

---

# Mary d'Abel Ferrara: *símtomes de la religió en el món contemporani*<sup>1</sup>

---

[DANIEL GAMPER\* i JOAN FERRÚS VICENTE\*\*]

## 1. Breus mots introductoris

Sembla prou demostrat que la secularització, entesa com la dessacralització del món i la decadència de les religions, és més un mite que una realitat.<sup>2</sup> Des de la sociologia de la religió se sosté que no es pot parlar, en sentit estricte, d'una retirada de la religió, sinó

---

\* *Doctor en Filosofia per la UAB. Professor de filosofia política i moral al Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona. Des de fa uns anys investiga sobre el paper de les religions a la democràcia. Ha traduït obres de Nietzsche, Scheler i Habermas, entre d'altres.*

\*\* *És Llicenciat en Humanitats per la Universitat Autònoma de Barcelona, on també ha cursat estudis de postgrau en Pensament Contemporani i Teoria de la Literatura. És secretari i membre del consell de redacció de 452°F Revista de Teoria de la Literatura i Literatura Comparada. Actualment, està preparant la seva tesi doctoral sobre humanisme i biopolítica.*

1. *Aquest article és fruit del curs "Religió i democràcia" emmarcat en el Màster "Filosofia contemporània: tendències i debats" (2008/2009) del Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona. Per a la seva redacció hem comptat amb les valuoses aportacions de Javier Serrano i Montserrat Sirvent.*
2. *Cf. Joan Estruch, "El mito de la secularización" a Rafael Díaz Salazar et. al. (eds.), Formas modernas de religión, Alianza, Madrid, 1994: 266-280.*

més aviat d'una transformació de l'experiència religiosa i del lloc que ocupa la religió a les societats modernes. En les següents pàgines, es ressegueixen algunes d'aquestes transformacions tot prenent com a fil conductor la pel·lícula d'Abel Ferrara, *Mary*. Aquest film és un exemple paradigmàtic de la capacitat evocativa dels temes religiosos i de les noves maneres amb què els ciutadans i les institucions de les democràcies occidentals s'ocupen i són ocupats per les religions. Els assumptes que l'obra en qüestió ens dóna peu a tractar són la individualització i desinstitucionalització de l'experiència religiosa que va de la mà amb una suposada desecularització que trenca la dinàmica privatitzadora del pensament més laïcista o secularista (3); les ofenses religioses com a eventual límit de la llibertat d'expressió amb un accent especial en la llibertat artística (4); i, finalment, el paper que els mitjans de comunicació han de tenir en la presentació dels fenòmens religiosos (5).

El marc sociopolític en el qual té sentit parlar d'aquestes qüestions és el de les democràcies liberals, les quals reconeixen sense excepcions la llibertat religiosa. Ho trobem ja a la Declaració Universal dels Drets Humans (art. 18): “Tota persona té dret a la llibertat de pensament, de consciència i de religió; aquest dret comporta la llibertat de canviar de religió o de convicció i la de manifestar-les individualment o en comú, en públic i en privat, mitjançant l'ensenyament, la predicació, el culte i l'acompliment de ritus.” Aquest dret està reconegut, amb diferències importants, per totes les Constitucions dels països noroccidentals,<sup>3</sup> la qual cosa no vol dir, però, que la seva aplicació sigui aproblemàtica. Com diu John Gray: “la llibertat religiosa no és un conjunt harmoniós de

---

3. Cf., per exemple, la Constitució Espanyola (art. 16): “1. Es garanteix la llibertat ideològica, religiosa i de culte dels individus i de les comunitats sense cap més limitació, quan siguin manifestats, que la necessària per al manteniment de l'ordre públic protegit per la llei. 2. Ningú podrà ser obligat a declarar quant a la seva ideologia, religió o creences. 3. Cap confessió tindrà caràcter estatal. Els poders públics tindran en compte les creences religioses de la societat espanyola i mantindran les conseqüents relacions de cooperació amb l'Església Catòlica i les altres confessions.”

llibertats entrelaçades, sinó un punt d'intersecció entre exigències rivals".<sup>4</sup> D'aquí es pot concloure que no n'hi ha prou d'aixoplugar-se sota la llibertat religiosa per resoldre els eventuais conflictes que poden sorgir, ja que ella mateixa, tal i com la formula de manera exhaustiva la DUDH, inclou drets que, depenent dels contextos i les circumstàncies concretes, poden col·lidir entre si, com pot ser el dret a exercir lliurement la religió i el dret a fer proselitisme. A les pàgines que segueixen pretenem analitzar alguns dels conflictes associats a la llibertat religiosa, tant pel que fa a les obligacions que tenen les institucions envers els ciutadans, com pel que fa a les relacions recíproques entre aquests, tot plegat en un context socio-cultural caracteritzat per una revifalla de l'espiritualitat i una transformació de les filiacions religioses. Abans, però, presentem breument la trama de l'obra que prenem com a punt de partença.

