al menos muy activos dentro de esas religiones, promovían una presencia de la religión en el espacio público con la voluntad de influir en un conjunto de cuestiones políticas y morales que consideran relevantes para ellas. Esta estrategia tenía y tiene un doble rostro.

Movimientos y organizaciones específicamente religiosas con vínculos institucionales toman la voz en el espacio público para defender sus posiciones en diferentes asuntos

que afectan a la comunidad política y, de otro lado, grupos de carácter político intentan competir en el espacio público y en los conflictos políticos y morales por una representación de intereses de alcance general con pretendida inspiración religiosa.

En este marco de «desprivatización», la religión se ha convertido, de manera progresiva y creciente, en un componente clave de los discursos populistas de derecha en todo el mundo.

Con el fin de intensificar las políticas identitarias y movilizar los apoyos de sectores conservadores, los actores políticos populistas han hecho suyo un lenguaje religioso y unos referentes ideológicos que venían siendo defendidos por los sectores ultraconservadores y fundamentalistas dentro de las diferentes religiones. Se trata de un fenómeno bastante universal que se ha producido tanto en el hinduismo y el budismo, como en el islam, el judaísmo o el cristianismo.

La movilización autoritaria ha «descubierto» el potencial motivacional y galvanizador de la religión.

En paralelo, los grupos religiosos ultraconservadores han reconocido en los movimientos y partidos de corte autoritario una posibilidad de trasladar al espacio político sus planteamientos ideológicos y morales. De este modo, el populismo de derechas y el fundamentalismo religioso se potencian mutuamente. Su alianza contribuye a un reforzamiento mutuo del que ambos parecen beneficiarse.

A pesar de que se trata de un fenómeno global, la relación entre las versiones fundamentalistas de la religión y el populismo de derechas ha sido poco explorada. En la última parte entraré más en detalle en cómo se produce esta confluencia y cuáles son sus principales elementos.

Pero antes, quisiera subrayar que es preciso ir más allá de lo que pudiéramos considerar un uso funcional o instrumental



La religión se ha convertido, de manera progresiva y creciente, en un componente clave de los discursos populistas de derecha en todo el mundo

de la religión por el populismo autoritario, uso que, por cierto, no sería ninguna novedad en la historia política y de las religiones.

Considero necesario abordar las «afinidades electivas» entre las interpretaciones fundamentalistas de la religión y el populismo de derechas en un plano más profundo. Con todo, a la hora de abordar esta confluencia es posible adoptar dos perspectivas que no son excluyentes.

Podríamos partir de un análisis de las mutaciones que han sufrido las religiones en las últimas décadas y situar dentro de las diferentes tradiciones religiosas el surgimiento, fortalecimiento y expansión de los movimientos ultraconservadores y fundamentalistas. Y desde ahí intentar desentrañar su creciente politización como forma de combatir lo que dichos movimientos interpretan como una amenaza a sus concepciones morales y sus planteamientos de vida.

Ciertamente, el ultraconservadurismo y el fundamentalismo en las diferentes religiones son movimientos reactivos que responden a cambios sociales, políticos y culturales y por lo tanto tienen un componente político implícito desde el comienzo.

Con todo, el conflicto experimentado entre dichas concepciones y las transformaciones sociales, políticas y culturales de sus entornos próximos y lejanos ha ido progresivamente cambiando la percepción de la esfera pública y haciendo descubrir esa esfera como un espacio en el que defender estilos de vida tradicionales frente a lo que ellos consideran una intrusión administrativa o jurídica.

No se trata ya tanto de defender los intereses de las instituciones religiosas, los espacios y las prácticas específicamente religiosos o de garantizar la libertad de culto o la libertad religiosa, cuanto de introducir en la configuración de las esferas seculares las propias concepciones de inspiración religiosa que afectan al conjunto de la vida social por la vía de la representación política. La esfera pública se ha convertido así en un espacio para la intervención y la propagación de las propias concepciones de la vida y del mundo.

