

Las religiones en la era de la globalización

El actual proceso de globalización está transformando el mundo. Desde la sociología, recogemos dos visiones diferentes. PETER BERGER es muy conocido en España desde hace más de 30 años por sus obras Construcción social de la realidad, El dosel sagrado y Pirámides de sacrificio. JOSÉ CASANOVA, español radicado en EEUU, ha publicado recientemente Religiones públicas en el mundo moderno (PPC, 2000) y La Ética del Opus Dei y la Modernización Española (Cambridge University Press) de próxima aparición.

I. Globalización y religión

Peter L. Berger*

La globalización es un proceso mundial, movido por fuerzas económicas y tecnológicas, que conlleva multitud de cambios, sociales y políticos; algunos de ellos positivos y otros, en absoluto, como han dejado claro de manera contundente los acontecimientos más recientes. Pero la globalización también ha tenido consecuencias enormes en el ámbito cultural; inclusive en la religión, como fenómeno cultural de primera magnitud, y sobre el que vamos a tratar en el presente texto. Dada la situación actual, resulta tentador centrarse en cómo la religión puede servir para legitimar los más horrendos actos de violencia;

quizás también nos tiene la idea de aquellos pensadores ilustrados, que consideraban cualquier religión como algo horrible. Sin embargo, permítanme indicar que esto conduciría a una visión muy distorsionada. Ante todo, la religión forma parte de la vida cotidiana de millones de personas, totalmente alejadas de actos de violencia. Así que, aunque en nuestras circunstancias actuales pueda ser difícil, para poder tener una idea correcta debemos cultivar un cierto distanciamiento respecto a los llamativos titulares de cada día.

El centro de investigación que dirijo en la Universidad de Boston terminó

* *Profesor de Sociología en la Universidad de Boston y Director del Instituto de Estudio Cultura Económica.*

hace poco su proyecto más ambicioso: un estudio del impacto cultural de la globalización en diez países. En la mayoría de los países estudiados, la religión es un área importante, en la que se ha sentido este impacto. No pretendemos aquí resumir el estudio, pero la conclusión que sacamos es bastante clara: efectivamente existe una cultura global emergente, de dimensión tanto popular como de élite. En origen y contenido es fundamentalmente occidental, especialmente americana. Su lengua franca es el inglés, concretamente el inglés americano. Tanto dentro como fuera de Occidente, algunos la perciben como una gran promesa, otros como una gran amenaza. Pero ésta no es la imagen completa. La cultura global emergente no es algo pesado o rígido, ni uniforme ni indiscutido. Es recibida de manera diferente en cada país, y sintetizada, adaptada a las tradiciones culturales locales de muchas maneras, a menudo llamativamente innovadoras. Es más, hay movimientos culturales, muchos de ellos religiosos, que se originaron fuera de Occidente y que tienen un impacto en él. Estos movimientos constituyen globalizaciones alternativas, que abren la fascinante posibilidad de modernidades alternativas. Simplemente, no es muy probable que con el tiempo todo el mundo se parezca a Cleveland.

Los científicos e historiadores sociales a menudo difieren en su valoración de la novedad de los desarrollos modernos. Los primeros tienden a pensar que este o aquel cambio es absolutamente nuevo; los últimos pueden revolver la historia para toparse con algo bastante similar hace siglos. Claro que una evaluación correcta suele estar en el término medio. Un colega mío, el historiador chileno Claudio Veliz, ha propuesto un

paralelismo útil para la globalización contemporánea, describiendo la situación actual como "la fase helenística de la civilización angloamericana". La era helenística, como la nuestra, estuvo marcada por un pluralismo de lujo, sobre todo en el tema de la religión, pero también por el dominio de la cultura derivada de Grecia, grecoparlante. Desde este punto de vista, el inglés americano es el equivalente de la koiné, un tipo de griego vulgar (como si dijéramos "griego básico"), la lengua en la que, no por casualidad, se escribió el Nuevo Testamento. Sin embargo existen diferencias significativas, tanto en el alcance como en la velocidad de la penetración cultural. Podemos asegurar que la cultura helénica dominaba sobre todo los centros urbanos del mundo mediterráneo, lugares como Alejandría o Antioquía. Unos kilómetros más allá de estos centros –por ejemplo, en los pueblos del alto Egipto o en la Siria rural– la vida cultural indígena seguía bastante igual. Y por supuesto, los medios de comunicación modernos han acelerado enormemente la velocidad con la que las influencias culturales pueden penetrar en las sociedades. Para decirlo con la metáfora anterior, hoy en día cualquier cosa de Cleveland se puede encontrar en casi cualquier parte.

Todo esto es muy pertinente cuando uno se fija en la cuestión religiosa. Por razones históricas bastante evidentes, Estados Unidos se encuentra en la vanguardia del pluralismo "helénico" contemporáneo. Diana Eck ha llamado a los Estados Unidos la sociedad más religiosamente diversa de la historia; quizá sea algo exagerado, pero al mismo tiempo plausible. Invito a cualquiera que lo dude, a meterse en un coche y conducir hacia el norte por la Calle 16 de

Washington, D.C., de la Casa Blanca hacia el Hospital Walter Reed. Hay un edificio religioso casi en cada bloque. Hay iglesias de cada denominación protestante importante, una gran iglesia católica, sinagogas de varias ramas del judaísmo americano, una iglesia griega ortodoxa y otra serbia ortodoxa, un centro budista, un centro bahai, un gran templo de una secta vietnamita que no puedo identificar. Por lo que recuerdo no hay ninguna mezquita, pero a escasa distancia hay un espléndido centro islámico. Si América es la "sociedad vanguardista" en el pluralismo religioso (el término de Talcott Parson es bastante apropiado aquí), tampoco es el único lugar donde se puede observar este fenómeno. Un estudio reciente ha sugerido que en Inglaterra hay más gente que va semanalmente a las mezquitas que la que asiste a los servicios de las iglesias anglicanas. En algunas escuelas inglesas, los niños sikh superan a los cristianos. Los musulmanes constituyen en la actualidad la mayor religión minoritaria en Francia, superando en número a los protestantes y a los judíos. Cuando hace poco visité Buenos Aires por primera vez, deseando conocer la famosa ciudad de los escritos de Jorge Luis Borges, lo primero que vi al salir del aeropuerto fue un enorme templo mormón, rematado por una estatua dorada del ángel Moroni (que bien podría haber aparecido en una de las historias de Borges).

Para hacernos una idea válida de la situación global de la religión hoy en día, uno de los tópicos comunes que tenemos que desechar es el de que nuestra época es de secularización. Es decir, tenemos que desterrar la idea de que la modernidad y el declive de la religión son fenómenos inseparables.

A mí me quedó claro trabajando como sociólogo de la religión; al igual

que la mayoría de los estudiosos de dicho ámbito, tuve que desecharla ante la evidencia apabullante de los datos empíricos. Curiosamente, muchos teólogos que se afanan en adaptar el cristianismo a la presunta visión del mundo del "hombre moderno" sí que siguen manteniendo esa idea. No; nuestra era no es la de la secularización, más bien al contrario: estamos en un momento de religiosidad exuberante, que a menudo se manifiesta en movimientos exacerbados, de alcance global.

Esto no significa que no se dé en absoluto la secularización. Es un fenómeno importante, pero limitado. Yo diría que esbozar esos límites es una de las tareas importantes de la sociología de la religión hoy en día. Aunque estoy dispuesto a modificar mi idea al conocer nuevos datos, me atrevería a sugerir el siguiente panorama: la mayor parte del mundo actual es tan religioso como lo fue siempre –y en algunos lugares más religioso que nunca–, aunque existen dos excepciones. Una es sociológica y la otra geográfica. La excepción sociológica es la élite cultural transnacional, que consiste fundamentalmente en gente con una educación elevada de estilo occidental, sobre todo en humanidades y ciencias sociales. Permítanme llamar a esto el "club de cultura universitaria". La excepción geográfica es Europa central y occidental. He llamado a esto "eurosecularidad". Tanto los datos conductuales como los subjetivos (esto es, datos sobre prácticas y creencias religiosas manifiestas) indican que tales regiones europeas constituyen una excepción. También parece que la secularización forma parte del paquete de una cultura europea común, que se ha extendido de norte a sur (sobre todo en España e Italia durante la posguerra) y de oeste a este (tras el fracaso del comunismo).

