HAL
open science

Una Mística comunitaria. Ascetismo, secreto y transmisión del saber en la religión drusa

Isabelle Rivoal

To cite this version:

Isabelle Rivoal. Una Mística comunitaria. Ascetismo, secreto y transmisión del saber en la religión drusa. Cristina de la Puente & Delfina Serrano Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo, Siglo XXI editores, pp.301-318, 2007, 978-84-323-1291-5. hal-01423313

HAL Id: hal-01423313

https://hal.science/hal-01423313

Submitted on 29 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Citer comme: Isabelle Rivoal, « Una Mística comunitaria. Ascetismo, secreto y transmisión del saber en la religión drusa » dans : Cristina de la Puente & Delfina Serrano (eds.), *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*, Madrid, Siglo XXI editores, p. 301-318. [ISBN: 978-84-323-1291-5].

Una mística comunitaria. Ascetismo, secreto y transmisión del saber en la religión drusa

Isabelle Rivoal (CNRS)

Puede parecer paradójico que, invitada a participar en una reflexión sobre el activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo, elija hablar de mística y de ascetismo. En primer lugar es preciso explicar la postura de la que parte un estudio en el que se tratará menos de “activismo religioso” que de “actividad” en una religión entendida a la vez como experiencia y ética. Por supuesto, bastaría con decir que no se trata de activismo religioso porque la comunidad drusa en la que he llevado a cabo mis investigaciones no lo ha desarrollado como tal. Esta constatación no puede dejar al sociólogo sin preguntarse: ¿cómo es posible que una comunidad religiosa minoritaria inscrita en contextos políticos antagónicos (Líbano, Siria, Israel) no desarrolle un discurso religioso con el fin de afirmarse políticamente? Sin embargo, quiero demostrar que más allá de las características particulares que se desarrollan en una u otra comunidad minoritaria, el ascetismo y la perspectiva mística con la que se combina o a la que, por el contrario, se opone, es un germen de activismo poderoso.

El ascetismo es una dimensión esencial de la experiencia religiosa en la mayoría de las religiones reveladas. Místicos, yoguis, anacoretas, sufíes, ascetas, ya sea que vivan solos o aislados o que se organicen en cofradías o monasterios, plantean de otro modo la cuestión de la búsqueda de lo divino, paralelamente o al margen de las vías y las reglas establecidas por el sistema religioso. Sabemos a partir de los trabajos llevados a cabo por Max Weber

sobre los caminos de la salvación-absolución (M. Weber, 1996, p. 175 y ss.), los de Louis Dumont sobre la renuncia en la India (L. Dumont, 1979, apartado b) y los de Peter Brown sobre la cristiandad en la Antiguedad tardia (P. Brown, 1988) que ser asceta implica una ruptura, exige volverse extranjero en la propia sociedad para cambiar radicalmente de estatus social, incluso ontológico. El ascetismo puede desembocar en la marginalidad o en la santidad y entraña siempre una dimensión subversiva porque cuestiona las categorías del orden social.

¿Pero qué ocurre si el ascetismo *es* el orden religioso, si no existen otros caminos que los de la ruptura con la sociedad para vivir en la dimensión religiosa? Max Weber en su famoso estudio sobre la ética protestante estableció los hitos sociológicos de una respuesta a esta cuestión para la Europa cristiana. Llevados lógicamente por el dogma de la predestinación a desviarse en especulaciones sobre el problema de la teodicea, los doctrinarios de las sectas protestantes se volvieron hacia el mundo de aquí abajo como única dimensión en la cual poder servir a Dios (M. Weber, 1964, 1990, p. 124). La actividad temporal y la vida cotidiana se convertían en el lugar donde llevar a cabo los designios de Dios. Este cambio radical en la orientación cosmogónica del acto religioso ha tenido como corolario sobre todo el desarrollo de una nueva actitud ante la disciplina ascética. La ascesis monástica dirigida hacia la experiencia mística del catolicismo es rechazada por Lutero, que valora la ascesis en lo cotidiano, haciendo así de la vida en el conjunto de la sociedad un camino ascético en sí misma. De este modo, las sectas derivadas del protestantismo han desarrollado una relación muy crítica con el poder establecido. Así pues, la mayoría de las comunidades calvinistas querían rediseñar la jerarquía social distinguiendo a los elegidos, tocados por la gracia divina, de los cristianos pasivos y repudiados.

