

ENTRE ORDEN SOCIAL Y CONFLICTO:
*“LO RELIGIOSO” EN LOS PROCESOS DE
ESTABILIZACIÓN Y DESESTABILIZACIÓN
SOCIAL Y POLÍTICA**

JESÚS GARCÍA RUIZ**

Recibido: 19-10-2006.
Aprobado: 13-11-2006.

Artículo de investigación

* Este artículo se tomó de la revista “Estudios y documentos” N° 14, Quetzaltenango, Guatemala, Ediciones Muni-k’at, 1999, anuencia del autor.

** Doctor en Antropología, Director de Investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS, (Francia). Profesor Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, EHESS, en los programas de doctorado de Antropología, Sociología y Ciencias Sociales de lo religioso (París, Francia). jesus.garcia_ruiz@wanadoo.fr

Resumen

El trabajo que se presenta a continuación aborda la problemática del conflicto a partir de una doble perspectiva: por una parte, el análisis de lo religioso como componente central en las relaciones sociales contemporáneas y, por otra, acercarse a su significación en los procesos de recomposición social. Sin embargo la problemática parte de un conjunto más amplio que es el de la recomposición de las identidades sociales, de la emergencia de nuevas formas de legitimidad social y política por lo plural –es decir, de la pluralización y diversificación de identidades– lo que pone en tela de juicio la forma de legitimidad por lo homogéneo que era el principio organizador del Estado-nación tal como fue pensado en el siglo XIX: la legitimidad por lo homogéneo y la homogenización de las sociedades.

Palabras clave: Conflicto, lo religioso, recomposición social, pluralidad, identidad.

Abstract

BETWEEN SOCIAL ORDER AND CONFLICT: “THE RELIGIOUS” IN THE SOCIAL AND POLITICAL STABILIZATION AND DESTABILIZATION PROCESSES

The present work approaches the conflict problem from a double perspective: on one hand, it approaches the analysis of the religious component as a main part in the contemporary social relations and, on the other, it attempts to approach its meaning in the processes of social recomposition. Nevertheless, the stated problem starts off from a broader set, the recomposition of social identities and the emergence of new ways of social and political legitimacy by the pluralization and diversification of identities. The latter questions the legitimacy based on homogeneity, the organizing principle of the Colombian Nation state as conceived in the 19th century: legitimacy by homogeneity and the homogenization of societies.

Key words: conflict, the religious, social recomposition, plurality, identity.

En este fin de siglo y de milenio, las sociedades se encuentran en un proceso de recomposición y de búsqueda. Los fundamentos, que durante casi dos siglos han legitimado y justificado la existencia de las formas del Estado democrático, dan la impresión de ser puestos en tela de juicio. La legitimidad que a partir del siglo XIX se organiza a partir de la configuración del Estado-nación era una legitimidad cuyo fundamento último era la referencia a la igualdad, lo que significó también, “la legitimidad por lo homogéneo”: en un mismo territorio nacional, teóricamente, todos los ciudadanos eran iguales y todos tenían los mismos derechos. Lo homogéneo era el referente, lo que explicaba las políticas de aculturación, de “ladinización”, etc., que no eran sino políticas cuya finalidad era obligar al otro a que fuese “lo mismo que...”, es decir, que asumiese los referentes (vestido, lengua, religión, etc.) que había sido construido como referente del ser nacional. Esta lógica de “legitimidad por lo homogéneo” se encuentra descalificada por lógicas nuevas que se han consolidado en los últimos veinte años y cuya referencia no es ya lo homogéneo sino “lo plural”. De esta manera, nos encontramos en un proceso de recomposición de las lógicas de la legitimidad, lógicas que tardarán tiempo en consolidarse como reguladoras de los procesos y de los conflictos, pero que se expresan ya con fuerza y autonomía propia en los procesos de cambio y de recomposición social a nivel mundial.

Y a nivel mundial, los dirigentes han resentido como un impacto traumático la desarticulación de la arquitectura política que había sido edificada después de la Segunda Guerra Mundial y que había constituido el referente de los comportamientos sociales, políticos y económicos, al tiempo que las articuladoras de procesos de constitución de identidades por contra-distinción y por construcción-satanización del enemigo. Si bien es cierto que se ha logrado evitar nuevas confrontaciones mundiales, no es menos cierto que los conflictos locales –“conflictos identitarios” como los ha llamado F. Thual¹– se han multiplicado, conflictos que, implícita o explícitamente son justificados por parte de los actores implicados a partir de la dimensión étnico-política, religiosa, etc.

Muchos de estos conflictos, que a su manera desestabilizan naciones y conjuntos regionales, al analizarlos detalladamente, se caracterizan por

¹ F. Thual, 1995, *Les Conflits identitaires*, Ellipses. Entre algunos de estos conflictos se presentan por motivos étnicos, otros por motivos religiosos, otros por motivos nacionales, etc., lo cual dificulta una solución diplomática. Es por esto que F. Thual considera necesario forjar un nuevo instrumento conceptual a través de ese concepto. Y que Pierre Hassner, (*Le Monde*, 27.10.1992) caracteriza como “nueva Edad Media”.

ser “conflictos identitarios²” en los que lo religioso articula, en última instancia, las lógicas legitimizantes de procesos de confrontación y de recomposición. Esta función interactúa en un doble sentido: como desestabilizador y como instrumentalizador según los contextos y las coyunturas, teniendo en cuenta, no obstante, que la reversibilidad es posible.

Pierre Hassner³ insiste sobre el rol fundamental que la UNESCO desempeñó en los años cincuenta favoreciendo la emergencia de análisis sobre la sociología de los conflictos y de la seguridad internacional. Fue bajo la dirección de Jessie Bernard⁴ que especialistas como R. Aron y F. Pear reunieron una serie de estudios en ruptura con las perspectivas de análisis tradicionales que se articulaban en torno a lugares comunes como “el espíritu de los pueblos”, “el rol perverso de los dirigentes” o el psicologismo. Estas nuevas perspectivas abrieron nuevos horizontes analíticos: causas sociológicas de los conflictos, estrategias de los actores frente a los procesos de seguridad, etc. Fueron la teoría política desarrollada por R. Aron y sus estudios sobre la sociología de la guerra, los ensayos de Lucien Poirier sobre Estrategia Teórica, los análisis de Gaston Bouthoul sobre Polemología, los trabajos publicados en el *Journal for Conflicts Resolution*, etc., que construyeron al desarrollo de esta “sociología de los conflictos”. Estos trabajos pioneros hicieron posible, a mediados de los ochenta, la emergencia de una nueva reflexión sobre la seguridad que incorporaba dimensiones no sólo militares sino también económicas, de medio ambiente, políticas y societales. Esta dimensión “societal” insiste particularmente sobre lo que se convino en llamar la *identity security* que hace referencia a las percepciones de grupos sociales que sienten amenazada –amenazas reales o supuestas– su identidad cultural-étnica-religiosa por las interrelaciones de fuerzas exógenas ligadas a la modernidad, a las migraciones, a las políticas públicas de los Estados o a las estrategias de conversión desarrolladas por instancias internacionales y/o nacionales que intervienen en la recomposición de los referentes y de la ideología social.

La toma de conciencia de la necesidad de análisis “plurifactoriales”, es decir,

² Esta terminología es más amplia que la de “conflicto étnico” pues les incluye e incluye otro tipo de conflicto que puede ser articulado por la pertenencia religiosa, la pertenencia social o la pertenencia-adscripción política. Al mismo tiempo permite pensar los conflictos en su contexto de procesos de recomposición, de rearticulación y de desplegamiento estratégico.

³ “Violence, rationalité, incertitude. Tendances apocalyptiques e iréniques dans l'étude des conflits internationaux”, in: “La violence et la paix”, número especial de la revista *Esprit*, 1995, pp. 83-84, París.

⁴ J. Bernard, F. H. Pear, R. Aron y R. Angel, 1957, *De la nature des conflits*, París, Unesco.

la constatación de la no pertinencia de “causas únicas”, obligó a incorporar análisis en que estaban implicados el rol de los sistemas de valores, de los intereses de grupos sociales, de finalidades de actores, etc., tanto a nivel local, como regional e internacional. Y estos análisis hicieron tomar conciencia de las diferencias de los Sistemas de Pensamiento, de representaciones y de concepciones en las sociedades humanas. Nehru expresa eficazmente esta dimensión de incompatibilidad de los sistemas culturales en sus conversaciones con A. Malraux⁵: “El Occidente considera como verdad aquello que para el Hindú es apariencia... Pero la oposición más fuerte se fundamenta en la evidencia fundamental del Occidente, cristiano o ateo, es a la muerte, sea cual sea el sentido que le da, mientras que la evidencia fundamental de la India es la realidad infinita de la vida en lo infinito del tiempo”. Las diferencias culturales y sociales son hoy evidentes a nivel mundial y se trata de realidades inalienables en las relaciones internacionales, realidades que son, sin duda, fuentes potenciales de conflicto y de confrontación.

Religión y Conflicto, Religión y Violencia

El paradigma teórico de la “religión como factor de conflicto” constituyó un tema de análisis desde los inicios de la sociología, pues Max Weber se interesó particularmente, sociológicamente hablando, en esta perspectiva. En efecto, Weber parte de la premisa metodológica de que la sociedad está integrada por individuos, los cuales actúan, actuación a través de la cual atribuyen significaciones a su acción y es precisamente esta significación que el investigador debe intentar comprender. Actuando, los individuos confieren una significación a lo que hacen. La misión que Weber se asigna es precisamente la de formalizar y reconstruir en tipologías y esquemas abstractos esas significaciones. Comprender e identificar las intencionalidades dispersas, difusas y variadas que subyacen en el actuar social, organizarlas en marcos de interpretación que den coherencia al conjunto que se presenta en la escena social como fortuito, atomizado y fragmentario, fue la preocupación de Max Weber. De ahí su propuesta sobre la necesidad de elaborar “ideales-tipo” de formas de acción, capaces de evidenciar –a nivel abstracto– la multiplicidad de formas presente en la realidad. Es en esta perspectiva que la “religión como factor de conflicto” adquiere toda su dimensión, analizar la función de la religión –o de lo religioso– a partir de lo que “puede hacer” tanto para

⁵ Antimémoires, III, 2.

legitimizar el orden social existente como para engendrar cambios y conflictos que pueden generar a la larga –como en ciertos casos de la historia– innovaciones importantes, y/o en otros, repliegues conservadores. El “cambio social” es un tema central en Weber. Su preocupación no se orienta tanto hacia el cómo del orden social sino hacia cómo el orden social cambia. De ahí que su interés por la religión no sea únicamente a partir de la perspectiva de su función de cohesión, sino sobre todo, como un elemento susceptible de innovación y de incidencia en el cambio o en su resistencia al mismo.

En esta misma perspectiva, pero a partir de ejes analíticos diferenciados, las relaciones entre “violencia y religión” han sido también analizadas en la perspectiva sociológica, antropológica, política e histórica. Las interrogaciones han sido planteadas en diferentes análisis que podríamos resumir a través de la significación propiamente religiosa de la violencia. Las implicaciones de estas dos realidades han sido, en la historia, evidentes en mitos y en religiones las más diferentes⁶. Esta relación la encontramos a través de ciertos índices: la idea de muerte primitiva como acto fundador de la cultura (los análisis de S. Freud en sus dos obras, *Tótem y Tabú* y *La vida y el psicoanálisis*); la afinidad de la violencia y de lo sagrado (como lo ha demostrado R. Girar en su obra *La violencia y lo sagrado*) y el carácter religioso de las formas más extremas de violencia: guerras de religiones, fanatismo, integrismo, terrorismo.

Las ciencias sociales y, particularmente la ciencia política, han “desatendido” el análisis de la influencia posible de lo religioso en la evolución de las sociedades contemporáneas. Tradicionalmente el análisis de estos procesos ha sido construido a partir de dos grandes problemáticas: la del rol “instrumental” de lo religioso, por una parte y el de la “secularización” de las sociedades, por otro. En el primer caso lo religioso ha sido visto como espacio de instrumentalización ideológica⁷ con finalidades políticas tanto a nivel local como nacional e internacional. Esta corriente no tuvo en cuenta la doble dimensión en la que lo religioso está implicado: las estrategias de las

⁶ Cf. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez es Grecs*, t. II: 108-124, París, Maspero.

⁷ Esta ha sido, en gran medida, la posición de un buen número de análisis inspirados en la perspectiva marxista. Jean Pierre Vernand (1991: 9) resume bien esta perspectiva y sus implicaciones al hablar de la relación religión-nacionalismo: “Alors que dans les convistions intellectuelles qui était les miennes, religion et nationalisme semblaient appelés á disparaître– pour des raisons de même ordre, économique, politique, scientifique, mais aussi, a mes yeux du moins, pour des raisons éthiques. Pensant que l’histoire avait un sans –comme le croyaient les communistes mais aussi tous les intellectuels progressistes de ma génération–, j’en concluais tout naturellement que le nationalisme et l’esprit religieux n’étaient que des survivances”.

instituciones religiosas, por una parte, y las dinámicas específicas en las que los creyentes se implican a partir de la visión de la realidad que lo religioso induce, produce, genera y legitimizan por otra.

En el segundo caso, los análisis han sido contruidos a partir de las perspectivas de la racionalidad de las sociedades en relación con la modernidad bajo la influencia de las perspectivas weberianas⁸. Esta perspectiva postula que la entrada en la modernidad de los grupos sociales conlleva, necesariamente, la autonomía del individuo y la sociedad. La secularización, concepto dominante en Occidente, articuló, legitimó y justificó teorías y análisis durante las tres últimas décadas, y pensaba la evolución de los comportamientos religiosos a partir de una visión lineal de “privatización” de las prácticas y creencias religiosas como evolución lógica y obligatoria. Estas perspectivas fueron extrapoladas –por sociólogos, politólogos, historiadores e incluso antropólogos– al resto de las realidades sociopolíticas del planeta e indujeron análisis modalizados por realidades e historias específicas. La universalización del concepto de secularización dejó de lado la influencia real y potencial representaciones –construcciones sociales– históricas o generadas por lógicas contemporáneas, factores religiosos institucionales, creencias implicadas en las significaciones sociales, procesos sociales y políticos en los cuales, estas representaciones, pueden desempeñar roles de unificación, de dimensión utópica y organizativa, y sus contrarios, en la evolución política y social de los actores individuales y/o colectivos.

Hasta los años sesenta el análisis de lo religioso se ocupaba, en América Latina y en otras regiones, de las relaciones entre la religión y la política bajo el ángulo de relaciones y conflictos entre instituciones –Estados e Iglesias– pero el desarrollo a partir de los sesenta de nuevas modalidades de acción y de intervención social –Acción Católica, Teología de la Liberación, comunidades eclesiales de base, implicación de sectores religiosos en procesos revolucionarios, etc.– inciden en la realidad con capacidad orgánica, de ideologización, de generación de utopías y esperanzas. Estos procesos tienen mucho más que ver con “una dinámica de movimiento social que desborda el marco institucional”⁹, con “nuevas formas de acción colectiva”, que con las modalidades tradicionales de interferencia de la religión o de lo religioso. Estas nuevas dinámicas referenciales han obligado a la sociología de lo religioso a construir, en los últimos años, conceptos nuevos cuya capacidad explicativa

⁸ Cf. J. Séguy, 1990, “Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber”, in: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 69, 1: 127-138.