La otra perspectiva para analizar la confluencia, que será la que adoptemos aquí, es partir de un análisis de la movilización autoritaria, de cuáles son sus elementos discursivos, sus ofertas de reinterpretación de los procesos y los conflictos sociales, las características formales reconocibles en la construcción de sus discursos, etc. y, desde ahí, mostrar de qué manera se integran en ella las versiones fundamentalistas de la religión.

Esta perspectiva permite analizar el papel de esas concepciones de la religión desde el interior de la movilización autoritaria y entender que las conexiones no son meramen-

te funcionales o instrumentales, que no se puede llevar a cabo una crítica y superación del autoritarismo político sin una crítica y superación del fundamentalismo religioso y que las raíces de ambos fenómenos son comunes.

Este enfoque parte de la insuficiencia de la tesis de la secularización para dar cuenta de las metamorfosis de lo religioso en las sociedades modernas, de sus vínculos estructurales y analogías formales con otros fenómenos sociales o, incluso, del posible carácter religioso de realidades que solemos considerar claramente seculares.

Cuando hablamos de pervivencia de la religión en sociedades seculares, no podemos fijarnos solo en las manifestaciones, movimientos, prácticas y cosmovisiones específicamente religiosas.

Aunque todo el mundo hable del «retorno de la religión», no está claro que hayamos vivido en sociedades «postseculares» o «posreligiosas». No hay que creer el relato que la modernidad ha producido sobre sí misma como superación del hechizo religioso y, consecuentemente, de que lo religioso en ella tenga que ver solo con supuestos vestigios de un pasado marcado por la religión dentro de un mundo secularizado.

Por eso, tampoco basta con analizar los vínculos fácticos entre ciertos grupos, instituciones o movimientos fundamentalistas, por un lado, y el nacionalismo chovinista, el autoritarismo, la xenofobia y la islamofobia, por otro, sino de entender la confluencia estructural entre nacionalismo étnico y fundamentalismo religioso dentro del marco de las dinámicas y, sobre todo, de las crisis de la modernización capitalista. Esta confluencia estructural viene propiciada por el carácter de «religión de sustitución» del propio nacional-populismo.

Multicrisis sistémica, narcisismo herido y chovinismo nacionalista

Soy consciente de que el uso del concepto de «religión de sustitución» resulta problemático, pues se apoya en una visión funcionalista de la religión que tiende a perder de

vista las dimensiones críticas o contra funcionales de la religión y a difuminar la singularidad o especificidad de lo religioso.

Sin embargo, permite mirar críticamente la tesis de la secularización o, al menos, posibilita analizar bajo el prisma de una «secularización malograda» aquellos fenómenos sociales a los que nos referimos: las mitificaciones de realidades seculares como nación, pueblo, raza, comunidad étnica, etc., la ocupación religiosa de dichas realidades (la dimensión cuasi salvífica de la comunidad nacional, las narraciones épico-conspirativas, las figuras sacrificiales como el «todo por la patria», las escatologías nacionalistas, etc.), así como las escenificaciones culturales y rituales de contenido no religioso.

Justamente, estos fenómenos de carácter general constituyen el humus, el terreno fértil, para la alianza entre determinadas formas de religiosidad y el populismo autoritario.

No tiene sentido ni eficacia intentar enfrentarse a esa alianza, sin enfrentarse al soporte que le da el nacional-populismo como elemento fundamental de lo que podríamos llamar «religión de la vida cotidiana». Y, sobre todo, sin entender que dicha religión de la vida cotidiana viene demandada por la socialización violenta en el capitalismo, especialmente en un capitalismo en crisis. Esto me parece que sitúa el debate en el terreno adecuado.

