

La observancia de una fe: lealtad religiosa y lealtad política



**ESTUDIOS SOCIALES
CONTEMPORÁNEOS**

Nº 9 - Mendoza 2014 - IMESC-IDEHESI

La observancia de una fe: lealtad religiosa y lealtad política

Observing faith: religious loyalty and political loyalty

Paulina Perla Aronson (IIGG/FCS/UBA)

Resumen: El presente escrito indaga sobre la utilidad metodológica de los recursos provenientes de la religión, herramientas de las que se vale la sociología para construir su corpus conceptual. Hace hincapié en las formulaciones de Max Weber, con énfasis en la "lealtad", una noción que forma parte del horizonte de sentido de la política contemporánea, y particularmente de algunas ideologías que la cuentan en su acervo doctrinal. Se analiza la oposición entre impersonalidad y devoción y entre fe religiosa y fe política, así como los procesos de conversión y cumplimiento-incumplimiento del deber que caracterizan a ambas. Asimismo, se exploran las similitudes y diferencias entre el mensaje religioso y el político y entre la conformación del perfil del creyente y del adherente a una creencia partidaria. Por último, se comparan las "promesas" que encierran los discursos, con la intención de evidenciar la cercanía entre religión y lealtad en términos de constitución/restitución de la comunidad.

Palabras clave: carisma, fe, sacrificio, comunión.

Abstract: The current paper enquires into the methodological utility of resources stemming from religion, thus those tools which sociology takes into account to build its conceptual corpus. It focus in Weber's insights, with emphasis over "loyalty", a notion that is part of the horizon of meaning of contemporary politics, and in particular in some ideologies which takes it into account in its doctrinal tradition. An analysis of the opposition between impersonality and devotion, and religious faith and political faith is drawn, as also on the processes of conversion and fulfillment-unfulfillment of duty which characterizes both. Also, the paper explores differences and similarities between the religious and political message and between the configuration of the believer's profile and the supporter of a party belief. Finally, it compares the "promises" contained in the different discourses, in an attempt to show the close connection between religion and loyalty in terms of the constitution/restitution of the community.

Keywords: charisma, faith, sacrifice, communion.

1. Introducción

en el núcleo de todo mito y religión (...) la vida humana se concibe como una lucha para alcanzar una finalidad más elevada, escapar de los límites de la humanidad tal cual es para transformarla en la humanidad tal cual podría ser (Lindholm, 1992: 27).

Es sabido que algunos de los referentes fundamentales de la sociología consideran que la religión constituye una fuente de patrones analíticos de la que puede obtenerse una variedad de herramientas que, como los dogmas propios de los credos, trascienden el plano estrictamente doctrinal. De ahí que le atribuyan una relevancia que supera largamente los límites de los mitos y las prácticas rituales. Se trata de categorías cuya utilidad metodológica se asienta en su carácter ideológico, un conglomerado de ideas situado por fuera del plano utilitario y racional, y que por eso mismo, posibilita la comprensión de problemáticas como la autoridad, el estatus, la comunidad y la personalidad, todos profundamente impregnados de contenido religioso. La consideración de lo sacro, como Durkheim denomina a ese universo, «extrae su vitalidad de aquello que Weber llamó el carisma, y Simmel la piedad» (Nisbet, 1996: 65).

Mientras el interés individual y la competencia fueron elementos esenciales para explicar la vida económica, y la soberanía secular y el contrato sirvieron a la ciencia política para dar cuenta de la organización social, la sociología tomó a la religión como una clave, entre otras, para comprender el proceso de formación de comunidades reunidas en torno a una idea compartida, el surgimiento de instituciones económicas y sociales y, en último término, para entender las conductas humanas. La relevancia otorgada a la religión procede de su poder iluminador sobre áreas de la vida social cuya especificidad no cabe dentro de marcos puramente superestructurales.