## 2. El realisme místic d'Abel Ferrara

*Mary* (2005) és una de les darreres pel·lícules del director Abel Ferrara, director de cinema nord-americà, conegut, entre d'altres, per obres com *Bad Lieutenant* o *The Addiction*. Tant l'obra que estudiem aquí com les dues esmentades, s'inscriuen en el que alguns crítics han anomenat "realisme místic", és a dir, un estil que, sense perdre peu en les circumstàncies efectives del món, aprofita la força evocativa de les religions. De Ferrara s'ha dit que "és un vertader teòleg de les imatges: sap molt bé que la gran força especulativa del cristianisme, a partir del díptic Nou/Antic Testament, consisteix en saber inventar i establir relacions entre la literalitat i la figuració. D'aquí que el cristianisme interressi estructuralment al cinema: molt més pel seu poder figuratiu que pels seus temes, pre-

---

4. John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2001, pàg. 131.

ceptes i reflexions”.<sup>5</sup> És per aquest motiu que sembla oportú utilitzar-lo com a “excusa” per prendre, diguem-ne, una instantània del paisatge sociocultural de les societats noratlàntiques en el canvi de mil·lenni.

La pel·lícula no consta d’una única trama, sinó de tres fils conductors que ordeixen una trama comuna entorn de tres personatges que evocuen, no sense certa gratuïtat, els tres angles de la Santíssima Trinitat: Theodore Younger (Forrest Whitaker), conductor d’un programa de televisió d’entrevistes la dona del qual està esperant un fill, representa el Pare (com perfectament evoca el seu nom de pila); Tony Childress (Matthew Modine), un director de cinema que està promocionant la seva darrera pel·lícula “*This is my blood*”, el caràcter polèmic (o blasfem) de la qual l’enfronta a les ires de l’ortodòxia religiosa, representa el Fill (*Child*); Marie Palessi (Juliette Binoche), actriu embarcada en una recerca espiritual que la portarà a Jerusalem, evoca la figura de l’Esperit Sant.

La conjunció d’aquestes tres figures reflecteix alguns dels aspectes sociològicament rellevants que adopta la religió o l’espiritualitat en un món dominat per dinàmiques postsecularitzadores. En aquest paisatge, les institucions han de fer front a nous reptes i els ciutadans han d’adaptar les seves actituds polítiques i privades a un paisatge en permanent canvi en el qual impera la incertesa i la recerca d’un sòl on establir el canvi. Un panorama on la seguretat esdevé l’emblema d’una mancança i d’un anhel alhora.

La protagonista femenina, brillantment interpretada per la delicada i virginal Binoche, il·lustra el fenomen de la crisi espiritual i de

---

5. Nicole Brenez i Carlos Losila, “A imagen y semejanza... Instrucciones para representar el mal” a Quim Casas (ed.), Abel Ferrara. Adición, acción y redención, *Festival Internacional de Cine de Donostia, Donostia, 2005: 23-33*, aquí 32. Podem citar també la següent reflexió introductòria a un text de Jürgen Habermas: “En el cinema, el teatre, la publicitat o els grans esdeveniments massius s’aprecien clars manlleus de les tradicions religioses, de manera que el potencial semàntic de les religions s’està convertint en un bé general i social que deixa la seva empremta en la vida pública i cultural” (M. Reder i J. Schmidt, “Habermas y la religión” a J. Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Barcelona, 2009: 13-52, aquí 15.)

la conversió motivada per una experiència iniciàtica, en el seu cas el somni subsegüent a la seva interpretació de Maria Magdalena davant de la tomba buida del Messies i el seu posterior encontre amb el Crist ressuscitat. El seu és un viatge físic i espiritual. Representant un fil clàssic, Marie Palesi pateix una crisi quan està en el mig de la seva vida. Després d'un exigent rodatge, durant el qual cal suposar que està sotmesa a la pressió de l'imperiós Childress, Marie decideix no tornar a Nova York i peregrina, guiada per una veu interior, per una crida transcendent, per un Déu personal,<sup>6</sup> vers la Ciutat Santa a la recerca d'una espiritualitat nova.

Theodore Younger condueix un programa televisiu d'entrevistes a diverses personalitats relacionades amb la religió, com ara el monjo benedictí Ivan Nicholetto, l'escriptor Jean-Yves Leloup, el president de la comunitat de les comunitats jueves italianes Amos Luzatto, i Elaine Pagels, coneguda pels seus estudis sobre els evangelis gnòstics. En la seva vida privada, el veiem visitant la seva dona embarassada i embolicat en un afer adúlter amb una companya de feina. Després de l'infantament prematur del fill, que neix greument malalt, Theodore inicia una conversió religiosa en creure's castigat pels seus pecats. Aquest personatge encarna la recerca intel·lectual i espiritual. Una recerca motivada existencialment per la malaltia mortal del seu fill, els crits del qual a la incubadora són l'esquer i la coartada morals que el conduiran a la seva crisi definitiva. El personatge pateix, doncs, una conversió que sembla confortar-lo en aquest tràngol.