La comunidad drusa constituye también un ejemplo de ascetismo en y para la sociedad. Pero este se muestra en términos radicalmente distintos a los de la configuración puritana estudiada por Weber. La concisión exigida en toda obra colectiva impide entrar en los detalles de una comparación sobre la sociología de las religiones. No puedo por tanto esbozar, en las siguientes líneas, más que los aspectos principales de la “configuración ascética drusa” tal y como he tenido ocasión de observar en el marco particular de su implantación

en Galilea, recomendando al lector curioso una monografía más completa desafortuadamente no traducida aún al español (I. Rivoal, 2000). Pero espero que este trabajo sucinto sirva para mostrar la pertinencia de un punto de vista deliberadamente al margen de las formas de activismo político-religioso sobre las cuales se centra nuestra atención para poner en perspectiva las cuestiones dogmáticas, los discursos teleológicos y las fórmulas organizativas que sean necesarias.

Una comunidad religiosa sin religión…

La comunidad drusa es una minoría religiosa de Oriente Próximo nacida históricamente de un cisma del islam shi`í isma`ilí en el siglo XI. El carácter secreto de la doctrina drusa ha alimentado las más feroces acusaciones por parte de sus vecinos en lo que se refiere a sus creencias y sus prácticas, y ha fomentado las fantasías de los viajeros occidentales: culto al vellocino de oro, libertinaje sexual, rituales satánicos… todo se ha dicho o escrito sobre la religión drusa. Considerados como renegados por los musulmanes, a los drusos se les estigmatiza sobre todo por la falta de educación y de práctica religiosa de gran parte de los miembros de la comunidad. Efectivamente, el secreto de la doctrina que ha trazado originariamente una frontera entre los drusos y los no drusos actúa también dentro de la sociedad al distinguir la masa de los no iniciados; los ignorantes (juhhal) de los sabios (`*uqqal*) que tienen acceso al saber religioso.

La religión drusa no se construye en torno a un dogma ni ha sido propiamente revelada. Se funda sobre el principio de la unicidad de Dios, el *tawhid*. No se trata de una profesión de fe como en el islam (”no hay más Dios que Dios”), sino de un camino que lleva al conocimiento íntimo de que la unidad de los seres reside en Dios (S. Makarem, 1974, pp. 101-102). Dicho de otro modo, según la escuela de Ibn `Arabi, los drusos han devaluado el monoteísmo dogmático, lo cual les ha acarreado acusaciones de que forman una secta sin religión, para invertir exclusivamente el teomonismo de la conciencia esotérica (H. Corbin, 1981, p. 14). El *tawhid* es, por tanto, el saber individual adquirido tras haber llevado a cabo una experiencia mística. Pero esta experiencia no está abierta a todos: hay que ser druso para estar en

condiciones de seguir su camino, algo que desde el punto de vista sociológico define esta religión de manera exclusiva. “La elección” no depende del arbitrio divino, sino de la decisión de los “verdaderos monoteístas”, como les gusta llamarse a los drusos, de comprometerse con Dios mediante la firma de un contrato en la época en que se manifestó por última vez bajo la apariencia del califa al-Hakim (Ph. Hitti, 1966, p 57). Después las “puertas de la religión se cerraron” y se puso fin a una predicación que duró poco más de unas décadas. Cada druso se hizo así el depositario de una verdad que ya no debe ser divulgada.

Con el rechazo del reconocimiento al Profeta, de la revelación que funda el islam y de su ley, la *shari`a*, los drusos se situaron más allá de las fronteras, definiendo la comunidad musulmana (la *umma*) y se convirtieron desde entonces en una minoría religiosa renegada y perseguida. Pero hicieron lo posible para redefinir esta frontera elaborando un conjunto normativo fundado sobre la imposibilidad de la conversión o de la apostasía y el secreto de la doctrina. La perennidad del contrato firmada por cada druso viene asegurada por la creencia en la reencarnación, que es una característica principal de esta religión. La frontera entre los drusos y el exterior alcanza así una expresión temporal: ninguna unidad drusa puede perderse, ningún druso puede mentir durante mucho tiempo sobre la sinceridad de su adhesión. La prescripción de la endogamia también es una gran restricción: a uno se le reconoce como druso solamente cuando procede de padre y madre drusos. La endogamia, justificada y reforzada a la vez por la creencia en la metempsicosis, hace de la religión drusa un rasgo distintivo para la definición de identidad de esta comunidad.