⁹ García-Ruiz, Jesús y Lowy, Michael, 1997, “Presentación” del dossier “Religion et Politique en Amérique Latine”, *Archive des Sciences Sociales des Religions*, n° 97, París, CNRSEHESS.

manifiesta una mayor pertinencia: se trata de analizar las relaciones de lo religioso y lo político como “matriz común” cuya lógica se articula en torno a la categoría de proceso de expresión de la creencia¹⁰ y que Danièle Hervieu-Léger¹¹ caracteriza como “conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que no se sitúan en el registro de la verificación, de la experimentación, y –en forma más genérica– de modalidades de reconocimiento y de control que caracteriza el conocimiento, pero que encuentran su razón de ser en el hecho de que ellas dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que las han interiorizado”. Michel de Certeau¹², por su parte, hablaba también de un “esquema estructural” que sería común a las creencias políticas y a las religiosas. Por su parte, Patick Michel¹³, después de poner en tela de juicio la validez de la división tradicional, formalizada por Bourdieu¹⁴, entre el campo político y el religioso, desarrolla inteligentemente la perspectiva de “matriz común” que es la que construye las lógicas de pasaje permanente de uno a otro “bajo la base de mecanismos complejos de influencias mutuas y de redefiniciones recíprocas”. Estas perspectivas nos obligan a pensar y formalizar explícitamente las modalidades sinuosas de relaciones recíprocas, de complementariedades, las exclusiones, lo cual, a su vez, implica pensar lo religioso como una realidad que no se reduce a las instituciones eclesiásticas y lo político como no reductible a gobiernos, Estados y partidos políticos.

Esta perspectiva permite el acercamiento a lógicas interiorizadas que interactúan y en las que lo religioso es pensando como un componente de las relaciones sociales que, en ciertos contextos puede asumir funciones de legitimación/descalificación y de construcción causal centrales. Y esta dinámica específica de lo religioso puede explicarse por una naturaleza que le es propia, por su capacidad a construir visiones utópicas, por su capacidad a generar “espacios de memoria y de legitimidad”, sacralizaciones¹⁵ cuya dinámica y

¹⁰ La expresión francesa “catégorie du croire” es más exacta que la perífrasis necesaria en español.

¹¹ Hervieu-Léger, Danièle, 1993, *La Religion pour Memoire*, París, Cerf, 105.

¹² Michel de Certeau, 1990, *L'invention dui quotidien, 1 Arts de faire*, Gallimard, París, p. 261.

¹³ Patick Michel, 1994, *Politique et Religion. La grande mutation*, París, Albin Michel, p. 27.

¹⁴ Pierre Bourdieu avec L. Wacquant *Réponses*, París, Seuil, 1992, sobre todo el capítulo 2 “La logique des champs” y en relación con el tema que nos ocupa: “Genèse et structure du champ religieux”, in: *Revue française de sociologie*, vol. 12, n° 3, pp. 295-334, 1971.

¹⁵ Este rol es sin duda central. Aunque la noción de “sagrado” es más amplia que la de “religioso” la función sacralizadora de lo religioso es central: Durkheim –en *Las formas elementales de la vida religiosa*– cuyo aporte al análisis de estos procesos ha sido central, plantea la existencia en toda realidad social de dos universos: el de lo sagrado y el de lo profano. Para este autor, la formación de un ideal es un producto natural de la vida social, que la sociedad no puede “ni crearse ni recrearse significaciones sin crear, al mismo tiempo, ideal”, consecuencia de esto es la imposibilidad de oponer la sociedad real a la sociedad ideal. En efecto, la afirmación en común de sentimientos comunes que

eficiencia social son determinantes; “afinidades electiva” –en el sentido que Weber da al concepto– es decir, generar alianzas cuya consolidación emocional y teleológica sobrepasan ampliamente alianzas resultado de la expresión de intereses individuales o sociales inmediatos. Lo religioso, como lo señala Jean-Pierre Vernant¹⁶ “impregna la totalidad de la vida social”, espacios íntimos de las relaciones interpersonales, modalidades de relación con los hijos, con los nietos, formas contenidas de socialización y, sobre el contenido y los referentes que permiten a los actores pensar su existencia y pensarse ellos mismos, situarse en este mundo y visualizar la perennidad individual en el otro, después de la muerte. De ahí, la relación estrecha que existe entre identidad personal y cohesión social, entre formas de vida comunitaria y deber de fidelidad, entre responsabilidad histórica y autodefensa ante la posibilidad –real o figurada– de dejar de existir como se es, como se piensa y como se cree.

Interrogantes necesarios: ejes posibles de incidencia y de fractura

Pero creemos también que, como lo muestra el análisis de los contextos concretos, que lo religioso no puede ser pensado como radicalmente autónomo ni como si existiese en “Estado puro”: su presencia está integrada “a otras

se auto-alimentan a través de las lógicas de la “rememoración” es un motor indiscutible generador de lógicas de creencia, de acción, de compromiso y de militancia. André-François Jambert por su parte, en *Le sens du sacré*, después de criticar el análisis de Durkheim, incorpora una dimensión nueva: lo sagrado –afirma– no es ni una ilusión ni un artefacto, sino el objeto de una experiencia específica. Estos procesos de sacralización legitiman autoridad y fraternidad, pero legitiman, sobre todo, la sumisión de la fraternidad de los miembros a una jerarquía. Y esto, políticamente hablando, es una fuerza indiscutible de la articulación.

¹⁶ J.-P. Vernant, 1991, “Quand quelqu’un frappe à 1 porte...”, in: *Le genre humain*, n° 23 *Le religieux dans le politique*, París, Seuil, pp. 9-18. Esta relación entre “creencia y cultura”, entre “religión y cultura” es uno de los temas que diferentes ciencias sociales se plantean pero cuyas imbricaciones no están suficientemente explicitadas. La Iglesia Católica, por su parte, se ha interesado desde finales de los años setenta bajo la influencia del Concilio Vaticano II, pero sobre todo es a partir de los años ochenta que se plantea “la inculturación del evangelio y de la fe”. Juan Pablo II en una Carta que envió al Secretario de Estado el 20 de mayo de 1992 afirmaba explícitamente “Une foi qui ne s’est pas fait culture est une foi qui n’a pas été pleinement reçue, qui n’a pas été pleinement pensée, n’a pas été fidèlement vécue”. Esto significa, en la perspectiva de la Iglesia Católica, como lo explicita la Comisión Teológica Internacional en el documento “Le Christianisme et les religions” que “On constate que la religion est le cur de toute culture, en tant qu’instance de signification ultime et force structurante fondamentale”. Esta “apropiación” de la cultura por la religión plantea, sin duda, un problema evidente a las ciencias sociales en general y específicamente a la antropología: las lógicas de construcción des rapports de sens et de rapports de force que articulan, en la perspectiva Weberiana, lo social como proceso y producto histórico.

cosas” y como componente de relaciones sociales su forma de presencia o de incidencia en la realidad o en los conflictos se sitúa en el interior de una espacialidad y de una temporalidad; es decir que evoluciona, se modifica, se repliega o se re-despliega. Y esto a través de un proceso de priorización de representaciones y de significados a que lo religioso recurre en función de su “reserva” de significados y de representaciones, es decir, su *stock* simbólico y significante que le sirve en permanencia de trampolín. Las confluencias son múltiples: si bien es cierto que lo étnico no necesita de lo religioso para la puesta en marcha de estrategias específicas, no es menos cierto que lo encontramos frecuentemente en confluencia o, como decía Weber, en alianza a través de la lógica de “afinidades electivas” ya que, en definitiva, lo religioso es un componente central de la cultura y es la dimensión cultural que constituye frecuentemente el zócalo de la reivindicación identitaria étnica. Pero esta referencia-presencia de lo religioso en la reivindicación de los movimientos étnicos no implica ni un grado de creencia ni una práctica religiosa precisa por parte de los actores. En efecto, en una gran mayoría de casos se puede afirmar que la dimensión identitaria implicada en lo religioso circula y se expresa independientemente de las instituciones tradicionales de la gestión de lo religioso lo que puede relativizar, en numerosos casos –a nivel temporal– la influencia de dicha dimensión religiosa. Se puede constatar también que la diferenciación de pertenencia religiosa priva a movimientos sociales de una coherencia y de una homogeneidad que, en otros contextos, es –o puede ser– particularmente operativa. En esta misma perspectiva es evidente también que las oposiciones o tensiones entre religiones o sistemas religiosos pueden generar procesos de desestabilización sobre todo cuando es la referencia comunitarista y de adhesión que articulan las pertenencias y las adscripciones.

Si bien es cierto, y en eso los especialistas están de acuerdo, que lo religioso no es necesariamente la determinante de los contenidos identitarios de una población determinada, no es menos cierto que es un componente central en ciertos casos y que “el desplazamiento” de las fronteras de la pertenencia en un territorio nacional puede conllevar consecuencias importantes, tanto a nivel nacional como regional o internacional. Esta forma de incidencia de lo religioso es particularmente importante en el contexto latinoamericano y guatemalteco donde las conversiones más o menos numerosas modifican significativamente las fronteras de la adhesión tanto a nivel territorial como local e intrafamiliar. Estos procesos que observamos como particularmente importantes hoy son el resultado de procesos de acción misionera y se integran, frecuentemente, en procesos más amplios, los de una verdadera guerra ideológica, o metafísica,

—como algunos la han llamado al analizar las formas ideológicas del neoliberalismo— en el interior de espacios que tradicionalmente estaban caracterizados por una cierta homogeneidad en la concepción del mundo, de las relaciones sociales y de la trascendencia. Las nuevas “fronteras” así constituidas pueden generar tensiones entre la religión que “retrocede” y la que “progresa”. Es evidente también que, en ciertos casos, esta reestructuración de fronteras sirve a los intereses de los Estados nacionales o extra-nacionales.

En ciertos contextos, por ejemplo, en el caso de dictaduras totalitarias o de la presencia en el poder de actores antagónicos, grupos religiosos no inфеudados pueden crear esferas de autonomía y ser percibidos, como ocurre con otros grupos sociales, como potencialmente desestabilizadores. Pero la inversa es también posible: es decir, grupos o instituciones religiosas que, asociándose a las estructuras del poder, colaboren en la legitimación y mantenimiento de tal o cual partido político o dirigente.

Otro nivel de interrogación es, sin duda el de los procesos geopolíticos en los que lo religioso está implicado, entendiendo por “geopolítica” no únicamente la territorialidad física sino la territorialidad social. Las religiones son tributarias también de una territorialidad: es el territorio que determina “presencias”, es también el territorio que articula posicionamientos, es el territorio que también mediatiza estrategias, es el territorio, en último término, el espacio de la articulación de lo político y de lo religioso. Algunos autores hablan de “geopolítica” para diferenciar la especificidad de la teleología y de la causalidad religiosa. En nuestro caso, preferimos utilizar el de geopolítica en el sentido desarrollado por Yves Lacoste en la Editorial que hizo para la presentación en la revista *Hérodote*¹⁷ del número sobre “Eglises et géopolitique” porque permite situar mejor las interrelaciones, las imbricaciones, los pasajes y el hecho, como lo hemos señalado anteriormente, de que “lo religioso nunca está sólo”.

En esta perspectiva geopolítica es necesario también plantearse dónde y cómo lo religioso y/o las religiones pueden interferir con las dimensiones políticas de la realidad y las relaciones posibles con las mismas, relaciones que inciden sobre equilibrios y/o desequilibrios posibles, con procesos de estabilización o de desestabilización, con moviidades o recomposiciones. Factores todos estos que pueden afectar evidentemente la estabilidad política. Cuatro ejes

¹⁷ Cf. Yves Lacoste, 1990, “Eglises et géopolitique”, in: *Hérodote*, n° 56, pp. 3-7.

de problemática nos parecen particularmente interesantes para abordar este tipo de análisis, ejes que es necesario situarlos también en la perspectiva de las “relaciones internacionales”:

1. En primer lugar, lo religioso como institución y como forma de interacción grupal o individual tiene que ser pensado también por su capacidad de influenciar en esos tres niveles la realidad política; influencia que puede ser directa o indirecta, es decir, determinada por su capacidad a mediatizar actores políticos por una parte, y por otra en su capacidad de producir o secretar ideologías “político-religiosas”.
2. En segundo lugar, lo religioso y la religión, como lo hemos señalado, son un *componente de la identidad*, pero puede también ser un componente de “la identidad política”, lo cual no es necesariamente lo mismo. En efecto, los comportamientos políticos al igual que los sistemas de opiniones y de actitudes que les son contingentes, son tributarios de la integración religiosa, de la pertenencia objetiva o subjetiva a una “comunidad de representaciones” específica. Dicho con otras palabras, la identidad de un actor social –el actor político es también un actor social– inserto en un universo global no puede formarse sino en adecuación relativa mediatizada para el grupo religioso al que pertenece y en el interior de la cual se sitúa su acción. El grupo religioso o la religión a la que pertenece subjetivamente (creencias y convicciones, implicaciones afectivas, representaciones del campo social, adopción tácita de normas y valores de dicho grupo social, etc.) y objetivamente (espacio de defensa del grupo religioso, doctrina, actores, etc.) intervienen sin ninguna duda. Lo ocurrido en Irán y en Polonia, por ejemplo, muestra hasta qué punto puede radicalizarse la interrelación poder-político y poder-espiritual. Irlanda del Norte es igualmente un ejemplo de estas interrelaciones y complicidades que en ciertos casos adquieren una dimensión dramática. Michelat y Simon¹⁸ en su obra conjunta analiza la relación que entretienen religión y política y las implicaciones mutuas, y demuestra que estas implicaciones se apoyan en la posición en la que se encuentra cada actor individual en el marco específico de su sociedad, lo que hace que realidades fundamentales como la posición, el patrimonio,

¹⁸ G. Michelat y M. Simon, 1997, *Classes, religion e comportement politique*, París, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques y Ediciones Sociales, pp. 498 / 461-462.

capacidad financiera, posición en el mercado del trabajo y en su existencia social son “percibidas e interpretadas en función de códigos simbólicos de origen socio-cultural, valorados afectivamente” e insisten diciendo: “El comportamiento político reenvía a sistemas que estructuran irregularmente convicciones y sentimientos relativos a lo legítimo y a lo ilegítimo, a lo pensable y a lo impensable, a los problemas de destino y de existencia, etc. Ahora bien, es sin duda un sistema significativo de este tipo con gran capacidad de impregnación afectiva que configura el conjunto de creencias, de ritos, de convicciones, de normas características del catolicismo en su definición dominante”. Es evidente, por lo tanto, que además de la lengua, la cultura y probablemente las condiciones socio-económicas (que permiten el acceso a una cierta forma de cultura, a mejores condiciones de adquisición de conocimientos, a una apertura mayor al mundo de la acción o al de las ideas y al del consumo, etc.), el grupo social – clase– de pertenencia y la religión, interfieren fuertemente sobre la adopción de tal o cual comportamiento político. Influyen, evidentemente, tal vez no en la adquisición de una personalidad política precisa, sino sobre todo en lo que podríamos llamar “las simpatías políticas” que no son sino el reflejo, más o menos cercano, del sentimiento de la conciencia de pertenencia a tal o cual grupo social o de clase.

- 3) El tercero hace referencia a la existencia de grupos religiosos que desarrollan políticas específicas tanto a nivel local como a nivel regional, nacional o internacional a través de instituciones propias, de grupos específicos de influencia, etc., cuya finalidad es la defensa y el desarrollo de sus intereses (globales o específicos como el autofinanciamiento a través del diezmo, de las donaciones, de las operaciones financieras, etc.) lo cual se manifiesta, según los casos, en el proselitismo exacerbado frente a fieles de otras religiones, en el rechazo radical de otros sistemas de creencias en espacios geopolíticos determinados, en la toma de control de espacios detentados anteriormente por otros grupos religiosos concurrentes o complementarios, organización de nuevas alianzas con grupos sociales religiosos para desarrollar intereses comunes o complementarios, ruptura de alianzas estratégicas históricas en función de las nuevas coyunturas, etc.

- 4) El cuarto eje es más global: se trata de acercarnos a la descripción de las lógicas y de los equilibrios globales, reales o potenciales, existentes entre las diferentes religiones y su capacidad, real o simbólica, de poder. Este análisis en torno a “su poder” tiene que ser pensado a partir de criterios diferenciados:
- Territorios en los que la presencia les permite lógicas de control, implantaciones e importancia numérica real y de militancia, capacidad de influencia sobre la sociedad local por las posiciones que ocupan sus miembros, capacidad de influencia sobre la sociedad global, etc.
 - Capacidad de interacción entre grupos religiosos, ideología social vehiculada y dinámicas específicas de las religiones con factores capaces de incidir y debilitar la estabilidad-seguridad política a nivel local, nacional, regional o internacional.

