

# LO RELIGIOSO, ACTOR GLOBALIZADO Y GLOBALIZADOR<sup>1</sup>

**JESÚS GARCÍA-RUIZ<sup>2</sup>**

Recibido: 16 de julio de 2010  
Aprobado: 15 de octubre de 2010

*Artículo de Reflexión*

---

<sup>1</sup> Artículo publicado en *El Cadejo 16*, Guatemala, Ediciones Icapí, 2009. pp. 5-35.

<sup>2</sup> Director de Investigaciones. Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS-EHESS.



## Resumen

La globalización ha potencializado movilidad y nueva expansión de formas múltiples de lo religioso en los diversos territorios. Asistimos a desplazamientos territoriales -gracias a la movilidad y a las migraciones, al desarrollo del transporte masivo y de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación-, a la pluralización de la presencia de lo religioso en territorios en los que históricamente no estaba presente, y que era monopolio de tal o cual sistema civilizatorio. Estos procesos conllevan nuevas ofertas de contenidos de creencia al tiempo que nuevas lógicas de construcción de sentido-significado y de apropiación de recursos simbólicos. El mundo evoluciona y esas evoluciones inciden en lo religioso, lo que contribuye, a su vez, a transformar al mundo.

Estas evoluciones se encuentran cada vez menos regidas por lo homogéneo, debido a que lo religioso -en la globalización- se ha pluralizado, lo que ha dado origen a "instituciones" privatizadas, y a nuevas formas de comercialización y consumo de los bienes simbólicos.

**Palabras clave:** evangélicos, Islam, globalización, oferta religiosa, religioso.

## THE RELIGIOUS ASPECT, A GLOBALIZED AND GLOBALIZING ACTOR

### Abstract

Globalization has boosted mobility and new expansion of multiple forms of the religious aspect in diverse territories. We witness territorial displacement -thanks to mobility and migrations, to the development of massive ways of transportation and of the new information and communication technologies-, pluralization of the presence of the religious aspect in territories in which historically it was not present and in which it used to be a monopoly of such or such civilizing system. These processes entail new beliefs content offers and simultaneously the construction of new logics for sense and meaning and for appropriation of symbolic resources. The world evolves and those evolutions have a bearing on the religious aspect which contributes, at the same time, to transform the world.

These evolutions are every time less governed by the homogeneous aspect because the religious aspect -in globalization- has been pluralized which has originated private "institutions" and new ways of commercializing and consumerism of symbolic goods.

**Keywords:** Protestant, Islam, globalization, religious offer, religious aspect.

**M**ovilizados por los debates múltiples de la caída del comunismo, por el “choque de civilizaciones”, por el fin de los grandes relatos, por el antiliberalismo, por la crisis o el caos-mundo..., inquietos por la emergencia -por todas partes- de fundamentalismos capaces de quitar la vida en nombre de Dios, hemos dejado de lado tal vez uno de los cambios esenciales: la transformación de lo religioso en el conjunto del planeta.

De la misma manera que la condición política, la pertenencia, la remodelación de las identidades, las lógicas de adhesión, los sistemas de autoridad, la cultura, la transmisión, la temporalidad o la ciudadanía; lo religioso y las religiones se encuentran en proceso de mutación y de cambio de naturaleza. ¿Podría ser de otra manera? ¿Cómo lo religioso, esta dimensión de la condición humana cultural,-articuladora de identidad, de causalidad y de finalidad- podría permanecer indemne en el contexto de las transformaciones, cambios y perturbaciones que, ante nuestra mirada, dan forma a un mundo nuevo? La manera como la religión y lo religioso son vividos cotidianamente, los lazos que articulaban cada religión a una “civilización” determinada, los modos de expresión y las manifestaciones de la creencia, el contenido de la misma, entre otros, todo se encuentra en un proceso de metamorfosis acelerada que afecta -a su vez- a lo social, a lo político y a lo económico y viceversa.

Estos procesos son la consecuencia de cambios “antropológicos” profundos cuya proyección, naturaleza y consecuencias evaluamos mal aún, como lo son la fractura del espacio-tiempo (revolución sin precedentes en la historia humana), categorías que han condicionado desde siempre “lo humano”, y que han sido los fundamentos sobre los que fueron construidas -desde los orígenes- nuestra relación con la realidad, con la naturaleza, con lo social, con lo político, con la cultura. Eran la accisa y la ordenada gracias a las cuales podíamos situarnos en el mundo, en el espacio y en la Historia, es decir, en el tiempo. En efecto, las diferentes culturas humanas se caracterizan -en primer lugar- por la relación específica que cada una de ellas mantiene con el espacio-lugar y con el tiempo-ciclo: apertura o cierre de un espacio dado, circularidad o linealidad del tiempo, afectados a la geografía y a la historia con las correspondientes asignaciones de transmisión de los saberes acumulados, de las tradiciones y de los proyectos de sociedad. Este tiempo-espacio eran comunes a la especie humana -condicionantes de la misma-, aunque organizados y significados en función de la especificidad de cada sistema civilizatorio. Para los unos el tiempo era eterno retorno, para los otros el tiempo era futuro, avenir prometido o esperado, y el espacio territorio condición de autonomía y de propiedad, que había que defender o conquistar.