Estos elementos bastan para marcar la distancia entre el islam y la religión drusa: como religión definida en sentido estricto por la pertenencia a una comunidad, la religión no permite a la sociedad drusa local integrarse en un conjunto más amplio que la definiría como secta particular dentro de una sociedad con vocación religiosa universal. A diferencia de las sectas calvinistas estudiadas por Weber, la comunidad drusa no se escinde de la mayoría religiosa sobre una base dogmática (la predestinación y la elección por la gracia), sino al contrario, por el rechazo del dogma. En un caso, la doctrina conduce a la soledad interior del individuo, aplastado por la angustia de

enfrentarse cara a cara con un Dios absolutamente trascendente al que solamente la fe en la elección y la absorción en la actividad cotidiana pueden calmar (M. Weber, 1964, 1990, p. 115, 128). En el otro caso, el reconocimiento de la revelación ha dividido a la humanidad en aquellos que podrán conocer la verdad y aquellos que la han rechazado. El acto de fe tuvo lugar de una vez por todas en la eternidad de la dimensión temporal a la vez que debe reactualizarse en cada vida concreta concebida como una etapa en el camino místico del alma. El ascetismo no es la prueba de la elección, esta viene dada por el nacimiento en el seno de la comunidad; sólo es preciso confirmarla en la elección del conjunto. Por último y sobre todo, en lo que respecta a la relación con el ascetismo, destacaremos que para los puritanos esta relación se sitúa entre la secta de los elegidos, que llevan una ascesis al mundo como señal de su elección, y el resto de la humanidad de los rechazados, mientras que distingue dos formas de ser dentro de la comunidad de los verdaderos unitarios: los que actúan en el mundo y los que eligen participar de la verdad divina.

El secreto que caracteriza a la religión drusa invita a desplazar la cuestión de la especificación de la identidad religiosa a sus manifestaciones en la sociedad. Si concebimos que existe una frontera impermeable entre una minoría de iniciados transformados por la experiencia religiosa y una mayoría que no sabe nada sobre los textos, y que ninguna construcción mítica, ninguna práctica ritual, ninguna creencia dogmática se inscriben en la dimensión religiosa, el secreto actúa como factor de separación entre la religión y la sociedad. Y esta particularidad invita a reflexionar sobre la misma posibilidad de afirmación de una identidad comunitaria en torno al factor religioso, fuera de un marco normativo legitimado por una tradición. La práctica religiosa en el sentido de tomar parte en una actividad calificada como tal por los miembros de la sociedad sólo concierne a una minoría de los drusos. La iniciación no es una cuestión de fe; es ante todo para el individuo que se compromete con ella una cuestión de cambio de actitud en su vida cotidiana. En primer lugar debe manifestar su voluntad de volverse religioso antes de ser admitido a compartir los misterios que esto entraña. Esta visibilidad se enmarca por completo en la postura ascética.

Romper con lo mundano

El orden religioso druso no es un conjunto institucional diferenciado que exista al margen de la sociedad o por debajo de ella y que pueda ser garantizado por una relación particular con el más allá. Es un orden que se construye mediante la ruptura con lo mundano. Distinguiendo radicalmente a los ignorantes de los sabios, los drusos rechazan de manera particular una oposición presente en el conjunto de las sociedades del Oriente árabe entre un orden mundano (*al-dunya)* y un orden religioso (*al-din*). El secreto que caracteriza a la religión drusa ~~la~~ establece sin embargo esta oposición como la medida más pertinente para interpretar esta sociedad especial, ya que un druso no puede participar simultáneamente de los dos órdenes. En este sentido, esta oposición estructura la sociedad. El paso del orden mundano al orden religioso se articula esencialmente en torno a la noción de renuncia.

Se puede entrar en la religión a cualquier edad; es una elección personal. Sin embargo, es inusual que uno no haya tomado esta iniciativa al final de su vida porque todos los drusos saben que hay que morir siendo parte de la religión para recibir la bendición de los jeques el día de su funeral, es decir, para terminar su vida como druso y tener asegurada la reencarnación en la comunidad. La religión drusa se asienta así sobre una paradoja: entorno reservado a los especialistas, protegida por el secreto, la religión es para cada druso su signo de identidad, el horizonte hacia el cual tiende su vida, incluso si ha elegido actuar en la dimensión mundana. El cambio de estatus social para el aspirante religioso (se trate de un hombre o de una mujer) sigue procedimientos extremadamente codificados que atañen en primer lugar a la apariencia y al comportamiento. Hay que manifestar el deseo de entrar en la religión adoptando el traje de los religiosos –que puede ser negro, blanco y azul-, afeitarse la cabeza en caso de los hombres, llevar velo cubriendo la boca en el de las mujeres. El modelo que los drusos esbozan del comportamiento ideal del religioso puede definirse en sentido negativo. Lo resumen en cinco órdenes tajantes: no mientas, no cometas adulterio, no mates, no robes, no te embriagues. Cada mandamiento contiene uno de los rasgos del carácter propio de los religiosos. También los hombres de Dios deben alejarse de todos los placeres lícitos del orden mundano: consumir alcohol y tabaco, asistir a bodas,

escuchar la radio o la televisión. En la misma línea, en el fondo de las prohibiciones que pretenden alejar a los religiosos de cualquier tentación de concupiscencia, está el conjunto de reglas formales que dicta que hombres y mujeres se eviten mutuamente.