Estos ejes, aunque rápidamente delimitados, constituyen actualmente espacios de reflexión de las diferentes disciplinas que conforman las ciencias sociales y, especialmente, interesan a los especialistas de las relaciones internacionales. El análisis de las relaciones internacionales¹⁹ está, como el resto de las disciplinas, sometido a los “influencias de la moda”: en ciertos casos es lo económico que es pensado como determinante, en otros lo político y en otros lo cultural y lo religioso. Numerosas voces se han manifestado para denunciar el peligro reduccionista de toda interpretación mono-causal que privilegiaría uno u otro de los factores. Es difícil que uno u otro de los factores se “presente en estado puro”: es la interrelación de esos factores que genera significación.

Mi análisis quiere situarse en torno a estas cuatro funciones de lo religioso a partir de un doble registro: el del rol posible de lo religioso y los posibles usos del mismo a nivel social y político, niveles que inciden directamente sobre las dinámicas de la seguridad, de la estabilidad y de sus contrarios, es decir la creación de lógicas de incidencia social voluntarista, como parte de procesos geoestratégicos inducidos en los que lo religioso puede desempeñar un rol activo como portador de su propia operacionalidad estratégica o pasiva, es

¹⁹ Los análisis contemporáneos de las relaciones internacionales hacen referencia, cada vez más, a perspectivas de análisis geopolíticos, entendiendo por geopolítica las interrogaciones “sobre el peso de los factores espaciales en la elección y en las relaciones políticas y, a la inversa, sobre el impacto de esos elementos políticos sobre la organización, el control del espacio” (Ph. Moreau, 1994, *Introduction a la Géopolitique*, París, Ed. du Seuil, p. 155).

decir, como componente de estrategias alternativas. E insistir, al mismo tiempo, en que los factores religiosos, en los procesos de estabilización y desestabilización política, no pueden reducirse, como ocurre en numerosos análisis superficiales, a simples formas de “fundamentalismos”.

Lo religioso: ¿un factor de desestabilización social y política?

El rol estabilizador-desestabilizador de lo religioso es, actualmente, una de las preocupaciones reales de gobiernos, poderes locales, regionales y nacionales: es evidente que una serie de formas de acción que observamos a nivel mundial obligan a replantearse ciertos interrogantes. El impacto de lo religioso y de los grupos religiosos sobre el terreno político, la influencia ejercida por los Estados en la manipulación o instrumentalización de lo religioso o en la apropiación de elementos que tradicionalmente son considerados como de la esfera de lo religioso, la política desarrollada a nivel local, regional, nacional o internacional por parte de grupos religiosos con la finalidad de promover sus intereses, los equilibrios y/o desequilibrios entre religiones, su interacción con otros factores en un momento determinado de la historia de las sociedades, etc., incide sin duda en procesos que sobrepasan ampliamente el “campo” que tradicionalmente le era asignado a lo religioso en muchas sociedades. Pero es, sobre todo, el desarrollo inesperado durante los últimos treinta años de la toma de iniciativa de lo religioso, que nos obliga a repensar la realidad de este sector: el fracaso de ciertas ideologías seculares, las reacciones frente a los procesos de globalización, la dimensión nueva de las formas de acción colectiva a través de lo religioso; su presencia en los contextos de conflicto, en la reivindicaciones identitarias, en los conflictos étnicos, la circulación autónoma –en ciertos casos– de lo religioso en la emergencia de reivindicaciones, etc., nos obliga a considerar las dimensiones nuevas y sus formas de incidencia. Estudios recientes muestran que los politólogos insisten sobre el rol creciente de los actores extra-estatales en las lógicas de incidencia y de transformación de las sociedades y, en este sentido, lo religioso se está convirtiendo en un factor significativo como actor que, en la coyuntura actual, tiene una capacidad, en ciertos niveles, relativamente autónoma.

El conjunto de análisis publicados en 1992 en el *Times* sorprendió a más de uno: se trataba de analizar el rol desempeñado por la “alianza estratégica”²⁰

²⁰ Cf. Carl Bernstein, 24.02.1992, “The Holy Alianza”, in: *Times*, pp. 12-19.

entre el gobierno del presidente R. Reagan y el Vaticano, dirigido por Juan Pablo II, en la caída del sistema comunista de Europa del Este. Durante una reunión que en 1982 el presidente norteamericano y el Papa habrían tenido, habría habido un acuerdo para emprender una campaña clandestina para contribuir a la disolución del “imperio comunista”. Esta campaña explicaría, en parte, no tanto la caída del comunismo, sino la sobre vivencia del Sindicato Solidaridad, como lo ha señalado Patrick Michel²¹, debido a la intervención norteamericana y del Vaticano, lo que contribuyó a desestabilizar el régimen comunista. En la “lectura” de Juan Pablo II, las transformaciones producidas no están determinadas tampoco exclusivamente por factores políticos como lo afirma en el párrafo 27 de la Carta Apostólica publicada el 10 de noviembre de 1994 *Tertio millenio adveniente*: “Es difícil no darse cuenta que el año marial –1987-1988– no ha precedido de muy poco los acontecimientos de 1989. Estos acontecimientos no pueden sino sorprender por su amplitud y sobre todo por la rapidez de su desarrollo (...) en lo que ha ocurrido, la mano invisible de la Providencia estaba en acción...”. Es evidente que la confrontación entre el régimen comunista soviético y la Iglesia Católica cedió: el poder soviético siempre había desconfiado de la estructura internacional del Vaticano y la elección del cardenal Wojtyla les tomó por sorpresa. Como lo señala Felix Corley²², en 1974 el Presidente del Consejo para las cuestiones religiosas explicó ante el Comité Central del Partido que el Papa había desarrollado un plan de penetración en los países socialistas utilizando como apoyo los países de tradición católica (en los cuales Roma poseía redes eficaces y eficientes) en el interior del bloque de los países del Este. Esta certidumbre llevó al régimen soviético a organizar una campaña coordinada contra los católicos para neutralizar su influencia.

A esta dimensión de lo religioso en los países del Este es necesario superponer un segundo nivel de análisis: la especificidad de las relaciones con/de la Ortodoxia²³. La Iglesia Ortodoxa es portadora de un patrimonio histórico

²¹ Patrick Michel, 1994, *Politique et Religion: la grande mutation*, p. 139, señala que “Juan Pablo II no ha vencido al comunismo, que se ha desarticulado esencialmente por el desgaste de las lógicas que le sustentaban. En el mejor de los casos, ciertos actos e iniciativas del Papa (...) han revelado el estado de desarrollo de la lenta erosión que han contribuido, hasta cierto punto, a acelerar”.

²² Felix Corley, 1994, “Societ Reaction to the Election of Pope John Paul II”, in: *Religion, State and Society*, 22/1, pp. 37-64.

²³ Es con el término genérico de Iglesia Ortodoxa Oriental que es designada la Federación de Iglesias con gobiernos propios o “autocéfalas”. Esta federación comprende, en primer lugar, los cuatro antiguos patriarcados: Constantinopla, Alejandría, Antioquia y Jerusalén. A estas es necesario añadir Rusia, Rumanía, Serbia, Bulgaria, Chequia, Eslovaquia, Polonia, Albania, Grecia, Chipre. Los que dirigen las Iglesias Rusa, Serbia, Búlgara y Rumana son llamados “patriarcas”, en los otros casos son

profundamente marcado por la ocupación otomana primero y por la persecución sociética más tarde. La caída del muro de Berlín la encuentra exangüe y con dificultades reales para adaptarse “a los vientos de la libertad y de la democracia”. Acosada por diferentes movimientos y sectas japonesas, hinduistas, coreanas y norteamericanas, concurrenciada en su territorio por bautistas, pentecostales, neopentecostales y católicos, la ortodoxia en Europa se encuentra cercana a un proceso de implosión y, en consecuencia, se ha convertido en un foco de tensión de conflicto. En Serbia, en Rumania²⁴, en Ucrania y en otras repúblicas es la lógica patrimonial que envenena las relaciones con los griegos-católicos (uniatas). El viaje que en mayo hará el Papa Pablo II a Rumania, después de generar tensiones, ha sido autorizado por el santo-sínodo de la Iglesia Ortodoxa rumana en febrero del presente año. Se trata de la primera visita del Papa “en tierra ortodoxa”, visita que ha sido posible gracias al abandono de reivindicaciones de la Iglesia Católica de los bienes de los “uniatas”²⁵ (católicos de rito oriental dependientes de Roma). En efecto, el Patriarca²⁶ estimaba, hasta hace poco, que una visita Juan Pablo II era “inoportuna, mientras que los desacuerdos patrimoniales con los uniatas no sean resueltos por la vía del diálogo”. Este “conflicto patrimonial” se ha resuelto ya que el Vaticano no reclama ya la restitución de las decenas de iglesias confiscadas a los “uniatas” por el régimen comunista en 1948, iglesias que fueron entregadas a los ortodoxos. Eso significa también que han sido retiradas de los tribunales de justicia las reivindicaciones uniatas.

Ucrania vive la misma situación: el arzobispo Lviv acusa a Roma y a los “uniatas” de haberse apoderado de las iglesias de la ciudad. La jerarquía greco-católica había sido descabezada por las deportaciones a Siberia ordenadas por Stalin, pero se ha reconstituido nuevamente después de la implosión del bloque soviético.

En Rusia, la Iglesia Ortodoxa, se piensa también como una fortaleza asediada:

llamados “arzobispos” o “metropolitanos”. Las tres grandes zonas de presencia de la Ortodoxia son, en consecuencia, Rusia, el Este de Europa y las costas del Mediterráneo. En estos países, la Ortodoxia es masivamente mayoritaria. Se calcula que un sexto de los cristianos a nivel mundial son ortodoxos. Es en 1054 que tuvo lugar el llamado “Cisma de Oriente”, que marcó la separación entre la Iglesia Católica Romana (Occidente) y la Iglesia Ortodoxa (Oriente).

²⁴ Cf. Antonela Capelle-Pogăcean, 1998, “Du ‘retour de l’orthodoxie’ dans la Roumaine postcomunisme”, in: *L’Autre Europe*, n° 36-37, pp. 117-139. París y Olivier Gillet, 1998, “Nationalisme et ethnicité dans l’ecclésiologie de l’Eglise orthodoxe roumaine au XX siècle”, in: *L’Autre Europe*, n° 36-37, pp. 140-162.

²⁵ Los “uniatas” son hoy, en Rumania, 250.000, mientras que antes de la guerra eran 2’500.000.

²⁶ Cf. *Le Monde*, 14-15 de febrero de 1999, p. 5.

las denuncias que regularmente avanza contra el proselitismo protestante y/o católico contribuyen a consolidar y enardecer la opinión pública nacionalista para la cual, el alma rusa no puede identificarse sino con la sola fe ortodoxa. Si bien es cierto que, a diferencia de lo ocurrido en Polonia, que la “religión no ha sido en la Unión Soviética un polo privilegiado de la movilización política contra el comunismo, la afiliación religiosa ha marcado frecuentemente más un no compromiso ante la política que una disidencia voluntaria”²⁷. Si esto es cierto todo a lo largo del régimen socialista, los años ochenta marcan un cambio en la percepción del rol de lo religioso: las instituciones religiosas aparecen, a los ojos del pueblo ruso, como victoriosas en su confrontación con el proyecto comunista que se había propuesto, como finalidad suprema, la erradicación de la religión. Esta “confrontación”, como lo ha señalado Patrick Michel²⁸, independientemente de los niveles de sumisión de lo religioso a lo político, está caracterizada por una oposición irreducible entre religión y comunismo. Rechazando toda posibilidad de integración de lo religioso a la ideología comunista, el régimen totalitario instaura inevitablemente la religión en un rol de vector potencial de totalización y, en consecuencia, de desalineación (a nivel individual) y “desovietización” (a nivel de las naciones que integraban la Unión Soviética). En este contexto, las Iglesias aparecen como “mártires” del comunismo, “martirio que es confirmado por la información que, a partir de 1987, comienza a ser conocida: entre 1917 y 1980, 200.000 miembros del cuerpo sacerdotal fueron asesinados, 500.000 fueron encarcelados o deportados a los Goulag. Estas informaciones suscitaron un fuerte sentimiento de culpabilidad colectiva lo que conlleva una nueva imagen de las Iglesias a las que se les reconoce autoridad moral, respeto y representatividad, lo que lleva al pueblo soviético a pedir masivamente el bautismo: en 1985 fueron bautizadas 640.000 personas, mientras en 1989 lo fueron 1’640.000 según datos aportados por A. Nivière²⁹.

El proceso de desarticulación del sistema comunista obliga a las autoridades a recurrir a la Iglesia Ortodoxa a desarrollar una acción de envergadura para canalizar el nuevo interés de los soviéticos por la religión : a partir de 1987 cesan todas las formas de persecución y el 29 de abril de 1988 Mikhail Gorbatchef se reúne por primera vez con las autoridades ortodoxas para

²⁷ Laurance Beauvisage, 1998, “Les Eglises Chritiennes en Russie post-communiste”, in: *L’ autre Europe*, n° 36-37, p. 29.

²⁸ *Politique et Religion. La grande mutation*, Alban Michel, 1994, p. 51.

²⁹ “Profil sociologique de l’évolution religieuse en Russie”, in: *Le Messager orthodoxe*, n° 117-118, 1991, pp. 70-86.

solicitarles oficialmente que ocupen el terreno, lo que es percibido, no obstante, como una nueva estrategia del poder soviético³⁰. M. Gorbatchef autoriza la apertura de las iglesias pues está convencido de que el cristianismo será un antídoto eficaz para la población soviética desmotivada y a la que la corrupción generalizada había desencantado profundamente. La celebración de los Mil años de cristianización de Rusia es también un momento simbólico privilegiado de rehabilitación política de la Iglesia y de los creyentes y el poder soviético multiplica gestos y apoyos en su dirección.

La nueva “política religiosa”, aunque marcada por el Consejo para los asuntos religiosos, está marcada también, por las presiones y la influencia de Occidente, lo que obliga a las autoridades a elaborar un dispositivo legislativo particularmente liberal a partir de 1990: en primer lugar la ley de la República Rusa sobre la libertad de religión, del 25 de octubre de 1990 y, en segundo lugar, la Constitución de la Federación de Rusia del 12 de diciembre de 1993 que garantiza la libertad de conciencia y de práctica religiosa, define la laicidad del Estado a través de la separación entre Estado e Iglesia y posiciona a las instancias públicas en una posición de neutralidad confesional. Estos dos textos son el marco legislativo de regulación de las actividades específicas de las Iglesias. Al mismo tiempo, acuerdos precisos entre la Iglesia Ortodoxa, el Ministerio del Interior y el Ministerio de la Defensa abren las cárceles a la acción pastoral y organizan el cuerpo de sacerdotes encargados de la dirección religiosa en el ejército. A esto hay que añadir la política de restitución de los lugares y objetos de culto, lo que consolida los procesos de recomposición institucional sobre las 11.996 comunidades religiosas existentes en 1996, 169 eran católicas. Este proceso ha permitido a la Iglesia Ortodoxa pasar de 6.893 parroquias en 1988 a 17.000 diez años después y de 21 monasterios en 1988 a 337 en 1998, restaurando así una tradición monástica.

Esta “apertura” ha permitido también la reorganización de la Iglesia Católica a través de la creación de nuevas estructuras de coordinación de las parroquias diseminadas a lo largo y ancho del país. Los protestantes, por su parte, y con el apoyo financiero externo, han hecho lo mismo: de las 8.612 comunidades

³⁰ K. Khartchev, en una nota a los profesores de la escuela del Partido de Moscú explicita, no sin un cierto cinismo, esta nueva estrategia: “Puesto que no es posible desembarazarse de los creyentes, y que nuestra historia nos ha mostrado que la religión esta ahí y estará por largo tiempo, (...) vale más elegir (...) hacer de un creyente sincero alguien que crea también en el comunismo”. “Es necesario trabajarles e influenciarles para que se conviertan en aliados y partidarios consecuentes” de la perestroika. (Cf. L. Beauvisage, 1998, “Les Eglises Chretiennes en Russie post-communiste”, in: *L'autre Europe*, n° 36-37, pp. 30-31).

religiosas existentes en 1993 1.066 pertenecían a esta constelación confesional.