Irlanda, que en su día fue el país más católico, resulta un caso fascinante en este sentido, pues su "europeización" ha conllevado un notable declive del dominio cultural de la iglesia católica. El centro mismo de esta secularidad europea se puede localizar en la Alemania del Este y en la República Checa. Paul Zulehner, un sociólogo de la religión austríaco, ha descrito estos territorios como las primeras sociedades en las que ha habido un asentamiento cultural del ateísmo. Hay algunos otros casos locales interesantes, como Australia y Quebec; que quizás podrían describirse como casos de "europeización a distancia". De todas maneras, la comparación entre Europa y América es muy importante en esta conexión: si modernidad y secularización van de la mano, ¿cómo se explica el caso de los Estados Unidos? Se trata de una sociedad fervientemente religiosa, y difícilmente podríamos decir que menos moderna que Holanda, por ejemplo. A menudo se oye hablar de la "excepcionalidad" americana. En muchos ámbitos puede ser un término útil, pero desde luego en el terreno religioso no: lo "excepcional", en lo que tiene que ver con la religión, es Europa, no América.

Si la ecuación "modernidad es igual a secularización" no se sostiene, hay otra proposición mucho más sostenible: "la modernidad favorece el pluralismo". No hay ningún gran misterio en esto. Resulta de la ruptura del aislamiento de las comunidades culturales, ya que la gente y las ideas se mueven libre y masivamente por todas las fronteras culturales. El pluralismo tiene una consecuencia muy importante: mina el estatus de las creencias y valores que se dan por sentados, un proceso que afecta a la religión tanto como a cualquier otro componente de la cultura. Esto no quiere decir –como

mantiene la teoría de la secularización– que la gente abandone creencias y valores, sino más bien que estos ahora son elegidos más que sobreentendidos. Es decir, que el pluralismo no cambia necesariamente lo que la gente cree, sino cómo lo cree. Una vez más América, con su larga experiencia de pluralismo, está a la vanguardia de este cambio, que queda perfectamente claro con la expresión tan americana de preferencia religiosa, en contraste con el término tradicional de confesión: "mi preferencia religiosa es el catolicismo", en lugar de "me confieso católico". Entre ambas expresiones la diferencia es abismal, y la raíz de tal diferencia es precisamente la elección. Si se quiere dignificar mi propuesta con el título "teoría del pluralismo", entonces la diferencia respecto a la teoría de la secularización se puede resumir con bastante precisión: lo que caracteriza nuestra era no es que haya muy poca religión, sino más bien que hay demasiada. Es un reto formidable para la teología y, lo que es más importante aún, para las creencias religiosas de la gente corriente.

Se puede argumentar que los dos casos más notables de religión globalizada son el protestantismo evangélico –especialmente en su forma pentecostal– y el renaciente Islam. Las dos son obviamente diferentes en términos de contenido religioso y moral, pero también se diferencian bastante en sus relaciones con la cultura global ("helénica") emergente. Yo diría que el protestantismo evangélico es una manifestación de la nueva cultura global a nivel popular. El Islam que resurge, no, pues supone, como poco, una modificación deliberada de tal cultura, concibiéndose como una ruta alternativa a la modernidad global y, como mucho, es una clara oposición al "helenismo".

Pentecostalismo

El protestantismo evangélico en sus distintas variantes se ha ido extendiendo por todo el mundo durante el último medio siglo, representando el pentecostalismo un ochenta por cien o más de tal expansión; es por el momento la forma más dinámica del protestantismo globalizador. David Martin, el sociólogo británico que ha estudiado este fenómeno durante muchos años, estima que al menos hay 250 millones de pentecostales en el mundo hoy en día, y posiblemente muchos más, por su creciente aumento en China, bastante soterrado y por tanto difícil de enumerar. Fuera de Estados Unidos –donde se originó el pentecostalismo moderno hace cien años– la mayoría de los pentecostales son nuevos conversos. El crecimiento más explosivo se ha producido en Latinoamérica, donde Martin estima que hay unos 50 millones de pentecostales. El movimiento tiene dimensiones diferentes en cada país latinoamericano, siendo Guatemala el caso más prominente –por razones que no tengo claras– con aproximadamente un 25% de su población actualmente protestante, y un porcentaje aún mayor en la zona de la capital. Sin embargo estas cifras dan una visión inadecuada del impacto del pentecostalismo en lo que muchos aún consideran como un continente católico. La mayoría de los pentecostales son muy activos en sus iglesias, mientras que la mayor parte de los católicos no lo son. Así, la investigación en Chile ha demostrado que, aunque los pentecostales aún son minoría (entre el 10% y el 15%) el número de pentecostales practicantes activamente es más o menos el mismo que el de católicos igualmente practicantes. No es de extrañar que un obispo católico exclamara hace algunos años: “¿Qué ha

traído la democracia a Chile? ¡Porno-grafía, prostitución y protestantismo!” (sospecho que en su mente lo peor es lo tercero). Lo fundamental es entender que la transformación religiosa ha traído consigo una revolución cultural. Los nuevos protestantes manifiestan en un grado sorprendente los valores que Max Weber llamaba “la ética protestante”, que jugó un papel importante –afirmaba– en el desarrollo del “espíritu del capitalismo” en Europa y en Norteamérica. Esto tiene consecuencias de largo alcance social, económico e incluso político en muchos países latinoamericanos, sobre todo en el surgimiento de una clase media protestante emprendedora y cada vez más influyente en varios de ellos (Brasil es probablemente el caso más destacado). Podría resumir esto sugiriendo que Max Weber sigue vivo y coleando, en São Paulo.

Pero si Latinoamérica es la región más importante de esta eclosión religiosa, no es la única. El pentecostalismo se ha extendido rápidamente en el África Subsahariana, a veces por sí solo y otras en síntesis con tradiciones religiosas indígenas, como las llamadas Iglesias Independientes Africanas. Ha habido un crecimiento significativo en todas las comunidades chinas de ultramar, además de la propia China, y en las sociedades del Pacífico Sur. El pentecostalismo ha ganado terreno en Europa del Este, incluida Rusia (donde la iglesia ortodoxa, con el apoyo del estado, está intentando reprimirlo). El pentecostalismo también ha llegado hasta los lugares más recónditos, especialmente entre gente marginada (como los dalits –antes conocidos como intocables– en India, la gente de Nepal y, lo más sorprendente, los gitanos europeos). En resumen, el pentecostalismo es un movimiento verdaderamente globalizante.

Yo afirmaré que el pentecostalismo como tal tiene una relación positiva con la cultura global emergente. Podríamos decir que es un "helenismo vulgar", en contraposición con los movimientos "helenistas" de élite, como son el feminismo o la ecología. Ha mostrado una extraordinaria capacidad de adaptación a las condiciones locales. Así, en Latinoamérica utiliza el castellano y el portugués –aunque algunos textos son meras traducciones del inglés– y casi todos sus ministros son nativos de los respectivos países (actualmente, los pentecostales latinoamericanos suelen enviar misioneros a los latinos en Estados Unidos). Hay mucha interacción entre los pentecostales americanos y sus correligionarios de cualquier otro lugar; podríamos llamarla una "internacional pentecostal emergente". También está el curioso fenómeno de la "pentecostalización" de las iglesias protestantes tradicionales; por ejemplo, en Corea, donde antes se asentaron los presbiterianos está surgiendo la glosolalia (hablar un idioma que ni el que habla ni el que oye comprenden).

Claro que, históricamente, todo tiene sus orígenes en Estados Unidos, y por tanto representa la extensión de una forma de religión exclusivamente occidental. Sin embargo creo que hay una razón más importante para ver que el pentecostalismo tiene una relación positiva con la cultura global emergente, principalmente en cuanto a sus consecuencias psicológicas y morales. La más importante de todas éstas es la de una religiosidad individualizada, que se mide contra las colectividades y las jerarquías tradicionales. Por tanto, el pentecostalismo es como una dinamita cultural, razonablemente temida por aquellos que mantienen la cultura tradicional. Por lo menos en Latinoamérica,

el pentecostalismo constituye con razón una "escuela de capitalismo" (y por tanto un vehículo para la movilidad social en una economía modernizante), y quizás incluso una "escuela de democracia" (muchos que nunca han tenido voz propia, aparece creando y manteniendo instituciones propias). Thabo Mbeki, el presidente de Suráfrica, ha hablado de un "Renacimiento Africano". Sería un curioso giro de la historia si este renacimiento estuviera constituido esencialmente por una religión que empezó en Los Ángeles.