Estas categorías se han deshilachado, se han convertido en inasibles porque tiempo y espacio se han transmutado a tal nivel, que ya no son lo que eran, ni significan lo que significaban. Para designar ese tiempo-espacio de hoy carecemos de las categorías pertinentes y, por ahora, sólo podemos utilizar una terminología que se encuentra en proceso de categorización y que hace referencia a inmediatez, a redes, a sociabilidades atemporales, a no-lugares (Auge, 2001). Tenemos cada vez más conciencia que el movimiento es más importante que la estabilidad, que se trata de flujos y de movilidad extraterritorial, lo que se concretiza en continuidades en espacios múltiples, en bifurcaciones, en desarraigos cuya continuidad es la historia individual mucho más que la historia social del pasado. Dicho con otras palabras, la errancia -el vagabundeo y el nomadismo- destrona a la estabilidad, a las permanencias. Estas metamorfosis las vivimos en nuestra cotidianidad, sin tener necesariamente conciencia clara. No se trata únicamente de la movilidad física y del desplazamiento permanente; se trata de la integración en nuestras vidas de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información, que nos transforman y que dan origen a una des-territorialización permanente de las relaciones y a una desmaterialización de nuestros encuentros. Nuestras sociedades, han entrado en un nuevo imaginario reconfigurado por la técnica, como lo ha señalado Marc Augé al hablar de “identidad virtual” poniéndola en correlación con el universo de las máscaras en las sociedades africanas: el individuo puede, también, en Internet navegar “enmascarado”, escondiendo su identidad real. Esta realidad nueva de las identidades enmascaradas, plantea nuevas interrogaciones que son específicamente antropológicas. La identidad individual se construye siempre en relación, en negociación con la alteridad. Identidad y relación están estrechamente relacionadas. Pero, la identidad cibernética es una identidad ficticia, construida bajo la máscara, en un mundo cerrado sobre él mismo. Este conjunto de variables son, sobre el mediano plazo, mutaciones centrales de la conciencia humana, mutaciones que -para el filósofo Michel Serres-, implican “una salida del neolítico”. Intuimos vagamente que las redes, las arborescencias, los nodos, remplazan a los territorios, que la ubicuidad virtual es percibida aún -aunque no lo sea- como una continuidad de lo físico del proceso anterior, y que la instantaneidad desarticula la misma temporalidad. El espacio-tiempo se ha fracturado y es esta fractura ha modificado -y sigue modificando- nuestros niveles de conciencia (Rannou, 2008: 60-64).

Lo cierto es que percibimos de manera incierta ese cambio de paradigmas -que podrían ser definidos como “percepción del sistema mundo, sistema de valores, universo de representaciones, normativa

social"- en los que estamos implicados y que, en numerosos casos, siguen siendo nuestros referentes implícitos. Y estos procesos nos afectan, desdibujando patéticamente el "lugar", el "tiempo", la naturaleza de las relaciones y nuestra misma individualidad.

## Repensar el mundo para pensar la sociedad

Pensar en términos de flujos y no de estructuras, osar salir de las categorías de lo estable para arriesgarse a un pensamiento nómada, podría ser que, -como lo señala el filósofo indio Arjun Appadurai (2005)- el mundo que viene nos obligue rápidamente. Flujos de poblaciones, como las sociedades ha conocido nunca, migraciones -voluntarias, obligadas, impuestas, forzadas-, flujo de capitales, flujo de imágenes, flujo de sonidos, flujo de información, que atraviesan todas las estructuras que intentaban, hasta ese momento, contenerlas o regularlas, y que se acompañan de fantásticos choques culturales frontales: un *maelström*, donde muere un mundo y se engendra otro nuevo, inquietante éste, pero fascinante también, del cual logramos a penas discernir los contornos y que, sin duda, exige de nosotros, un cambio de coordenadas mentales<sup>3</sup>. Nos estamos acostumbrando a que lo real sea el conjunto de informaciones que nos son transmitidas.

Ha llegado el tiempo de las identidades plurales -noción ambigua, ambivalente y subjetiva-, en que cada uno, cada vez más, se encuentra frente a la obligación de tener que asumir estratos identitarios movedizos o, -dicho con otras palabras-, inventar un "relato personal", articulando de una manera coherente esa multiplicidad. Relato biográfico en recomposición permanente, relato biográfico subjetivo y estratégico, necesariamente, emergencia del "*homo sentimental*", como lo califica Eva Illioz (2006). Saber hablar de su vida íntima puede devenir valorizante, debido a que en lo global, es percibido como una competencia social o, incluso, un bien comercializable. Consecuencia -en parte al menos- del desarrollo y de la difusión del discurso psicológico en el siglo XX; consecuencia, también, de la importancia que ha tomado la memoria en el espacio público; consecuencia-sin duda- de la importancia que la vida privada ha asumido en las relaciones interpersonales: exponer su sufrimiento se ha convertido hoy en un componente de la existencia

---

<sup>3</sup> Interesante, en este sentido, las lógicas puestas en evidencia por André Compte-Sponville: "Moisés enseña que la ley lo es todo; Jesús enseña que el amor lo es todo; Freud enseña que el sexo lo es todo; Einstein que enseña... que todo es relativo" (2003: 451).

social<sup>4</sup>. O, dicho con otras palabras, si en el pasado se era respetado porque uno callaba su sufrimiento, hoy se es reconocido porque se habla de él. La memoria se convierte, en consecuencia, en “religión civil”, como lo ha señalado Enzo Traverso (2005).

Richard Sennett, sociólogo norteamericano, crítica -en *Las tiranías de la intimidad*- el sicologismo en nuestras sociedades:

“En una sociedad de lo íntimo, todos los fenómenos sociales se han convertido en cuestiones personales para adquirir sentido-significado. Las oposiciones políticas son vistas como conflictos de personalidades, la dirección de los negocios es una cuestión de credibilidad más que de eficacia” (1995: 15).