Pero este desarrollo proselitista y militante, apoyado en gran medida por financiamiento exterior, que moviliza el cuerpo social a través del desarrollo de medios de comunicación, crea tensiones; la Iglesia Ortodoxa no está lista para entrar en la modernidad y no está preparada para asumir los esfuerzos inmensos que la evangelización requiere. Frente a la dinámica proselitista de católicos y protestantes la Iglesia Ortodoxa Rusa ha intentado reaccionar: el propio Patriarca Alexis II ha reaccionado públicamente contra las actividades de los metodistas, presbiterianos y evangélicos norteamericanos y surcoreanos y contra el proselitismo católico por su interferencia en los que la Iglesia Ortodoxa considera “territorio canónico ortodoxo”. Públicamente ha denunciado que “se acercan a los niños bajo el encubrimiento de ayuda humanitaria y después a sus padres; seguidamente comienza la catequización y es así como convierten la Rusia profunda al catolicismo”. “Tenemos la impresión, –continúa el Patriarca–, de que la Iglesia romana, bajo el pontificado de Juan Pablo II, se ha alejado de sus propios principios, establecidos en el Concilio Vaticano II. Éste había declarado sin ambigüedad: las Iglesias Ortodoxas son iglesias hermanas”³¹.

Es en este contexto de “debilidad” de la Iglesia Ortodoxa para hacer frente al cambio y a las dinámicas del pluralismo religioso que es necesario situar la ley que el propio Patriarca impulsó y que hizo votar, en 1997, ley cuya finalidad era limitar la expansión y desarrollo de las otras religiones³², ley que el mismo Boris Eltsine hizo que la Douma modificase parte de su contenido bajo las presiones de Estados Unidos y del Vaticano.

Como lo han hecho ya Bulgaria, Georgia, la Iglesia Ortodoxa Rusa amenaza con retirarse del Consejo Ecuménico de las Iglesias (Ginebra), consejo que KGB consideraba durante el régimen soviético, como “una oficina de inteligencia” y que para la ortodoxia eslava encarna el protestantismo occidental considerado como permisivo y liberal.

³¹ Intervención del Patriarca Alexis II durante la Asamblea diocesana de los sacerdotes de Moscú el 21 de diciembre de 1997.

³² Además de la Iglesia Católica y los diversos grupos originados en el protestantismo, la Asociación Internacional por la Conciencia de Krishna, la Iglesia de la Unificación de Moon, la secta AUM-Sinrike (de origen japonés, quien con el apoyo de ciertas autoridades rusas, se instala en 1993 en Rusia y que dos años más tarde contaba ya con 30.000 adeptos –20.000 más que en el Japón–. Pero el tribunal de Moscú, después de que fue inculpada por el atentado en el metro de Tokio en marzo de 1995, la ha prohibido y confiscado sus bienes.

Pero las recomposiciones contemporáneas de la identidad rusa, pasan en gran parte por la ortodoxia: los rusos saben que cuando su país ha estado confrontado a crisis y peligros, la Iglesia Ortodoxa ha sabido cohesionar una unidad y una identidad en peligro; saben también que es ella quien ha tomado el estandarte de la resistencia frente a los invasores extranjeros. Como lo afirma H. Tinq³³ numerosos rusos asumen que “la historia de Rusia, es la historia de la Ortodoxia. El que se convierte a la Ortodoxia se siente más ruso y quien es ruso sin ser ortodoxo se priva de una parte de su identidad”. Es evidente que, en este sentido, la proclamación explícita de la identidad rusa por la adhesión a la Iglesia Ortodoxa se encuentra confrontada con la imposibilidad de construir una identidad en el espacio autónomo del nacionalismo-ciudadano que implica otros referentes capaces de estabilidad y de continuidad temporal.

Las nuevas lógicas políticas en las que la Iglesia Ortodoxa está presente hacen pensar que es ella la religión de Estado: fue ella quien “bendijo” la entronización de Boris Eltsíne como presidente, es el Estado y la alcaldía de Moscú quienes financian la reconstrucción de la Iglesia de Cristo-Salvador en pleno centro de Moscú, iglesia que había sido dinamitada en 1931, y cuyo costo asciende a 200 millones de dólares.

Pero donde las implicaciones políticas son más complejas es, sin duda, en “la tierra sagrada de Kosovo”, tierra que es considerada como “santuario de la nación Servia” ya que en su territorio existen más de 1.000 monasterios, iglesias y ermitas. Se trata, sin duda, de un territorio particularmente conflictivo del cual el episcopado ortodoxo de Belgrado, en un documento reciente afirma que es, para los serbios, “lo que Jerusalén es para los judíos y Nuestra Señora de París para los franceses”. En efecto, en el imaginario balcánico, imaginario en el que territorio, historia, etnia y religión se encuentran profundamente imbricados –con todo lo que eso supone e implica–, el Kosovo, es, ante todo, el espacio-territorio de una memoria-herida. Y esta herida memoria se enraíza en la derrota que los otomanos infligieron a los serbios en 1389, conocida como *la batalla de el Campo de los mirlos*. La derrota abrió la puerta a la invasión turca que conllevó cinco siglos de ocupación otomana. A esta derrota siguieron otras en territorios de la Ortodoxia: Constantinopla en 1453, Atenas en 1456, Belgrado en 1521. En ciertos casos, estas conquistas marcaron profundamente conciencias y

³³ H. Tinq, 30.07.1992, “Le renouveau des Eglises”, in: *Le Monde-Dossiers*, p. 16.

pertenencia: tal es el caso de Albania –musulmana– que hoy reivindica su autonomía y que se ha convertido, a nivel regional, en un verdadero polvorín.

En las negociaciones que actualmente se llevan a cabo en Rambouillet (Francia) entre serbios y kosovos, la presencia e influencia de la ortodoxia es importante: el patriarca serbio se ha desplazado a París el 11 de febrero para participar en las negociaciones y aportar todo su peso simbólico, ideológico y político en el proceso de la negociación. Aceptar el estatuto de autonomía significa, en la perspectiva serbia, “privar al pueblo serbio de su memoria y de su identidad espiritual”. Y de nuevo la historia y la memoria entran en escena: si la autonomía es aceptada, mañana –como ayer los ortodoxos que tuvieron que abandonar Constantinopla– los serbios de Kosovo tendrán que abandonar su tierra retomada por los musulmanes albaneses.

En Servia³⁴, como en otras regiones de los países del Este, la Iglesia Ortodoxa sigue siendo una iglesia de “sacerdotes”: la asistencia a los cultos es minoritaria y los lugares de culto han sido desertados. Pero no es posible pensar la Iglesia Servia como aliada incondicional de los ultra nacionalistas serbios: desde hace tiempo la jerarquía ha tornado sus distancias con el régimen de Slobodan Milosevic y el Vice-presidente serbio Vojislav Seselj ha acusado de “traidor” a Mgr. Artheme y de “miserable obispo” de Kosovo quien, en las reuniones de Rambouillet, insistía en que era necesario llegar a una solución democrática negociada.

En Grecia, las tensiones se hacen sentir como parte del contexto general de la región, y como consecuencia de la entrada en la Unión Europea, la Iglesia Ortodoxa se ha convertido en el refugio y en el portavoz de todos los miedos y de todas las angustias. Contradictoriamente, se trata del único país ortodoxo que tiene una tradición democrática pero en el que la Iglesia Ortodoxa ejerce un control estricto y eficaz sobre la sociedad: el matrimonio civil no ha podido ser establecido y en las cédulas de identidad figura aún la referencia a la religión a que pertenece la persona, lo que perpetúa y sitúa la identidad y la ciudadanía en el interior de una confesión. La Iglesia, por su parte, es reconocida en la práctica como una institución de Estado, lo que implica el derecho a una serie de privilegios institucionales. Monseñor Christodoulos, nuevo patriarca que fue elegido en 1998 y cuya imagen era de hombre

³⁴ Ver el excelente artículo de Srdjan Vrcan, 1998, “La religión et la guerre en ex-Yugoslavie”, in: *L'Autre Europe*, n° 36-37, p. 76-106. Ver también: Xavier Bougarel, 1998, “L’islam et la guerre en Bosnie-Herzégovine: l’impossible débat ?”, in: *L'AutreEurope*, n° 36-37, pp. 106-116.

modernista y abierto a la modernidad se ha convertido en el personaje más popular del país a través de un discurso con tintes nacionalistas y a través del cual defiende la identidad de la Grecia como defensa de la ortodoxia contra la occidentalización que su inserción en la Unión Europea puede conllevar. Se trata de un discurso en el que los griegos se reconocen y a través del cual el orgullo nacional es valorizado a través de un autorreconocimiento de la tradición.

La ortodoxia, da la impresión, en el contexto de apertura y distensión que conllevó, a nivel mundial, la caída del muro de Berlín y “del socialismo real”, de encontrarse en un contexto atomizado y como depasada por los desafíos de la modernidad, de la mundialización y del resurgimiento de los nacionalismos. Dividida y debilitada por los contra-golpes de la historia reciente, reacciona crispándose frente a toda amenaza real, potencial o imaginaria. Y de esto dan testimonio numerosos datos: en Turquía, el Patriarca de Constantinopla, establecido en Istanbul, y que históricamente es el detentor de los máximos honores en el mundo ortodoxo, gobierna escasamente sobre 3.000 fieles y tiene dificultades en defender su espacio entre, por una parte, las corrientes laicas turcas y el Islam militante por otra. La única alternativa que le queda es la de dinamizar su presencia entre la diáspora ortodoxa presente, sobre todo, en Estados Unidos y en Europa. En Macedonia, un movimiento de autonomía ha conllevado la autoproclamación de “autocefalia” de una gran parte de la iglesia local, pero sus vecinos no lo han reconocido, lo que genera tensiones reales difíciles de administrar. Recientemente, en 1997, otro foco de tensiones ha surgido, Moscú y Constantinopla se disputan el control de la iglesia de Estonia.

Contra la lógica de la guerra, que la Iglesia Ortodoxa descalifica, la jerarquía defiende una “lógica patrimonial” que se opone a toda forma de abandono de soberanía, abandono que es pensado y percibido como un insulto a la historia, a la identidad misma de la religión y de la nación, de la cual “la religión es el alma”.

No obstante, es evidente que no es posible identificar Ortodoxia y nacionalismo a partir de las conceptualizaciones que este último término tiene en Occidente. Si bien es cierto que tanto en Rusia como en Grecia o en Servia la Ortodoxia es popular, en el sentido de una adhesión de los grupos sociales mayoritarios de la sociedad, es debido, fundamentalmente, al hecho de que la iglesia siempre ha unido su destino y optado por la población perseguida y necesitada. La Iglesia Ortodoxa, por otra parte, ha defendido y perpetuado su patrimonio ritual-litúrgico y simbólico, patrimonio cuyo

esplendor es, a su vez, testigo y testimonio de una herencia que ha identificado relaciones sociales nacionales, étnicas, lingüísticas y culturales en países en los que la historia ha estado marcada por composiciones y recomposiciones profundas y contradictorias y, frente a las cuales, es ella quien ha asumido y asegurado la continuidad y la sobrevivencia. Griegos y eslavos la reconocen –y se reconocen– en sus prácticas, en sus ritos, en su ideología y en su historia-memoria. Pero esta memoria está marcada profundamente por pasiones y herencias que fluctúan permanentemente en el territorio incierto de lo espiritual y de lo identitario –de la espiritualidad y de la identidad– de lo religioso y de lo étnico, de la religión y de la nación; fluctuaciones que conjugan nuevos y potenciales conflictos en regiones que han entrado en movimiento particularmente inestable y en las que la totalización y sacralización de las relaciones sociales es una tentación –y tal vez una necesidad– permanente.

El caso de la China es aleccionador también, pues se trata de una visión claramente marcada por las implicaciones políticas de lo religioso a través de las diferentes facetas que las confesiones adoptan. Los ideólogos del Partido Comunista Chino han seguido de cerca la evolución de la ex Unión Soviética y en su análisis han prestado particular atención al rol que lo religioso-identitario cultura ha desempeñado en los procesos de ruptura en ciertos países del antiguo bloque de los países del Este. Sobre todo se han interesado en las actividades político-religiosas del Vaticano y al movimiento Solidaridad pues pensaban “que un movimiento de masas similar pudiese desarrollarse en la clase obrera china y suponían que las Iglesias católicas y protestantes en China pudiesen convertirse en la base de desconfianzas políticas”³⁵. Estos mismos ideólogos están conscientes de que numerosas organizaciones religiosas tienen puesta su mira en su país ya que lo piensan como más de mil millones de “convertidos potenciales”: para estas organizaciones religiosas – Iglesia Católica, grupos evangélicos norteamericanos, grupos para-religiosos, etc.– la China, es pensada como la gran aventura, “la gran misión” y el gran reto misionero del siglo XXI³⁶. Estos análisis les ha llevado a la conclusión de que la religión es uno de los factores con potencial real de desestabilización

³⁵ Antony P. B. Lambert, 1992, “Post-Tiananmen Chinese Communist Party Religious Policy”, in: *Religion, State and Society*, 20/3-4, pp. 391-397.

³⁶ Como lo fue pensada América Latina por el protestantismo norteamericano a finales del siglo XIX y principios del XX. En efecto, descalificando la obra de la Iglesia Católica que la presentaban como una deformación del cristianismo: “cristianismo defectuoso y tergiversado, transmitido por la Iglesia romana, convierte a todos estos pueblos en legítimos campos de apostolado misionero protestante”. De esta manera justifican el envío masivo de misioneros portadores de la visión del mundo y de la ideología anglosajona.

de regímenes políticos y, en su territorio, tres grandes religiones pueden convertirse en peligrosas a este nivel: los musulmanes de Xinjiang³⁷, los cristianos presentes masivamente en las movilizaciones de contestación en la plaza de Tiananmen³⁸ y los budistas del Tíbet³⁹. No es una casualidad si la dirección de la Seguridad Pública ha tomado la iniciativa de organizar e intensificar la vigilancia y confrontación de las religiones, para lo cual la Oficina Nacional de Cuestiones Religiosas ha decidido centralizar en Pekín toda la información relacionada con “las actividades religiosas ilegales” en el país y ha creado, para el seguimiento, un departamento específico de análisis de la información⁴⁰. En un documento elaborado en la primavera de 1996 los ideólogos de la Seguridad Pública explicitan la posición tradicional de la China frente a la influencia extranjera incluyendo lo religioso en esta perspectiva y afirman que las religiones, y particularmente el cristianismo, “se ha convertido en un peligro para el partido comunista”. Esto ha traído como consecuencia una reorientación de la política frente a la religión: en un artículo publicado en 1992 en la prensa china y traducido por *China Study Journal*⁴¹ el autor

³⁷ La potencial “agitación islámica” es real en ciertas regiones, pues aunque la estrategia del sistema ha sido la de desplazar otro tipo de poblaciones a esas regiones, ciertos grupos étnicos de religión musulmana siguen siendo mayoritarios. Tal es el caso en la región de Sinkiang donde la implantación de hans, es decir, chinos, ha pasado de 4% en 1950 a cerca de 40% en 1994. Se trata de una región en la que la influencia del fundamentalismo pakistaní confluye con las aspiraciones nacionalistas turcas y chiítas iraníes. La frontera con Afganistán y Tadjikistan es la región más expuesta a la “agitación”, pero, en general, la sensibilidad musulmana persiste como un componente significativo. Los Yunnan, por ejemplo, resisitieron a la “revolución cultural” preservando sus tradiciones y diversos pueblos de esta región tomaron las armas en 1993 para intentar abrir nuevamente las mezquita, levantamiento que fue reprimido violentamente por el poder central (Cf. J. Wang, 1992, “Islam in Yunflán”, in: Journal Institute of Muslim Minority Affairs, 13/2, pp. 364-374). Según Françoise Aubin, “el fundamentalismo conservador y político del Medio Oriente gana, visiblemente, cada año terreno”. Las autoridades chinas siguen con particular interés el universo musulmán pues, a diferencia de los católicos que están diseminados territorialmente, los musulmanes pertenecen a grupos étnicos implantados en territorios precisos.