El Islam renaciente

El Islam renaciente tiene un dinamismo similar, aunque es algo menos global en su alcance. Se localiza principalmente en poblaciones tradicionalmente musulmanas, como los países islámicos del Norte de África o el Suroeste Asiático y las diásporas musulmanas en Europa y, en menor medida, en Norteamérica. Sin duda hay algunas conversiones, sobre todo entre afroamericanos y más aún en pueblos del África subsahariana (una región en la que el Islam choca directamente con el nuevo protestantismo), pero el fenómeno se da especialmente entre gentes que ya eran musulmanes, pero cuya fe está retomando fuerza y activándose con los nuevos movimientos religiosos. A diferencia del pentecostalismo, que irrumpe sobre todo entre gente pobre y marginada, el renacimiento islámico es a la vez un fenómeno popular y de élite. Una razón obvia es el hecho de que el Islam procede de una civilización de inmensa riqueza cultural y sofisticación intelectual en el pasado, riqueza de la que el pentecostalismo carece totalmente. Por tanto, a menudo son los hijos de las élites occidentalizadas, secularizadas, quienes toman una apa-

sionada identidad islámica, como Turquía en el mundo árabe y la ex república soviética en Asia Central. Aquí también la transformación religiosa tiene consecuencias culturales de largo alcance, como cuando las hijas de intelectuales educados en Oxford o Harvard usan el velo para manifestar modestia islámica y los hijos se dejan crecer barba como símbolo de la hombría islámica, normalmente para disgusto de sus padres. Es preciso decir que ninguna sociedad musulmana entre el Océano Atlántico y el Mar de China ha permanecido inmutable en este desarrollo.

No hace falta decir que hoy en día hay elementos dentro del renacimiento islámico fanáticamente opuestos a todo lo relacionado con Occidente y con la cultura global de tinte occidental. Ese "anti-helenismo" radical no lo inventó el actual sarpullido de terroristas homicidas. Hace algunas décadas el ayatollah Khomeini ya condenaba a América como "el Gran Satán", y había movimientos islámicos fuertemente anti-occidentales que se remontan por lo menos al siglo XIX (podríamos recordar, por ejemplo, la revolución madhista en Sudán). También sobra decir que esta forma de islamismo tiene gran importancia política, proporcionando al menos una verificación parcial de la tesis de Samuel Huntington sobre un "choque de civilizaciones". Lo más importante sobre todo en la actualidad es enfatizar que este tipo de extremismo no representa la totalidad del renacimiento islámico. Hay diferentes voces, diferentes movimientos en el mundo islámico, aunque por el momento aparecen solapados por la turbulencia del extremismo. Así, Robert Hefner ha mostrado cómo se ha desarrollado en Indonesia una versión diferente del Islam, moderada, pacífica y

abierta al pluralismo y a la democracia. Estaba representada por Aburrahman Wahid y su movimiento, y una de las trágicas consecuencias de su fracaso presidencial fue la debilidad de este movimiento, que habría ganado influencia a través del mundo islámico si Wahid hubiera logrado ser líder en Indonesia –el país musulmán más poblado– en un período de prosperidad y democracia.

Sin embargo, incluso en sus formas más moderadas, el renacimiento islámico representa una alternativa real a la cultura global emergente. Inevitablemente plantea visiones alternativas de vida social y política, de relación entre religión y estado, y muy significativamente de los roles propios de mujeres y hombres. Por tanto, pretende lo que el sociólogo israelí Samuel Eisenstadt y el sinólogo de Harvard Tu Wei-ming han llamado una "modernidad alternativa": o sea, una modernidad que diferirá bastante de la modernidad que representa la cultura global de inspiración occidental. Pase lo que pase, lo seguro es que no será secularizada. Los cambios políticos del futuro próximo y no tan próximo determinarán si esta visión podrá realizarse.

Otras religiones occidentales globalizantes

Aunque el pentecostalismo es el caso más visible de un movimiento religioso derivado de Occidente con un alcance global, tampoco es el único. En el sentido más amplio del término, está claro que "global" siempre ha descrito el alcance de la Iglesia Católica Romana. Eso ocurre hoy en el contexto de la globalización contemporánea. Cada vez más, el perfil demográfico de la Iglesia ha crecido en regiones fuera de Europa y Norteamérica, hecho reflejado muy

claramente en la distribución geográfica del Colegio de Cardenales y de la Curia. Este hecho es importante para entender la política del Vaticano. Las actitudes y hechos que molestan a muchos católicos instruidos en los países occidentales, son exactamente las más populares entre las masas de gente de los países menos desarrollados. Las actividades globales de la Iglesia se dan a niveles tanto de élite como popular. Así, a nivel de élite, hay un planteamiento del Opus Dei de considerable influencia en varios países latinoamericanos y en Filipinas; a nivel popular, hay movimientos como los Legionarios de Cristo y Comunión y Liberación, que provocan también un amplio interés y apoyo.

El cambio demográfico de Occidente también afecta a otras comunidades cristianas, como la comunidad anglicana; a sus Conferencias de Lambert asisten cada vez más obispos cuyas caras no son blancas y sus visiones difieren netamente de las de los anglicanos progresistas de Inglaterra o Estados Unidos. Los mormones también han tenido éxito reclutando nuevos adeptos en regiones alejadas de Salt Lake City, sobre todo en el Pacífico Sur. El judaísmo, aunque continuando básicamente su larga tradición de evitar el proselitismo, tiene su particular alcance global que puede observarse bien en la influencia de los movimientos ortodoxos, con sede en los Estados Unidos, en Israel y en los antiguos países comunistas de Europa.

De Oriente a Occidente

Como he subrayado, la globalización no sólo funciona "de Occidente al resto". También hay importantes movimientos que van en la otra dirección, que Colin Campbell ha descrito con el acertado término de "orientalización".

El Islam es sin duda el caso más importante, pero hay otros. El budismo se ha abierto camino en los países occidentales, sobre todo en Estados Unidos, aunque no podemos confiar en las estadísticas sobre grupos religiosos, porque el censo oficial prohíbe legalmente hacer preguntas sobre la religión (hecho que puede satisfacer a los abogados constitucionales, pero es frustrante para los estudiosos de la religión americana). Sin embargo, las estimaciones acerca del budismo en Estados Unidos rondan los cinco millones. La mayoría son inmigrantes de regiones del mundo budista y sus hijos, pero se calcula que hay unos 800.000 conversos. Esto incluye a gente cuyo entendimiento del budismo es bastante idiosincrásico, comparado con las escuelas tradicionales de Asia. También incluye a gente que es fiel adepta de una u otra escuela (la mayoría de carácter Mahayana). En todos estos grupos, hay interesantes intentos de "americanizar" el budismo, no sólo en las formas externas de organización –que a menudo se parecen a las de los protestantes– sino también en términos de contenido religioso y moral (por ejemplo, en relación a la reencarnación –que algunos rechazan– y en el intento de encontrar una base budista para el compromiso social y político). El trabajo de Stephen Prothero ha sido pionero en describir las adaptaciones y modificaciones culturales del budismo y del hinduismo en los Estados Unidos. Este último está menos representado allí –las estimaciones oscilan en torno a los dos millones– pero es muy visible en Gran Bretaña, donde también hay un número significativo de sikhs. Probablemente es demasiado pronto para saber si las versiones específicamente occidentales de estas religiones llegarán a emerger, como en el caso del Islam. Tales versio-

nes no sólo constituirán ejemplos de "modernidad alternativa", sino definiciones alternativas de identidades nacionales tradicionalmente muy cristianas. En 1955 Will Herberg publicó su influyente libro *Protestante, católico, judío*, en el que afirmaba que el abanico de religiones aceptadas socialmente se ha extendido con firmeza desde su base protestante original hasta incluir a católicos y judíos. Desde entonces, el abanico se ha ampliado. Cuando Herberg escribió el libro, el punto de vista convencional de la democracia americana se basaba en "valores judeo-cristianos". Últimamente se viene aceptando la llamada tradición "abrahámica" que incluye al Islam en el triunvirato de religiones adoradoras de un Dios único, y como tal dando legitimidad al régimen americano. Pero incluso siendo así, esto no da respuesta a la pregunta de cómo incluir a los adeptos de otras tradiciones no monoteístas del sur y el este de Asia. ¿Cómo se puede reconciliar el punto de vista budista en el que el yo es una ilusión con la idea de los derechos del individuo? ¿O la valoración hindú de las castas con el igualitarismo americano? Añadamos las enormes diferencias en el entendimiento de los roles de género y la libertad sexual. Mutatis mutandis, cuestiones parecidas sobre la redefinición de la identidad nacional y la legitimidad política se alzan en Europa, especialmente en relación con el Islam.

Pero, como señala Campbell, las influencias "orientales" en Occidente no se limitan a la adhesión formal a religiones no-occidentales. Está, también, el significativo fenómeno de la religiosidad llamada "New Age", presente en los países occidentales durante mucho tiempo y claramente en aumento desde los 60. Es un fenómeno cultural difuso, que apenas se manifiesta en organizaciones, pero que sin embargo origina

importantes cambios en las vidas de mucha gente, sobre todo en Estados Unidos. Probablemente hay millones de americanos que meditan regularmente, que intentan establecer un tipo de relación no-occidental con sus propios cuerpos y naturaleza, que creen en la reencarnación, y cuyas ideas políticas se guían por el ideal gandhiano de no-violencia. Y aquí, por supuesto, hay innumerables adaptaciones culturales. Por ejemplo, las técnicas asiáticas de meditación originalmente diseñadas para contactar con realidades metafísicas (como el brahman o el buda cósmico) se instrumentalizan para procurar bienestar mental o incluso productividad económica (por ejemplo, "yoga para corredores de bolsa"). Otro ejemplo: mientras que la reencarnación se ha percibido como un horror sin fin del que escapar en la imaginación religiosa de la India (los orígenes del budismo y del upanishad hindú no se pueden entender sin esta percepción), ahora la reencarnación reaparece en América como una segunda oportunidad. No tenemos una idea clara todavía de la medida en que las ideas y prácticas de la Nueva Era han avanzado en las culturas occidentales, pero donde lo han hecho ha habido cambios "orientalizantes" significativos.