La ruptura de los religiosos con la dimensión mundana se plasma también en su alimentación, el control de su sexualidad y de su interior. El contraste entre la casa de los religiosos y la de los ignorantes es abrumador: sin alfombras, con muebles rudimentarios y algunas imágenes de santos en la pared. Esta austeridad muestra de hecho la voluntad de salir de la demostración de prestigio, así como la austeridad de su alimentación y su vestimenta. Si de forma general se trata de romper con el orden de los valores mundanos, la manifestación ascética subraya más concretamente la renuncia a la actividad política que se explica mediante el juego de rivalidades de prestigio entre familias y linajes. La prohibición de participar en la actividad política corrobora el mandamiento de alejarse de la mentira, de la duplicidad y de la violencia inherentes a la construcción del poder en el escenario social, y de mostrar mesura en los propios actos y palabras. Pero más allá de trascender los valores mundanos, el control de la palabra es en sí una condición de la experiencia religiosa. Mentir, por tanto, es como jugar con la palabra para disimular la verdad, transformada así en secreto a través de lo no dicho. Ahora bien, la religión es precisamente el campo en el que coinciden verdad y secreto: la verdad es secreta, no puede comunicarse porque es incomunicable por medio de la palabra. Y Marcel Detienne ha destacado cuán diferentes pueden ser las concepciones sobre la verdad según las culturas y muy lejos de lo que es nuestra concepción cognitiva (M. Detienne, 1994). En este caso, la verdad debe ser experimentada y es por ello que la perfección religiosa está en el silencio.

El simbolismo del vacío

Apartarse del mundo, guardar silencio, renunciar. Como en la mística musulmana y en general la santidad oriental, que hacen del retiro al desierto un tema recurrente, la religión drusa impone hacer el vacío, estar en el vacío para acercarse a Dios. La noción del vacío es central. El lugar de culto, la habitación

donde los religiosos se reúnen una vez por semana, se llama *jalwa*, un término construido sobre la raíz árabe que significa vacuidad, ausencia, soledad, lo inhabitado. Para el gran místico musulmán Ibn `Arabi, el retiro, medio técnico de favorecer el ascenso hacia Dios, es desde un punto de vista metafísico un regreso al vacío original.

Los drusos todavía asocian el vacío a la noción de pureza: el que se sienta en la *jalwa* está en condiciones de percibir el grado de pureza de cuantos le rodean. La verdad religiosa está ligada al vacío: nadie puede mentir sobre su ser profundo, su intención verdadera (la *niyya*). Pero lo vacío no se opone a lo pleno. Es una dimensión en la que uno se deshace de todo lo que no entraña la finalidad perseguida, es decir, lo absoluto de la relación con Dios. Ahora bien, ¿qué otra cosa es lo absoluto sino lo demasiado pleno? De este modo, cuando el religioso druso se retira fuera de su pueblo en el silencio de esas *jalwa*s que se ocultan al pie de la montaña se inscribe en un lugar vacío del mundo, pero lleno de plenitud religiosa. Y allí se encierra para meditar y copiar las Escrituras, un camino obligado hacia el conocimiento religioso. Es aquí donde se entrelazan el secreto y el vacío: el secreto al final no es más que un proceso puesto en marcha para controlar el exceso generado por el vacío. Y es que hay que estar listo para recibir la verdad, hay que ser digno de ella. La vacuidad de la *jalwa* es, en este sentido, una vacuidad positiva y protectora; la condición para una verdadera ascesis moral.