Por su parte, el historiador norteamericano Christopher Lasch, crítica lo que llama “la invasión de la sociedad por el “yo” -en su obra *La cultura del narcisismo*- a partir de una perspectiva que no deja de tener su interés:

“No teniendo la esperanza de mejorar su vida de manera significativa, la gente se ha convencido de que aquello que cuenta era el mejorar su siquismo: sentir y servir plenamente sus emociones” (2006).

Estos factores son centrales hoy en las ciencias sociales, pues contribuyen a comprender lo que Michel Foucault, ha llamado “*la precariedad de la construcción del sujeto moderno*”.

La modernidad prescribía el control de los sentimientos, de las emociones, de las pasiones..., prescribía un auto-control, mientras que la globalización incita a exhibirlo. Esto lo observamos, también, en el terreno de lo religioso: ser receptáculo de profecías y de mensajes individuales por parte del Espíritu Santo, testimoniar de “milagros” que Dios ha hecho en mi vida..., es poner en evidencia,-socialmente y para que los otros lo sepan-, que se es objeto de elección, que lo divino “me utiliza” y “me desgasta”, porque se mantiene una cercanía con el Padre, con el Reino, con la obra del Espíritu. En sociedades como la guatemalteca, donde la competencia entre pertenencias se exaspera, cada uno se presenta y siente la necesidad de definirse por la pertenencia religiosa, que es pensada como

<sup>4</sup> Evidencia de estos procesos se encuentran en lo que podríamos denominar “*Internet y el discursos sobre sí mismo*”. Las cifras son sorprendentes: en el 2006, en los Estados Unidos, 11% de los conectados han frecuentado sitios de encuentros, es decir, 16 millones de personas; 10 millones piensan que van a encontrar a la persona con la que vivirán durablemente; 29 millones tienen conocimiento personal de parejas formadas por ese medio. Se estima que a nivel mundial 150 millones de personas están inscritos en un sitio web para encuentros personales: sólo el sitio Meetic cuenta con una base de 20 millones de personas. (Pascal, 2004). Ver : *Revista Connexions*, No. 81, 2004, número temático sobre “Psychologisation de la société”.

“exposición de sí”, como explicitación y afirmación de la pertenencia, como auto-definición social que marca límites y me sitúa. Desde hace unos años para acá, en Guatemala, no sólo es el evangélico que se valora diciendo lo que cree; el católico igualmente e independiente de la posición social. Esta presencia masiva de lo religioso en el espacio público lo encontramos también en lo que tradicionalmente era considerado como la “esfera privada”. El ser católico o evangélico, forma parte explícita de la identidad social, por lo que los individuos se presentan públicamente indicando dicha pertenencia. En efecto, en una encuesta encomendada por el periódico *Prensa Libre* (2011: 2) a la firma ProDatos, S. A., y que se llevó a cabo en mayo del presente año, lo religioso manifiesta una gran importancia: 84% de los entrevistado reza u ora todos los días; 75% va a misa o al servicio religioso, por lo menos una vez por semana y 41% más de una vez por semana.

Se nos predecía un mundo uniformizado, estable y homogéneo, pero es lo contrario que da la impresión que se anuncia, -a pesar de las intimidaciones del “pensamiento políticamente correcto”-: un mundo móvil e inestable, frágil e incierto, amenazante y violento, en el que la condición humana ha sido desestabilizada porque muchos de sus identificadores y de sus referencias, han sido desmoronados, dando origen a incertidumbres y a miedos, a una violencia social en la que la autoridad y el poder se tambalean (Bauman, 2007), poniendo en entredicho el concepto mismo de sociedad, de lazos sociales, de solidaridad..., lo que Lévi-Strauss conceptualizaba como “...las dificultades crecientes de vivir juntos” (2008: 36).

Asumir el riesgo de repensar una “grille” de lectura para acercarse a la comprensión del mundo sin simplificarlo y asumiendo su complejidad, aún cuando sea problemático el comprender las imbricaciones e interrelaciones de los diversos niveles y escalas que lo componen, y que van desde lo local a lo regional, y de lo nacional a lo mundial. Nuestros marcos de pensamiento -sobre todo: políticos, sociológicos, antropológicos y religiosos-, han sido estructurados por las instituciones, las ideologías y las identidades nacionales. Lo han sido también por las metodologías y la transmisión del conocimiento en las instituciones por las que hemos pasado, o de las que formamos parte. Se sabe, por ejemplo, que la educación familiar tiene consecuencias sobre la formación del adulto y, en consecuencia, sobre la vida afectiva, intelectual o profesional. Esas dimensiones inciden en la identidad o, más exactamente, en las identidades parciales del individuo, el cual tiene dificultad a veces en conciliar los diversos universos de relaciones en los que tiene que situarse. La capacidad



en controlar los diferentes “roles” que nos impone la existencia nos define, en principio, como adultos.

Pero, no se pueden ocultar las tensiones que existen entre dos polos de análisis en la academia: para unos, el mundo sería cada vez más una “sociedad-Mundo” en el cual todos los problemas son comunes a todos los ciudadanos del planeta: derechos humanos, rol de las firmas transnacionales, protección del medioambiente...; para otros, el mundo sigue siendo fundamentalmente yuxtaposición de entidades políticas soberanas más o menos autónomas o, incluso, civilizaciones distintas: las guerras identitarias, la actitud de numerosos Estados frente a lo que está en juego a nivel planetario, los atentados del 11 de septiembre, y los discursos de justificación de los diferentes actores de ese drama y de sus consecuencias, van en este sentido... Pero posiblemente se trata -en realidad- de las dos caras de una misma moneda, aparentemente contradictorias, que expresan la complejidad y la complementariedad de una misma realidad a la que llamamos sociedad.