³⁸ Tanto católicos como protestantes estuvieron presentes en Tiananmen “como tales” (Cf. F. Aubin, 1993, “Chine: islam y christianisme au crépuscule du communisme”, in: G. Kepel (Editor) *Les Politiques de Dieu*, París, Seuil, pp. 141-173. Existen lazos evidentes tanto entre católicos y disidentes como entre evangélicos y disidentes (*Eglises d'Asie*, n° 205, 16.09.1995, pp. 2-3). Al igual que son católicos numerosos disidentes que, desde dentro o fuera de la China, militan por los derechos humanos, contra el sistema concentracionario del “laogaY”, etc. Católico es, por ejemplo, Harry Wu, quien acaba de publicar “Retour au laogaz: La venté sur les charnps de la mor! dans la Chine d'aujourd'hui” en las ediciones Belfond (cf. *Le Parisien*, 30.1.1997, p. 12).

³⁹ Las autoridades saben que los centros articuladores de la resistencia en el Tíbet son los monasterios budistas. La nueva reglamentación 1995 tiene como finalidad clara el limitar número de monjes por una parte, y por otra, que los templos sean dirigidos por los monj “patrióticos”, pero la presencia internacional del dalai-lama que manifiesta explícitamente la necesidad de independencia del Tíbet, dificulta control.

⁴⁰ Cf. *Eglises d'Asie*, n° 199, 16.05.1995, p. 1.

⁴¹ Yuan Jiayao, 01.04.1993, “An Analisis of the Causes the Development of Christianity in: Rural Areas”, *China Study Journal*, 8, pp. 9-19.

después de reconocer “que es necesario reconocer el carácter inevitable de la continuación de la existencia de la religión en la era socialista”, insiste sobre la necesidad de reforzar la propaganda atea y “resistir firmemente a las tentativas de la religión internacional de controlar las religiones de la China”.

Tanto los católicos como los protestantes están divididos en dos grandes tendencias en el interior de cada corriente religiosa, los “oficiales”, es decir, los que son reconocidos y que han recibido la aprobación –y que están bajo control del sistema– y los “clandestinos” que se oponen a la supervisión exigida por el poder. En el caso de la Iglesia Católica, la situación es delicada: la oposición china a que una Iglesia nacional dependa de una organización internacional ha producido un verdadero cisma con la creación de una “Iglesia patriótica”⁴² que, en estos últimos años han desarrollado contactos con las “iglesias ilegales”. Por otra parte, se observa un cierto acercamiento o apertura en esta iglesia oficial, la cual publicó en una de sus revistas, por primera vez, una fotografía del Papa en 1995. Pero el gran interés del Vaticano y de las denominaciones protestantes es que, en su percepción, es la “tierra de misión” del siglo XXI. Durante el viaje a Manila en enero de 1995, Juan Pablo II, pronunció un discurso dirigido estratégicamente a la China en el que recordaba “la exigencia de comunión con el Papa y la Iglesia Universal” y es en Manila donde se encuentra el Instituto Misionero que forma, desde hace numerosos años, los futuros misioneros chino-filipinos que podrán, si el post-comunismo llega en China, comenzar la evangelización. Recientemente, 1993, ha sido creado en Macerata (Italia) un seminario con esta misma finalidad: “la nueva evangelización de la China”⁴³. Ciertamente, los católicos representan en China una fuerza contestataria frente al régimen aunque no pareciera que por ahora represente un peligro real para el poder. Lo que es interesante es que los dirigentes han comprendido las potencialidades de lo religioso con una gran fineza y que siguen su evolución con una atención particular.

La afirmación y explicitación de la pertenencia religiosa conflictiva se expresa también en otras regiones del continente asiático: el desarrollo de partidos nacionalistas *hindúes* en la India se explica por el proceso de exaltación del

⁴² Se trata de la “Asociación patriótica de católicos chinos” que fue fundada en 1957 y en cuyos estatutos, revisados en 1992, se afirma explícitamente como finalidades: “Bajo la dirección del Partido Comunista de China y del Gobierno Popular, promover el patriotismo, sostener el socialismo, respetar la constitución nacional, la ley, los diferentes reglamentos y políticas, y participar activamente a la construcción de la civilización y del socialismo”, Cf. traducción francesa en: *Eglises d'Asie*, n° 141, 16.10.1992. (documento anexo n° 2).

⁴³ Cf. *Newsweek*, 13.03.1995, p. 33.

hinduismo como fundamento de la nación⁴⁴; religión que es presentada como el modelo de referencia que es necesario construir, como referente de la realidad social y política de la nación. Este proceso de construcción de la religión como modelo de referencia, resultado, a su vez, de la necesidad de reconstrucción de la identidad hinduista, alimenta confrontaciones potenciales y reales⁴⁵ con religiones no hindúes como el Islam, religión que en la India cuenta con 150 millones.

Por otra parte, los procesos recientes de conversión, de reconversión y de proselitismo son también, en un universo hinduista, religión que tradicionalmente no ha sido proselitista, fuente de conflicto político. Ya en el siglo XIX los pensadores hindúes se interrogaban sobre las implicaciones de los procesos de conversión y del proselitismo cristiano pues antes habían estado confrontados con procesos cercanos en relación con el Islam.

Es evidente que estas tensiones, cristalizadas en la pertenencia religiosa, constituyen un elemento con potencial desestabilizador a nivel nacional y regional: la maximalización de las variables específicas de la pertenencia religiosa y de su veracidad unívoca puede generar confrontaciones particularmente violentas debidas, en parte, a la legitimidad que genera y afirma en las conciencias. En efecto, las lógicas legitimizantes potencializan, a su vez, la legitimidad a través de proyecciones utópicas, de fidelidad en las construcciones sacralizantes, en los ancestros, en la visión del mundo y a la propiedad de una verdad de la finalidad del orden del universo y de la sociedad.

Este proceso de redefinición de identidades –e identificaciones– nacionales, de confluencia de intereses entre nación-poder y religión a partir del budismo se manifiesta en otras regiones del mismo continente: es particularmente evidente en Birmania y en Tailandia. En el primer caso, la dictadura birmana recurre al cuerpo sacerdotal budista para legitimarse y legitimar la confrontación y represión de las minorías étnicas de religión no budista como los *Karens* que se convirtieron al protestantismo (bautistas sobre todo) a través del desarrollo misionero de las misiones inglesas por una parte, y por

⁴⁴Los trabajos de C. Jaffrelot analizan en detalle estos procesos de interrelación, complementariedad y retroalimentación entre hinduismo y nacionalismo. Cf. C. Jaffrelot, 1993, *Les Nationalismes hindous. Ideologie, implermentation et, mobilisation des années 1920 aux années 1990*, París, Presses de la Fondation de Sciences-Po.

⁴⁵Gyorgy Lederer, 1994, “Modern Islam in Eastern Europe”, in: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 15/1-2, pp. 74-83.

otra, contra los *Aracanaís* que son mayoritariamente musulmanes. En efecto, en diciembre de 1994 los *Karens*, de confesión budista se levantaron contra los dirigentes cristianos de la Unión nacional Karen –que representaba escasamente 15% de la población total *karen* y que constituían la dirigencia– organizaron el Ejército budista democrático *karen* y no tuvieron inconveniente en colaborar con las fuerzas gubernamentales –a las cuales habían combatido antes– contra los antiguos hermanos de armas a quienes tomaron el cuartel general en 1995. En el caso de la Tailandia el proceso de redefinición-construcción de la identidad nacional a partir del Budismo conlleva confrontaciones conflictivas con la minoría de origen *malés* que se encuentra en el sur del país y que adhiere mayoritariamente al Islam.

Significativo también de esta interrelación creencia-cultura, es la guerra libanesa –la guerra más larga del siglo XX– que muestra claramente que en conflictos identitarios lo religioso puede desempeñar roles centrales y que los conflictos identitarios pueden degenerar en conflicto bélico locales particularmente encarnizados. Se trata de una guerra civil que conllevó cerca de 230.000 muertos y que confrontó entre sí las comunidades religiosas presentes en el territorio: maronitas, ortodoxos, sunitas, chiítas, etc. Se trata de comunidades que habían coexistido en un territorio con una historia común y que hablaban una misma lengua el árabe. La ascensión del país a la independencia en 1943 permitió un equilibrio político a partir de la representación –y la representatividad– de todos los grupos religiosos en el seno del aparato del Estado libanés: la presidencia de la república recaía sobre el grupo maronita, que era mayoritario en ese momento. Pero este equilibrio se verá profundamente alterado con la llegada masiva, en los años setenta, de palestinos por una parte, y por otra, con el desarrollo demográfico acelerado de la población musulmana y sobre todo de los chiitas. Este doble proceso desarticuló el equilibrio de la etapa anterior, lo que generó un conflicto cuya causalidad última era la redistribución del poder entre los diferentes grupos en presencia. Aparentemente esa fue la causa, pero si analizamos más de cerca el proceso, nos damos cuenta de que la recomposición identitaria es central en el conflicto: convencidos de que el grupo minoritario maronita que detenía el poder se encontraba en una posición de dominación de los otros grupos que, gracias al desarrollo demográfico, se habían convertido en mayoritarios; las otras confesiones religiosas reivindicaban otro tipo de posición en el aparato del Estado y, en consecuencia, en los espacios de poder.

En el abanico de la función potencial de lo religioso es necesario señalar

también las formas en que interacciona en Sri Lanka : se trata de un contexto en el que lo religioso se inscribe con modalidades diferenciadas en función de las partes que están en conflicto. En efecto, los “Tigres” justifican su lucha en nombre de la “identidad tamul”, mientras que los monjes budistas son, de hecho, la punta de lanza del nacionalismo cingalés. Pero este caso de secesionismo tamul presenta un nivel de complejidad real que convierte en complejo su análisis. En efecto, si la gran mayoría de los tamules de Sri Lanka son hindúes, el renacimiento de la cultura tamul que emerge en el siglo XIX tiene como origen, en gran medida, el estímulo y apoyo aportado por los misioneros cristianos; y, como en otras regiones, la emergencia autovalorativa no se produjo por intermedio de lo religioso y de las creencias, sino por la valoración de la lengua tamul. Pero el proselitismo cristiano generó también un despertar de la población cingalesa budista a quien los misioneros cristianos calificaban de “pagana”. Los budistas reaccionaron retomando y valorizando su historia y cultura: A. Dharmapala⁴⁶ (1864-1993) exaltó el pasado y su decadencia debido a la influencia extranjera por una parte, y por otra, avanzó en la argumentación de la superioridad cingalesa, al tiempo que su discurso articuló los referentes de una visión de minorías no budistas como amenaza para la identidad cingalesa, la cual era pensada como indisociable de la pertenencia budista. Esta construcción nacionalista designó dos enemigos: la influencia cristiana y la identidad tamul.

La independencia y las elecciones de 1947 constituyó el punto de partida del desarrollo de posiciones radicales y de posicionamiento político entre el clero budista que simpatizaron, en ciertos casos, con partidos de izquierda siendo percibidos como los redentores y protectores de la nación y de la creencia, todo a lo largo de la historia, a tal punto que en 1946 se explicitaba en una declaración oficial que “el divorcio entre la religión y la nación era una idea que había sido introducida entre los cingaleses por los invasores occidentales”⁴⁷. Una campaña incisiva se desarrolló contra los convertidos al cristianismo a quienes presentaban como traidores que se habían convertido por las ventajas materiales que la conversión les aportaba, lo que había conllevado el abandono de la herencia budista. En realidad, contra lo que los budistas se movilizaban era contra los cristianos que habían ocupado los espacios económicos y políticos en el nuevo contexto. En 1954 un grupo de laicos y de monjes formó el “Comité Budista de Encuesta”, el cual publicó

⁴⁶ Cf. David Little, 1994, *Sri Lanka: The invention of Enmity*, Washington, United States Institute of Peace Press.

⁴⁷ Cf. W. Rahula, 1974, *The Heritage of the Bikkhu*, New York, Grove Press, p. 133.

dos años más tarde un documento considerado como “la Declaración Ideológica de las Actividades Budistas” y cuyo título *traición del budismo*⁴⁸ era significativo de las posiciones. El documento abordaba también la función de la educación en el contexto nacional postulando que su finalidad debía ser la formación de nuevas generaciones “con una conciencia íntima de su lengua, de su historia y de su cultura nacional”, lo que implicaba un compromiso claro del poder político en pro del budismo y una política voluntarista orientada a transformar las escuelas en vector de la “cultura nacional”. Estas posiciones fueron retomadas en las elecciones de 1956 por un frente unido de monjes, que negoció con los candidatos a la elección y aportó su apoyo a aquellos que estaban dispuestos a apoyar sus planteamientos, entre los cuales la imposición del cingalés como lengua oficial del Estado y el desarrollo de un socialismo democrático constituían reivindicaciones centrales. La polarización llegó a niveles tales que el Frente expresó públicamente sus posiciones anti-occidentales y anti-cristianas asimilando voto por el Partido Nacional como voto pro-católico y voto por el movimiento SWRD como voto budista. Las elecciones significaron un desplazamiento casi total de la presencia de candidatos católicos y Bandaranaike fue elegido con un margen indiscutible⁴⁹. Pero Bandaranaike fue asesinado y fue su esposa quien desarrolló la política educativa haciendo que la gran mayoría de las escuelas católicas pasasen bajo control del Estado, medida que se convirtió en efectiva a partir de enero de 1961. Por otra parte, en 1972 el Estado insertó en la Constitución un artículo en el que reconoce la preeminencia del budismo lo que conlleva una especie de reconocimiento de que los monjes son “los guardines de la nación”.

Los tamules⁵⁰ de obediencia hindú no reaccionaron frente a la nacionalización de las escuelas cristianas, pero tampoco fue causa de ruptura con el sector cristiano del grupo étnico : es decir, que la pertenencia étnica fue prioritaria y que permanecieron unidos como tamules frente al militante cingalés budista que pretendía imponer la lengua cingalesa, unión que se legitimó, a su vez, como defensa de la lengua, lógica que había sido también el referente

⁴⁸ S. J. Tambiah, 1993, “Buddhism, Politics, and Violence in Sri Lanka”, in: M. E. Marty y R. Scott Apleby (editores), *Fundamentalisms and the State. Remaking Politics, Economies and Militance*, Chicago/London, University of Chicago Press, pp. 589-619.

⁴⁹ Cf. S. Arasatnam, 1991, “The Christian of Ceylon and Nationalist Politics”, in: G. A. Oddie (editor) *Religion in South Asia. Religious Conversion and Revival Movements in South Asia in Medieval and Modern Times*, New Delhi, Manohar, p. 244.

⁵⁰ Los tamules representan aproximadamente 18% de los 17,5 millones de habitantes con que cuenta el país. De este 18% alrededor de 6% son tamules que fueron transferidos desde la India en el siglo XIX por los británicos y que no se implicaron en el conflicto. Lo que significa que en realidad los tamules de origen ceilanés representan 12% de la población.

movilizador inducido por los misioneros católicos en el renacimiento cultural que se produjo en el siglo XIX, lo cual hizo posible sobrepasar la pertenencia confesional y generar estructuras políticas independientemente de la pertenencia religiosa, como lo ha demostrado S. Arasaratnam⁵¹. Estas variables hacen que el proceso srilankés sea particularmente complejo: en efecto, los “Tigres” tamul no representan la totalidad del grupo étnico; existen organizaciones tamules concurrentes; a su vez, la confrontación no es únicamente entre tamules y cingaleses, existe en la franja oriental una población musulmana que progresa demográficamente y que, por primera vez, según los censos recientes, rebasa a la población cristiana convirtiéndose en el tercer grupo religioso del país, población que en diferentes momentos ha estado confrontada con los separatistas tamules.