Retos para Occidente

Creo que los cambios que he descrito presentan dos retos a las sociedades occidentales, uno cívico y otro religioso.

En principio, ambos retos tienen un potencial positivo considerable. Ya he hablado del reto cívico, que es el reto de definir la identidad nacional. ¿Qué significa ser un alemán con piel oscura, que se arrodilla cinco veces al día para orar en dirección a La Meca? ¿Qué es un sikh irlandés? Tomemos un ejemplo utilizado hace poco por Stephen Prothero: imagi-

ne que usted es un profesor de educación cívica en un instituto de Honolulu. La mayoría de sus estudiantes tienen un origen étnico asiático, muchos de ellos no son cristianos. ¿Seguirá afirmando que la sociedad americana se basa en valores judeo-cristianos? Si es así, ¿cómo se lo explicará a estos chicos? Y si no, ¿qué es lo que explicará? ¿Incluiría los valores religiosos no-cristianos y no-judíos como algo consustancial a la base moral de la sociedad americana, y entonces cómo lo haría? ¿O tendría que volverse hacia una visión puramente secolar de cómo la sociedad americana se debe legitimar moralmente? Este ejemplo es útil porque subraya el hecho de que no son sólo cuestiones para debatirse en coloquios académicos, sino temas relevantes para las vidas comunes de la gente normal. Yo creo que el futuro carácter de las democracias occidentales estará marcado, al menos en parte, por las respuestas que se den a estas preguntas, tanto en Europa como en América.

El reto religioso es el propio entendimiento de las comunidades religiosas cristiana y judía. Éste es, en el fondo, el gran reto del pluralismo que –como sugería antes– es más importante que el de la secularización. La respuesta judía se complica dada la naturaleza del judaísmo como identidad tanto religiosa como étnica, y a este respecto el enfrentamiento judío con el pluralismo se parece al de la ortodoxia cristiana oriental (un tema que no puedo tratar aquí). Para las iglesias del cristianismo occidental, tanto protestantes como católicas, tendrá que darse un cambio de paradigma, en su modo de entender la situación actual. Durante casi doscientos años se ha interpretado su situación como la persistencia en una era de secularidad, que las iglesias han tenido que

aceptar en términos tanto teológicos como prácticos. Un paradigma empírico más plausible pone al pluralismo en el núcleo de la situación en la que las iglesias se encuentran. Actualmente una masa creciente de pensadores protestantes y católicos lo han entendido así, motivando cada vez más el diálogo con religiones no cristianas. Por descontado, han surgido distintas posturas teológicas en este cambio, y han salido a la luz percepciones muy interesantes gracias a este amplio diálogo.

El reto del pluralismo religioso no es sólo una cuestión que deban tratar los teólogos académicos; es, sobre todo, para la gente profana y sus hijos, que están codo con codo en los colegios y en otras partes con hijos de otras tradiciones religiosas. Como ocurre con el reto cívico, el reto religioso también debería verse en términos positivos. Proporciona una ocasión muy oportuna para reexaminar las bases de la fe y de la identidad de los creyentes y sus comunidades, y también para valorar qué es sustancial para su fe y lo que no. Dicho de otro modo, concierne a lo que se podría “renunciar” en el diálogo con otras fés y a lo que se debe mantener, incluso aunque uno tenga que decir “no” a los interlocutores de otras tradiciones. En el desarrollo histórico del cristianismo, por ejemplo, ha habido enfrentamientos definidores: en sus orígenes con el judaísmo oficial; luego con la cultura y el pensamiento del mundo grecolatino; en la Edad Media, con la civilización superior del Islam; y más recientemente, con la modernidad. Hoy el enfrentamiento con las grandes religiones del sur y de Asia oriental será igualmente una ocasión importante para un entendimiento renovado para la fe, tanto cristiana como judía.

II. Religiones públicas en un mundo global

José Casanova*

El pensamiento del prof. Casanova sobre el tema está expresado en esta entrevista con los profesores Krishan Kumar y Ekaterina Makarova, de la Universidad de Virginia.

¿La globalización es responsable del resurgimiento de la religión, como tantos comentaristas afirman?

Antes de responder a la pregunta, permítame dos salvedades. Lo primero, habría que evitar el atribuir un poder causal a la globalización, como si fuera una fuerza social impersonal que dirige procesos históricos. En mi opinión resulta más apropiado considerarla como el contexto estructural, inevitable, de la condición humana contemporánea; lo que Roland Robertson denomina "globalidad" o "la condición humana global". El término simplemente denota el hecho de que el mundo se ha convertido en un solo lugar, que toda la gente es parte de una sola humanidad y todas las sociedades parte de un único sistema mundial. Como tal, la globalización continúa con la modernidad, con el sistema capitalista mundial y con el sistema mundial de estados. Pero el término alude además al hecho de que estos procesos, aunque continuos, han entrado en una fase cualitativamente nueva.

Aparte de las últimas revoluciones tecnológicas –que han hecho posible la proliferación de redes mundiales, de medios de comunicación y de intercambio–, lo que es nuevo o, por lo menos, relativamente reciente, es la cultura de la globalización, con conciencia reflexiva de la condición global y su dimensión ideológica como "proyecto" histórico. A este respecto, la globalización es la nueva filosofía del espacio, llegando a reemplazar al progreso, la vieja filosofía de la historia. Ambas se conciben similarmente como procesos que se desarrollan de manera significativa, teleológica, de forma inmanente, y avanzando hacia adelante. Ambos procesos ocurren antes de que los humanos tengamos plenamente conciencia de ellos y de la complicidad de nuestras propias acciones para llevarlos a cabo. Sólo entonces estos proyectos pueden llegar a ser rebatidos ideológicamente.

La segunda aclaración tiene que ver con las enrevesadas suposiciones construidas en torno a la frase "resurgir de la religión", que presupone un declive

* Profesor de Sociología en la New School University de Nueva York

previo, de acuerdo con las principales premisas de las teorías comunes de la secularización. No es éste el lugar para tratar de los largos debates entre sociólogos de la religión europeos y americanos, acerca de los méritos de la teoría tradicional de la secularización. Permítame mencionar brevemente que tal debate ha llegado a un punto muerto, que sólo puede superarse al adoptar una perspectiva más global y comparativa.

El modelo tradicional de secularización ofrece una explicación plausible de la evolución europea, pero no de la americana. El paradigma alternativo americano que relaciona la vitalidad religiosa con los libres mercados religiosos funciona relativamente bien en el caso de Estados Unidos, pero no en Europa. Ninguno ofrece una explicación válida de las variaciones internas en el marco de Europa. Y lo que es más importante, ninguno sirve mucho para abordar otras zonas y religiones del mundo. Necesitamos dirigir de nuevo nuestra atención más allá de Europa y de Occidente, historizar y contextualizar nuestras categorías, y adoptar una perspectiva más global, lo cual debería ayudar a relativizar las pretensiones universales de evoluciones históricas particulares.

*Replanteando, pues, la pregunta:
¿la condición global contemporánea
ofrece un campo fértil
para la evolución religiosa?*

Esta cuestión podría contestarse afirmativamente en tres niveles. Primero, la condición global evoca aspectos "cuasi-religiosos" que tienen que ver con la naturaleza de la humanidad, la correcta organización de la sociedad y del orden mundial, y la preservación de

la ecología global. Ésta es la clase de asuntos que trata Roland Robertson y su escuela. Para Robertson, los discursos universalizantes relacionados con temas de la humanidad en su conjunto son de por sí discursos religiosos, independientemente de si se basan en fuentes tradicionales "religiosas" o en las modernas "seculares". Las visiones de la humanidad global marxista, feminista o ecologista compiten a este nivel con las visiones reformuladas del cristianismo, el islam o el budismo. Los proyectos de globalización que compiten y son rebatidos –incluyendo las guerras culturales sobre la religión y el humanismo secular– operan a este nivel. La ventaja de tal acercamiento funcionalista, neo-durkheimiano, es que relativiza las categorías de religión occidentales particularistas, y se abre a concepciones más amplias y universalizantes. Todo lo que tiene que ver con "lo profundo de la vida" se convierte por definición en religión. El principal inconveniente de este acercamiento es que tiende a no poner fronteras claras para el análisis de lo religioso y lo secular, haciendo de la categoría de religión algo tan proteico que mella su relevancia para diferenciar el análisis social.