## Repensar lo religioso para acercarnos a lo social

La pregunta de punto de partida, desde las ciencias sociales, no es tanto ¿qué es la religión?, si no ¿de qué hablamos cuando hablamos de religión? En efecto ¿qué rol desempeñan las instituciones -y cuál es su naturaleza-, y los actores -individuales o colectivos- en la configuración y articulación de formas comunitarias?, ¿a partir de qué lógicas se articulan?, ¿cuál es su rol en los procesos de dominación y sumisión?, ¿qué tipo de contenido de consciencia y de “fabricación” de individuos postulan?, ¿cuál es su rol en el proceso de configuración de sociedad?, ¿qué tipo de relaciones instauran?. Esos -y otros, evidentemente-, son los interrogantes que a partir de las diversas disciplinas, nos cuestionan hoy en un mundo en el que lo religioso -en su historia pendular- ha reconquistado en ciertas regiones del mundo -¿por cuánto tiempo?- la función de construir sentido-significado en lo global. ¿Y por qué se le ha confiado hoy ese rol? Evidentemente, las opiniones son múltiples y, en ciertos casos, antagónicas, pero es necesario ir más allá de las opiniones, de los elogios, de las descalificaciones y de las creencias, para poder aportar respuestas causales que esclarezcan el fenómeno y las lógicas implicadas, y colaborar

---

<sup>5</sup> Patrick Michel, en su artículo “La ‘religión’, ¿objet sociologique pertinent?”, plantea la pertinencia del concepto sociológico de “religión” para el análisis de lo religioso, teniendo en cuenta-entre otros argumentos-, que es un concepto que surge en occidente en el contexto de los monoteísmos y en un momento preciso de su historia.

-de esa manera-, a esclarecer una realidad social en ebullición que, en ciertos casos, nos desconcierta y, en otros, nos interroga, pero tanto, en lo uno como en lo otro, nos hace tomar consciencia que no podemos seguir pensando con las categorías que los actores religiosos han implementado para pensarse a sí mismos.

Prolongando su reflexión, Patrick Michel, ha insistido en que lo religioso es, al mismo tiempo, un “indicador” de las transformaciones sociales en proceso y un “modelo de gestión” de las mismas.

“En un período, señala, marcado por la fuerte distorsión entre el tiempo del cambio rápido (y, por lo tanto, inmediatamente visible) y el tiempo del cambio lento, lo religioso aparece solicitado permanentemente para servir de vector de ajuste. Ese vector es, en el fondo, a tal punto plástico, que se convierte en neutro, por difícil que sea esta constatación a los ojos de los defensores de la lectura esencialista de la religión en su conjunto o de tal o cual confesión más específica” (2006: 63).

Esta perspectiva es de primera importancia, debido a que lo religioso ha asumido siempre el rol de fabricar al individuo “compatible” y que hoy, ese individuo -individualista, consumista y conservador, en ciertos casos- que requiere la globalización que “trabaja” en las sociedades, tiene que experimentar reajustes, lo que obliga -a ciertas formas de lo religioso-, a aportar respuestas urgentes y -a otras- a organizar la resistencia o, -al menos- a re-situarse, como lo hicieron en otros momentos de la historia, y a adaptarse a los cambios y a las exigencias de las sociedades y de los individuos.

Pensar hoy lo religioso como actor social y global, implica -necesariamente- salir de la creencia, del imaginario, de la imagen y del discurso que lo religioso ha producido sobre él mismo, para ser pensado, para que lo pensemos en función de su propia auto-percepción, de su propia auto-imagen, de su propia legitimidad y de la finalidad-causalidad de su propio discurso. En efecto, como otros sectores de la realidad social, lo religioso ha construido un discurso particular y propio sobre él mismo, discurso -que en el caso de lo religioso- se lo piensa como portador de legitimidad propia, e investido de legitimidad y autonomía. Se trata de un discurso portador de causalidad que construye no sólo una visión del mundo, sino la naturaleza del hombre, su finalidad, sus relaciones, su deber y su destino -en este mundo y en el otro- como resultado de un proyecto planificado por la voluntad divina. En este sentido, su finalidad última es “fabricar” individuos compatibles, conformes con sus postulados fundadores de punto de partida. Pero a través de esa “fábrica”

de individuos, se vehicula un proyecto de sociedad, el cual es dado como intemporal y obligatorio; proyecto que en ciertos casos evoluciona, se adapta, se transforma y, en otros retorna a los orígenes como mecanismo de rearticulación de la nueva legitimidad. Se trata de tener en cuenta el principio metodológico -en el que las diferentes disciplinas y corrientes coinciden-, que “lo importante en un discurso no es lo que se dice, sino lo que se quiere hacer diciendo lo que se dice”.

Tratándose de instituciones que se auto-asignan el rol de modelar las consciencias a partir de la apropiación de una verdad reivindicada como universal, lo religioso ha sido pensado como “campo autónomo”, como consecuencia de la diferenciación por campos (económico, político, social, religioso, literario, entre otros) que la modernidad había organizado. Pero en la globalización, con la movilidad, fluidez y la “liquidez” -retomando la expresión de Z. Bauman (2003)- que han adquirido las sociedades, la noción de campo pierde su pertinencia -aunque tal vez nunca la tuvo- debido a que esas “instancias” interaccionan de manera imbricada en el todo de la realidad. En este sentido, la constatación es clara: un actor religioso no puede serlo si no es -al mismo tiempo- un actor económico. Dicho con otras palabras, es necesario retomar el análisis de lo que Max Weber llamó “la economía política de las religiones”, y pensarlo en el contexto de la globalización, al igual que es necesario repensar “religión y política”, en el contexto de las transformaciones inducidas por la globalización y que afecta tanto a lo político como a lo religioso.