Bajo la situación de multicrisis prolongada y sin visos de una salida previsible, una parte cada vez más grande de la población percibe las condiciones sociales para asegurar la autoconservación como ajenas, extrañas o fatales y, al mismo tiempo, como precarias, cuando no asociadas a insuficiencias de los propios individuos amenazados, pero raramente identificadas como resultado de estructuras y dinámicas sistémicas.

Una socialización bajo esas condiciones genera un sentimiento de agravio que inflige una herida narcisista y un sufrimiento psíquico asociado a ella, que demanda algún tipo de curación. En esta situación necesitamos de una ocupación narcisista del propio yo para resistir en la cada vez más enconada lucha por la supervivencia y, sin embargo, también experimentamos una cierta impotencia frente a cambios estructurales de difícil comprensión y escasamente influenciables.

Esta tensión se resuelve compensando la impotencia individual mediante la identificación con un colectivo imaginado como poderoso y canalizando el resentimiento y la rabia hacia grupos y personas que se perciben como más débiles y vulnerables. El conflicto se «resuelve» gracias a la ambivalencia entre sometimiento y rebelión.

El resultado es una paradójica «rebelión conformista»: una especie de combinación entre el placer de obedecer y la agresión contra los diferentes e indefensos. La «pseudocuración» de la herida narcisista se produce a través de la colectivización del yo.

Las fantasías de grandeza que no superan la prueba de la realidad se trasladan a objetos que responden a un código étnico o nacional (gran colectivo) por medio del mecanismo de identificación.

Pero el mecanismo de identificación/idealización no podría funcionar sin la escisión de las percepciones y sentimientos ambivalentes, para los que se necesita otras pantallas de proyección (personas y grupos percibidos como extraños o ajenos).

La representación del extraño y ajeno, sobre el que se proyectan los atributos, sentimientos y percepciones desagradables, inquietantes o prohibidas, es lo que permite mantener una imagen buena y limpia de sí mismo y de los propios.

El racismo, el chovinismo nacionalista o el populismo autoritario actúan como una especie de «pseudocuración», que descarga del síntoma individual por la participación en el «síntoma colectivo».

Dicha pseudosanación solo puede funcionar si las imágenes y los mitos nacionalistas o autoritarios permiten una integración en el colectivo, es decir, si adquieren el carácter de movimiento de masas, dando así cumplimiento a las fantasías de omnipotencia y de fusión. De este modo, el «narcisismo colectivo» actúa como un poderoso medio de integración: el colectivo o su representante (caudillo, líder, etc.) dispensa de la prueba de la realidad e irradia una promesa mágica de salvación.

Nacionalismo (autoritario) como «religión de sustitución» y «religión de la vida cotidiana»

El papel del nacionalismo (autoritario) como «religión de sustitución» permite entender cómo se incrustan determinadas manifestaciones y movimientos de carácter religioso dentro de la movilización autoritaria.

Estaríamos ante un flujo de ida y vuelta entre religión y nacionalismo, que solo se vuelve medianamente comprensible en su concreción histórica, como hemos visto, si se explica en relación con los procesos sociales de crisis del capitalismo (neoliberal) y de las clases medias y sus efectos sobre los individuos: sentimientos de miedo e impotencia, resentimientos, agresividad acumulada, identificaciones y fobias, etc.

Por lo tanto, la afinidad electiva con el fundamentalismo religioso exige tener en cuenta las conexiones entre nacionalismo y religión.

No se descubre nada nuevo señalando que los materiales simbólicos, rituales y discursivos de las formaciones nacionales y su reproducción provienen de las comunidades religiosas preexistentes.

Tener en cuenta esas transferencias no significa negar las diferencias entre el nacionalismo y las religiones que podríamos llamar tradicionales. Pero, sin los préstamos simbólicos, rituales y discursivos de estas, tampoco se podría explicar la capacidad integradora y de identificación que posee el mito «Nación».