El tercer personatge, Tony Childress, és un vanitós director de cinema la personalitat del qual, val a dir, no està massa ben perfilada. Assistim als últims dies de rodatge de "*This is my blood*" ("Això és la meva sang"), títol que evidencia la megalomania narcisista d'en Childress. El dia de l'estrena uns fonamentalistes intenten boicotejar la projecció, adduint, és de suposar, el contingut blasfem de l'obra. És interessant observar, com es fa en la secció 5, l'ambigüi-

---

6. Cf. Ulrich Beck, *El dios personal*, Paidós, Barcelona, 2009.

tat amb què Childress entoma el boicot del fanàtics religiosos presumptament ofesos: d'una banda, clama per la protecció de la Primera Esmena nordamericana, mentre, de l'altra, celebra l'èxit econòmic que li reporta l'escàndol.

De manera deliberada o no, la pel·lícula finalitza sense tancar definitivament cap dels fils oberts. No sembla desassenyat pensar, doncs, que la seva pretensió no és altra que presentar alguns dels motius contemporanis entorn de la religió, els quals analitzarem tot seguit.

### 3. El paisatge desecularitzat

Un dels principals eixos sobre els que pivota *Mary* d'Abel Ferrara és la tensió existent entre els centres tradicionals de legitimitat religiosa i la conformació d'una fe pròpia per part dels individus. Els tres principals personatges del film o bé són creients o bé construeixen la seva identitat religiosa en el decurs de la pel·lícula, però en la seva actitud es manifesta una tendència sociològicament contrastada a qüestionar la validesa del paper interpretatiu de les esglésies. Tony Childress, per exemple, es confessa creient però desafia les autoritats eclesiàstiques filmant una pel·lícula sobre l'evangeli gnòstic de Maria Magdalena, compost per una sèrie d'episodis marginats del cànon evangèlic catòlic. Theodore Younger construeix la seva identitat religiosa discutint obertament amb representants de diverses confessions en l'espai *horitzontal* del seu *talkshow*, oposat al tradicional púlpit elevat des del qual l'autoritat eclesiàstica imparteix la doctrina. I, finalment, Marie abraça una espiritualitat de contingut difús sense acollir-se als camins tradicionals del proselitisme, sinó a través d'una indeterminada experiència mística motivada per la seva participació en el film.

El cas de Marie ens resulta especialment fructífer per parlar d'un canvi de paradigma en la constitució de la identitat religiosa. La participació de Marie en l'esmentat film de Childress desencaadena en ella una transformació espiritual. Cal destacar, que no és

l'Església la que ha captat l'atenció de Marie, una dona ja adulta, tal vegada en plena crisi dels quaranta, sinó una manifestació controvertida o, fins i tot, herètica del cristianisme. La seva iniciació en la fe és individual, sense acollir-se a la legitimitat tradicional de l'església, essent per tant el propi subjecte l'exclusiva font de validesa de les creences adoptades.

En les societats actuals hi conviuen dos patrons d'afiliació religiosa: d'una banda, es mantenen alguns mecanismes tradicionals de relació entre el subjecte i les confessions religioses, segons els quals els individus assumeixen el corpus doctrinal sense qüestionar-ne els seus dogmes bàsics; d'altra banda, s'aprecia una tendència, sociològicament contrastada, a què els ciutadans elaborin la seva fe en termes personals tot ignorant les fronteres confessionals. Els òrgans tradicionals de legitimació (Esglésies, autoritats religioses, etc.) es tenen en compte en la construcció d'una identitat religiosa, però els subjectes consideren, de manera creixent, que aquests no poden dictar les pautes i límits de llur espiritualitat.<sup>7</sup> És habitual, doncs, que els individus es defineixin com a membres d'una determinada religió tradicional, tanmateix aquesta adhesió sol amanir-se amb idees i motius provinents d'altres creences o religions. Els processos d'adscripció religiosa obeeixen en gran part a lògiques de *bricolatge*.

El model sociològic emprat per explicar aquest nou fenomen és el del consum. Zygmunt Bauman, qui opina que les dinàmiques econòmiques marquen la pauta de la resta d'àmbits de la societat, creu que opcions identitàries i afectives com la religió són "coses que s'han de consumir, no produir; estan sotmeses als mateixos cri-