El conflicto srilankés es significativo por varias razones: por una parte, la presencia budista caracterizada por la dimensión político-religiosa que evoluciona de una oposición entre cristianos y budistas hacia un antagonismo entre tamules (cristianos e hindúes) y cingaleses (budistas) por una parte, y de defensa de una pertenencia religiosa hacia la defensa de una identidad cingalesa y tamul polarizada en torno a la lengua de cada uno de los grupos en presencia. En otras palabras, existe una dimensión caracterizada por la referencia a una herencia religiosa, es decir confesional, por una parte, y por otra un referente identitario etnolingüístico, que en los dos casos, funciona como espacio de respuesta frente a la amenaza, percibida como mutua, de atentado a la identidad específica. De hecho el rol de lo religioso no es el mismo en los dos campos: entre los tamules la adscripción religiosa no es homogénea, lo cual puede, en un proceso temporal futuro, modificar las lógicas de la articulación.

Esta dimensión de la interacción de lo religioso es necesario pensarla como polimorfa, tal como los casos descritos nos lo muestran: en ciertos casos los actores sociales son portadores de la reivindicación de una fe y de una creencia viva y presente en la cotidianidad de los comportamientos y de las prácticas pero, en otros, éstas prácticas y creencias son referentes ideológicos que no están acompañados necesariamente de una práctica religiosa específica, pero cuyos referentes identitarios e identificadores son utilizados por dirigentes y actores como “lugares” de repliegue y de legitimización de la confrontación. Significativos, a este nivel, son también Irlanda del Norte y la ex Yugoslavia,

⁵¹ Cf. S. Arasaratnam, 1991, “The Christian of Ceylon and Nationalist Politics”, in: G. A. Oddie (Editor) *Religion in South Asia. Religious Conversion and Revival Movements in South Asia in Medieval and Modern Times*, New Delhi, Manohar, pp. 246-247.

por ejemplo, casos que son bien conocidos y sobre los que existe una bibliografía interpretativa abundante.

Lo religioso: espacio de identificación y de conflicto "cultural"

Dentro de esta misma perspectiva, es necesario pensar las consecuencias post-guerra fría en el espacio de la globalización de las relaciones sociales. En efecto, la desaparición de una de las polaridades –polaridad de izquierda– que a nivel mundial posicionaba las identidades⁵² –y/o las articulaba–, constituye una variable central para el análisis de los procesos de recomposición, redefinición y posicionamiento de los grupos sociales. En efecto, habiendo desaparecido la “polaridad de izquierda” que organizaba significaciones, representaciones, polarizaciones, compromisos y militancias, las oposiciones entre los “pueblos” o entre los grupos sociales no parecen estar determinadas por las ideologías, lo político o lo económico únicamente, sino también, por la dimensión cultural y sus implicaciones en el interior de “civilizaciones”. Una hipótesis posible, en este contexto, como lo ha señalado Samuel Huntington⁵³ es que los futuros conflictos surjan como resultado de la confrontación de civilizaciones –y lo religioso es un componente central de lo civilizatorio– las cuales perciben sus sistemas de valores e intereses respectivos como antagonicos y excluyentes. En este proceso, es evidente que la religión o, mejor dicho, “lo religioso” como parte central de los sistemas culturales, desempeñará un rol esencial. Samuel Huntington –a diferencia del análisis propuesto por Francis Fukuyama que había decretado en 1992, con la caída del muro de Berlín y la desarticulación del bloque comunista, el “fin de la historia” y el triunfo definitivo de la democracia liberal– afirma que es lo contrario lo que puede ocurrir. Lejos de entrar en una etapa de “fin de la historia” por falta de combatientes, es más bien en un proceso desestabilizante en el que la historia corre el riesgo de entrar en las próximas décadas por el desarrollo de nuevas lógicas y causalidades de confrontación y de utopías portadoras de nuevos referentes y de nuevas apropiaciones de responsabilidades y fidelidades históricas. Y esto en razón de la desarticulación de las estructuras ternarias (los dos bloques y los países no alineados) que

⁵² Patrick Michel ha hecho el análisis de esta dimensión en relación con la caída del muro de Berlín en *Politique et Religion. La grande mutation*, París, Albin Michel, 1994, pp. 11 ss.

⁵³ Primero en un artículo polémico publicado en julio de 1993 en la revista *Foreign Affairs* y posteriormente desarrollado en *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996, Simon & Schuster.

articulaban las lógicas de la guerra fría, estructuras que aparentemente están siendo remplazadas por un sistema a la vez más complejo y más inestable en el cual, afirma S. Huntington, ocho “civilizaciones” se confrontan: la occidental, la latinoamericana, la musulmana, la china, la hindú, la eslavo-Ortodoxa, la budista y la japonesa.

Huntington⁵⁴ define la “civilización” como el nivel de identificación cultural más amplio independientemente de la distinción entre el hombre y las otras especies. En su análisis diferencia dos niveles: en el seno de una civilización, nos dice, existen culturas diferentes, en oposición a veces, pero que pueden no obstante reconocerse en un denominador común; por otra parte, las diferencias entre civilizaciones son fundamentales. En su hipótesis, estos elementos, determinarán cada vez más los conflictos más importantes en el futuro: predice que será “the West versus the rest”. Frente a la universalización de los valores y del modelo occidental la respuesta son formas de concentración en lo local, formas de “indigenización” que, replegándose, revalorizan las referencias endógenas. A nivel mundial, varios procesos parecieran ir en el sentido de las hipótesis de Huntington: afirmación de los valores de la cultura asiática y a los valores confucistas, reacción contra la anomia de las sociedades occidentales, etc.

Huntington es consciente de que existen países y regiones que están “a caballo” entre dos civilizaciones, que ciertas civilizaciones se encuentran imbricadas en diversos niveles de su historia y de sus lógicas de construcción de sentido; acepta también que ciertos grupos, por los avatares de la historia, recomponen sus identidades lo que incide en las “fronteras de las civilizaciones”. No obstante, insiste y reafirma que el sentimiento de pertenencia a tal o cual civilización va a ser la variable de referencia y que esta pertenencia va a tener cada vez más importancia, lo que implica que en el futuro, las siete u ocho civilizaciones más importantes organizarán dichas identificaciones y los referentes potenciales generadores de conflicto.

Si bien es cierto que el “mecanicismo” de ciertas concepciones de S. Huntington y su escenario- catástrofe deja de lado numerosas variables imprevistas que intervienen en la dinámica de los procesos sociales, si el “fin de la historia” no se produjo con la caída del comunismo, es evidente que la confrontación de las civilizaciones no es ineluctable. Pero, no obstante, los análisis de S. Huntington aportan interrogantes y perspectivas centrales sobre

⁵⁴ P. Huntington, “The Clash of Civilization”, in *Foreign Affairs*, agosto, 1993: 22-49.

las nuevas configuraciones de las relaciones sociales; aporta perspectivas estimulantes que, ciertamente, tienen su interés real o figurado.

Dentro de esta misma perspectiva, otro factor central que es necesario tener en cuenta, es que en el interior de esas “civilizaciones” no existe, por una parte, una homogeneidad indestructible ni culturas homogéneas y por otra, los procesos de incidencia en lo social a través de las diferentes modalidades de proselitismo y de estrategias de conversión inciden en los contenidos culturales. En efecto, si la conversión es, en última instancia, un proceso de des-historización de la conciencia y de rehistorización con “la historia de otros”, es evidente que las formas de incidencia en las relaciones sociales, a través de este proceso, son de primera importancia y conviene tenerlo en cuenta. Se trata, en realidad, de uno de los espacios más sutiles portadores potencialmente de conflicto en tanto que portadores de recomposiciones culturales. Y es en este nivel de re-definiciones recíprocas en el que la realidad de la cultura adquiere todo su significado.

El análisis de las relaciones entre religión y cultura son centrales en esta perspectiva, y más que los aspectos globales lo que es fundamental es comprender las complementariedades e imbricaciones que existen entre “herencia confesional y códigos culturales”, “herencia confesional y formas de pensar la realidad y de pensarse a sí mismo”, “herencia confesional y lazos sociales”, “formas de pensarse en comunidad, y de fidelidades”, etc. Sociólogos, historiadores y antropólogos han abordado esta relación, pero en el presente contexto nos interesa explicitar la perspectiva tradicional de la hermenéutica que analiza la cultura como un código gramatical, código que es, al mismo tiempo, más complejo y más completo que las lenguas y que independientemente de su capacidad comprensiva e instrumental (instrumento de comunicación), cumple una función central de reconocimiento individual y social⁵⁵. En esta perspectiva, “lo religioso” aparece como un factor determinante de elaboración y condicionamiento histórico de códigos culturales. En este rol “determinante” es que lo religioso se desempeña en el código cultural porque es “él” quien administra, en último término, la dimensión teleológica de la identidad. Esta perspectiva es sin duda, más evidente en las

⁵⁵ Jean Pierre Vernan (1991: 12) afirma, en esta misma perspectiva, que “la religion est comme le langage. A la fois moyen de penser le monde et de se penser soi-même, de communiquer avec autrui et d’être au-delà de ces divers niveaux de communication (...) La religion est peut-être, d’une certaine façon, un autre aspect du langage. Moyen de communiquer, d’établir le lien social, elle est comme l’extrême pointe de ce que moi, en tant qu’incroyant, j’appelle la fonction symbolique”. Esta noción de “función simbólica”.

sociedades en las que la coherencia de lo social es compartida por la totalidad de los miembros. En efecto, en este contexto “lo religioso” es un componente del espesor de la significación de lo social, como resultado de los procesos de sacralización de la totalidad de la realidad (física y social). En estos sistemas no se puede hablar de una “especialización de lo religioso”: forma parte de la totalidad de significación de lo social como “fenómeno social total” de que hablaba Marcel Mauss⁵⁶. Este estatuto de lo religioso es diferente, indiscutiblemente, tratándose de sociedades que han entrado en la modernidad y en la que la autonomía de los actores sociales genera modalidades individuales de inserción o de exclusión frente a lo religioso: las construcciones individuales son eso, individuales, es decir, resultado de procesos de auto-selección de significado a partir del *stock* simbólico-referencial de que los individuos, históricamente situados, disponen. La conciencia individualizada selecciona, extrae y se posiciona frente a contenidos e instituciones que administran y pretenden monopolizar los contenidos de lo que “es necesario creer”. En estos casos lo religioso está mediatizado mucho más por opciones individuales que por procesos sociales unívocos. Por otra parte, y a diferencia de lo que Juan Pablo II⁵⁷ ha planteado en numerosas circunstancias en relación con Europa y con América Latina, los procesos identitarios en los que los sistemas culturales están implicados son procesos de recomposición y de redefinición en los que “el origen” no es garantía de legitimidad definitiva. En efecto, la historia es proceso y los grupos sociales, al ser actores en y de la historia, es necesario pensarlos también en el interior de una temporalidad que es historia recurriendo a la “fundación” de la filiación, se reivindica una legitimidad de la cual se auto-definen como portadores, lo que autolegitimiza el referente en cuya continuidad se sitúan.

Pero volviendo a nuestro planteamiento de la cultura y del rol de lo religioso en la construcción de códigos culturales, queremos señalar que, siendo portador de “salvación”, es decir, generando los criterios que fundamentan “la esperanza de ser salvado”, lo que es equivalente de trascender la identidad personal proyectándola más allá de la muerte, conlleva necesariamente una concepción

⁵⁶ *Manual de Etnología*, Barcelona, 1976.

⁵⁷ Que habla de la fe católica como “matriz cultural del continente” (Alocución al CELAM en la catedral de Puerto Príncipe, Haití, 9.3.1983: 1, i) cuyo resultado sería una “síntesis cultural mestiza” (Mensaje al mundo de la cultura y de los empresarios, Lima, 15.5.1988: 2). Reivindicando los orígenes y “la memoria fiel a sus raíces” (Discurso al mundo de la cultura y a los constructores de la sociedad, Santiago, 3.4.1987: 6) como garantes de la legitimidad intemporal, su discurso se sitúa en una visión unívoca y lineal de la historia y de los procesos sociales, univocidad exclusiva en la que no caben sensibilidades, perspectiva e historias gestadas en las dinámicas de lo social y de la evolución compleja de las sociedades latinoamericanas.

de la persona cuya realización individual reclama el reconocimiento y la acción de “la gracia divina”. Y esa concepción de la persona conlleva una construcción de la trascendencia que se construye en este mundo a través de la existencia de formas comunitarias organizadas en el interior de las cuales se modalizan formas de vida y de relación social que constituyen los referentes de la pertenencia y de la adscripción de los individuos.

Lo religioso, en consecuencia, puede convertirse en un poderoso factor de identidad en tanto que reivindicación cultural. Puede pretender llenar el vacío dejado en el “espacio público”⁵⁸ por la falta de credibilidad en el paradigma político, puede incluso, en ciertos casos, remplazarlo integralmente en tanto que referente y principio de autoridad.

En este sentido, queremos insistir sobre ciertas lógicas que están presentes e interactúan profundamente en la recomposición identitaria y en la apropiación de referentes en los procesos de recomposición:

La apropiación de la totalidad de la verdad

La cuestión de la verdad y de su posesión es, sin duda uno de los espacios de conflicto posible. Lo observamos cotidianamente en la relación catolicismo-protestantismo en América Latina, lo que conlleva confrontaciones permanentes que polarizan instancias institucionales, grupos sociales en el interior de las sociedades rurales y actores individuales en sus relaciones interpersonales cotidianas. Significativo en este sentido es el documento publicado recientemente por “La Comisión Teológica Internacional” bajo el título *La Chistianisme et les religions*⁵⁹ donde se plantean las lógicas que deben articular las relaciones “entre el cristianismo y las religiones”. Después de reconocer que las religiones “han sido a veces, y pueden serlo aún, factores de división y de conflicto entre los pueblos” se interesa en la cuestión de la verdad” y reconoce que la pluralidad religiosa y el relativismo cultural relativizan la noción misma de verdad y, en consecuencia, también la católica, lo que es visto como un peligro: *la question de la venté charrie de sérieux problèmes d'ordre théorique et pratique (..) Affirmer que toutes sant vraies*

⁵⁸ Concepto construido por J. Habermas en *L' espace public*, París, Payot, 1978.

⁵⁹ Cuyo subtítulo es “Vade-mecum pour les confesseurs dur certains sujets de morale liés á la vie conjugale”, *La Documentation Catholique*, n° 2157, 79 année, t. XCIV, 6 abril 1977, n° 7 3: 12-332.

équivalent à déclarer que toutes sont fausses. Sacré (fler la question de la vérité es incompatible avec la conception chrétienne.

Aunque diferentemente, el mismo problema de la posesión de la verdad se plantea en las diferentes formas e instituciones surgidas del o de los protestantismos norteamericanos. Las lógicas de “conquista” y conversión desarrolladas a través de técnicas de *marketing*, el fundamentalismo literalista en la interpretación de la Biblia, las modalidades de encuadramiento y organización de las iglesias locales, las formas de organización de los grupos familiares y de clase de edad, etc., son factores que determinan una cierta concepción de las relaciones sociales, lo cual condiciona formas de existencia social y sistemas de representaciones en el interior de los grupos locales y de las comunidades. Estos procesos de demarcación de la pertenencia social generan, a su vez, fronteras de demarcación y modalidades de exclusión que, en contextos políticos precisos, pueden generar confrontaciones.

Los diferentes sistemas religiosos, en la medida en que intentan, por la persuasión o la coerción, transformar “lo que es pensado en vivido” y “lo que es predicado en verdad”, pretenden que sus opciones subjetivas se conviertan en lo objetivo de los grupos sociales. Reivindican, al mismo tiempo e incondicionalmente, el derecho de modelar el comportamiento y las representaciones de los creyentes y, presentándolas como única verdad posible, reivindican y se asignan el derecho de convertir a toda la sociedad imponiendo sistemas de valores que son pensados como únicos verdaderos y, en consecuencia, universales. Los actores religiosos niegan y condenan diabolizando le *bien-fondé* de las representaciones de los otros y “sustituyen sus propios milagros, los verdaderos, a los milagros locales, catalogados como falsos”, como señala Marc Augé (1977: 138).