A otro nivel, los procesos de globalización tienden a exacerbar las cuestiones de identidad común, individual y colectiva. La conciencia reflexiva de la condición global implica la relativización de la identidad personal del propio yo en referencia a la humanidad global, y también la relativización de la pertenencia en cualquier sociedad o grupo particular de la perspectiva global del sistema mundial de sociedades. Hoy, como siempre, la religión está intrínsecamente unida a procesos de formación de identidad individual y colectiva, ya sea en la forma de reafirmación y recons-

trucción de identidades religiosas tradicionales como en la construcción de otras nuevas. Como el resto de identidades, las tradiciones religiosas también hacen frente a la presión de la relativización en sí mismas. Tienen que reafirmar su identidad particular y su pretensión universal frente a otras religiones. En este contexto, emerge una especie de sistema global de religiones, en el que las relaciones entre las tradiciones religiosas cobran tanta importancia como sus identidades internas.

A un tercer nivel, la globalización implica una relativización de la nación imaginada como comunidad fundamental. Esto facilita la simultánea reafirmación y la creciente relevancia de lo local y lo global sobre lo nacional. En particular, la globalización facilita el retorno a las antiguas civilizaciones pre-nacionales y religiones mundiales, no sólo como unidades de análisis sino también como sistemas culturales significativos y comunidades imaginadas como transnacionales, que se superponen y a veces compiten con las imaginadas comunidades nacionales.

*¿La globalización es responsable de la politización de la religión?
¿El cambio hacia una cultura política secular implica un cambio de rumbo en lo que muchos han mantenido que era un movimiento general intrínseco a la modernidad?*

No hay duda de que estamos siendo testigos de un cambio en lo que parecían ser las tendencias históricas del mundo moderno. Los expertos han ofrecido diferentes explicaciones de este aparente cambio de rumbo: Daniel Bell fue el primero en hablar del "retorno de lo sagrado"; Peter Berger men-

ciona "la de-secularización del mundo"; Martin Marty, Scott Appleby y otros estudiosos relacionados con el Proyecto Fundamentalismo tratan del "resurgir global del fundamentalismo religioso"; yo prefiero hablar de "la desprivatización de la religión". Este último concepto me permite analizar por separado tres componentes distintos de la teoría tradicional de la secularización: la diferenciación y la emancipación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas; la privatización de la religión; y el declive general de las creencias y prácticas religiosas. El hecho de que en Europa occidental, con el fin de la cristiandad medieval, estos tres procesos parecieran estar históricamente interrelacionados, condujo a su conceptualización como componentes inherentemente interrelacionados del proceso moderno de secularización, como si la diferenciación de las esferas modernas seculares –tales como el estado, la economía capitalista, la ciencia, etcétera– implicaran necesariamente la privatización de la religión y el declive de las creencias y las prácticas religiosas. Pero la evolución en los Estados Unidos (una sociedad incuestionablemente moderna, diferenciada, secular) demuestra claramente que la secularización del estado, esto es, la barrera de separación constitucional entre la iglesia y el estado, no conlleva necesariamente la privatización o el declive de la religión.

Al menos desde los años 80, hemos asistido a una creciente y generalizada desprivatización de la religión por todo el mundo. Es cierto que la mayor parte de las tradiciones religiosas había resistido a lo largo de todo el proceso de secularización, así como a la privatización y la marginalización de la religión que parecía acompañar dicho proceso.

Lo que era nuevo en los 80 fue el hecho de que las tradiciones religiosas de todo el mundo –protestantismo, catolicismo, judaísmo, islam, hinduismo y budismo– rechazaran aceptar los roles marginales y privatizados que habían reservado y prescrito para ellas las teorías de la modernidad, teorías políticas liberales. Por todo el mundo las religiones están entrando en la esfera pública y en el campo de batalla de la protesta política no sólo para defender su feudo tradicional –como hicieron en el pasado– sino también para participar en las mismas luchas de cara a definir y sentar las fronteras modernas entre las esferas privada y pública; entre legalidad y moralidad; entre familia, sociedad civil, economía y estado; entre naciones, estados y civilizaciones en el sistema global emergente. Al haber asumido esta politización de la religión un carácter global, podríamos entenderla como una respuesta religiosa a los retos y oportunidades que los procesos de globalización presentan a todas las tradiciones religiosas.

Uno de los resultados de esta protesta actual es un proceso dual, interrelacionado, de la repolitización de las esferas privadas religiosas y morales y la renormativización de las esferas de la economía pública y la política. Esto es lo que yo llamo –a falta de un término mejor– la “desprivatización de la religión”. Pero de la misma manera en que la diferenciación de las esferas seculares de la religión no implica necesariamente la privatización de la religión, la desprivatización de la religión contemporánea no implica necesariamente la resacralización de la sociedad o un cambio de la cultura política secular.

¿La desprivatización de la religión lleva al fundamentalismo?

Si la desprivatización de la religión asume una forma fundamentalista es una cuestión puramente empírica. No todas las formas de politización de la religión tienen un carácter antiseccular, antimoderno. La politización de la religión, como demuestra el rol crucial de las instituciones y movimientos religiosos en la tercera ola de la democratización y en la emergencia global de la sociedad civil, podría incluso contribuir a la exitosa institucionalización de las políticas democráticas seculares, modernas. En particular la iglesia católica y los movimientos sociales católicos desempeñaron un papel fundamental en muchas transiciones democráticas, hasta el punto de que Samuel Huntington y otros han afirmado correctamente que la tercera ola de la democratización fue predominantemente católica. Esto podría verse claramente como un ejemplo de la globalización del catolicismo, o como un acuerdo por parte del catolicismo con lo que la teoría del “gobierno mundial” –de John W. Meyer y otros– define como la difusión global de modelos culturales de acción política y la institucionalización hegemónica global de los principios de los derechos humanos, las normas democráticas, y los procesos y modelos de crear constituciones.

En cualquier caso, el preponderante papel mundial de la religión en la política contemporánea obliga a repensar los supuestos secularistas contruidos según las teorías de la modernidad y las políticas liberales. Hoy en día debería ser prioritaria en la agenda de las ciencias sociales la tarea de elaborar una sociología y una antropología reflexivas del secularismo. En efecto, es destacable que la tendencia posmoderna de la deconstrucción del racionalismo ilustrado y de las grandes narrativas teleológicas, todavía no haya dirigido una mirada crí-

tica hacia el autoexamen reflexivo de sus propias premisas secularistas. El discurso hegemónico del secularismo todavía espera su deconstrucción genealógica.

¿Hasta qué punto es responsable la globalización del aumento del nacionalismo religioso? Este fenómeno, ¿está presente por igual en las regiones occidentales y no occidentales?

Desde mi punto de vista, el desarrollo del nacionalismo religioso se puede entender mejor como una función de la expansión global de los modelos de nación occidentales a las zonas no occidentales. Me mantengo escéptico sobre las teorías construidas en torno a la oposición entre el nacionalismo secular occidental y el religioso no occidental; tales teorías evidencian una memoria histórica muy corta, que pasa por alto el papel fundamental que desempeñó la religión en la formación y el desarrollo de las naciones-estado occidentales. Según ha señalado Benedict Anderson, la nación moderna debe entenderse como heredera de la monarquía dinástica (como sistema político) y también de la iglesia (como comunidad religiosa). Antes de que las personas se convirtieran en sujetos o en ciudadanos de los estados modernos, fueron miembros de las iglesias nacionales. La expulsión de judíos y musulmanes de España –que señala el punto de partida del proceso moderno de la territorialización estatal global, y sin duda fue el primer caso de limpieza étnica moderna– fue necesaria precisamente porque los judíos y los musulmanes no podían convertirse en sujetos de la nueva nación-estado católica. Siguiendo de nuevo a Anderson, el nacionalismo moderno debería entenderse no como una forma

de ideología política mantenida con autoconciencia, sino como una forma secular de los sistemas culturales religiosos, pues surgió a raíz de aquellos y por oposición.

Pero la religión no ha sido importante solamente en los inicios de la formación de las naciones-estado modernas; históricamente ha sido –y sigue siéndolo en muchos casos– un factor frecuente en la política de los modernos países occidentales. Sin duda, el sistema de partidos de la mayoría de los países europeos continentales muestra lo importante que ha sido la religión en el origen de los conflictos políticos. Hasta que el aprendizaje negativo del fascismo los convirtió en partidos de Democracia Cristiana, muchos partidos religiosos –especialmente los católicos– eran de índole democrática más bien dudosa. En Estados Unidos, el sistema de partidos no se basa en distinciones religioso-secularistas como en Europa, pero ciertamente la religión ha sido y sigue siendo un factor importante en la política americana. Las interpretaciones secularistas de la política moderna se basan en un residuo tradicional, que probablemente desaparecerá con la progresiva modernización y secularización. Tocqueville fue quizás el único teórico clásico moderno de la democracia y de la sociedad civil, que siguió sin convencerse de aquel supuesto ilustrado según el cual la religión estaba destinada al declive y a ser políticamente irrelevante con el avance de la democracia y las libertades individuales. Más bien al contrario, Tocqueville creía que la incorporación de la gente corriente a la política no haría sino aumentar la importancia de la religión en la política.