Sabemos que, en la historia, las religiones no se han contentado con “adaptarse”, sino que han tomado frecuentemente la iniciativa y contribuido a dirigir el cambio. Sabemos también que para ello, han necesitado, siempre, estar en el poder, estar cerca de él o, estar directamente en la oposición. Pero siempre, en todos los casos, han necesitado “actores” implicados y disponibles. Así fue -en el caso de la Iglesia católica- cuando después de la ruptura de Lutero, Roma tuvo que organizar la respuesta, así fue cuando la corona española les confió la organización de las sociedades en América Latina... Eso fue lo que le faltó en el momento de las independencias de los países latinoamericanos, en el contexto de adaptar la institución a los nuevos Estados-nacionales y a las nuevas modalidades de soberanía nacional y de constitución de las Iglesias nacionales. Porque necesitaban actores para implementar nuevas estrategias en América Latina, Roma organizó la llegada de miles de misioneros de Europa, de Canadá, de los Estados Unidos, a partir de la década de 1950 y las siguientes y fueron asignados medios, ideas y estrategias, transfiriendo a América Latina formas de organización de lo religioso-movimiento social, como fueron las organizaciones especializadas de Acción católica y de la doctrina social de la Iglesia.

Esa misma lógica de formación de actores y concentración de recursos fue implementada -desde la década de 1960- por las instituciones evangélicas con el apoyo de múltiples organizaciones, de actores, de filántropos, de profesionales de los Estados Unidos, de Inglaterra, de los países nórdicos y de otros muchos actores internacionales. El crecimiento<sup>6</sup>, es también necesario explicarlo a partir de estas variables.

Actores, recursos, formación, redes, planificación estratégica..., como en todo proyecto de importancia, son la condición del éxito, y es esta la lógica que encontramos en los escenarios de lo religioso contemporáneo, como en el pasado. Y si esto no lo explica todo, contribuye, no obstante, a explicarlo mucho.

## Lo religioso en tiempos de globalización

La globalización es un término polisémico y, en parte, retórico. Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant lo habían señalado:

“El análisis empírico de las economías avanzadas sobre el largo plazo sugiere por lo tanto que la “mundialización” no es una nueva fase del capitalismo sino una retórica que invocan los gobiernos para justificar la sumisión voluntaria a los mercado” (2000: 24).

En otras palabras, la globalización sería una ideología cuya finalidad -con su fraseología-, sería la de legitimizar un sistema de dominación. Es en este mismo sentido que apuntan las investigaciones de Paul Hirst (1996) y Graham Thompson, cuando afirman que la globalización es “*un mito necesario*”.

Pero, por otra parte, numerosos estudios y análisis ven la globalización como una reorganización profunda de las funciones del Estado, del sistema financiero, del sistema productivo y de la cultura. En este sentido Karokine Postel-Vinay (2005), politóloga, sostiene que no es necesario negar la realidad de la mundialización para reconocer que está dinamizada por un proyecto, un relato, una retórica que la organiza, orienta y se propone aportar sentido-significado al proceso. Dicho con otras palabras, la mundialización es -también- el soporte de una inmensa producción ideológica, de un proceso de condicionamiento de los espíritus, de las representaciones y de la “guerra de ideas”.

---

<sup>6</sup> En 1979 había más de 53.500 misioneros foráneos norteamericanos trabajando en Centroamérica, vinculados con agencias que invirtieron alrededor de 1.200 millones de dólares en sus proyectos misioneros (Samuel Wilson 1981: 29-30).

La globalización afecta hoy la totalidad de los registros de las sociedades y uno de esos registros es, precisamente, lo religioso, el cual se encuentra en posición de actor globalizado y globalizador, en ciertos casos -y según las religiones-. Los dos sistemas religiosos más activos hoy son: el Islam y las diversas formas de los pentecostalismos y neo-protestantismos de origen norteamericano, que se han expandido masivamente a nivel global. En un artículo interesante sobre lo religioso y la globalización, R. Robertson y J. Chirico (1985: 219-242), avanzan la idea de que la globalización está transformando en profundidad los sistemas religiosos, debido a que está contribuyendo a su “dispersión territorial”. Peter Beyer (1992: 1-19), por su parte, había planteado también la necesidad de pensar el fenómeno debido al cambio profundo de la naturaleza de las nuevas formas institucionales.

La globalización-mundialización, está diseñando un nuevo mapa del mundo y en este nuevo mapa se observan cercanías que están recomponiendo polos, nodos y relaciones (Robertson, 1992). Esta globalización atraviesa fronteras, articulando relaciones e ideologías, desafiando formas históricas de pensarse en el mundo asociadas a territorios y civilizaciones... Las ideas circulan, “se vuelven líquidas”<sup>7</sup>, se expanden dando origen a nuevas prácticas y a nuevas representaciones.