---

7. *En la seva obra més recent, Charles Taylor sosté que el que caracteritza a les religions en l'actual època és justament el fet que l'opció religiosa per defecte (default option) ja no és l'adhesió a la fe heretada, sinó més aviat l'agnosticisme o l'ateisme (Cf. A Secular Age, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2007). Quelcom que és també afirmat per Peter Sloterdijk: "avui en dia els éssers humans poden navegar de manera relativament lliure pel basar de les possibilitats religioses per confeccionar les seves síntesi privades" (Peter Sloterdijk i Walter Kasper, El retorno de la religión. Una conversación, KRK, Oviedo, 2007: 43.*

teris d'avaluació que tota la resta d'objectes de consum. Al mercat de consum se'ns ofereixen uns productes aparentment duradors per un 'període de prova' i se'ns promet la devolució dels diners si no acabem totalment satisfets. [...] En aquests temps d'incertesa i precarietat, la transitorietat guanya un 'avantatge estratègic' sobre la durabilitat."<sup>8</sup>

La religió passa a ser entesa com un símbol, com un element identitari i de diferenciació o, fins i tot, com un *souvenir* (aquell element exòtic que decora superficialment el panteó del jo). No falten religiosos i sociòlegs que opinen que aquest nou paradigma provocarà indefectiblement la trivialització del sentiment i la identitat religioses. Es diu que aquest tipus de supermercat de la religió mina les autoritats tradicionals i torna superficial el sentiment religiós. Bauman opina que un símptoma d'aquest procés de trivialització es pot detectar en el llenguatge dels mitjans d'entreteniment de masses. En aquest tipus de manifestacions culturals se'ns invita a presenciar esdeveniments històrics, mítics, immortals, ja siguin aquests l'estrena d'un film, un programa de televisió, una entrevista a una celebritat o un partit de futbol. En el cas concret d'aquest esport podem ressenyar una multitud d'usos de la semàntica religiosa per conferir als esdeveniments futbolístics una pàtina de transcendència, com ara el fet de considerar que l'estadi d'un conegut equip de futbol és un "temple",<sup>9</sup> l'expressió "infern de segona" aplicada a la temporada d'aquells equips que descendeixen de categoria, o la comercialització d'una samarreta amb l'efígie de Lionel Messi acompanyat de l'expressió "El Messies" i una descripció de l'ítem on consta la frase "creus en ell?".

El món de l'espectacle vampiritza la semàntica religiosa en un doble sentit. Li roba el llenguatge que li és propi i, a continuació, el presenta desvirtuat. D'aquesta manera l'experiència religiosa a la

---

8. Zygmunt Bauman., *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001: 181.

9. <[http://www.abc.es/hemeroteca/historico-18-07-2005/abc/Deportes/florentino-perezho-y-podemos-dormir-sin-miedo-a-que-un-ruso-un-americano-o-un-arabe-compre-n-el-club\\_203881199584.html](http://www.abc.es/hemeroteca/historico-18-07-2005/abc/Deportes/florentino-perezho-y-podemos-dormir-sin-miedo-a-que-un-ruso-un-americano-o-un-arabe-compre-n-el-club_203881199584.html)> (consultat el 30/04/09).



qual es refereix aquest llenguatge esdevé un bé de consum, quelcom mundà i caduc. La immortalitat, concepte que no admet graduació, es converteix en una experiència finita i renovable. La indústria de l'espectacle la converteix en un reclam habitual, de manera que esdevé quelcom que "es gaudeix al moment, sense pensar massa en les conseqüències, sense preguntar fins a quin punt resultarà eterna aquesta immortalitat objecte de gaudi instantani".<sup>10</sup>

D'altra banda, hi ha pensadors que coincideixen a afirmar que tal vegada aquest nou paradigma evidencia una major honestedat en l'elecció de la identitat religiosa. Abans el subjecte combregava amb una determinada religió sense preocupar-se per tots aquells aspectes que no acabaven d'encaixar amb la resta de les seves conviccions. La religió es concebia com un *pack* indestriable i, tot i que és cert que sovint el credo era repetidament violat per bona part dels creients, es percebia aquesta transgressió com un allunyament de la doctrina, com una heretgia. En canvi, per a la identitat religiosa que es construeix mitjançant el bricolatge no pot existir la transgressió perquè aquesta és, precisament, la seva raó de ser.

Cal destacar, però, que aquesta nova manera de construir la identitat religiosa arrela en tradicions com el protestantisme i el romanticisme. El credo que es desenvolupà arran de la revolució luterana soscavà el paper de les autoritats religioses a favor d'una interpretació personal del significat de Déu. En relació al Romanticisme, observem que les noves formes de construcció d'una identitat religiosa prioritzen sentiments com l'emoció i la intuïció ans que els postulats teològics de les autoritats centrals. El subjecte apel·la a la coherència interna i l'emotivitat per determinar la validesa de les seves creences.