Entre los fundadores, y a diferencia de Durkheim y de Weber, Marx considera la religión como algo ajeno a la razón, pues expresa la alienación del individuo respecto de sí mismo proyectada hacia lo sobrenatural. Dado que religión y alienación proceden de la opresión, ambas desencadenan una conciencia deformada que imposibilita la emancipación humana. En contraste con los filósofos iluministas, quienes buscaban reemplazar la fe en dios por la fe en la razón, Marx cree que para acabar con la religión es necesario transformar el orden social, abolir los condicionantes materiales que la promueven. En *La Cuestión Judía* (1974 [1844]) afirma que la religión opera como un obstáculo, porque aun cuando el Estado burgués se separa de ella, esa emancipación representa únicamente una autonomía política, es decir, un Estado desligado de ataduras religiosas. Sin embargo, no implica la desaparición de la religión en cuanto tal, sino su traslado a la esfera de los intereses particulares y privados, su ubicación en el ámbito de la sociedad civil. Con ello, el cristianismo pierde su posición privilegiada pero deja subsistir numerosas y diversas concepciones del

mundo, pluralismo de creencias que da lugar a una contradicción fundamental entre la persona religiosa y el ciudadano, entre la heterogeneidad de credos y la homogeneidad ante la ley, entre el egoísmo salvador del hombre individual y la existencia de ciudadanos iguales.

La sacralidad que Durkheim asigna a la sociedad permite definir qué elementos la constituyen, cuáles son sus virtudes y poderes y qué relaciones establecen entre sí y con las cosas profanas: en analogía con el universo religioso, acostumbra a las personas a razonar acerca de las cosas sociales, al tiempo que posibilita que cuando se multiplican las manifestaciones ideológicas o cuando se propaga el escepticismo, surjan otros modos grupales de pensar que recrean la unidad. Así como a toda religión le sigue una iglesia, así también a toda ideología le suceden instituciones que custodian el núcleo sustantivo de ideas y organizan las prácticas adecuadas para expresarlas. De ahí que Durkheim considere que

el fiel que ha comulgado con su dios no es sólo un hombre que ve nuevas verdades ignoradas por los no creyentes; es también un hombre que *puede* más. Siente en él mayores fuerzas para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas (Durkheim, 1993: 652; destacado del autor).

Traducida a lenguaje político, esta afirmación indica un tipo de estructuración mental que recurre a explicaciones cuyos contenidos desbordan el interés individual y los razonamientos, pues procede de fundamentos tradicionales que se expresan en fórmulas jurídicas análogas a los ritos y las formalidades sacras. La religión —y por extensión la ideología política— da lugar a acciones orientadas a un otro trascendental, persigue fines determinados, se vale de medios específicos y toma la forma de una acción comunitaria. Tales rasgos fundan una totalidad condicionada por vivencias, representaciones y fines que producen efectos visibles sobre las acciones, las orientan y les otorgan sentido. En último término, se trata de una producción social de certidumbre que permite que los grupos piensen y sientan que esos colectivos tienen «una razón de ser» (Pérez-Agote, 2012: 283).

Desde la óptica weberiana, la acción religiosa se caracteriza por enlazar medios y fines según reglas de experiencia, reglamenta la vida y confiere a las cosas o a las personas un perfil extracotidiano capaz de producir efectos benéficos o maléficos, fuerzas a las que Weber llama carisma. A su vez, por su cualidad de acción racional según valores, los fines adquieren un carácter tan significativo, absoluto y sustancial, que la ponderación de consecuencias queda en un plano accesorio. Como todas las ideas, la religión delimita las sendas por donde circulan las acciones humanas: engendra un campo ideológico que modela comportamientos individuales y colectivos y les otorga sentido. Por eso Weber indica que

Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las “imágenes del mundo” creadas por las “ideas”, han determinado, con gran frecuencia, como guardagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses (Weber, 1983: 284).

Desde una perspectiva que pretende retener los rasgos distintivos de la sociedad contemporánea, Ulrich Beck entiende que la religión podría contribuir decisivamente al cosmopolitismo reinante. En un contexto donde dominan las corrientes de capital y las catástrofes económicas, donde la vida, la alimentación, la producción, el miedo y el placer están determinados globalmente, la religión —particularmente el catolicismo— podría actuar a modo de inapreciable venero, ya que la prédica de la hermandad y la concepción universalista del hombre configuran una estructura básica de cosmopolitismo. Sin embargo, para que su apoyo se constituya en verdadera cooperación, debería despojarse de su defecto de origen; esto es, renunciar al particularismo según el cual para ser considerado hermano se requiere compartir una misma opinión, una misma fe. Aun cuando la iglesia es una respuesta premoderna a lo que Beck denomina segunda modernidad¹, no convendría descuidar la posibilidad de recuperar su tradicional idoneidad para producir creencias, plasmar sentido y vincular a las personas entre sí; con todo, para que eso ocurra, habría que depurar cosmopolíticamente a la fe, vaciarla de contenido cristiano y rescatar su capacidad para religar a los individuos, de manera que no tengan que sobrevivir como empresarios de sí mismos en una lucha de todos contra todos. En consecuencia, sería factible