Pierre Veltz en su obra *De lugares y de lazos. Política del territorio a la hora de la globalización*, insiste también en el hecho que la globalización redibuja el mapa del mundo en el que los grandes polos están más cerca entre sí de lo que están dichos polos con el interior de los propios países. Siguiendo su línea de análisis, publica tres años más tarde, *Globalización, ciudades y territorios*, obra en la que afirma que la globalización favorece, al mismo tiempo, la fragmentación y la concentración de actividades. En este sentido, la globalización desafía la cohesión social, política e identitaria de los Estados-nación. Esto significa que los Estados-nación tienen como desafío el mantener en sus sociedades esa cohesión social y política interna. En esta perspectiva, afirma, el Estado es más importante que nunca. Cuando los resortes de la competitividad no son consecuencia de la naturaleza sino contruidos por la sociedad -educación, competencias, recursos relacionales-, el rol de las instituciones públicas es determinante. Sobre todo para reforzar la dinámica de los territorios: la existencia de competencias específicas, la capacidad de cooperación de los actores locales, la pertinencia de los proyectos, la solidez de las instituciones y de los marcos de acción colectiva... son los principales ingredientes del desarrollo. En estos niveles, el Estado y las colectividades locales pueden

---

<sup>7</sup> Retomando la metáfora de Z. Bauman.

-y deben- desempeñar un rol fundamental. Con otras palabras: el Estado debe hacer aquello que el mercado no sabe ni puede hacer: salvaguardar un espacio para los procesos de fondo que exigen tiempo, preservar y desarrollar la cohesión social necesaria para el desarrollo de la competencia, debido a que la cohesión social es una condición para la eficacia; y lo religioso se sitúa también en ese registro, entrando en competencia con el Estado en la articulación de lealtades (Beckford, 2004: 253-263). El Estado no puede dejar simplemente estas funciones a las instituciones religiosas o ideológicas: sería desertar sus roles históricos, lo que, posiblemente, en un futuro no muy lejano le llevaría a arrepentirse, gracias a que la desposesión traería como consecuencia su “auto-debilitamiento” y, a la larga, la dependencia y la sumisión.

Al mismo tiempo, la globalización es un factor de transnacionalización de las sociedades, de las instituciones y de las prácticas. En este sentido, las instituciones que históricamente tenían bajo su responsabilidad la formación y la administración de las conciencias, se han transformado. Hasta los años sesenta se tenía la conciencia que el individuo era “controlado” y fabricado por las instituciones (Estado, Iglesia, escuela, entre otros) que le rodeaban y ceñían, al tiempo que le dictaban sus maneras de pensar y de actuar. Pero, como lo señala F. Dubet (2002), las instituciones han perdido globalmente su carácter sagrado: la legitimidad y autoridad que conferían a sus agentes (profesores, médicos, actores religiosos, trabajadores sociales...), no son tan evidentes. Las sociedades se encuentran cada vez más fragmentadas y los individuos sometidos, cada vez más, a lógicas contradictorias y desestabilizantes. Zygmunt Bauman (2006), por su parte, habla de “sociedades líquidas”, (terminología que puede caracterizar también a las instituciones) en referencia al hecho que todo aquello que daba a las sociedades un carácter estable y previsible (instituciones, tradiciones...) se desdibuja para dejar el lugar a un mundo en el que *“las condiciones en las cuales sus miembros actúan, cambian en menos tiempo que el que es necesario a los modos de acción para fijarse en hábitos y en rutinas”*.

Otro factor de transnacionalización son las “diásporas”, que han dado origen a nuevas formas de comunidad en espacios sociales transnacionales. Estas comunidades transnacionales se cimentan a través de lazos sociales y simbólicos particularmente densos articulados por niveles de intimidad, de implicación emocional y de cohesión social, en las que intervienen, en unos casos las relaciones de parentesco y, en otros, la fuerza de la comunidad generada por la participación en una neo-comunidad de creencia o de pertenencia étnica. Es en este registro que se sitúan también las grandes religiones y las Iglesias transfronterizas que son -a su vez-

comunidades transnacionales. Sistemas religiosos mundiales como el judaísmo, el catolicismo, el budismo, el Islam o ciertos protestantismos... existían antes que los Estados nacionales hiciesen su aparición. Las diásporas surgen cuando se produce la dispersión territorial, proceso que se origina debido a un acontecimiento traumático (judíos, palestinos, armenios...), guerras, persecuciones, procesos comerciales o a migraciones económicas. Frecuentemente, estas diásporas mantienen una memoria común, referencias a un núcleo histórico o a una tierra imaginaria. Esta dimensión transfronteriza hace posible que los inmigrantes se inscriban en la intersección de varias comunidades culturales lo que puede dar origen a formas de hibridación religiosa (Roy, 2002), a formas de incidencia política (Shaim, 1999-2000) y a flujos financieros y a nuevas legitimidades.

La nueva fluidez del mundo recompone lugares, recompone territorios, recompone relaciones y transforma los lazos sociales; y eso por encima y por debajo -es decir, independientemente- del rol tradicional de los Estados-nación. Pero al mismo tiempo, se toma consciencia que la cohesión social -en el sentido amplio- es una de las condiciones de la eficacia de las sociedades en la competencia mundial.

Por otra parte, en ese contexto global, las emociones han adquirido un estatuto nuevo en los análisis sociales. Los psicólogos se interesan a su naturaleza y a sus componentes, a la manera de administrarlas, a los lazos que los articulan con la razón. Por su parte, sociólogos y economistas se interrogan para saber en qué medida el dinero, la religión, el trabajo, el estatuto social... nos hacen felices.

La globalización, con la transformación que ha implicado en la relación con el tiempo y el espacio, ha pluralizado los territorios o, dicho con otras palabras, ha hecho posible que en los territorios se pluralicen las lógicas sociales, las corrientes de pensamiento, las opciones ideológicas, lo religioso, entre otros. En efecto, hoy encontramos en un mismo territorio innumerables formas de lo religioso. La movilidad humana está caracterizada por desplazamientos territoriales y, ya no hay "territorios protegidos". Se observa un desplazamiento territorial mundial: podemos encontrar budistas en América Latina, iglesias ortodoxas rusas en Cuba o en Guatemala, cristianos libaneses en Brasil, cristianos palestinos en Chile, budistas en Buenos Aires, musulmanes en Chiapas (México), o menonitas en la región de la Chiquitanía (Bolivia), territorio misionero por excelencia, donde estuvieron presentes las famosas misiones jesuíticas...