La retranscripción de un texto como experiencia mística

Más allá de la postura ascética, que es la condición previa necesaria para acceder a la religión, la iniciación significa ante todo el acceso a los textos religiosos. Estos escritos son en realidad las cartas intercambiadas por los misioneros durante la predicación, reunidas en el “Libro de la sabiduría” (*Kitab al-hikma*). La iniciación, que se desarrolla principalmente durante las sesiones semanales que los religiosos mantienen cada jueves por la noche en una de las *jalwa*s de su pueblo, consiste en la lectura de estos textos, su exégesis sobre la conducta de los religiosos más avanzados y su memorización. Los religiosos se jerarquizan en función de su avance en el estudio del Libro. Cuando han terminando el aprendizaje, los religiosos “completos” continúan su

iniciación retranscribiendo esos textos cuyo carácter secreto prohíbe transmitir de otra forma que no sea la manuscrita.

El estatus del texto que revela la trayectoria de los religiosos drusos es absolutamente particular. El Libro es un vector de la experiencia religiosa en el sentido de que su retranscripción es la vía que permite alcanzar lo divino inscribiendo lo religioso en la cadena de transmisores del texto. La manera de transmitir tiene un sentido muy fuerte: el objeto sagrado no existe en sí mismo, no tiene estatus cognitivo, existe porque se transmite de generación drusa a generación drusa por esos religiosos copistas. Este procedimiento evoca la transmisión del saber por las generaciones de especialistas religiosos del judaísmo o incluso la cadena de transmisión del saber místico por los sufíes. Con la diferencia de que la copia y la transmisión del conocimiento religioso no son privilegio exclusivo de una clase de especialistas, sino que conciernen a todos los drusos que hayan adquirido el estatus de sabio, lo que incluye también a las mujeres si saben escribir.

Los secretos de la religión no se dejan aprehender solamente a través de la lectura de este texto, sino en el proceso de trascripción que sigue a la exégesis por los religiosos más avanzados. El Libro druso es por tanto doblemente secreto: objeto arrebatado a ojos de los no-drusos, es también secreto en la factura de su redacción impregnada de referencias místicas y simbólicas que sólo el religioso druso puede descodificar. En sí mismo no revela nada. Lo importante no es el sentido entendido como sistema de significados, sino la relación que se establece con el escrito y la escritura; es por eso que el escrito no puede adquirir, en esta sociedad, un estatus autónomo real. La retranscripción *es una herramienta del secreto*. Es un trabajo que pone de manifiesto lo íntimo, el (*batin*), porque se lleva a cabo en la vacuidad religiosa, al mismo tiempo que lo revela. El secreto religioso es el *batin*, es experiencia de la verdad divina. La retranscripción del texto está próxima a la inmediación extática. En el proceso, la operación conceptual se evacúa y con ella la posibilidad del lenguaje que surge de la dicotomía entre el sujeto y el objeto.

Esto nos permite cuestionar el estatus de la relación entre lo oral y lo escrito en esta comunidad y más allá, en la era cultural a la que pertenece. Lo escrito no se constituye aquí como una práctica política. El líder político, al

contrario, debe saber jugar con la palabra. El escrito es portador de una cierta forma de sacralidad que no se limita únicamente al texto sino al soporte y al modo de transmisión de ese soporte. El libro es a la vez texto y objeto sagrado, es un vector de la relación entre los religiosos y Dios, entre los religiosos y la cadena de transmisores sin la cual permanecería hermética. En eso, el "Libro de la sabiduría" se distingue del Corán que es un texto enviado por Dios a los hombres

Una categoría particular permite comprender mejor esto: los drusos que, por haber cometido asesinato o adulterio, están obligados a pasar su vida fuera de la religión. Se les llama los *musharrih*s, es decir, "los del comentario". Si bien se les niega el acceso al Libro, no tienen prohibido acudir al lugar de culto; no pueden sin embargo quedarse en él más que durante la primera parte de la ceremonia, aquella consagrada a la lectura de los comentarios religiosos. Estos comentarios son en realidad un conjunto de textos redactados por los sufíes conocidos como Hermanos de la pureza (*Ijwan al-safa'*). De esta manera, a diferencia del islam que sacraliza el texto coránico y la tradición exegética de este texto, el *tafsir*, los drusos rechazan los comentarios al margen de la religión, traduciendo así la oposición entre lo aparente, que muestra la dimensión mundana (*zahir*) y lo oculto, el interior, lo íntimo de la verdad religiosa (*batin*).