deducir de la premodernidad cosmopolita de la Iglesia importantes enseñanzas para las necesidades y posibilidades de semejante organización. En particular, las Iglesias deberían hacerse urgentemente esta pregunta clave de índole cosmopolita: ¿cómo me comporto con la otredad de los otros?, lo que en este caso significa: ¿cómo me comporto con los pertenecientes a otras religiones, con los

¹ La primera modernidad alude al aprovechamiento de la naturaleza y el reparto de la riqueza social, articulados ambos con el desarrollo de las fuerzas productivas y con las garantías de seguridad del Estado social; la segunda modernidad, en cambio, consiste en la reflexión acerca de la expansión del proceso técnico-económico: «se toma a sí misma como tema y problema», observa los efectos secundarios producidos por la maquinaria del progreso industrial y enfrenta las amenazas que ponen en peligro «la vida en esta Tierra» (1998: 28).

extranjeros según mi lógica, es decir con los paganos? En este sentido, debería ser posible también un cambio básico de las religiones y de sus orientaciones (Beck, 2002: 207).

Como afirma Turner, tanto las creencias como los ritos religiosos son el fundamento de las respuestas humanas ante los problemas del sentido y el significado. Paralelamente, el estudio de la religión interesa a la sociología porque ella se preocupa por «los procesos que unen y desunen, que conectan y desconectan las relaciones sociales en el espacio y en el tiempo» (2005: 20). En suma, las inquietudes suscitadas por el universo religioso de ideas, expresan la preocupación por responder al interrogante acerca de las condiciones de posibilidad del vínculo social (de Ípola, 2004).

2. Las semejanzas entre política y religión

[Para un líder carismático] los hechos no existen como una fuente del saber: tienen que ser interpretados “correctamente”. Y con una *buena* interpretación irán a apoyar invariablemente “lo que importa” (Kolakovski, 2008; destacado del autor).

El repertorio conceptual de Max Weber ofrece numerosas y fructíferas vías analíticas para indagar la vecindad entre política y religión, cercanía que puede rastrearse, por un lado, a través de la distinción entre comunidad y sociedad; por otro, a la luz de las intrincadas relaciones entre nación y Estado.

Cuando se observa la primera distinción, puede verse que comunidad y sociedad trazan las líneas del contraste entre devoción e impersonalidad. Según la indicación weberiana, la mayoría de las relaciones sociales son en parte comunitarias y en parte societarias, parcialmente originadas en la calidez de los vínculos cara a cara, y parcialmente generadas por el distanciamiento respecto de las instituciones. Los sentimientos sobre los que se sustenta una comunidad pueden adoptar contenidos considerablemente heterogéneos, mientras una relación puramente interesada bien puede suscitar lazos afectivos; e inversamente, una relación afectiva puede orientarse hacia fines racionalmente sopesados. Luego, más que oponerse a sociedad, comunidad se opone a lucha, lo que no significa que aun en las comunidades más íntimas como la familia, no haya presiones y hasta violencia manifiesta. En la sociedad, los compromisos e intereses en pugna no resultan necesariamente en coacción física, sino que entrañan competencia, es decir, una lucha de naturaleza pacífica. Por ello, tanto en la comunidad como en la sociedad las relaciones sociales pueden asumir formas pacíficas o violentas y, frecuentemente, adquieren rasgos de agresividad cuando se trata de seleccionar quiénes forman parte de ellas, cómo se establecen y organizan las normas que regulan su funcionamiento y cuáles son las estrategias a desarrollar en su interior (Weber, 1984). La modernidad, entonces, no implica la retirada de la comunidad por efecto de la irrupción de la sociedad, sino la coexistencia de acciones tradicionales, racional-valorativas y acciones racionales según fines. Para Weber, esa combinación es la que da el tono a la sociedad moderna y también a los tipos de dominación legítima, pues sociedad se aproxima a dominación legal-racional y comunidad a dominación tradicional o dominación carismática; luego, tales formatos sólo son distinguibles analíticamente. Fundada en la emotividad y en el sentimiento subjetivo de constituir un todo, la comunidad es arrasada por el politeísmo valorativo (Weber, 1998), un proceso que autonomiza los valores de su dependencia de la religión, aun cuando ésta no desaparece. En la esfera pública –donde los valores más sublimes están en retirada– impera la sociedad, el cálculo y los intereses. Pero en virtud de que las sociedades masivas y altamente diferenciadas no pueden administrarse sino a través de la burocracia, desde un punto de vista estructural lo amorfo, impreciso y sentimental, en concreto lo comunitario propiamente dicho, es enviado al ámbito de la intimidad o de la postrera edad. Ante tal fragmentación, suscitada por la proliferación de valores y su consecuencia de resecamiento del sentido, los individuos modernos se hallan tensionados por «la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino *porque* no lo es y en *la medida* en que no lo es» (Weber, 1998: 217; destacado del autor). Tras el intenso desencantamiento del mundo y el reconocimiento del carácter ineliminable de la contienda valorativa, Weber se decide por la dimensión asociativa, a la que otorga mayor importancia que a la integrativa. Su observación descarnada de la expansión e intensificación de valores contrapuestos en una sociedad cruzada por la multiplicación de demandas diferenciadas y complejas, juzga que la dominación burocrática de lo externo resulta imprescindible para la satisfacción de las necesidades.