En realidad, la coexistencia de innumerables formas de lo religioso en los territorios con instituciones relacionadas con los polos centrales de las organizaciones de origen a nivel internacional, se ha vuelto una realidad con la que convivimos cotidianamente. Estos procesos dan origen



a lógicas contradictorias: por una parte, se relativiza la verdad (puesto que cada grupo religioso tiene que tolerar al otro para poder él mismo ser tolerado) y, por otra se maximizan los fundamentalismos como medio de reivindicación de la pureza originaria. En otros términos, asistimos a procesos de conflictividad interna en el seno de los sistemas religiosos y entre las religiones que se disputan -en ciertos casos-, territorios, y en todos los demás, por una parte, la hegemonía de la verdad y, por otra, el número de fieles.

En América Latina esta conflictividad tiene que ver, sobre todo, con el pasaje de católico a neo-protestante (es decir a pentecostal o neo-pentecostal, sobre todo). En efecto, habiendo sido un continente donde fue la Iglesia católica la que organizó y controló los territorios, es en el interior del campo cristiano que la pluralidad se organiza. Esto ocurre, por ejemplo en Guatemala, tanto en relación con la expansión de los evangélicos como con la implantación de la Iglesia Católica Brasileña (Monseñor Aguirre), o con el intento de expansión de la iglesia ortodoxa impulsado, en el caso de Huehuetenango, por el padre Girón. Asistimos, por tanto, a la creación de fronteras de pertenencia religiosa en el interior de los Estados nacionales, fenómeno que es nuevo en América Latina, y que incide en los procesos de identidad nacional.

## **Lo religioso, ¿cuántas divisiones?**

Con este interrogante Joseph Stalin respondió cuando le hablaron de la importancia del Vaticano en Europa occidental. El número es también uno de los medios de valoración, de importancia y hasta de poder. De ahí, que hayan surgido -sobre todo en el mundo evangélico- instituciones cuya finalidad es la elaboración de contabilización y de organización de estadísticas.

La globalización, los cambios internos que afectan a las religiones y a lo religioso, su presencia renovada como actor no estatal en las relaciones internacionales (García, 2003: 1-12), las nuevas metodologías desarrolladas en los procesos de proselitismo, las políticas específicas de ciertas minorías cuya identidad ha vuelto a activar lo religioso como referente, el “choque de civilizaciones” y sus consecuencias geopolíticas, entre otras, han hecho que los “debates por los números” (es decir, por el peso, por la representatividad, por la legitimidad, por la influencia y, en definitiva, por la reivindicación del poder), han generado nuevas “luchas por el reconocimiento”, debido a que la cuestión del número de creyentes que puede reivindicar y adicionar tal o cual religión a nivel planetario, en



una región o en un país determinado, es un factor que, potencialmente, puede convertirse no sólo en factor de poder, sino en factor geopolítico.

En efecto, los actores transnacionales (firmas globales, ONGs, redes religiosas, redes sociales reales y virtuales, terroristas, mafias, entre otras), han adquirido poderío y experiencia, al tiempo que se han complejizado (Testot, 2006). Se trata de actores que se despliegan en el espacio mundial gracias a la revolución de los transportes, de tecnologías de los medios de comunicación y de los medios de información. Estos procesos, han dado origen a la explosión de las interdependencias, las cuales se han desarrollado exponencialmente, se han hecho fluidas y sinuosas. Estas estructuras reticulares, ramificadas e imbricadas, ponen en evidencia lo obsoleto de las visiones clásicas de un mundo estatal, territorial y estrictamente jerárquico.

Lo religioso, en ese sentido, es un actor transnacional que, gracias a la globalización y al “trípode” en que se sustenta -transportes, tecnologías, comunicaciones, información- se encuentra afectado y articulado por la nueva lógica de redes culturales y religiosas, y por las formas de hibridación de las prácticas religiosas. Las Iglesias instituidas deben adaptarse a las mutaciones demográficas y geográficas profundas, pero deben adaptarse también a la evolución de las mentalidades y al nuevo lugar que ocupa la práctica religiosa. Paralelamente, comunidades auto-normadas e Iglesias nuevas se despliegan en función de las migraciones y de las diásporas, debido a que se piensan como globales, por lo que exportan instituciones. En el universo cristiano sólo el “espacio ortodoxo” -sobre todo ruso- se ha replegado sobre la tradición preservada, vector de definición de una identidad rusa post-comunista. Pero con la caída del muro de Berlín también han iniciado procesos expansionistas.

Es por eso que “las estadísticas” sobre lo religioso se han convertido en un nuevo factor de “potencia”. En efecto, no es anodino el que en el 2008 los musulmanes hayan sobrepasado en número a los católicos, no es anodino tampoco que según los autores, los evangélicos sean evaluados entre 100 y 850 millones, no es anodino evidentemente, que -según los autores- que haya en Francia 2 o 6 millones de musulmanes... En función de las estrategias y finalidades perseguidas, las cifras tienen también su “rentabilidad”.

En este contexto, los debates sobre el número de miembros de tal o cual religión o iglesia se convirtió-en muchos casos- en “lucha por el reconocimiento” y, en otros, en lucha por la hegemonía, lo que tiene también sus réditos. La pluralización y atomización -en ciertos casos- hace necesario diferenciar.