Si olvidamos esta compleja historia de enredos entre religión y política, si construimos una versión teleológica

esencialista de la modernidad occidental como proyecto secular y contrastamos este telos secular con el auge del nacionalismo religioso en los países no occidentales, aumenta la tentación de achacar la aparente conexión entre religión y nacionalismo no al contexto global común de formación de naciones-estado, sino a la esencia supuestamente fundamentalista de las tradiciones religiosas no occidentales. Esta interpretación tendenciosa se ve reforzada por el hecho de que las líneas directrices actuales en los países no occidentales parecen ser el reverso de la secularización occidental, o sea, el paso de los orígenes seculares al fundamentalismo religioso. Así, la aparición de movimientos y partidos islamistas por todo el mundo, como respuesta al fracaso manifiesto de distintas formas de nacionalismo fundacional secular –en Turquía, Irán, Indonesia y muchos países árabes– tiende a interpretarse como evidencia del carácter esencialmente fundamentalista del Islam, por ejemplo. Se supone que el fundamentalismo islámico se basa en la simbiosis entre religión y política originada en la era profética en que se fundó el Islam. Como probablemente el moderno despertar religioso islámico toma como modelo esa era profética sagrada, lo más normal es que también vaya acompañada del rechazo a la alternativa secular moderna.

Por supuesto, la cuestión relevante es si el fuerte impulso de la política moderna de los países musulmanes hacia el nacionalismo religioso y a establecer estados islámicos se debe atribuir a una esencia propia consustancial –a la que los musulmanes no podrían renunciar sin abandonar también su tradición religiosa y su identidad– o si quizás tal impulso no debería verse más

bien como producto de la política moderna y del estado modernizante. Así, ya que se encuentran parecidos impulsos “fundamentalistas” hacia la simbiosis entre religión y política a través de la historia en la formación de las naciones-estado en el Occidente cristiano y similares impulsos “fundamentalistas” hoy en día dentro del judaísmo en Israel, del hinduismo en India y del budismo en Sri Lanka, yo me inclinaría a atribuir el impulso fundamentalista común al contexto global de formación de naciones-estado, más que al carácter esencialmente fundamentalista de las religiones.

¿Cómo respondería usted al argumento de que la globalización significa occidentalización y que esto explica la extensión y el éxito, por ejemplo, del evangelicalismo protestante?

En mi opinión sería un reduccionismo entender la globalización, con todas sus complejidades multifacéticas, como una simple occidentalización. Por el contrario, yo defendería que lo que caracteriza la globalización es precisamente el hecho de que la modernidad, de alguna manera, se des-centraliza y aparece menos centrada en Occidente; un argumento que no contradice el hecho de que Estados Unidos se haya convertido en el imperio dominante del sistema global único, y que todos los países occidentales sigan siendo el corazón del sistema capitalista mundial. En realidad es en los países occidentales, especialmente en Europa, donde se encuentran los más feroces críticos de la globalización, tendentes a ver el proceso de forma incluso aún más reduccionista, como una simple americanización o “macdonalización”.

En el ámbito de la religión es donde quizás se pueden observar más claramente las complejidades de la globalización cultural. La extensión y el éxito del evangelicalismo protestante, como occidentalización, no es un fenómeno especialmente novedoso o reciente. La expansión global de las misiones protestantes anglosajonas, evangélicas, ha sido constante desde el siglo XIX y las denominaciones evangélicas americanas continúan siendo portadoras clave de este proceso. Se hace incluso más evidente cada vez, por ejemplo, que el pentecostalismo hoy en día es uno de los sectores más dinámicos y de más rápido crecimiento de la cristiandad protestante por todo el mundo, y probablemente se convierta en la forma global predominante de la cristiandad en el siglo XXI, uniéndose probablemente a todas las iglesias cristianas mediante movimientos de renovación carismáticos.

En sentido estricto, el pentecostalismo se originó en los Estados Unidos a comienzos del siglo XX, con raíces en el metodismo americanizado y en la cristiandad afroamericana. Por tanto, desde el principio, fue al mismo tiempo típicamente americano y transnacional. Es importante reconocer que el pentecostalismo actual latinoamericano ni es una importación extranjera ni una variante local de una corriente religiosa transnacional, como parecían sugerir engañosamente las primeras interpretaciones, sino un producto auténticamente latinoamericano. En realidad, me atrevería a decir que es tan latinoamericana como la teología de la liberación. Se estima que actualmente dos tercios de los protestantes latinoamericanos son pentecostales carismáticos. Latinoamérica –sobre todo Brasil– se ha convertido en poco tiempo en un centro mundial de cristiandad pentecostal, desde donde

ha empezado a extenderse en todas direcciones, incluso nuevamente a Estados Unidos.

Sin embargo, Latinoamérica no es el único centro mundial. El crecimiento de la cristiandad pentecostal en el África subsahariana (Ghana, Nigeria, Zimbawe, Suráfrica) es igualmente asombroso. Más aún, el pentecostalismo africano es tan local, indígena y autónomo como su homólogo latinoamericano. Lo mismo podría decirse del pentecostalismo en Corea o China. Los misioneros coreanos, por ejemplo, están haciéndose omnipresentes en las misiones evangélicas globales. De hecho, el pentecostalismo global debe verse como una difusión con múltiples fuentes de evoluciones paralelas, acompasando Europa, África, América y Asia. Verdaderamente se trata de la primera religión global. El pentecostalismo global no es una religión con un centro territorial particular como la iglesia mormona, que está ganando rápidamente difusión mundial. Tampoco es un régimen transnacional como el catolicismo, con un alcance global. Como ha señalado Paul Freston, uno de los principales expertos del pentecostalismo brasileño, las nuevas iglesias son expresiones locales de una cultura global, caracterizada por la invención paralela, la difusión compleja y las redes internacionales con flujos multilaterales.

Al entrar en el tercer milenio, estamos presenciando el fin de la cristiandad europea debido al proceso dual de la secularización en la Europa post-cristiana y de la creciente globalización de una cristiandad des-territorializada y des-centralizada. Por tanto, la milenaria asociación entre la cristiandad y la civilización europea occidental llega a su fin. Europa occidental está dejando de ser el corazón de la civilización cristiana,

y la cristiandad en sus formas más dinámicas es cada vez menos europea.

Incluso en el caso del catolicismo romano, aunque Roma aún sirva de centro simbólico y burocrático-institucional, se puede observar un desplazamiento semejante de su núcleo, de su población, su jerarquía y sus dinámicas del Viejo al Nuevo Mundo y del Norte al Sur. Bajo el papado de Benedicto XV (1914-1922), el Vaticano empezó a promover el reclutamiento de clérigos indígenas y la formación de jerarquías nativas, rompiendo con el legado colonial europeo y sentando las bases para la moderna internacionalización de la Iglesia Católica. El Concilio Vaticano I (1870) fue predominantemente europeo, a pesar de que los 49 prelados de los Estados Unidos ya constituían una décima parte de los obispos reunidos. El Concilio Vaticano II, por el contrario, fue el primer concilio ecuménico verdaderamente global de la historia de la cristiandad. Los 2.500 Padres que asistieron procedían de todo el mundo; los europeos ya no eran mayoría. La delegación norteamericana –con más de 200 obispos– era la segunda mayor en número, aunque menor que la suma de los 228 obispos indígenas de Asia y África. Desde tiempos de Julio II (1503), no sólo los papas sino la mayor parte de la curia había sido italiana. Al final de la II Guerra Mundial, los italianos aún constituían casi dos tercios del total de los cardenales. El Colegio de Cardenales que votó por un papa no italiano en 1978 tenía ya una composición mucho más internacional y representativa: 27 italianos, 29 del resto de Europa, 12 africanos, 13 asiáticos, 19 latinoamericanos, 11 norteamericanos. El cuarenta por ciento de los 135 cardenales actualmente aptos para la elección del próximo papa proceden del Tercer Mundo.