No obstante, cuando la pregunta deja de ser “cómo se hace” –una actividad orientada por la racionalidad finalista– y pasa a ser “qué se hace y para quién” –un afán guiado por la racionalidad valorativa–, los barrotes burocráticos se aflojan ante los requerimientos materiales de la sociedad. Debido a que instaura un sentimiento de fraternidad, esa excepción exhibe numerosas similitudes con la revolución carismática propiamente religiosa, un movimiento que

según Weber, tiene la particularidad de premiar conductas éticas (Weber, 1983a). Se trata de retribuciones tamizadas por la teodicea del sufrimiento, un conjunto de principios que se opone a la teodicea de la felicidad² por cuanto informa sobre la distancia entre mérito y destino y explica la visible incongruencia entre condenas para los buenos y compensaciones para los malos. El giro –sin desdeñar lo individual–conlleva la conversión de la comunidad en objeto colectivo de redención; y el salvador se configura como el administrador de la “economía de la salvación” (Weber, 1983b: 199), mediador y liberador colmado de cualidades prodigiosas. Una vez que la religiosidad de salvación sienta las bases de la valoración positiva del sufrimiento, prospera entre los sectores sociales menos favorecidos y legitima al salvador, quien se halla en situación de distribuir premios y castigos.

Producto de la religión, esa matriz coincide con la forma de la dominación carismática. En primer lugar, porque el carisma descansa en la posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas «no asequibles a cualquier otro» (Weber, 1984: 193). En segundo término, porque el jefe, el caudillo, el líder político, es altamente apreciado por los dominados, quienes reconocen y corroboran sus condiciones extraordinarias. Y lo más significativo, porque dichas cualidades no dependen de la multitud, sino sólo de la entrega personal, de la reverencia y de la “fe” nacidas del entusiasmo, la esperanza y la indignancia. Su llegada coincide con realidades en las que los instrumentos institucionales y culturales no bastan para afrontar realidades extraordinarias, de donde surge «la disposición a confiar en un líder que personifique una solución congruente y creíble de la crisis en acto» (Cavalli, 1999: 22). A lo excepcional de las circunstancias, le corresponden los atributos extraordinarios del jefe político, y ambos se relacionan entre sí por medio de un elemento emotivo, expansivo y trascendente. Sus poderes suprasensibles intervienen en el destino del hombre «de la misma manera en que éste interviene en el del mundo exterior» (Weber, 1984: 336).

En lo concerniente a los nexos entre nación y Estado, Weber afirma que la nación descansa en el apasionamiento producido por sugestión emotiva, una especie de entusiasmo cuyo origen no procede de intereses económicos, sino de sentimientos de comunidad y solidaridad, de un *pathos* o emoción afirmada en el logro de poderío político. El poder que persigue es abstracto, se vincula con el orgullo y otorga supremacía a los intereses generales en detrimento de los particularismos. En el seno de la comunidad nacional, los individuos se sienten subjetivamente unidos en una amalgama que aglutina por pertenencia y por voluntad de afinidad y soberanía. Las estimaciones sustantivas que la definen son de carácter ético-político, razón por la cual el acuerdo de intereses contrapuestos o la armonía social son la consecuencia de su mismo desarrollo.