Su función de «pegamento» contribuye a subordinarse, disciplinarse y sacrificarse por un colectivo con el que se está identificado, aunque en las formaciones sociales capitalistas el sacrificio venga exigido en realidad por los requerimientos del sistema. Esta función de la identificación con el ideal de la comunidad nacional muestra hasta qué punto resulta obvia la recurrente movilización del nacionalismo en momentos de crisis sistémica.

Pero lo que nos interesa aquí, sobre todo, es el papel que juega el nacionalismo étnico como elemento clave del populismo autoritario. Y, para ello, es preciso entender por qué el vuelco del nacionalismo (constitucional) en nacionalismo autoritario no es meramente una transformación sobrevenida por circunstancias extraordinarias, sino que responde a su imbricación con la forma de constitución de lo social en las formaciones capitalistas.

Esto es lo que puede aportar el término «religión de la vida cotidiana» tan solo apuntado en Marx. Aquí lo usamos para referirnos a un conjunto de discursos y prácticas sociales (nacionalismo, racismo, anti intelectualismo, sexismo, xenofobia, etc.) que permiten fundamentalmente dos cosas: enmascarar y compensar el incumplimiento de las promesas de emancipación y bienestar de la modernidad capitalista; y facilitar la descarga proyectiva de la agresividad que nace de la frustración por ese incumplimiento.

Así es como el fantasma de la Nación adquiere una función de religión de la vida cotidiana. Referido al populismo autoritario, el término designa una peculiar forma de conciencia derivada del conformismo moderno que responde a la menesterosidad narcisista de los individuos.

Se trata de un sistema que ofrece orientación y orden en la cotidianidad dando respuestas claras y sencillas a las cuestiones sobre el sentido de la vida y por eso permite también organizar la relación entre la imagen de sí

“ El ultraconservadurismo y el fundamentalismo son movimientos reactivos que responden a cambios sociales, políticos y culturales y por lo tanto tienen un componente político

mismo, la de los extraños y la de los enemigos y adaptarla a nuevas situaciones.

Alianzas entre el autoritarismo populista y movimientos religiosos fundamentalistas y ultraconservadores

Las alianzas entre el autoritarismo populista y determinados movimientos o sectores religiosos fundamentalistas o ultraconservadores se extienden hoy por todo el mundo. Sin embargo, lo significativo no es que exista una articulación entre políticos autoritarios y líderes religiosos, sino la confluencia que se produce, por así decirlo, entre las bases. Todas las formas de renacer fundamentalista, prácticamente en todas las religiones, poseen un carácter reactivo y defensivo frente a un entorno que ha devenido y se percibe como extraño, cuando no hostil, en razón de procesos sociales, políticos o culturales que para un número importante de sus seguidores resultan difíciles de comprender. Dichas transformaciones son percibidas como una amenaza a la pervivencia del marco religioso del propio estilo de vida. Los procesos de modernización, de pluralismo cosmovisional, de diversificación de los estilos de vida y de las identidades, etc., producen un estrés identitario específico que genera inseguridad y malestar.

Los individuos tienen la sensación de un declive de las referencias morales que regulan la vida cotidiana: las relaciones de género, la sexualidad, la familia, la pertenencia comunitaria y los vínculos grupales. Pero este sentimiento de inestabilidad y zozobra tiene un doble origen. Y esto puede ayudar a entender las razones profundas de la confluencia entre la movilización autoritaria y el fundamentalismo o ultraconservadurismo religioso.

Mi tesis es que ambas son respuestas congruentes entre sí a una experiencia de crisis desestabilizadora. Ambas parasitan dicha experiencia, ocultan sus raíces reales y la explotan para reforzar formas de dominación social o religiosa basadas en la servidumbre voluntaria.

Como hemos expuesto en relación con la función psico-dinámica de las construcciones discursivas de la movilización autoritaria, el debilitamiento de los individuos tiene un origen social, es decir, viene propiciado por las exigencias sistémicas y por las dinámicas de crisis que generan desamparo e impotencia. La experiencia de crisis y desestabilización demanda un marco interpretativo, un relato capaz de dar orientación.