Una mística comunitaria

La búsqueda de los religiosos drusos no lleva a la renuncia total. Existe una diferencia esencial entre la búsqueda del místico musulmán y la del religioso druso. Para el místico musulmán, la hermandad a la que elige pertenecer es una de las múltiples vías para alcanzar a Dios en el marco que engloba la comunidad musulmana (la *umma*). Las cofradías sufíes son en efecto vías (*turuq*) que permiten sobrepasar el anclaje familiar o territorial de los individuos. Han sido analizadas como las instituciones que permiten una integración de la comunidad musulmana por la existencia de redes que trascienden las formas particulares de islam. Si la iniciativa del místico musulmán puede entenderse como la búsqueda del misterio de la unidad divina por otros caminos distintos a los de la práctica ritual exigida por la

comunidad musulmana a la que pertenece, la iniciativa del religioso druso es otra. El druso, al contrario, realiza la experiencia de una verdad, el *tawhid*, del que su comunidad se erige en depositario exclusivo. Lejos de salir de su sociedad, los religiosos drusos hacen un recorrido que debe convertirles en referencia, una referencia activa ya que actúan como guías y jueces a través de la organización religiosa.

El religioso druso no es asceta con fines individuales, para superar un anclaje particularizado y entablar una relación individual con Dios, sino *por su comunidad,* porque no puede existir y perpetuarse más que a través de estas trayectorias religiosas que empiezan una y otra vez. Y es la sociedad por completo la que debe organizarse en función de su presencia y permitirles respetar las reglas de conducta que les dicta su compromiso. La religiosidad de los ignorantes se explica por el respeto debido a los que encarnan la religión drusa: vivir en contacto permanente con los religiosos y actuar con ellos en función de los valores religiosos del ascetismo y no de los valores mundanos de rivalidad y prestigio, coloca a los ignorantes dentro de una concepción universal drusa. De esta forma, la ruptura con el orden mundano no aísla a los religiosos de la sociedad. Mediante la realización de este ideal ascético, ven más allá de las divisiones internas de la propia comunidad y de las luchas de poder e intereses que la estructuran. Cuando han superado el ámbito mundano y renunciado a las rivalidades de prestigio para alcanzar el mundo del conocimiento interior (*batin*), la única verdad, trascienden las oposiciones y afirman la unidad ideal de la comunidad drusa en la esfera que les es propia.

Si el estudio del ascetismo por los antropólogos ha puesto a menudo de manifiesto que ser asceta es volverse extranjero dentro de la sociedad a la que se pertenece para cambiar radicalmente de estatus social, aquí tenemos un ascetismo de una naturaleza diferente porque no traspasa los límites de la comunidad. Lo sagrado en lo que desemboca la práctica de la ascesis no está pensado al margen de la sociedad, no escapa a la definición social. En eso el ascetismo druso está tan alejado del ascetismo de las sectas puritanas como del ascetismo de las órdenes monásticas cristianas. El religioso druso como hombre de mundo representa su linaje. Desde este punto de vista, no se libra

del mundo social, sino solamente de lo que caracteriza a lo mundano, y sólo en esta dimensión trasciende su ascetismo.

El ascetismo como perfección religiosa

El trayecto místico que realizan los religiosos les autoriza a desempeñar un papel particular de guías y jueces dentro de la comunidad porque les sitúa más allá de las rivalidades particulares entre linajes, familias y facciones políticas. Referentes de identidad y moral para el conjunto de sus correligionarios ignorantes, tienen asimismo la tarea de hacer que todos los drusos respeten las exigencias del código ético y social de la religión. Así, desde un punto de vista estrictamente formal, la organización religiosa agrupa a todos los iniciados en el seno de una estructura jerárquica cuya unidad de base es el lugar de culto, la *jalwa.* Cada *jalwa* –en un pueblo puede haber varias- está dirigida por un imán, que a su vez es responsable religioso del pueblo y lo representa en las asambleas de los jeques de la comunidad. Este o estos otros personajes pertenecen siempre a familias políticamente dominantes de la localidad. Las rivalidades internas que presiden la atribución de estos puestos recuerdan la importancia de la familia aparte del recorrido individual que hacen los religiosos. Las grandes familias se mueven entre los dos discursos, político y religioso, y en el mejor de los casos las funciones se conciben como si se hubieran distribuido originariamente a las grandes familias, fundadoras respectivamente de las estirpes política y religiosa. Pero a diferencia de la actuación de los drusos, que evolucionan en el orden mundano y que se encargan de defender los intereses particulares de los que representan estableciendo alianzas con los poderes al margen de la comunidad, la acción de los religiosos no sobrepasa los límites. Si el religioso tiene que salir de su aldea –tanto en términos sociológicos como geográficos- no lo hace con el mismo fin ni utilizando las mismas vías que el hombre político. Los retiros espirituales que garantizan su camino iniciático le ponen en contacto con un espacio que trasciende su linaje y su aldea, y que remarcan su dimensión exclusivamente comunitaria por ser religiosa.