Además, la globalización contemporánea del catolicismo no tiene sólo una estructura radial centrada en Roma. En las últimas décadas ha habido un considerable aumento de relaciones transnacionales e intercambios de todo tipo entre naciones y religiones de todo el mundo, a menudo sin tener en cuenta a Roma. La reconstitución del catolicismo como un régimen religioso transnacional es especialmente instructiva porque, de todas las religiones mundiales, ninguna como la Iglesia Romana fue tan amenazada en su esencia por el surgimiento del sistema mundial moderno de estados soberanos territoriales. La Reforma Protestante socavó sus pretensiones de ser la única, sagrada, católica y apostólica iglesia cristiana. "Católico" perdió su connotación original de universalidad y se convirtió simplemente en un término que distinguía a la Iglesia Romana de las otras denominaciones cristianas. No resulta sorprendente por tanto que la Iglesia Católica permaneciera durante siglos inflexiblemente antimoderna y desarrollara una negativa filosofía de la historia.

Los procesos actuales de globalización ofrecen oportunidades únicas a un régimen religioso transnacional como el catolicismo –que nunca se sintió realmente en su casa con el sistema moderno de estados soberanos territoriales– para expandirse, para adaptarse rápidamente al sistema global recientemente emergente, y quizás incluso para asumir un rol proactivo al perfilar algunos aspectos del nuevo sistema. A la inversa, un análisis de la transformación del catolicismo podría dar pistas sobre la dirección de los procesos de globalización contemporáneos. Desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, se puede observar la progresiva recons-

trucción, el resurgir o el reforzamiento de aquellas características transnacionales de la cristiandad medieval que casi habían desaparecido –o debilitado– significativamente en la temprana era moderna: la supremacía papal y la centralización e internacionalización del gobierno de la Iglesia; la convocatoria de concilios ecuménicos; las autoridades religiosas transnacionales; la actividad misionera; las escuelas, centros de formación y redes intelectuales transnacionales; los lugares sagrados como centros de peregrinación y de encuentros internacionales; y los movimientos religiosos transnacionales.

Por tanto, la idea de que globalización significa occidentalización, al menos en el ámbito de la religión, es claramente reduccionista y engañosa. Se pueden poner ejemplos parecidos de otras ramas de la cristiandad y de otras religiones del mundo. El centro dinámico del anglicanismo ya no reside en Inglaterra. El Patriarca de Constantinopla ha resurgido como un centro global de la cristiandad oriental. Así, pues, la globalización de las religiones mundiales les ofrece no sólo la oportunidad de convertirse por primera vez en religiones verdaderamente mundiales –o sea, religiones globales– sino también la amenaza de des-territorialización. Las oportunidades son mayores para aquellas religiones como el Cristianismo, el Islam y el Budismo, que siempre han tenido una estructura transnacional. La amenaza es mayor para las todavía encarnadas en ámbitos de civilizaciones concretas, como el Islam y el Hinduísmo, puesto que por medio de la migración también se están haciendo globales y des-territorializadas.

En efecto, sus diásporas se están convirtiendo en centros dinámicos para su transformación global. Irónicamente

el Judaísmo –la religión de la diáspora por excelencia–, forzado a des-territorializarse de la Tierra de Israel hace milenios, ha vuelto a verse de nuevo ligado físicamente a la Tierra de Israel precisamente en la era de la globalización.

¿Cómo explica usted el resurgir del Islam, su impacto en Occidente y su globalización?

El Islam fue la última de las religiones mundiales en fragmentarse y territorializarse en estados-naciones. La disolución del Califato que siguió a la caída del Imperio Otomano, encontró poca resistencia en el mundo islámico, sobre todo en los países predominantemente musulmanes. Con el resurgir de distintas formas de nacionalismo secular tras la II Guerra Mundial, pareció como si la nación se fuera convirtiendo también para los musulmanes en la auténtica comunidad imaginada, reemplazando a la vieja comunidad transnacional de los Umma. Sin embargo, cada vez es más evidente que, en las últimas décadas, el Islam se está reconstituyendo como un régimen religioso transnacional y como una comunidad global. La proliferación de las redes musulmanas transnacionales de todo tipo, las enormes proporciones globales del peregrinaje a La Meca, el establecimiento de medios de comunicación islámicos globales, las expresiones de solidaridad global con la gente palestina y otras causas musulmanas... todo esto puede verse como manifestación de la globalización contemporánea del Islam.

¿Qué nos dice la evolución religiosa en Europa oriental sobre la relación entre la globalización y la religión?

Por supuesto, no todo cambio religioso en el Este europeo está relacionado con la globalización, aunque la caída del sistema soviético tuviera mucho que ver con ella. La difusión global de los principios de derechos humanos y las reglas democráticas, y la incapacidad de las economías socialistas para competir con el sistema capitalista mundial, fueron factores importantes en la crisis de los regímenes de tipo soviético, mientras que la caída del muro de Berlín o de la Unión Soviética facilitaron la aceleración de los procesos de globalización en la última década. Incluso el auge de "Solidaridad", en Polonia, estaba estrechamente relacionado con la globalización del catolicismo. Como resultado del aggiornamento del Vaticano, vemos que por todas partes la Iglesia Católica está alzándose hasta las más altas tribunas en defensa de los derechos humanos, civiles y sociales, contra los estados autoritarios y los regímenes económicamente represivos. En muchos países católicos –como por ejemplo, España o Brasil– esta nueva actitud ha implicado un cambio radical en las relaciones iglesia-estado. En el caso de Polonia, la naturaleza cualitativa del cambio pasó bastante desapercibida hasta que se vió como continuación del conocido patrón polaco de conflicto iglesia-estado y de alianza iglesia-nación. Así, desde 1970 –cuando las cartas pastorales del episcopado polaco empezaron a incorporar el discurso moderno de los derechos humanos universales– nos encontramos con la Iglesia Católica polonesa resistiendo al estado comunista, no sólo por el bien de su propia libertad institucional o por el bien de la nación, sino por el bien de una sociedad civil autónoma y democrática. La elección de Juan Pablo II y su visita oficial a Polonia en 1977 desencadenó el auge de Solidaridad un año más tarde.

A lo largo de la modernidad, la cristiandad oriental se fragmentó y territorializó en iglesias nacionales autocéfalas, como el protestantismo y el catolicismo. Con la caída de los regímenes de tipo soviético, las iglesias nacionales tanto católicas como ortodoxas, pudieron liberarse del yugo del control estatal y de la propaganda antirreligiosa. Muchas de ellas también se beneficiaron del auge religioso bastante efímero que siguió, cuando la gente intentó llenar el vacío espiritual que dejó el desierto del ateísmo.

En todas las religiones se manifiestan dos tendencias divergentes, a menudo enfrentadas. Por un lado, están los intentos de restauración religiosa, que pueden tomar las más diversas formas: desde las relativamente inocuas pretensiones de restitución económica y restauración de la propiedad eclesiástica confiscada, a otros intentos más agresivos para conseguir de nuevo el poder eclesial y la protección monopolista contra la competencia religiosa nativa o extranjera; e incluso se dan combinaciones letales de nacionalismo religioso y proyectos de creación de estado que –como en el trágico caso de Yugoslavia– pueden llevar a la limpieza étnica y otros crímenes de guerra.

Por otro lado, hay un aumento del pluralismo religioso y de la competencia en los mercados religiosos, ya que las nuevas democracias instauran la separación constitucional entre la iglesia y el estado y la protección de la libertad religiosa. Como resultado, no sólo se observa el resurgir de las iglesias, sectas y minorías religiosas con larga presencia histórica en zonas antes prohibidas, sino también la proliferación de nuevas religiones de todo tipo, desde agresivas sectas evangélicas ignorantes de la tradición cultural y religiosa local y

deseosas de llevar el Evangelio a los nativos, hasta los omnipresentes mormones y Hare Krishnas, y también infames sectas apocalípticas como Aum Shinrikyo.

Los conflictos religiosos concretos en una determinada zona simplemente ejemplifican la tensión entre dos principios interrelacionados que aparecen reiteradamente por todas partes con la extensión de las modernidades globales, principalmente la tensión entre el principio proteccionista de las culturas religiosas territorializadas y el principio de los mercados religiosos globales competitivos, abiertos y libres. La misma tensión reaparece como un conflicto entre los derechos individuales y de grupo, especialmente la tensión entre el principio moderno individualista de libertad de conciencia –que presupone naturalmente el derecho de hacer proselitismo, como el derecho de apostasía y de conversión– y el derecho de la comunidad étnica, atribuido a las identidades de grupo (el derecho colectivo a la autodeterminación, que implica la protección de las tradiciones culturales y religiosas locales de las prácticas invasoras depredadoras y colonizadoras de cualquier forma, pero especialmente las cristianas occidentalizadoras).

¿Hasta qué punto pueden verse los conflictos actuales –tras el 11-S– como conflictos de religiones? ¿Está teniendo lugar un “choque de civilizaciones”?