En situaciones de crisis se vuelven virulentos los sentimientos de impotencia y de miedo, las necesidades de protección y armonía simbiótica y también los deseos de rebelión, expansión agresiva y venganza.

Sin embargo, una interpretación de esa experiencia que atienda a las raíces sistémicas de la crisis económica, social, política y ecológica está en desventaja frente al procesamiento «mitológico» que ofrecen las construcciones discursivas del autoritarismo y el fundamentalismo religioso.

Una interpretación que pretenda hacerse cargo de la complejidad sistémica y que demande de los individuos atomizados y debilitados un compromiso con la transformación estructural de la sociedad supone una sobrecarga y un estrés añadido que aumenta la sensación de impotencia y la angustia asociada a ella.

La ideología y la política autoritarias dan respuesta a necesidades derivadas de experiencias vitales e históricas de limitación, violencia y agravio por medio de mecanismos muchos más potentes como la escisión, la proyección y la identificación con idealizaciones. Esos son mecanismos de los que se sirve la movilización autoritaria para captar a los individuos.

En el caso de los movimientos o sectores religiosos fundamentalistas o ultraconservadores, a la experiencia de debilitamiento provocado por las dinámicas sistémicas y las crisis, se unen las transformaciones del universo religioso en un marco de modernización social y cultural. Son las transformaciones de la religión las que provocan la reacción de los fundamentalistas, porque son dichas transformaciones las que han hecho que esta pierda el carácter de morada protectora que poseía o pudiera poseer.

Su defensa radical de la verdad religiosa es al mismo tiempo la defensa de un universo simbólico que venía ofreciendo seguridad y cobijo y que ven tambalearse desde dentro.

Los imaginarios, las visiones del mundo y las concepciones de la vida que median entre el «pequeño mundo» del propio horizonte experiencial en el trabajo, la familia y el círculo de amigos, por un lado, y el «gran mundo» de los

conflictos políticos y el devenir histórico, por otro, pierden efectividad. La mediación entre ambos «mundos» se vuelve precaria y difícil.

En este contexto, el fundamentalismo y el ultraconservadurismo religioso parecen disponer de recursos narrativos, organizativos y motivacionales para compensar la descomposición del vínculo entre esos dos mundos. ¿Cuáles son esos recursos?

En primer lugar, la restauración de una autoridad protectora y orientadora encarnada en los textos religiosos, en el grupo de creyentes o en el líder comunitario. Desde la voz atronadora de ese líder en los encuentros comunitarios a la interpretación literal de los textos religiosos fundacionales convertida en verdad incuestionable, pasando por los modos de integración grupales, todo debe reforzar la sensación de estar en manos de un poder a prueba de cualquier conmoción. El yo debilitado necesita identificarse con la autoridad y el colectivo.

Los movimientos religiosos neoconservadores y fundamentalistas compensan la sensación de debilidad y fragilidad de los individuos socializados propiciando una fuerte identificación con una forma de autoridad que no presenta fisuras, que encarna un poder omnímodo y permite a esos individuos interpretar su debilidad como fuerza o, cuando menos, mitigar su desamparo.

En segundo lugar, la absolutización de la propia pretensión de verdad religiosa refuerza los vínculos de pertenencia y al mismo tiempo refuerza la demonización de los que no creen o piensan de manera diferente.

De un lado, las comunidades fundamentalistas cultivan una forma de pertenencia basada en una identificación casi completa con el propio grupo, lo que conduce a un socavamiento de la autonomía en favor de una disolución en la comunidad alimentada por el anhelo de armonía y homogeneidad.

El delirio comunitario y la presión por la homogeneidad y la conformidad no son exclusivas de esas comunidades, pero desempeñan un papel central en ellas.