La puesta en marcha sociológica de la antítesis entre lo mundano y lo religioso se explica a través de la elaboración “de tipo ideal” que no puede

acumularse; por supuesto, existen algunas figuras que han actuado combinando las dos dimensiones, pero el estudio de las excepciones a este modelo se saldría del marco de este estudio. Dicho de otro modo, el líder no puede actuar en un registro religioso, valerse de una experiencia o de un saber religioso para pretender guiar a su comunidad por los caminos del activismo político en lo mundano, es decir *contra* la instancia política que sea –la autoridad, el estado, otro líder druso, una comunidad enemiga, etc. – a diferencia del imamato shi`í (S. Mervin, 2000). Sin embargo, a pesar del discurso formal según el cual *din* y *dunya* se oponen radicalmente, el religioso no deja el contexto político mientras permanezca como miembro activo de su familia. Sin esta adscripción a una congregación religiosa local, seguramente no se corrompería en el juego de las oposiciones entre facciones, pero no estaría en condiciones de volver al mundo para "actuar" en él.

Algunos religiosos rechazan sin embargo la tarea de mediador, juez o guía porque ven en ella la posibilidad de corrupción por el orden mundano que se explica por las rivalidades en la obtención de puestos dentro de la congregación religiosa. Estos no "vuelven al mundo" en términos de búsqueda de la verdad: terminan por abandonar a sus familias y sus pueblos a menudo para depender materialmente de un religioso que se considera lejano a sus anclajes originales. Son entonces venerados como religiosos excepcionales sin que ocupen un puesto dentro de la congregación, justificando el haber rechazado todas las proposiciones que se les han hecho en este sentido por la orden tajante de "modestia", que supone rehusar toda distinción social. La oposición entre el religioso dentro de la sociedad por su pertenencia a una familia y el asceta que lleva hasta el final la lógica de la ruptura con el orden mundano termina de precisar la confirmación de la oposición entre un orden mundano y un orden religioso. El asceta, según esta lógica, representa al religioso perfecto, el referente ideal sin el cual los religiosos no podrían situarse en el mundo. Los más prestigiosos son distinguidos por los religiosos ascetas del "centro eremítico" que los drusos consideran su Meca, la *jalwa* al-Bayyada cerca de Hasbaya, en el sur de Líbano. Allí los "jeques azules" les ciñen un turbante redondo (*laffa mudawwara*), símbolo de su preeminencia religiosa.

Estos verdaderos ascetas son designados como *farid*s, un término que proviene de la raíz *frd* que quiere decir estar solo, aislarse y de la que resulta

fard, individuo en árabe. Si seguimos los análisis desarrollados por Louis Dumont sobre la figura del renunciante en la India, el *farid* que ha roto con su anclaje social y que rechaza volver al mundo parece desarrollar una forma “de individualismo-fuera-del-mundo” oponiéndolo radicalmente a la comunidad. En el modelo dumontiano, la diferencia entre el sacerdote –como figura del religioso que actúa en el seno de la institución, equivalente sociológico del “religioso-activo-en-el-mundo” en el esquema druso- y el renunciante es radical: uno nace brahmán, pero se convierte en renunciante al romper definitivamente con la sociedad, es decir, lo contrario que con los fuegos de sacrificios rituales que son la marca de la inscripción individual en un linaje. El renunciante no vuelve nunca al mundo -¿cómo podría restablecer la deuda con los ancestros de la que se desvinculó al no querer hacer sacrificios?- y es así como desarrolla una figura individualista, sujeta además a una sociedad holística.

La oposición entre religioso y asceta en la sociedad drusa es de otra naturaleza. Al rechazar volver al mundo actuando a través de una congregación religiosa particular de un pueblo, el asceta vive fuera de la estructura religiosa jerarquizada, aunque no de la comunidad drusa. Al contrario, representa al religioso perfecto, la referencia ideal sin la que los religiosos no podrían situarse. Es una figura perfecta desde el punto de vista de los valores religiosos, pero no se opone al religioso de la manera en que se oponen el brahmán y el renunciante en la India. La orden religiosa drusa confunde desde este punto de vista el sacerdocio y el ascetismo, sólo la inscripción social permite establecer una diferencia de grado entre ambos. Rompiendo con una definición familiar, el asceta representa la comunidad a un nivel más global de lo que puede representar el religioso, pero a cambio pierde los medios de actuar dentro de su sociedad.