Y en esta confrontación por la propiedad e imposición de la verdad a los otros se encuentra, sin duda, un espacio de confrontación y de desestabilización, En efecto, la negación de la verdad del otro es también la negación de su cultura, es la negación del otro que no puede existir sino en tanto que enemigo, representante y encarnación de lo malo que mi verdad construye y descalifica. La satanización del otro y de su sistema de valores conlleva una toma de conciencia de sí, de su historia y de sus ancestros, de sus creencias y de sus prácticas sociales; genera un proceso de contradistinción y de auto-valoración que, a su vez, puede generar sus propias lógicas de exclusión y confrontación. Como lo señala Jean-Pierre Vemant (1991: 12),

“Lorsque la façon même dont une collectivité pense son existence est mise en question, nationalisme et resurgence du religieux marchent souvent de pair.

Las lógicas de “vuelta a los orígenes”

La idea de “conversión” lleva implícita dos procesos que, aunque cercanos, pueden diferenciarse en el análisis. “*Conversio*”, raíz latina que organiza el concepto, hace referencia a vuelta, cambio de dirección, inversión. Pero es la terminología griega que permite diferenciar esta significación. En efecto, dos son los términos que permiten desglosar el concepto latino: “*epistrophe*” que significa “cambiar de orientación” y que conlleva implícito también la idea de vuelta al origen, referencia al comienzo y, por otra parte, “*metanoia*” que significa al mismo tiempo cambiar de ideas, transformarse a través de un proceso de arrepentimiento y comenzar la mutación; en el primer caso se trata de la fidelidad en el interior de un mismo sistema, en el segundo la idea central es la de ruptura.

Estas dos lógicas las encontramos presentes en los procesos de recomposición, en lo que lo religioso interactúa incidiendo cada una a su manera.

En el caso de “la vuelta a los orígenes” una primera evidencia se impone: tanto los movimientos integristas como los progresistas legitiman sus opciones por la referencia a una fidelidad primigenia, una vuelta al verdadero contenido originario: en el interior de la Iglesia Católica, por ejemplo, tanto los movimientos conservadores como los revolucionarios o renovadores fundamentan su legitimidad en la Biblia, en los primeros cristianos, en la fidelidad al mensaje, etc.

Es evidente, por ejemplo, que la Teología de la Liberación articuló una gran parte de sus postulados a partir de la construcción conceptual de la noción de “Reino de Dios” a partir del antiguo testamento y que la noción de “pobre” se organizó en gran medida a partir de las reconstrucciones intelectuales de las formas de existencia social y de los referentes de la Iglesia primitiva. Esta “vuelta a los orígenes” es, por sí misma, una instauración, *a priori*, garante de legitimidad.

Las lógicas de influencia

En esta misma perspectiva es necesario plantear el análisis en la perspectiva de “las lógicas de influencia”. En efecto, las representaciones, opiniones, sistemas de valores, ideologías, etc., circulan, vehiculan ideas, vehiculan representaciones que, al insertarse en las conciencias, modalizan, orientan, generan, condicionan y determinan prácticas sociales, comportamientos, éticas, morales, legitimaciones, acciones y estrategias. Estas “ideas”, con sus estrategias específicas (generadas o asumidas por actores especializados y específicos), generan discursos cuya finalidad es recomponer ideologías, representaciones, prácticas sociales y contenidos de conciencia. Estas estrategias funcionan también a partir de “lógicas y estrategias de influencia” tanto a nivel social como político o religioso. El logro más sofisticado de dichas lógicas y estrategias es, sin duda, la “conversión” política y/o religiosa. Si bien es cierto que las estrategias de “influencia social” no son exclusivas de lo religioso, no es menos cierto que en ese sector su análisis es particularmente importante pues el recurso “al más allá” permite la construcción maximalizada de los discursos argumentativos y, en consecuencia, la desarticulación de resistencias, de desconfianzas, de incertidumbres. Es por eso que nos parece importante esbozar rápidamente las orientaciones que abordan este aspecto de la realidad social. Se trata de un sector de la realidad social que está siendo finamente analizado por las diferentes corrientes de la psicología social, de la psicología cognitiva y, más recientemente por la antropología, la sociología y las ciencias políticas⁶⁰. Entre las diferentes perspectivas queremos explicar algunas que nos parecen particularmente pertinentes para nuestro propósito:

- las teorías de las motivaciones explican la influencia a partir de motivos o motivaciones inmediatos debido a que los actores pueden tener que cambiar, que conformarse en la opinión general, que retomar la iniciativa por la inserción de un grupo minoritario, etc. Dichas motivaciones pueden ser de naturaleza diferenciada: necesidades afectivas, necesidad de coherencia interna o externa, necesidad de certidumbres, necesidad de ser aprobado y valorado, necesidad de éxito, etc. Ciertos autores consideran que la influencia depende

⁶⁰ Particularmente interesante en este sentido es el trabajo de Mari-Claire Lavabre en su trabajo *Le fil Rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, en el que aborda el funcionamiento de la “memoria comunista” en la legitimación de las pertenencias y los condicionamientos de esa memoria contruida sobre las conciencias, el comportamiento social, el compromiso militante y la identificación individual.

esencialmente de motivaciones específicas relacionadas con la existencia de cierto tipo de grupos y no tanto en relación con necesidades o deseos individuales y priorizan este tipo de necesidad: interdependencia, presiones para insertarse en la uniformización, poder de recompensa, control social, etc.

- Las teorías del “aprendizaje” se han interesado también a las lógicas de influencia social y orientan su análisis a partir de “los fenómenos de influencia en relación con los hábitos adquiridos a lo largo de experiencias pasadas”. La tendencia a conformarse socialmente es atribuida, por ejemplo, a un aprendizaje marcado por la imitación por condicionamiento. Inversamente, las formas de comportamiento autónomo e independiente son atribuidas a aprendizajes directos y las relaciones de compromiso son atribuidas a aprendizajes mediatizados por los conflictos.
- Las teorías cognitivas se distinguen de las anteriores por la importancia que conceden y asignan a las “actividades mentales” y a los actores en los contextos y situaciones de influencia. Esto significa por ejemplo que, partiendo del principio de que el desacuerdo constituye un problema cognitivo que es necesario resolver, el llegar al consenso se sitúa como una respuesta lógica.
- En otras situaciones, en las que un experto impone sus puntos de vista, por ejemplo, la aceptación por el otro de una argumentación será pensada como una medida para reducir la incertidumbre, o en el caso en que una persona tenga posiciones más matizadas en público que en privado es pensado como una forma de minimizar la posibilidad de error. La teoría del conflicto es una teoría cognitiva en el sentido de que atribuye la influencia de las minorías a una conversión que es un proceso mental típico y cercano de la reducción de la “disonancia cognitiva”.

Para adquirir conocimientos, para formar nuestra opinión, para ejercer nuestra capacidad de juicio, para tomar decisiones, etc., nos encontramos en permanencia obligados a apoyarnos sobre los mensajes dejados por nuestros predecesores y por las informaciones que nos proporcionan nuestros contemporáneos. Toda persona que vive en sociedad se encuentra, por lo tanto, necesariamente “bajo influencia” de otros, aún

cuando no sea consciente. En este sentido, para la psicología, la influencia es una dimensión normal de las relaciones humanas.

Pero es necesario diferenciar los niveles de influencia: se habla de “influencia manifiesta”, cuando los cambios de opinión, de actitud, de religión, etc., son públicos e inmediatos y de “influencia latente” o influencia profunda que incide en las convicciones íntimas de los actores “sociales objetivo” y que conlleva cambios en la vida privada más o menos inmediatos.

Por otra parte, la influencia tiene una relación directa con el poder y podemos hablar de dos formas que interactúan frecuentemente en forma independiente de la influencia de complacencia que es superficial y fundamentalmente por “alagar o dar gusto a” y lo que los psicólogos llaman conversión que es una forma de “influencia latente” y que se evidencia cuando el actor se opone a la opinión de su interlocutor pero después se sorprende cuando se da cuenta de que está repitiendo sus opiniones.

Otra diferencia que es necesario tener en cuenta es si se trata de mecanismos normativos o cognitivos: la influencia normativa está caracterizada por el hecho de que una persona se conforma o adapta a una opinión por la simple razón de que quiere recibir la aprobación del otro y evitar ser repelido o marginado. Muchas de las formas de influencia que se expresan a nivel del poder social se fundamentan en este tipo de modalidad, la influencia cognitiva.

Lo religioso: lógicas y estrategias de y en el conflicto.

Una dimensión que está siendo estudiada por historiadores, geógrafos, politólogos, sociólogos y antropólogos es la dimensión estratégica y geopolítica de las Iglesias y de los grupos religiosos⁶¹, de las religiones y de los Estados en función de lo religioso. Esta perspectiva tiene, evidentemente su pertinencia. Si bien es cierto que el análisis de la dimensión estratégica no es evidente y que tiene un alto grado de complejidad, no es menos cierto que es fundamental plantearse una serie de interrogantes. En primer lugar, existe una relación entre religión y territorialidad (históricamente ciertas religiones se han implantado y desarrollado en espacios precisos donde surgieron o que conquistaron

⁶¹ Cf. “Eglises et géopolitique”, *Hérodote*, n° 56, 1990, p. 4.

directa o indirectamente); en segundo lugar, muchas de las religiones están caracterizadas por su dimensión transnacional; en tercer lugar, existen “territorios no físicos”, como los llama Jon Sigurdson que están marcados, no obstante, por presencias, fidelidades y solidaridades que trascienden el territorio.

En el caso de América Latina una primera constatación se impone: el pasaje, en el interior del cristianismo, de numerosos fieles de una religión católica que era pensada como única y totalizante hacia formas heterogéneas de protestantismos que se presentan como múltiple, atomizada y antagónica en el interior de su misma tradición. Estos procesos significan que ya no nos encontramos en con-textos monolíticos que tradicionalmente eran la referencia: el desarrollo del protestantismo, fundamentalmente pentecostal y recientemente neo-pentecostal, en el continente ha modificado en numerosos espacios las relaciones de fuerza a tal punto que nueve de cada diez iglesias protestantes están en América Latina⁶².

Desde el punto de vista del análisis estratégico una evidencia se impone: el protestantismo evangélico, pentecostal y/o neo-pentecostal se desarrolló debido a la impulsión de los misioneros norteamericanos lo que ha hecho pensar que Estados Unidos utiliza, en cierta medida, a esos grupos para ampliar su espacio de influencia sobre las conciencias, las representaciones y los sistemas de valores. La tesis de la difusión del protestantismo como estrategia de desarrollo de los intereses norteamericanos es avanzada tanto por los católicos conservadores como por partidarios de la Teología de la Liberación. Es evidente que muchos de los misioneros fueron la quinta columna en “la lucha contra el comunismo” que en su cabeza era lo mismo que defender los valores de los sectores más conservadores y represivos de la sociedad durante ciertas etapas cruciales de confrontación. Estos misioneros se consideraban como elegidos, predestinados, impregnados del “destino manifiesto” y portadores de un protestantismo redentor y gestor de civilización neo-liberal cuya referencia es el modelo norteamericano⁶³. Pero esta visión del mundo y de la acción misionera no ha desaparecido como lo muestran las convergencias de intereses que podemos observar frecuentemente⁶⁴.

⁶² Cf. Croissance, n° especial, n° 12, marzo, 1995, p. 63.

⁶³ Davis Stoll, 1990, *Is Latin American Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, pp. 139, 325-326

⁶⁴ Cf. Karl-Wilhelm Westemeier, abril 1993, “Themes of Pentecostal Expansion in: Latin America”, in *International Bulletin of Missionary Research* 17/2, pp. 72-78.

El *Rapport Rockefeller* (1968) y el de *Santa Fe* (1980) redactado por expertos norteamericanos perciben la Iglesia Católica como un agente de desestabilización y las sectas evangélicas como instrumentos para combatirla en su propio terreno religioso. Si bien es cierto que no podemos explicar el avance del protestantismo en América Latina como resultado de la estrategia y conspiración norteamericana por intermedio de las sectas, no es menos cierto que esa es una variable que es necesario tener en cuenta: por ese cauce ha venido financiamiento, han venido misioneros, han venido programas y planificación estratégica y táctica. Y en esta misma perspectiva es necesario también señalar que ha llegado ideología que coincidía ampliamente con los objetivos del gobierno norteamericano que ha tenido su incidencia a nivel local: una cierta condescendencia y/o cooperación con los regímenes autoritarios que se presentaban como anticomunistas⁶⁵, por ejemplo.

Sin entrar en la discusión que defensores del protestantismo han calificado de “teoría del complot”, creemos que de lo que se trata es de analizar a partir de qué lógicas se produce la entrada en la modernidad de las sociedades rurales latinoamericanas. Una de las puertas significativas de entrada en esa modernidad fue lo religioso que se situó indiscutiblemente en el terreno de lo global y de la mundialización. En efecto, a diferencia de los procesos de finales del siglo XIX en los que la entrada en la modernidad de las élites se produce en el marco de lo nacional o del Estado-nación, la modernidad a que nos referimos al hablar de las sociedades rurales, se produce a partir de lo global: habiéndoles sido prohibida la presencia en China (caso paradigmático es la salida de la orden norteamericana de los Maryknoll que llega a Guatemala y se establece, sobre todo, en Huehuetenango) y en la antigua Indochina (Vietnam, Laos, Camboya), misioneros se desplazan masivamente a América Latina, donde los sacerdotes aumentan espectacularmente: entre 1945 y 1950 pasan de 23.000 a 34.000, es decir, una progresión de 37%; en 1963 había 43.583 sacerdotes, de los cuales 17.000 eran extranjeros, es decir, un aumento de 41%. La situación guatemalteca es aún más elocuente, de los 1432 sacerdotes regulares y seculares que había en esa misma fecha, 1232 eran extranjeros, es decir, 86%. Lo mismo ocurría en el universo evangélico: en América Central había, en

⁶⁵ Cf. Pablo A. Deiros, 1991, “Potestant Fundamentalism in Latin America”, in: Martin E. Marty y R. Scott Appleby (editores), *Fundamentalisms Observed*, Chicago/London, University of Chicago Press, pp. 142-196.

esa fecha, 53.500 misioneros y/o personal asociado a las agencias, iglesias e instituciones del espectro protestantes, las cuales invirtieron 1200 millones de dólares en sus diversos proyectos directa o indirectamente religiosos. Es necesario también recordar que la misma dimensión global caracterizaba al movimiento revolucionario y a la izquierda: influencia y relaciones con el socialismo real de los países socialistas y la ideología marxista-leninista, con Cuba y el castrismo y/o guevarismo, con Vietnam y las estrategias ideológico-operativas, e incluso la influencia maoísta.

Esta entrada en la modernidad por lo global es evidente y obliga a integrar variables analíticas que van en la dirección que señalábamos antes: la dimensión geopolítica y estratégica de lo religioso, que algunos autores han calificado de *teopolítica*.