El Estado, en cambio, es una estructura organizativa, un conjunto de instituciones políticas al mando de un jefe cuyas ideas se ajustan a los valores nacionales: es la esfera de agregación de intereses racionales que proporciona a la comunidad los procedimientos necesarios para que tal enlace se establezca. La nación se sostiene sobre la “relación comunitaria”; contrariamente, el Estado consiste en una “relación de dominio”³ que estimula la organización de asociaciones políticas representativas de los múltiples y diversos intereses que atraviesan la sociedad. En ese sentido, la relación entre liderazgo y nación enlaza al portador del carisma con los sentimientos comunitarios de nacionalidad, de donde procede una tendencia a la autoridad personal que resulta efectiva para discernir y ejecutar los encumbrados designios de la comunidad nacional. De ahí que dicha figura venga a subvertir el orden tradicional, de donde procede el carácter revolucionario del carisma entendido como «una variación en la dirección de la conciencia y de la acción, con reorientación completa de todas las actitudes frente a las formas de vida anteriores o frente al “mundo” en general» (Weber, 1984: 196-197; destacado del autor). Para el jefe político, dicha variación se manifiesta en la forma de una empresa, mientras los legos y hombres corrientes –objeto de la dominación– se suman a ella porque la convocatoria invita a restituir la comunidad. Es cierto que el carisma es esencialmente inestable, porque cuando la jefatura no aporta al bienestar de los dominados, crece la probabilidad de que su autoridad se extinga y que la comunización emotiva a que da lugar se disipe.

3. Lealtad religiosa y lealtad política

el desarrollo religioso contiene un foco de altísima consistencia
–lo sobrenatural y el problema del sufrimiento– completamente separado
de la realidad mundana, sobre todo en los grupos religiosamente orientados y coagulados dentro de estratos cohesivos
(Kalberg, 2012: 62).

² Afirmada en una fórmula universal, la teodicea de la felicidad busca legitimar el honor, el poder, la posesión y el goce; en otros términos, consiste en la legitimación de “todos los poderosos, poseedores, vencedores, sanos, o brevemente, felices” (Weber, 1983b: 197).

³ Lo mismo que toda asociación política, consiste en la “dominación de hombres sobre hombres” mediada por la obediencia y el acatamiento a la autoridad, ambas sustentadas en la legitimidad otorgada por la tradición, la gracia o carisma y la legalidad (1997).

Lo mismo que la hierocracia religiosa, la administración de los caudillos políticos reúne a miembros dotados de cualidades carismáticas. Así como el profeta se rodea de discípulos, así también el jefe se hace de hombres de confianza; y en ambos casos, están llamados a cumplir una misión. El creyente, tanto como el seguidor político, se liga a la figura carismática por el deber, una obligación que engloba la injuria y la expiación. Si a través de su dirigente la comunidad religiosa procura el bien de los que constituyen su grey –pero para ello pide a los creyentes el ajuste a ciertas reglas formales–, también el dirigente político promete favores y solicita las mismas adecuaciones. Al respecto, Weber señala que «la consagración a los deberes de piedad (...) implican un entusiasmo de carácter religioso» (1984: 857) que también abarca a los seguidores de la autoridad carismática.