Por otro lado, la identificación con el propio grupo implica un dualismo entre lo propio y lo extraño. Las otras confesiones, religiones y formas de vida se categorizan como los «otros», los «ajenos» y, llegado el caso, como los «enemigos».

Estas desvalorizaciones y rechazos esencializados hacia otras creencias y personas están fuertemente representadas en los movimientos fundamentalistas y a menudo se



Foto | L. W. (unsplash)

mezclan con el desprecio hacia las personas consideradas molestas, desviadas o contrarias.

Las actitudes hostiles contra principios y formas de vida y máximas distintas de las propias ofrecen oportunidades subliminales para el antisemitismo y el racismo antimusulmán –como «rechazo» de formas de creer supuestamente «erróneas»–, así como para la homofobia y el antifeminismo –como «rechazo» de formas de vivir supuestamente «erradas»–. Esto permite ser antifeminista y defender el rol tradicional de la mujer dentro del propio colectivo y, a la vez, atacar el velo «musulmán» como signo de sumisión de la mujer y como algo incompatible con su emancipación.

En tercer lugar, se produce una sustitución del carácter estructural de los procesos y dinámicas económicas, sociales o políticas a las que se ven sometidos los individuos en su vida cotidiana por disposiciones, actitudes y comportamientos individuales de carácter moral.

Es verdad que todas las religiones establecen criterios de carácter moral que colocan al individuo en primer plano de una interpelación de carácter religioso. Pero esto alberga el peligro de una reducción individualista y espiritualista de los procesos en los que se encuentran inmersas las personas. Todo se hace depender del cambio interior y personal.

Las contradicciones sistémicas y las tendencias a la crisis se transforman en una confrontación entre lo «bueno» y «natural», por un lado, y lo «malo» y «antinatural», por otro. Y, consecuentemente entre «buenos» (nosotros) y «malos» (los otros). Esto permite imputar los procesos estructurales y contradictorios de transformación social a supuestas acciones conscientes y malévolas de individuos o grupos, que son juzgados como origen del «mal», como enemigos o esencialmente perversos.

De este modo, se produce una reducción inmensa de la complejidad y se simplifica la relación individuo-sociedad. La sociedad no existe, existen los individuos y las familias. El protagonismo lo adquieren el entorno familiar, las relaciones de proximidad, el compromiso con determinados valores supuestamente religiosos que afectan a la moral sexual, a la buena conducción de la vida cotidiana, la responsabilidad con los propios y cercanos.

La familia tradicional como comunidad solidaria casi auto-suficiente debe absorber todas las penurias sociales que la asaltan y, a pesar del deber de fomentar la amabilidad y los buenos modales como estilo personal, educar a los hijos para que estén dispuestos a rendir y sobrevivir exitosamente en una selva social regida por la ley del más fuerte. Una combinación contradictoria de amor y cariño hacia los propios y frialdad e indiferencia hacia los ajenos.

Los supuestos valores morales quedan restringidos al ámbito familiar y de proximidad, mientras que se promueve el darwinismo social en las demás esferas. De este modo, los movimientos neoconservadores y fundamentalistas descargan a sus seguidores de la confrontación crítica con las determinaciones estructurales y sociales de sus vidas individuales y construyen un universo moral dualista de buenos y malos.

En cuarto lugar, los movimientos religiosos fundamentalistas y neoconservadores exhiben una fuerte inclinación al providencialismo y a la interpretación de cualquier acontecer individual y colectivo dentro de un devenir controlado por la «voluntad de Dios».

Esta interpretación del acontecer cotidiano y del devenir histórico como gobernado por un poder invisible y solo reconocible por los iniciados permite compensar la creciente impenetrabilidad de las estructuras y

dinámicas sociales que determinan la existencia de los individuos.