La visión de Huntington de un conflicto inminente entre el Occidente democrático cristiano y otras civilizaciones, en especial “los estados islámico-confucionistas”, ha sido amplia y correctamente criticada en muchos niveles, sobre todo por su esencialismo; es

decir, por suponer que las religiones mundiales tienen algunas características esenciales inmutables. El propio análisis de Huntington de la ola católica de democratización se puede utilizar para cuestionar tal suposición. En efecto, si Huntington hubiera desarrollado su argumento sólo unas décadas antes –antes de la puesta al día católica– la formulación de la tesis podría haberse manifestado probablemente como el choque entre el oeste secular protestante y “el resto”, y la cultura católica se podría haber constituido fácilmente como enemiga básica de la democracia. Era la vieja tesis no carente de cierta base real, que Tocqueville ya había intentado refutar hacia 1830. La tesis tuvo especial eco en la América protestante, donde desde esa época hasta los años 60 del siglo pasado, tomó la expresión de la alegada incompatibilidad entre “Republicanismo” y “Catolicismo romanismo”.

Yo creo que un breve panorama de las reformulaciones de la tradición islámica que están teniendo lugar hoy en día, desde la perspectiva comparativa del *aggiornamento* católico, puede resultar instructivo. Como mínimo, debería servir para relativizar las hipótesis de un choque entre el “Islam” y “Occidente”. El problema –a menudo reiterado por los críticos– no es sólo que el análisis de Huntington se basa en una concepción esencialista del Islam, sino que la interpretación de “Occidente” en que se basa no es menos esencialista. La yuxtaposición de Catolicismo e Islam muestra que el problema no sólo reside en representaciones simplistas de un Islam “fundamentalista” uniforme, que no sabe reconocer la extraordinaria diversidad de las sociedades musulmanas pasadas y presentes. Igual de problemática y engañosa es la interpretación esencialista de un Occidente

secular moderno, incapaz de ver la cristiandad católica como parte integral del pasado y el presente de la modernidad occidental. Cada acusación hecha al Islam de ser una religión fundamentalista, antimoderna y antioccidental, se podría haber dirigido justificadamente contra el catolicismo no hace tanto. Es más, la mayoría de las características del islam político contemporáneo que los observadores occidentales encuentran con razón tan censurables –incluidos los métodos terroristas y la justificación de la violencia revolucionaria como un instrumento adecuado para alcanzar el poder político– se pueden encontrar en el pasado no tan lejano de muchos países occidentales y en muchos movimientos modernos seculares.

Además, en comparación con la estructura administrativa centralizada y jerárquica de la Iglesia Católica, la Umma islámica –al menos dentro de la tradición Sunni– tiene una estructura más conciliadora, igualitaria, laica y descentralizada. El carácter pluralista y descentralizado de la autoridad religiosa, que siempre había distinguido al Islam, se ha hecho aún más pronunciado en la edad moderna. En la actualidad, si hay algo en lo que están de acuerdo la mayoría de los observadores y analistas del Islam actual, es el hecho de que la tradición islámica en el pasado más reciente ha llevado a cabo un proceso sin precedentes de pluralización y fragmentación de la autoridad religiosa, comparable al iniciado por la Reforma Protestante.

Pocos negarían que esta pluralización y fragmentación de autoridad religiosa se suma a una revolución participativa y a una democratización de la esfera religiosa. ¿Pero puede este fermento, a menudo caótico, transformarse en una fuerza favorable a la demo-

cratización de las estructuras políticas y a la institucionalización de una sociedad civil abierta y pluralista, hecha de “públicos” y “asociaciones” basadas en la protección de las libertades individuales? Claro que no deberíamos esperar una respuesta inequívoca y uniforme a esta pregunta. Los “expertos” y los “observadores” profesionales del Islam están enzarzados en un apasionado debate sobre este tema. Para algunos la fragmentación de la autoridad –por muy caótica que sea– está sentando la base del pluralismo democrático. Para otros, simplemente, se suma a una violenta y destructiva “rebelión de las masas”. Al final, el tiempo dirá. Pero como muchas intervenciones teóricas en cuestiones públicas tienen en realidad repercusiones prácticas e incluso pueden tener el carácter de profecías de autocumplimiento, yo prefiero contribuir al pensamiento positivo observando el resurgir contemporáneo como una forma de puesta al día del Islam.

Sin embargo, hay una diferencia crucial entre los dos aggiornamientos. La transformación católica había tenido el carácter de una reforma oficialmente uniforme y rápida desde arriba, que encontró poca resistencia desde abajo y podía ser fácilmente reforzada a lo largo del mundo católico, resultando una destacable homogeneización global de la cultura católica, por lo menos entre las élites. En cambio, el Islam carece de instituciones centralizadas y estructuras administrativas que definan y refuercen las doctrinas oficiales y, por tanto, las puestas al día musulmanas que se están desarrollando hacia las realidades y prédicas globales modernas, probablemente serán plurales, con resultados múltiples y a menudo contradictorios. Las redes de terrorismo global que declaran la jihad

al resto del mundo son manifestaciones tan poco representativas del resurgir islámico contemporáneo como las redes globales de intelectuales musulmanes liberales, líderes religiosos y élites que trabajan con sus homólogos de otras civilizaciones y religiones del mundo para construir un orden global más justo, humano y pacífico. La brutal represión de las mujeres por los talibanes era una manifestación de este caótico fermento semejante a la movilización de los "Hermanos del Islam" en Malasia y en cualquier parte donde se defienden los derechos humanos, civiles y políticos de las mujeres musulmanas, incluyendo su derecho religioso a participar en la interpretación de la tradición islámica. En medio hay toda una serie de manifestaciones de las múltiples puestas al día del Islam en los distintos ámbitos de la vida.

Deberíamos estar abiertos a la posibilidad de que la tradición islámica, su discurso público distintivo y las prácticas musulmanas, moldeen el tipo de sociedad civil y las instituciones democráticas que pueden surgir en los países musulmanes. Hay múltiples modernidades occidentales, y puede haber múltiples modernidades musulmanas.

¿Contribuirán o dificultarán estas modernidades musulmanas a la expansión de la democracia?

No hay ninguna garantía de que los movimientos de renovación islámica favorezcan uniformemente la democratización; en realidad es poco probable. Lo que es casi cierto es que difícilmente la democracia crecerá y prosperará en los países musulmanes, a menos que los actores políticos que están esforzándose en ello sean también capaces de

"enmarcar" su discurso en un lenguaje islámico públicamente reconocible. Las llamadas a la privatización del Islam como condición para la democracia moderna en los países musulmanes sólo producirá respuestas islámicas antidemócratas. En cambio, la elaboración pública, consciente, de tradiciones normativas del Islam en respuesta a los retos modernos, a las experiencias de aprendizaje político y los discursos globales, tiene la posibilidad de generar distintas formas de Islam civil público que quizás favorezcan más la democratización. El problema no es que una tradición religiosa esencialmente fundamentalista prohíba tal elaboración reflexiva, sino más bien que los estados modernos autoritarios en los países musulmanes –muchos de los cuales se basan en el apoyo militar y económico de Estados Unidos y otras potencias occidentales– no den cabida a espacios públicos abiertos donde podría llevarse a cabo tal reflexión.

¿Cómo respondería usted a quienes defienden que la mayoría de las religiones son propensas al fundamentalismo y a dificultar la expansión de la democracia?

Por supuesto, dudo de que los secularistas irreflexivos se convenzan con mi comparación entre el Catolicismo y el Islam. Tal vez, incluso lleguen a reafirmarse en su creencia de que ambas religiones en su resistencia a la privatización representan una amenaza fundamentalista para un orden global secular moderno. En cierto sentido tienen razón. Si tiene que haber un "orden" global moderno, que no sea simplemente impuesto hegemónicamente, tendrá que conseguirse con la

tradicional vitalidad de éstas y otras tradiciones religiosas. Ahí yace el mérito de la tesis de Huntington, al reconocer la importancia creciente de las civilizaciones y tradiciones religiosas para la política mundial. Donde Huntington probablemente se equivoca es en su concepción geopolítica de las civilizaciones como unidades territoriales semejantes a naciones-estados y superpotencias, lo que le lleva a anticipar futuros conflictos globales a lo largo de fallos civilizacionales. Sin duda, la globalización representa una gran oportunidad para los regímenes religiosos transnacionales, como el Catolicismo o el Islam, para liberarse ellos mismos del corsé de la nación-estado y reconquistar con ello sus dimensiones transnacionales y su

protagonismo en el escenario global. Pero, probablemente, desempeñarán estos papeles más como "comunidades imaginadas" transnacionales que como actores geopolíticos territoriales. Las naciones continuarán siendo, en un futuro próximo, comunidades imaginadas relevantes y portadoras de identidades colectivas en el espacio global, pero las identidades locales y transnacionales, en especial las religiosas, probablemente se harán aún más prominentes. Mientras vayan emergiendo nuevas comunidades imaginadas transnacionales, y la ciudadanía cosmopolita fomentada por las élites sea una de ellas, las más relevantes probablemente serán de nuevo las viejas civilizaciones y religiones del mundo.