Els mitjans de comunicació de masses també segueixen aquesta tendència. A través d'ells, les ofertes religioses es tornen accessibles per al subjecte, a la vegada que són una plataforma des de la qual els generadors d'opinió poden fer públiques les seves pròpies

---

10. Bauman, *op. cit.*: 183.

conviccions. Així, llegim, per exemple, les paraules de l'actor Richard Gere que, inquirit sobre el paper de les confessions i les comunitats en els temps actuals, respon: “És com un club, com quan t'agrada cert equip de beisbol, cert tipus de religió. És una categoria en la que un s'identifica, més enllà de l'anàlisi d'un punt de vista. Sabem que hi ha quelcom més enllà. Tots sabem que existeix la bondat real i que existeix la verdadera compassió, la verdadera intel·ligència. I es pot aplicar en una infinita quantitat de formes. Algú va dir que hauria d'existir una religió per a cada persona del planeta. [...] Però les organitzacions religioses tendeixen a ser corruptes, per això és tan important l'anàlisi interior.”<sup>11</sup>

La nova pauta religiosa situa el subjecte en una posició privilegiada que li permet abandonar la seva creença amb la mateixa facilitat amb què hom pot donar-se de baixa d'un club esportiu. D'aquesta manera perd força la religió com a institució però també com a comunitat de creients. L'individu perfila la seva pròpia identitat religiosa bo i prescindint de la capacitat de legitimació que posseïen les esglésies i el conjunt de fidels.

Cal advertir que el paradoxal maridatge postmodern entre religió i consum no és cap novetat. Aquells que contempen l'època actual com un desenvolupament continuista de les idees pròpies de la Modernitat argumenten que existeixen un seguit de procediments anteriors a la instauració de l'era del consumisme que prefiguren el nou paradigma de la identitat religiosa. Ja des de Weber s'opina que el protestantisme converteix la religió en un fenomen menys institucional i més mundà. Un símptoma d'aquest procés és la progressiva desvinculació d'àmbits tradicionalment propis de la religió com ara l'educació, la sanitat o el dret. En canvi, Mike Featherstone defensa

---

11. <<http://www.laprensa.com.ni/archivo/2005/noviembre/24/revista/>> (consultat el 30/04/09). Això es palesa també en el fet que, malgrat afirmar la seva adhesió al budisme i tenir una relació pública amb el Dalai Lama, insisteix en la importància de les conviccions individuals a l'hora de construir-se una identitat religiosa: “No és suficient escoltar la resposta de Buda o d'un mestre. És desesperadament [sic] important analitzar el propi interior, tot buscant la realitat. Això obre una responsabilitat personal.”

que l'expansió de la religió per vies alienes a les institucionals és una característica netament postmoderna.<sup>12</sup> En el cas d'un Occident tradicionalment cristià, constatem que la nova cultura del jo consumista xoca frontalment amb els preceptes religiosos. Però argumenta també que és precisament a través de l'apropament de la religió a les estratagemes de la identitat consumista que la primera sobreviu a les inclemències dels nous temps. El dogmatisme i la pressió de les autoritats centrals es relaxen per adaptar-se a les exigències personals del subjecte. Consumir és un acte identitari. La religió s'apropa als mecanismes i lògiques d'aquest nou paradigma per convertir-se en un fenomen de mercat en el sentit que totes les opcions són a l'abast del subjecte i aquest les escull i combina a tenor de les seves pròpies preferències. La religió no prefigura la identitat. És la identitat la que modifica la religió segons els seus propis interessos.

#### 4. Ofenses religioses i llibertat d'expressió.

Un altre dels aspectes plantejats a *Mary* és el presumpte conflicte entre l'ofensa religiosa i la llibertat d'expressió. A les escenes finals assistim a unes manifestacions, certament migrades però significatives, de repulsa ciutadana davant el cinema en què s'estrena el film de Childress, el film dintre del film. Cal suposar, que, en part, la causa de la presumpta ofensa religiosa és el títol de la pel·lícula, “*This is my blood*”, “Aquesta és la meva sang” (Mt 26.28), i la utilització dels evangelis gnòstics que qüestionen dogmes centrals del cristianisme. Tot i que desconeixem el contingut específic del film, no sorprèn la reacció dels fonamentalistes, atès que estem habituats a què els mitjans de comunicació informin sobre les protestes periòdiques d'alguns creients davant determinades expressions

---

12. Cf. Mike Featherstone, *Postmodernism and consumer culture*, Londres, Sage, 1991: 54.

artístiques, com ara les suscidades per l'estrena de *L'última temptació de Crist* de Martin Scorsese. Aquest tipus de manifestacions ciutadanes solen ser enteses com si es donés un conflicte entre la llibertat d'expressió i els sentiments religiosos d'alguns ciutadans. Cal, però, introduir alguns matisos que ens ajudin a comprendre millor els perfils d'aquest suposat conflicte i que ens permetin valorarlo en la seva justa proporció.