La devoción hacia el portador de cualidades sobrehumanas conlleva el autosacrificio, opuesto al egoísmo, y la comunión de espíritus en un aquí y ahora. Un factor relevante de cohesión comunitaria es el sermón, la enseñanza colectiva de las cosas políticas y éticas según los criterios de la profecía; a ello se añade la cura de almas que da cuenta del cuidado del individuo en cuanto «dispensación de gracia carismática» (Weber, 1984: 374), por eso mismo, cercana a la manipulación⁴. Por medio de un proceso de purificación paulatina, o por cambios súbitos en el modo de sentir, las conductas son reinterpretadas y resignificadas como un renacimiento, o como la comprobación de que se está en posesión de fuerzas nuevas que configuran un alma también nueva, una autodivinización que, si es constante, desemboca en un *habitus* cotidiano (Weber, 1984: 445). Se trata de una actitud que, lo mismo que la religiosa, confía en la providencia: cuanto más crece la confianza en la persona, más decrecen las consideraciones prácticas y más potencia alcanza la ética de la convicción. El predominio de los sentimientos supone siempre el «sacrificio del intelecto» en aras de un orden que si bien es racional, se organiza en torno de las emociones suscitadas por los dones del jefe político. El orden real, contra el cual se yergue el carisma, engendra una aguda tensión con las realidades del mundo e instaura un “sentir sagrado”, una convicción que descrece del “derecho sagrado” y por ello mismo adquiere elasticidad y capacidad de adaptación, convirtiéndose en una sólida cantera de dinamismo y desarrollo. Precisamente de este núcleo brota el principio de fraternidad, un sentimiento de ayuda y solidaridad entre compañeros de fe, entre «correligionarios» (Weber, 1984: 455). Por tanto, a la impersonalidad de las relaciones económicas se opone una racionalidad ética basada en vínculos interpersonales que resisten el avance del puro cálculo. Es aquí cuando Weber evoca a Baudelaire, trayendo a colación la “santa prostitución del alma”, una imagen literaria que informa sobre «el fracaso fundamental del postulado de fraternidad en la realidad inhumana del mundo económico» (Weber, 1984: 461), la preponderancia de la bondad indiscriminada y el interés por todo aquel que padece indigencia; en suma, una entrega amorosa que carece de un objeto definido, se dirige a sí misma e instituye el “acosmismo del amor” (Bellah, R. 2005).

No obstante, cuando la satisfacción de necesidades económicas y políticas se lleva a cabo a través de medios racionales, se impone la disciplina; «y esto reduce con frecuencia la importancia del carisma y del obrar individualmente diferenciado» (Weber, 1984: 889). Puesto que el dominio racional del capital carece de contenidos éticos –no puede saberse quién es el verdadero jefe–, resulta imposible plantear exigencias de esa índole. En contraste, la relación carismática es personal, y no sólo procura identificar a los que actúan sin reservas éticas, sino que al hacerlo protege a las personas que se confían a su autoridad y trata de evitar que otros poderes se inmiscuyan en su esfera de dominio.

Aún cuando se implementan políticas sociales, y en virtud del pragmatismo de la razón de Estado –orientada hacia la conservación o modificación de la distribución del poder– y del recurso a la violencia –monopolio legítimo del Estado–, la ética de la fraternidad choca con la impersonalidad y la falta de amor de los aparatos estatales de justicia y administración. Lo único que puede interponerse entre interpersonalidad e impersonalidad, entre política y ética, entre *ethos* y *pragma*, es la guerra, una situación que genera un penetrante sentimiento de comunidad, de entrega y de absoluto sacrificio (Weber, 1983c).

4. Conclusión

Las necesidades corrientes susceptibles de cálculo y cuya satisfacción se lleva a cabo mediante procedimientos normales propios de la estructura burocrática, contrastan con «la satisfacción de todas las necesidades *más allá* de las exigencias planteadas por la cotidianidad económica» (Weber, 1984: 847; destacado del autor). Este hecho, característico de la religión y también de la política, se extiende al punto de que cualquiera que pretende hacer milagros o realizar actos heroicos, debe probar que su misión concluye en el bien de las personas que se consagran a

⁴ Para una descripción más detallada del vínculo entre sermón y cura de almas, véase Weber (1984), capítulo

él⁵. Por ende, no importa tanto el tenor de las vivencias psíquicas de quien crea las ideas, sino que los dominados se las apropien y hagan de ellas una *metanoia*, una sumisión interna a lo todavía inexistente. Tampoco interesa si la doctrina convocante reviste carácter fundacional o apela a una de existencia histórica, pues en ambos casos el mensaje recurre a cuestiones de orden interno dirigidas a un grupo determinado. Cuando actúa en el marco de una economía monetaria, «el carisma vive en este mundo, y a pesar de ello, no es de este mundo» (Weber, 1984: 849). La autoridad radica en la persona, en el jefe natural que ejerce la conducción, un individuo que cree fervientemente que presta un servicio a la época, mientras sus seguidores son depositarios de un deber cuya transgresión comporta falta de fe en la figura carismática y sus mandamientos. Quienes no se pliegan al mensaje del caudillo son infieles, del mismo modo que la religión condena a quienes no practican la fe, justamente en razón de que no se consagran a los deberes de piedad. Al quedar por fuera del influjo carismático, son considerados incumplidores del deber e incapaces de regenerarse, por cuanto descreen de las normas creadas por él, las que constituyen una nueva concepción de lo sagrado.