No solo parece dotar de sentido a lo que nos sucede, sino que favorece la adaptación a lo dado como destino en manos de quien «mueve los hilos» de nuestra vida. Este providencialismo se basa en una serie de convicciones que coinciden en buena medida con las teorías de la conspiración, con las que presentan analogías estructurales evidentes: las apariencias engañan, nada ocurre al azar, el acontecer sigue un plan oculto, los sucesos responden a una confrontación entre poderes en lucha en el trasfondo.

Por eso, no es extraño ver como los fundamentalistas religiosos se adhieren a teorías conspiranoicas sobre todo tipo de fenómenos sociales o políticos.

Estos elementos discursivos de los movimientos religiosos fundamentalistas y neoconservadores resultan especialmente atractivos para la movilización autoritaria.

No puede extrañar que la religión se haya convertido en un componente clave de los discursos de la extrema derecha y del populismo autoritario. Asistimos a la emergencia de una serie de populismos religiosos inspirados en las principales tradiciones religiosas del mundo cada vez más integrados en la movilización autoritaria.

Dichos populismos contribuyen a crear, adaptar y estabilizar (meta)divisiones en consonancia con la dicotomía populista de un «nosotros» frente a los «otros». También ayudan a la demonización de una «élite» que pretende destruir el orden natural de la comunidad (religiosa/nacional), que crecientemente se define en términos de civilización de matriz religiosa (occidente cristiano).

Otro elemento que resulta atractivo para la movilización autoritaria es el tipo de construcción del liderazgo religioso dentro de los movimientos fundamentalistas y el tipo de autoridad que ejercen. El líder y la comunidad establecen fuertes vínculos emocionales y un modo de comunicación basado en la identificación no mediada.

Las claves de codificación del conflicto (social) en términos de confrontación entre lo «normal», lo «bueno», lo «natural», por un lado, y lo «anormal», «degenerado», «antinatural», por otro, favorece el procesamiento «mitológico» de la crisis sistémica que lleva a cabo la movilización autoritaria.

La disolución de las estructuras sociales en actitudes y comportamientos individuales refuerza las estrategias de personalización de los procesos y las dinámicas de la sociedad, así como la creación de *fobotipos* (estereotipos



Estaríamos ante una repetición de la sempiterna tentación de una alianza con el poder que termina socavando y disolviendo la auténtica identidad religiosa

negativos marcados por la hostilidad) que encontramos en los discursos autoritarios.

Alianza más que instrumentalización

Si estoy en lo cierto, la instrumentalización funcional de religión en la movilización autoritaria no puede interpretarse como una mera manipulación desde fuera.

Ultraconservadurismo y fundamentalismo religioso reaccionan a experiencias de crisis de manera análoga a como lo hace dicha movilización. Por esa razón necesitan ser combatidas al unísono.

En ese combate, no me cabe la menor duda, tienen que jugar un papel importante otras formas de experiencia religiosa emancipadoras y críticas. Estas deberían enfrentarse decididamente a la tentación que creer que la movilización autoritaria favorecerá un reforzamiento de la religión en la esfera pública y, en consecuencia, una recuperación de su protagonismo y vigencia.

Más bien estaríamos ante una repetición de la sempiterna tentación de una alianza con el poder que termina socavando y disolviendo la auténtica identidad religiosa.

El mesianismo crítico podría representar, por el contrario, una figura de *praxis* religiosa que se enfrenta desde dentro a una alianza perversa que sirve a la reproducción de un orden social inhumano e injusto, y potencialmente suicida.

No se trata de combatir quimeras del espíritu, sino de transformar las relaciones sociales que necesitan para su reproducción del auxilio de lo que hemos descrito más arriba como «religión de la vida cotidiana» (chovinismo, racismo, anti intelectualismo, sexismo, xenofobia, etc.) y que solo contribuyen a reforzar la servidumbre voluntaria.

Quizás una *praxis* comprometida con una transformación radical de las condiciones sociales del autoritarismo y el fundamentalismo religioso podría poner fin también a la instrumentalización política de la religión. ●