En primer lloc, cal destacar que aquest tipus de manifestacions de repulsa no són freqüents. Les societats occidentals estan habituades a la provocació i a conviure amb la diferència, i la major part dels ciutadans han interioritzat els principis de la tolerància recíproca com a instrument per a la coexistència pacífica. És per això que les poques ocasions en què algun col·lectiu religiós manifesta públicament el seu sentiment d'ofensa davant d'expressions o obres d'art que són vistes com a ofensives, solen tenir repercussió en els mitjans de comunicació, els quals, com és sabut, fan més atenció als esdeveniments estranys i inusuals que no pas als habituals. En segon lloc, quan es produeixen manifestacions de repulsa o es demana la intervenció de les autoritats per penalitzar els suposats insults o ofenses contra una religió, no sempre podem estar segurs que les declaracions siguin sinceres. Sembla assenyat considerar la possibilitat que en aquests casos es tracti d'expressions d'impotència o d'exageracions no sempre raonables, és a dir, no sempre provinents de cosmovisions que han acceptat les càrregues de tolerància necessàries per garantir la coexistència pacífica a les societats pluralistes. Expressions d'impotència davant el rumb de l'esperit dels temps, que cerquen de limitar les llibertats i bloquejar el diàleg, tot mirant de restaurar l'equiparació pròpia de l'*Ancien Régime* entre heretgia i blasfèmia, d'una banda, i delictes, de l'altra.

Pel que fa a la llibertat d'expressió, n'hi ha prou de constatar el reconeixement que se'n fa a les normes superiors de les democràcies constitucionals. Per exemple, a la Constitució Espanyola (art. 20.1) hi llegim que "es reconeixen i es protegeixen els drets a) a expressar i difondre lliurement els pensaments, les idees i les opinions mitjançant la paraula, l'escriptura o qualsevol altre mitjà de

reproducció, i b) a la producció i a la creació literària, artística, científica i tècnica.” És justament aquest punt b) el que ens interessa. Observem que la llibertat d’expressió i la llibertat artística són considerades magnituds diferents i han de ser objecte, per tant, de proteccions diferenciades. De manera preliminar podem afirmar, pel que fa a les expressions artístiques que no reben subvenció pública, que el principi aplicable és el de la menor restricció possible, ja que la jurisprudència, en casos de conflicte entre principis, sol prioritzar les llibertats individuals bàsiques, en aquest cas, la llibertat de producció i creació artístiques.

Però, què té d’ofensiu el film fictici d’en Childress (és a dir, el film dintre del film)? O, què tenia d’ofensiu *L’última temptació de Crist*? Podem pensar l’ofensa com un eventual límit a la llibertat d’expressió o de producció i creació artística? Si és així, com objectivar-la? Tal vegada cal adreçar-se als que volien boicotejar-la, als que afirmen sentir-se ofesos. I, en el cas hipotètic que reconeguem que l’ofensa és real, quines haurien de ser les conseqüències legals o polítiques? Sens dubte, aquestes qüestions són d’actualitat i Abel Ferrara no fa res més que aprofitar-les en la seva idiosincràtica presentació d’alguns aspectes del paisatge religiós contemporani.

Per tal d’assolir més claredat sobre aquest suposat conflicte entre el dret a la llibertat d’expressió i el límit penal d’aquesta en els casos d’ofenses religioses, podem fer una primera distinció referida a la llibertat artística. Mentre que, d’una banda, la llibertat d’expressió ha estat concebuda tradicionalment com un estri dels individus i de les minories per oposar-se al poder de les institucions i de les majories, i també com un mitjà per cercar la veritat, d’altra banda, la llibertat artística sembla que persegueix una altra finalitat. És cert que qualssevol consideracions sobre la llibertat artística ens obligarien a estudiar les particulars formes artístiques de la contemporaneïtat, tasca que, no cal dir-ho, supera amb escreix les pretensions d’aquest article. Sí que podem, tanmateix, assenyalar-ne alguns aspectes. Des de l’auge de les avantguardes a principis del segle XX, l’art no persegueix el mer gaudi estètic, sinó que de manera creixent s’entén a si mateix com a eina subversiva, com a invitació

a la reflexió. L'art pot contribuir, i aquest és tal vegada un dels seus objectius principals a l'inici del nou mil·lenni, a qüestionar la imatge que tenim de nosaltres, els jocs de llenguatge en què basem la nostra autocomprensió, les convencions que estructuraven la nostra percepció del món i de la cultura. És per aquests motius, és a dir, pel fet que l'art persegueix unes finalitats concretes, si bé indeterminades, que els seus creadors han de gaudir de llibertat.

Però si acceptem que l'art té una finalitat que el fa digne de protecció constitucional, aleshores això ens podria portar a pensar que perd aquesta llibertat quan persegueix finalitats espúries. No cal dir que establir què és una finalitat espúria, suposa prendre decisions complexes, controvertides i, a ben segur, impopulars. Tanmateix, quan l'art esborra les fronteres que el separen de la publicitat, és a dir, de la mera persecució de finalitats econòmiques, aleshores se situa en un terreny que és més susceptible de ser regulat. No es tracta de condemnar l'eventual cobdícia dels artistes, ja que aleshores estariem més a prop de la lògica del pecat que no de la del delictes. Es tracta, més aviat, d'assenyalar fins a quin punt l'artista utilitza la provocació ofensiva com a mitjà per adquirir notorietat pública, tot relacionant-se de manera instrumental amb el producte artístic concret. El mateix Ferrara sembla apuntar en aquesta direcció quan fa aparèixer a Childress, el personatge que fa de director de cine, reclamant la protecció de la Primera Esmena, mentre es vanta de l'èxit assolit per la pel·lícula, gràcies, tal vegada, al seu caràcter provocatiu.