Política y religión, entonces, producen una verdadera conversión sustentada en la devoción: creyentes y adherentes son devotos de un mensaje que promete la vida eterna o una vida mejor en este mundo, y ambas deben explicar la distancia entre mérito y destino, con lo que constituyen o restituyen la totalidad. Los individuos siguen el curso de una completa reversión de sus actitudes centrales, dirigidas ahora hacia el valor y el sentido de la vida y el mundo (Abukuma, 1992). En una atmósfera de desencantamiento caracterizada por el fin de las ilusiones, el sentido se busca allí donde se encuentre, allí donde sea posible contar con un asomo de solidez, algo a lo que aferrarse para disputarle impersonalidad al mundo.

De ahí que la obediencia debida transforme la confianza inicial en fe, una piedad reverente que revierte en comunidad total y determina que el profundo cambio interior se manifieste como conversión y renacimiento.

Entre los principios del conductor y la conformidad se interpone la confirmación, la comprobación de que se es un miembro pleno de la comunidad. No es que la revolución burocrática no la funde, pero se trata de una totalidad mediada por expertos, mientras la revolución carismática achica la distancia entre líder y masas. Es aquí cuando se introduce la lealtad, pues de quienes han sido confirmados no cabe esperar conductas que desmientan el contenido del mensaje, y menos aún, que cuestionen el conjunto de ideas y valores sustentado por el jefe político. El deber, la devoción, la comunión, la confirmación y la lealtad son todas cualidades que se demandan a quienes se hallan bajo el amparo del movimiento carismático. La oposición entre los intereses de las mayorías y los de las minorías se resuelve mediante una estructura vertical que requiere que el jefe político demuestre de ser alguien capaz de realizar su misión y de dirigir emotivamente a esas mayorías según sus mandatos y sus máximas. Así, los contenidos del mensaje pasan a formar parte del comportamiento de los seguidores, generan una identidad política que estimula sentimientos de unión y patriotismo y contribuyen a la orientación de las conductas. El vínculo de afinidad, fusión y afectividad se refuerza a través del discurso, una profecía que introduce «la irracionalidad de la idea en el mundo ordinario del tiempo y la materia» (Krähe, s/f).

Luego, siempre es oportuno «hacer un *llamado* a todos (...) para cuidar esto que estamos haciendo», «hablar con el *corazón*», utilizar todos los recursos disponibles provenientes de del modelo construido, recalcar quiénes son los destinatarios de las políticas generadas («este es un Gobierno que ha estado siempre optando por *los que menos tienen* y eso es lo que muchos no nos han perdonado»), «saber que sin *sacrificios*, sin esfuerzos no hay resultados», recordar que «a los *derechos hay que otorgarlos*», y en caso contrario, «hay que pelearlos y conquistarlos» y que también están «las *obligaciones* de devolverle a la *Patria*» (destacados propios).

Se trata de un alegato que robustece los lemas del mensaje, aviva la voluntad de abnegación personal y colectiva, llama a formar totalidad e invita a prestar atención al

acto (...) de ofrecerle a la sociedad un discurso extenso, surcado de cifras y atravesado por sutilezas conceptuales que apelan a la atención del ciudadano y que convocan a una *complicidad* compartida a la hora de eludir la tentación de lo fácil e impactante (Forster, 2013; destacado propio).

Son palabras que interpelan en términos de constitución de sentido, que pretenden hacer comprensible lo incomprensible y calmar la angustia de quienes «desean, con *fervor*, que *otros* hablen, que otros les pongan el nombre a las cosas y que *definan* sus y nuestras vidas» (Forster, 2013; destacado propio). Como señala Weber, esto es posible sólo mientras subsiste el consentimiento, ya que

⁵ El carisma se enfrenta a una tensión, pues el dominio económico capitalista típicamente impersonal, no puede reglamentarse éticamente ni puede detectarse en él a alguien a quien endilgar responsabilidades personales de un modo directo (Weber, 1984: 915).

el carisma es mucho menos una posesión del líder que un don libremente otorgado por sus seguidores; bien visto, el líder carismático no posee ningún otro poder que el poder de solicitar y obtener la lealtad de sus seguidores, y el carisma sólo dura lo que dura esta donación de autoridad (Casullo, 2013).