A modo de conclusión

Esta exposición rápida de los principales rasgos que caracterizan la organización social y religiosa de una comunidad religiosa minoritaria de Oriente Próximo sobre todo tenía como finalidad enriquecer la reflexión colectiva sobre la concepción implícita de un “activismo religioso”. ¿Qué es

actuar? ¿Qué motivos fundamentan la acción? ¿Qué dimensiones religiosas se mobilizan cuando esto ocurre? ¿Y en qué contexto justifican la etiqueta de "activismo religioso"? Ante esta materia ampliamente asimilada en nuestra cotidianidad desde finales de los años 80 del siglo pasado y la revolución islámica en Irán, es preciso contextualizar el problema. En este sentido he querido esbozar la posibilidad de un acercamiento atemporal que no entendiese previamente "activismo" como "actitud política que favorece la acción directa, incluso violenta" (Diccionario Robert, 2002), sino que se encargase de acotar el campo sociológico implícito en la actividad religiosa y sus combinaciones.

De este modo, sobre el caso aquí estudiado de la religión comunitaria drusa, hemos visto que la concepción explícita tendía a colocar la actividad en el ámbito de lo mundano, ya que toda acción supone un lugar social donde se manifiesta, y que este anclaje, cualquiera que sea la posición o el puesto considerados, es a la fuerza objeto de lucha entre familias. Desde entonces, "acción en el mundo", que podría ser otra manera de entender "activismo", debe acercarse a las concepciones drusas –pero de hecho se está tocando un ethos cultural y filosófico que sobrepasa ampliamente el marco de esta minoría particular- sobre lo que divide y une en la sociedad. Toda acción es expresión de un "punto de vista" social, a menudo familiar, pero por extensión partidario o comunitario, y en este sentido generador de división(es). Corolario de lo mundano, la división es también la condición de la organización, de la estructuración de la sociedad. En contraposición, la unidad de la sociedad sólo puede ser ideal, ya que implica salir del registro de la acción posible, incluso llevando la marca de lo religioso. Es en este sentido en el que uno entiende por qué los drusos hacen del asceta una figura de perfección y cómo a cambio, esta concepción puede permitirnos comprender mejor la contradicción lógica de la expresión de un activismo religioso en esta comunidad.

Todavía es posible ir más allá en nuestro análisis y ver cómo "acción", "acto" entendidos como modalidades de experiencia religiosa pueden llevarnos a comprender la paradoja de la transmisión de una identidad religiosa fuerte y exclusiva en esta minoría descrita como "sin religión". Lo hemos visto, no es en tanto que creencia, dogma o liturgia que la religión existe en esta sociedad. No se le pide a cada individuo que *crea* en algo más que en la certeza de su

reencarnación dentro de la comunidad si no infringe la norma de la endogamia. A partir de ahí, cada individuo pertenece a la comunidad desde su nacimiento, pero tiene que cumplir de forma socializada esta pertenencia, en un camino iniciático marcado por la ascesis y la transmisión mediante copia de los textos religiosos. La religión aparece, si se me permite la expresión, como una experiencia mística aceptada sin remedio por una comunidad. He aquí lo que permite entender esta forma particular de transmisión de la identidad fundada en la experiencia religiosa. Es como una *forma de actividad*, la copia de un texto según un procedimiento que se presenta como medio de técnica de elevación mística, la manera en que se lleva a cabo la experiencia religiosa. La comunidad se perpetúa también por esos recorridos individuales que siempre empiezan en torno a la transmisión de un texto sagrado y no en torno a una norma explicada por un texto fundador, vector de una tradición. La comunidad drusa, en este sentido, es el producto de una construcción permanente en el presente, de una religión "en acción" que debe pensarse como proceso racional centrado en el hombre metido en la religión y no en la relación entre los hombres y la divinidad.

Bibliografía

Brown, P. (1988), *The Body and Society. Men, Women and xexual Renunciation in early Christianity*, Nueva York.

Corbin, H. (1981), *Le Paradoxe du monothéisme*, París.

Detienne, M. (1994), *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París.

Dumont, L. (1979), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, París.

Hitti, Ph. (1966), *The Origins of the Druze People and Religion*, Nueva York.

Khuri, F.I. (2004), *Being a Druze*, Londres.

Makarem, S. (1974), *The Druze Faith*, Nueva York.

Mervin, S. (2000), *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Gabal 'Amil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'empire ottoman à l'indépendance du Liban*, París-Beirut-Damasco.

Rivoal, I. (2000), *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, París.

Weber, M. (1964), *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, París.

Weber, M. (1996), *Sociologie des religions*, París.