Situats aquí, pensem que hi ha una manera de trobar un forat de claredat d'entre la boira de valors contraposats que ens envolta. No cerquem una solució de manual que sigui aplicable amb independència de les circumstàncies, sinó més aviat volem pensar el conflicte entre l'ofensa dels sentiments religiosos i la llibertat artística en uns termes que ens permetin d'assolir més claredat. Una manera d'aproximar-se a aquest fet és a través dels articles 510 i 525 del codi penal espanyol.

L'article 510 castiga la incitació a la discriminació, l'odi i la violència per motius racistes o antisemites, pel sexe o l'orientació

de les persones, etc.<sup>13</sup> És a dir, condemna les expressions o manifestacions que aprofiten una qualitat no triada per la persona a qui van destinades. D'altra banda l'article 525 castiga a les persones que, tot manifestant una voluntat d'ofendre els sentiments d'una persona creient, es burlen i/o escarneixen els seus dogmes.<sup>14</sup>

La jurisprudència tendeix a aplicar més l'article 510, l'article contra el racisme, que no l'article 525, el de l'ofensa religiosa. En el procés d'aprenentatge moral de les nostres societats, sembla haver-se consolidat un respecte pels trets heretats, és a dir, *no triats* de les persones que formen part de minories o de grups desfavorits. La raça, l'ètnia o l'orientació sexual de determinades persones són majoritàriament considerades com quelcom mereixedor d'un cert respecte, que s'evidencia en la "correcció política" consistent a evitar determinades paraules per indexar les persones, en concret, els termes la càrrega històrica dels quals denota una història de dominació i sotmetiment. El mateix procés d'aprenentatge que ha conduït a una major sensibilitat social envers els membres de grups minoritaris o tradicionalment discriminats, contrasta amb el procés que ha portat a dessacralitzar les religions i, consegüentment, les creences de les persones. La nostra hipòtesi és que aquest procés d'aprenentatge asimètric que condueix a mostrar un major respecte envers els trets personals *heretats* i menor envers aquells *triatos*, està directament vinculat al procés de dessecularització i a la individualització de l'experiència religiosa al llarg dels quals s'ha refermat la tendència a considerar que l'adhesió a una religió segueix una lògi-

- 
13. Art. 510: 1. Els que provoquin a la discriminació, l'odi o la violència contra grups o associacions, per motius racistes, antisemites o d'altres referits a la ideologia, religió o creences, situació familiar, pertinença dels seus membres a una ètnia o raça, el seu origen nacional, el seu sexe o orientació social, malaltia o minusvalidesa, seran castigats amb la pena de presó d'un a tres anys i a multa de sis a dotze mesos.
14. Art. 525 1. Incorreran en la pena de multa de vuit a dotze mesos els que, per ofendre els sentiments dels membres d'una confessió religiosa, facin públicament, mitjançant la paraula, o mitjançant escrits o mitjançant qualsevol tipus de document, escarni dels seus dogmes, creences, ritus o cerimònies, o vexin públicament als que els professen o practiquen".

ca d'adscripció voluntària. El paradigma segons el qual els individus mantenen al llarg de la seva vida la religió en què van entrar essent infants es veu progressivament substituït per un predomini de l'adhesió voluntària i individualment determinada.

## 5. El fet religiós als mitjans de comunicació

En una societat desecularitzada en què la religió ha esdevingut una tria personal, cal preguntar-se també pel paper que els mitjans de comunicació han de tenir en relació amb la fe i els creients. A *Mary*, el personatge Ted Younger ens ajuda a il·lustrar aquesta relació. Al seu programa hi apareixen regularment diferents personalitats religioses que exposen les seves creences davant Younger i l'audiència, si bé la distància que s'estableix entre emissor religiós i espectador ja no privilegia el primer sinó que els disposa en un mateix nivell. Enlloc del tradicional púlpit des del qual el representant eclesiàstic imparteix la doctrina ens trobem amb una taula austera des de la que el subjecte, representat per Ted Younger, pot dialogar en qualitat d'igual amb l'emissor religiós. La lògica vertical es veu substituïda per l'horitzontal.