Además, como pone en juego la salvación, el elemento escatológico desempeña un papel fundamental que viene atado a la definición de un mando soberano y de un discurso influyente, precisamente porque –pese a la inmanencia de sus fuentes– tiende a instaurar un poder unitario y monoteísta (Villacañas Berlanga, 2003), una modulación que entiende las transformaciones sociales en términos de gestas cargadas de heroísmo.

Bibliografía

- ABUKUMA, M. (1999). "A Weberian Sociology of Religious Experience". Consultado en http://www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/moriyukis/intro/Religious_Experience.htm
- BECK, U. (2002). *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*, Barcelona. Paidós.
- BELLAH, R. (2005). "Max Weber y el amor negador del mundo: una mirada a la sociología histórica de la religión", en ARONSON, P. y WEISZ, E. (comp.), *Sociedad y Religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*, Buenos Aires: Prometeo.
- CASULLO, M. E. (2013). «Hugo Chávez y la transmisión del carisma», en *Territorio Digital*. Consultado en <http://hostmaster.eltterritorio.com.ar/notaimpresa.aspx?c=9849799019436455>
- CAVALLI, L. (1999). *Carisma. La calidad extraordinaria del líder*, Buenos Aires: Losada.
- DE ÍPOLA, E. (2004). «Introducción», en *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*, E. de Ípola (coordinador), Buenos Aires: Biblos.
- DURKHEIM, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza Editorial.
- FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, C. (2013). *Acto de anuncios de obras públicas*, 14 de marzo. Consultado en www.presidencia.gob.ar/discursos
- FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, C. (2013). *Acto de anuncios en políticas sociales*, 13 de marzo. Consultado en www.presidencia.gob.ar/discursos
- FERNÁNDEZ DE KIRCHNER, C. (2013). *Anuncios del Programa PRO.CRE.AR*, 21 de marzo. Consultado en www.presidencia.gob.ar/discursos
- FORSTER, R. (2013). «Atreverse: la política, el discurso y la justicia». Consultado en <http://www.infonews.com/2013/03/08/politica-64363-atreverse-la-politica-el-discurso-y-la-justicia.php>
- KALBERG, S. (2012). *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today. Major Themes, Mode of Causal Analysis, and Applications*, USA: Ashgate Publishing.
- KOLAKOVSKI, L. (2008). «Líder casi mático, maestro carismático», en *Letras Libres*, julio. Consultado en <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/lider-carismatico-maestro-carismatico?page=full>
- KRÄHE, G. (s/f). «Carisma político, éxtasis, orgía: descubrir al Weber oculto». En *Im Geviert, Diálogos de Alemania e Iberoamérica*. Consultado en <http://geviert.wordpress.com/2011/07/30/carisma-politico-extasis-orgia-descubrir-al-weber-oculto/>
- LINDHOLM, Ch. (1992). *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*,

Barcelona: Gedisa.

MARX, K. (1974). *La cuestión judía*, Buenos Aires: Ediciones Contraseña.

NISBET, R. (1996). *La formación del pensamiento sociológico*, 2 volúmenes, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

PÉREZ-AGOTE, A. (2012). «Las formas elementales de la vida religiosa: descomposición contemporánea de las ecuaciones durkheimianas». En *Política y Sociedad* (49), 273-292. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

TURNER, B. (2005). *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, M. (1983a). “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, volumen I, Madrid: Taurus.

WEBER, M. (1983b). “La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión. Introducción”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, volumen I, Madrid: Taurus.

WEBER, M. (1983c). «Excurso. Teoría del estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo», en *Ensayos sobre sociología de la religión*, volumen I, Madrid: Taurus.

WEBER, M. (1984). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, M. (1998). «La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, Madrid: Alianza Editorial.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (2003). «Irrupción de carisma secular y el proceso moderno. Algunas reflexiones de historia conceptual aplicadas al proceso español». Consultado en *Historia Contemporánea 27*, disponible en http://www.historiacontemporanea.ehu.es/s0021-con/es/contenidos/boletin_revista/00021_revista_hc27/es_revista/adjuntos/27_04.pdf