Es evidente que se ha producido un cambio profundo en la geopolítica religiosa del continente. Es evidente también que en ciertos países puede aún progresar y que grupos o regiones que no han entrado aún en las dinámicas de cambio religioso puedan entrar. Pero esta progresión parece encontrar su límite en ciertos países como Guatemala, por ejemplo: se tiene la impresión de que el pentecostalismo sería una ideología de transición que a partir de un cierto momento se encuentra con sus propios límites. Al mismo tiempo, no hay que subestimar la capacidad de reacción de la Iglesia Católica, presente en el continente y cuya presencia impregna numerosos registros de la realidad social y cultural. Esta capacidad de resistencia podemos constatarla con el desarrollo de la Renovación carismática que impidió, entre otras cosas, que un sector de la clase media alta y de la burguesía, en un primer momento, pasase al movimiento neopentecostal, y en un segundo momento, que numerosos grupos rurales y urbanos pobres se insertasen activamente en dinámicas nuevas en el interior del propio campo católico. Un tercer momento, que en ciertas regiones puntuales puede ya observarse, es el retomo de grupos familiares⁶⁶ en ruptura con los grupos pentecostales: este pasaje es posible,

⁶⁶ Este proceso comienza a verse en ciertos barrios de la capital por una parte, y por otra, en ciertas comunidades que históricamente han estado marcadas por la movilidad. Tal es el caso, por ejemplo, en San Pedro la Laguna. La ruptura en los grupos pentecostales (con lo que implica la salida de la iglesia y creación de otra nueva) es debida, fundamentalmente, a tres razones: problemas originados por relaciones sexuales extraconjugales entre el pastor y/o responsables de la iglesia con miembros de la misma, falta de transparencia en las cuentas, prescripciones excesivamente restrictivas en cuanto a frecuentación y participación en los cultos y actividades de las otras iglesias. Estas rupturas implican la salida de la iglesia de la totalidad del grupo de consanguíneos y de aliados. La recomposición política que se está operando con el desarrollo de movimientos que se reclaman de la tradición maya ha sido también una de las causas de la salida, sobre todo de jóvenes.

ya que de hecho, la pentecostalización carismática representa una continuidad y no una ruptura como supuso “la primera conversión”. Al mismo tiempo, la heterogeneidad creciente de los pentecostalismo debido, en parte, a su inserción local, conlleva mutaciones y una diversificación que puede conducir a procesos regresivos y de “retorno”. Esta inserción local genera confrontaciones y dificultades sobre el mediano plazo pues al crearse una dependencia mayor con el líder carismático, la desaparición de este contribuye evidentemente a la recomposición, es decir, a la movilidad más o menos permanente.

La entrada en la modernidad, a finales del siglo XIX, de las élites latinoamericanas, se produce, en gran medida, por las transformaciones económicas y técnicas lo que conllevó también cambios en las representaciones y en la ideología social. Pero esta modernidad se expresa, fundamentalmente, en el marco de lo nacional. Esto significa que una gran parte de las recomposiciones que conlleva inciden en la ideología de la percepción de la nación y en las nuevas formas de organización postuladas fundamentalmente por los liberales.

Pero la segunda gran fase de entrada en la modernidad en América Latina se consolida a partir de mediados del siglo XX, modernidad que transforma profundamente las sociedades rurales y los centros urbanos que acogían en esa época gran número de emigrantes. Esta modernidad, conllevó, como lo ha señalado Daniele Hervieu-Leger, una toma de conciencia individual con la emergencia del sujeto frente a la preponderancia de lo comunitario, la pérdida de influencia de las instituciones y la recomposición individualizada de referentes y de contenidos de conciencia. Pero la modernidad de mediados del siglo XX es una modernidad que se desarrolla en el contexto de la mundialización –globalización, según la terminología a la moda– y esto modifica referentes y contenidos, estrategias institucionales y procesos orgánicos tanto a nivel de *ideología social* como de formas de organización. Y en este contexto, lo religioso es un factor central en América Latina: misioneros y agentes de pastoral pertenecientes a la Iglesia Católica llegan en gran número a todos los países del continente, misioneros evangélicos. Numerosos llegan de Estados Unidos y surgen un sin número de iglesias a lo largo y ancho de la geografía latinoamericana. Todos ellos son portadores de ideología social, de representaciones y de experiencias orgánicas y organizativas; todos ellos inciden en las sociedades con las

representaciones de que son portadores y con la adaptación de las mismas y las nuevas que emergen en su contacto con las nuevas realidades.

Estos procesos que se dan, repetimos, en el contexto de la mundialización, inciden profundamente en lo social, pues se trata de construcciones y representaciones voluntaristas, portadoras de modelos de sociedad y de valores que se piensan como paradigmáticos. Un texto de Monseñor Fragoso⁶⁷, obispo brasileño, sintetiza claramente este rol paradigmático de la ideología social de que un sector del catolicismo latinoamericano es portador: “si tenemos la fe en Cristo y en su evangelio debemos, en consecuencia, organizar la vida social, económica y política en relación con la creencia en la dignidad fundamental del hombre...”.

Es sin duda, en esta voluntad de modelización de lo social y de la sociedad por la creencia asumida como verdad única e irrevocable que se sitúa uno de los espacios de conflictos. Es en la percepción del estatuto de la verdad que la pluralidad encuentra sus límites, sus *impasses*, y la voluntad de hegemonía. Teniendo en cuenta que una de las “ventajas” de lo religioso sobre lo político es que, lo religioso, “puede estar en el mundo y salirse de él”, es decir, replegar-se cuando las estrategias propuestas, los análisis y valores defendidos no funcionan con menor costo político que los partidos y reformular, en nombre de la fe, nuevas estrategias, nuevas formas de intervención y nuevas modalidades de legitimación ideológica como si nada hubiese pasado, su interacción en lo político debe ser también objeto de análisis. La legitimidad de la creencia y la posesión de la verdad no pueden ser argumentos ni cortinas que desresponsabilicen frente a la sociedad.

No menos aleccionador es la perspectiva de intervención social propuesta por Z. Brezinski⁶⁸, consejero de R. Regan, miembro fundador de la Trilateral y Asesor de Administraciones norteamericanas sucesivas que, situándose en la perspectiva de la “guerra metafísica” desarrollada por el Informe de Santa Fe, formula, con gran claridad y cinismo, ciertas lógicas que rigen el desarrollo de numerosos grupos pentecostales y neopentecostales a nivel mundial: “En la sociedad tecnocrática el rumbo, al parecer, lo marcará la suma

⁶⁷ *Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina*, El Salvador, UCA, 1987: IX.

⁶⁸ “The Techtronic Society”, citado por Erick Fromm en *Revolución de la esperanza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 13.

de apoyos individuales de millones de ciudadanos incorporados, que caerán fácilmente en el radio de acción de personalidades magnéticas, quienes explorarán, de modo efectivo, las técnicas más eficaces para manipular las emociones y controlar la razón”.

Se trata, ni más ni menos, de estrategias de intervención para crear ideología social, modalizar conciencias en función de sistemas de valores y orientaciones políticas que, a través de lo religioso, encuentran un nuevo cauce eficaz de incidencia social.

Estas formas de intervención en las pertenencias sociales es, uno de los espacios posibles de conflicto social a nivel latinoamericano; el cambio de las fronteras locales, nacionales y regionales de pertenencia religiosa puede conllevar recomposiciones y confrontaciones. Y, si como hemos señalado, lo religioso se encuentra imbricado en dinámicas y problemáticas más amplias, una verdadera necesidad de prudencia se impone antes de catalogar tal o cual conflicto como “religioso”. Pero al mismo tiempo es también evidente que la implicación de argumentos religiosos en los conflictos, les confiere una dimensión peligrosa ya que aporta, a tensiones o a confrontaciones, una “legitimidad superior” pues les inscribe en una historia sagrada y moviliza emociones, identidades y adscripciones a un nivel más profundo. Instrumentalizados o no, los factores religiosos no pueden ser considerados simplemente como secundarios. Es necesario darles la importancia real que tienen en los análisis de las políticas de la seguridad. Es necesario tener en cuenta los discursos de los actores religiosos para integrarlos en los análisis globales: un análisis erróneo del rol de estos factores, como lo señala S. Burnett⁶⁹ es una debilidad potencialmente peligrosa.

El análisis, a largo plazo, de los equilibrios internacionales tiene que tener en cuenta, también, la incidencia del cambio de fronteras religiosas y, sobre todo, las transformaciones que se producen en las relaciones de fuerza entre las religiones en los contextos nacionales y regionales. Esto implica el análisis de las estrategias de los actores religiosos: las instituciones y organizaciones religiosas tienen sus dinámicas propias (ideologías, pedagogías, estrategias, etc.) que no necesariamente coinciden con los

⁶⁹ “Implications for the Foreign Policy Community”, in: D. Johnston y C. Sampson (Dir.), *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 285-305.

imperativos de los Estados. Puede, en ciertos casos, que existan convergencias entre actores estatales y actores religiosos, pero los objetivos pueden divergir como en otros sectores sociales.

Análisis recientes⁷⁰ han demostrado que, en ciertos casos, contribuciones de “naturaleza espiritual” pueden contribuir a lograr resultados que otras perspectivas habían retardado, al igual que señalan el rol importante que los factores religiosos pueden aportar en el marco de acciones preventivas. Pero lo que aparece como necesario es la evaluación contextual de los roles y las relaciones de fuerza en las que lo religioso puede estar implicado. La creación de “enclaves” en el interior de las sociedades locales y nacionales tendrá, evidentemente, repercusiones sobre la realidad nacional: nuevas lógicas de solidaridad y de cohesión social, por ejemplo.

Danile Hervieu-Leger⁷¹ nos previene contra todo análisis reduccionista y simplista del fenómeno religioso, y aunque su análisis se refiere a Europa del Oeste, su observación depasa esa región pues se refiere a procesos de transformación y de recomposición: nos encontramos frente a la “realidad compleja de un paisaje religioso en el cual la recomposición de las creencias, de las prácticas y de las modalidades de la sociabilidad religiosa se apoya en la descomposición continua de las formas tradicionales de la religión institucional”.

En el caso de las sociedades latinoamericanas, los procesos de sacralización de las finalidades sociales a partir, sobre todo, de los años cincuenta, crean un escenario profundamente nuevo de incidencia en lo social y en la teleología del hombre y de la sociedad. Este nuevo escenario nos envía signos e índices que no logramos articular con coherencia suficiente para poder pensar la incidencia que en la realidad social está produciendo y, en consecuencia, comprenderías transformaciones que los actores sociales están experimentando en sus conciencias y en sus sistemas de representaciones de valores y de referencias. Esta dificultad de comprensión dificulta, a su vez, el análisis de los cambios profundos que las sociedades han y están experimentando. Y eso es, evidentemente, una preocupación de todo análisis –y analista– social.

⁷⁰ D. Johnston, “Review of the Findings”, in: I. Johnston y C. Sampson (Dir), *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 258-265.

⁷¹ “Permanance et devenir du religieux dans les sociétés eutopéennes. A l’Oust”, in: *Autres Temps*, n° 38, junio, 1993, p. 35.

Jesús García Ruiz

Se trata, en ciertos casos de fenómenos sociales masivos que se han convertido en ideología social: tal es el caso, por ejemplo, de los procesos de conversión por saturación que invaden lo social-individual, pero también lo social-colectivo. Fenómenos de esta naturaleza no pueden ser analizados como simples procesos que hacen referencia a la “vida privada”: el reconocimiento como convertido y el deber de proselitismo del convertido son formas de acción y de intervención social que modifican referentes culturales, sociales, políticos y económicos; modifica pertenencias, adscripciones y pertenencias, inducen perspectivas orgánicas de posición en y ante la sociedad como lo ha evidenciado, recientemente, en Guatemala el campo pagado publicado en *Prensa Libre*⁷² bajo el título *A todo el pueblo evangélico: siervos y congregaciones en General*.

⁷² Campo pagado, *Prensa Libre*, 7 de diciembre de 1998.

Bibliografía

[La bibliografía específica referente a los contextos locales la hemos indicado en las notas de pie de página. Aquí sólo presentamos la general que atraviesa las problemáticas centrales].

- Augé, Marc, 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, París, Flammarion, "Le sacré aujourd'hui", in : *Raison Présente*, n° 101, pp. 5-19.
- Bourdieu, Pierre, 1971, "Gense et structure du champ religieux", in: *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, n° 3, pp. 295-334, París.
- Bourdieu, Pierre y L. Wacquant, 1992, *Réponses*, París, Suil.
- De Certeau, Michel, 1990, *L' invention du quotidien. 1 Arts de faire*, París, Gallimard.
- García-Ruiz, Jesús, 1991, *Historias de Nuestra Historia. La construcción social de las identificaciones étnicas en Guatemala*, Guatemala, Iripaz.
- _____. 1993, "Un essai de contrôle des consciences dans un contexte de guerre civil: militaires et population indienne au Guatemala", in: François Chazel, *Action collective et mouvements sociaux*, París, Presses Universitaires de France, pp. 125-142.
- _____. 1996, "Du phénomène marginal á une 'alarmante réalité' : sectes et Eglise catholique au Guatemala", in: René Luneau et Patrick Michel, *Tous les chemins ne menent plus ¿i Rome*, París, Albin Michel.
- _____. 1997, "De l'anticommunisme á l'engagement démocratique: détours et parcours de l'église guatémaltque", in: P. Michel, *Religion et Démocratie: nouveaux enjeux, nouvelles approches*, París, Albin Michel, pp. 176-197.
- _____. 1997, "Modernité, appartenances et recompositions identitaires : le religieux dans les sociétés paysannes du Guatemala", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 97, pp. 67-88, París, CNRS.
- García-Ruiz, Jesús y Michael Lówy, 1997, "Presentation", in: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 97 "Religion et Politique en Amérique Latine", CNRS-EHESS, París.
- Godelier, Maurice, 1990, "Transformations de la nature et rapports sociaux", in: M. Freissenet y S. Magri, *Les rapports sociaux el leur enjeux*, vol. 2, París, Institut de Recherche sur les Sociétés Contemporaines.
- Hervieu-Léger, Daniéle, 1993, *La religion pour memoire*, París, Cerf.
- _____. 1997, "'Renouveaux' religieux et nationalites: la double dérégulation", in: Pierre Bimbaum (Editor), *Sociologie des nationalismes*, París,

- PUF, pp. 163-185.
- Joule, Robert-Vincent y Jean-Léon Beauvois, 1987, *Petit traité de manipulation de l'usage des honnêtes gens*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- Kaplan, Robert, 1998, "De plus en plus d'ennemis contre les sociétés ouvertes", in *Courrier International*, n° 382 (26.02 al 03 de 1998), pp. 6-10.
- Lówy, Michael y García-Ruiz, Jesús, 1997, Sources françaises du catholicisme de la libération au Brésil, in: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 97, CNRS, EHESS.
- Luneau, René et Patrick Michel, 1996, *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*, Paris, Albin Michel.
- Mayer, Jean-François, 1995, *Religions et sécurité internationale*, Berne, Suiza.
- Michel, Patrick, 1944, *Politique et Religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel.
- _____. 1997, *Religion et Démocratie: nouveaux enjeux, nouvelles approches*, Paris, Albin Michel.
- Montmollin, Germaine de, 1997, *L'influence sociale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Morin, Edgar, 1996, "Pour une réforme de la pensée", in: *Pour une utopie realiste. Autour d'Edgar Morin*, Paris, Aelée, 107-118.
- Moscovici, Serge y Bemand Personnaz, 1980, "Studies in social influence, V: minority influence and conversion behavior in a perceptual task", in: *Journal of Experimental Social Psychology*, n° 16, pp. 270-282.
- Mugny, G.; Oberlé, D. y J.-L. Beauvois, 1995, "Relations humaines, groupes et influence sociale", in: *La Psychologie sociale*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- Mugny, Gabriel y Serge Moscovici, 1987, *Psychologie de la conversion*, Suiza, Delval.
- Pérez, José Antonio y G. Mugny, 1993, *Luences sociales. La théorie de l'élaboration du conflit*, Ginebra, Delachaux et Niestlé.
- Seguy, Jean, 1990, "Tionalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber", in: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 69, 1: 127-138, Paris, CNRS-EHESS.
- Sibony, Daniel, 1996, *Le "racisme" ou la haine identitaire*, Paris, Christian Bourgois éditeur.
- Terray, Emmanuel, 1991, "'Le Désenchantement du monde' de Marcel Gauchet", in: *Le genre humain* 23, pp. 109-128, "Le religieux dans le politique" Paris, Seuil.
- _____. 1992, "Religieux et le Sacré" in: *Raison Présente*, n° 101, pp. 21-25.
- Vemant, Jean-Pierre, 1991, "Quand quelqu'un frappe à la porte...", in: *Le genre humain*, n° 23, pp. 9-18, "Le religieux dans le politique", Paris, Seuil.