Ens interessa aquí el tarannà amb què Ted Younger realitza les entrevistes. Podem, ben certament, veure el seu desig de satisfer la seva curiositat religiosa com una passa en el seu procés de crisi espiritual que el conduirà a la conversió final motivada per la tragèdia que sembla viure el seu fill nounat. Mogut per la seva curiositat, Younger entrevista els experts amb una seriositat i una profunditat que no sempre es troben en els programes habituals. Younger vol saber alguna cosa. D'entre les qüestions que li interessin, destaquen les que es refereixen al Crist històric o als evangelis apòcrifs. Però també dóna la paraula al monjo benedictí perquè presenti la seva concepció del Crist com algú que s'ocupa primordialment dels deseparats.

El fet que els especialistes que hi apareixen no siguin només acadèmics als quals se'ls sol pressuposar certa neutralitat metodo-



lògica, sinó també creients convençuts parlant de la seva fe, ens il·lustra sobre la manera com els mitjans de comunicació tracten o haurien de tractar el que podem anomenar “fet religiós”. És a dir, sense adoptar una perspectiva externa, no mirant-se la qüestió religiosa com si portessin les ulleres de l’antropòleg. Més aviat concedint crèdit als que parlen. Podem contrastar aquest apropament amb el que ha triat el còmic americà Bill Maher en el seu recent documental, *Religulous* (contracció de *religious* i *ridiculous*), en què persegueix la ridiculització dels seus entrevistats per tal de confirmar la hipòtesi amb què s’hi adreça, a saber, que la religió és una superstició que reclou els seus practicants en la minoria d’edat. Davant d’aquesta disposició a veure la religió com quelcom irracional i font de gran part dels mals que ens assolen, Ted Younger suspèn el judici i mostra disposició a escoltar el seu interlocutor per veure si en pot aprendre alguna cosa.

Què haurien de fer els mitjans de comunicació en relació amb les religions? Per respondre aquesta pregunta se sol distingir entre els mitjans de titularitat estatal i els privats. Als primers se’ls exigeix neutralitat valorativa, mentre que els segons gaudeixen d’un marge més gran de maniobra. Aquesta distinció es basa en el fet que, atès que tots els ciutadans contribueixen econòmicament a sustentar la televisió pública tenen també el dret d’exigir que no es vegi retallada la seva llibertat religiosa i que es respectin els seus sentiments religiosos. Els mitjans estatals tenen un mandat de neutralitat que els impedeix de fer proselitisme per una determinada fe i que els obliga a promoure la coexistència pacífica entre les diverses religions presents a les nostres societats. Això pressuposa una determinada valoració del fet religiós, a saber, com quelcom que els ciutadans, o millor, alguns ciutadans, consideren important. Aquesta manera de valorar de bones a primeres el fet religiós com quelcom en principi benèvol constitueix un límit que ha de ser respectat pels professionals dels mitjans estatals, un límit que s’adiu amb el mandat de neutralitat de les institucions dels Estats laics que els impedeix de prendre partit per una religió o per una altra. El que sembla ser que sí que els correspon (n’hi ha prou de mirar les normatives

sobre la qüestió) és de prendre partit per una valoració positiva de la fe, la qual és vista com allò que resulta quan es permet que els ciutadans facin lliurement allò que millor els sembla.

Des d'aquest punt de vista, cal que els professionals dels mitjans mantinguin certa curiositat per la religió, com la que mostra Ted Younger, i que no siguin totalment refractaris a les tradicions religioses dels seus conciutadans. Per tal de fer justícia a aquesta actitud, no n'hi ha prou d'emetre serveis religiosos destinats als fidels, sinó que caldria un veritable ús democràtic dels mitjans de comunicació, és a dir, que aquests participessin en la formació col·lectiva d'opinió des de la seva posició privilegiada. La televisió no ha de mantenir la posició vertical d'aportació de continguts destinats als ciutadans, sinó que s'hauria de constituir en una àgora on es deliberés sobre els diversos camins de salvació, sobre la veritat de les creences, sobre els dubtes de la fe. El *talkshow* d'en Younger resulta exemplar, ja que conjumina la inquietud intel·lectual i l'espiritual, la curiositat i la recerca. Si la fi del mite de la secularització significa la desprivatització de les religions, aleshores cal que els ciutadans sàpiguen a què atènyer-se un cop entren en el mercat de les creences. No es tracta, certament, d'oferir models de consum, sinó, tot mantenint la metàfora mercantil, de promoure un consum religiós responsable. L'oferta religiosa s'ha de legitimar en l'esfera pública. Cal que els representants religiosos estiguin disposats a confrontar-se amb les cosmovisions presents a la societat, que aprenguin a defensar la veritat de les seves creences en el lliure intercanvi de raons. Els mitjans de comunicació de titularitat pública no poden esbiaixar els discursos en una direcció laïcista o atea, però tampoc és necessari que se sotmetin a les exigències religioses, ja que altrament esdevenen espais de propaganda. El que haurien de fer és facilitar un debat públic assenyat i sense prejudicis que contribueixi a l'ús responsable de la llibertat religiosa entesa no tant com a llibertat negativa, sinó com a exercici de l'autonomia privada i pública.