Las estadísticas más frecuentemente utilizadas, tanto relación con la evaluación de los creyentes a nivel mundial, como en relación con los evangélicos en América Latina, son las propuestas por la *Enciclopedia Británica*, las cuales provienen, a su vez, de las elaboradas por David B. Barrat, George T. Kurian y Todd M. Johnson y publicadas en *World Christian Encyclopedia. A comparative survey of churches and religions in the modern world AD 1900-2000*, actualizadas regularmente en las publicaciones del *International Bulletin of Missionary Research*, editado por Overseas Ministries Study Center.

La primera edición fue publicada en 1982, y contenía datos actualizados hasta 1980, con proyecciones al 2000 y al 2025. Fue esta edición la que utilizó Samuel Huntington, sin tener en cuenta -voluntaria o involuntariamente- las actualizaciones que eran publicadas regularmente. La segunda edición ha sido publicada en el 2001, y los datos han sido revisados y actualizados: las misiones evangélicas se han desarrollado considerablemente en los países del antiguo bloque soviético y en otras regiones; el mundo musulmán no sobrepasará al cristianismo ni en el 2050, contrariamente a las proyecciones publicadas en la primera edición; con la caída del muro de Berlín, diversos Estados africanos (Mériboute, 2011: 30-35) se transformaron, lo que facilitó el desarrollo de un nuevo paisaje religioso debido a la acción misionera -por ejemplo el desarrollo de la Iglesia Universal del Reino de Dios (Corten, Dozon, Oro, 2003), primero en las antiguas colonias portuguesas -Angola, Mozambique, Cabo Verde, Guinea Bisao, ya que se trata de una iglesia brasileña- y al resto de África.

David Barrett<sup>8</sup>, -trabajó como ingeniero aeronáutico antes de devenir, en 1952, ministro anglicano- se preocupa por el desarrollo de las misiones e inicia el proceso masivo de recolección y organización de datos estadístico sobre los grupos religiosos a partir de principios de los años 1970, lo que da origen a una base de datos gigantesca que con más de 500.000 entradas. Se trata de equipos numerosos que disponen de medios colosales para su trabajo internacional y que se ha asignado como objetivo el evaluar el número de creyentes a nivel mundial.

Otra fuente utilizada es la obra de Patrick Johnstone y Jason Mandryk, *Opertaion World: 21 century Eedition*, 2001, publicación que es

<sup>8</sup> Un cuadro sinóptico general está disponible en el sitio web: [www.gordonconwell.edu/ockengal/globalchristianity.php](http://www.gordonconwell.edu/ockengal/globalchristianity.php).

Esta sinopsis, publicada por la *Encyclopædia Britanica*, con los datos de Barrett fechados a mediados del 2005, nos presenta los siguientes porcentajes mundiales por religión: cristianos 33.06%; musulmanes 20.28%, hindúes 13.33%, adeptos de las religiones chinas 6.27%, budistas 5.87%, adeptos de las religiones de los grupos étnicos indígenas 3.97%, adeptos de las nuevas religiones 1.68%, sikhs 0.39%, judíos 0.23%, espiritistas 0.22%, baha'is 0.12%, confucionistas 0.10%, jains 0.07%, sintoístas 0.04%, taoístas 0.04%, zoroastristas 0.04%, otras religiones 0.02%, no religiosos 11.92%, ateos 2.37%.

actualizada regularmente también. Esta publicación es producida por el programa “Operación Mundo” del centro de investigación que la WEC-Internacional (Cruzada Evangélica Mundial) tiene en Washington. Esta institución fue fundada por el misionero inglés Charles Thomas Studd (1860-1931) en 1910 en África Central con el nombre “Misión del Corazón de África”, pero tres años más tarde cambió el nombre por el de “Cruzada Evangélica Mundial”<sup>9</sup>. Patrick Johnstone, es el que se encarga del proyecto a partir de 1979 y elabora una base de datos inmensa sobre la situación contemporánea de las iglesias por países.

Pero ha sido David B. Barrett<sup>10</sup>, y su equipo quien ha desarrollado la metodología más construida para elaborar las estadísticas religiosas, metodología que es conocida como “*misiometría*”, y que se han impuesto como las estadísticas de referencia. Se trata de métodos estadísticos que tienen por objetivo el medir la progresión histórica de las conversiones al cristianismo: parten de 1800 y son proyectadas hasta el horizonte del 2050. Esta *Data Base* está orientada, en gran medida, al análisis de las estadísticas de las “iglesias cristianas”, que son las que tienen las mejores estadísticas en general. Aunque dan seguimiento al conjunto de las religiones, priorizan al cristianismo y, sobre todo, al conjunto de variables del protestantismo.

¿Cómo trabajan metodológica y prácticamente? El punto de partida del trabajo se organiza a partir de la recolección de las informaciones de los Estados, informaciones que provienen de los diversos censos, debido a que cada vez más los censos incluyen la pertenencia religiosa del encuestado. Este procedimiento tiene un valor relativo, ya que en muchos casos, como por ejemplo, Irán o numerosos países musulmanes, es peligroso identificarse como miembros de la Fe Baha’i (que surgió en Irán y que se trata de una organización sincrética cuya base es el chiismo, pero que está prohibida) o declararse cristiano. Estas distorsiones las encontramos, por ejemplo, en el caso del taoísmo en la China: si se toman las estadísticas de las iglesias clandestinas, serían 67 millones, pero si se toman los datos avanzados por el Estado, serían 2.685 millones.

Lo mismo ocurre, por ejemplo, en relación con los Estados Unidos. Las estadísticas establecen equivalencias entre inmigrantes de tal o cual región, y los adicionan al sistema religioso histórico de los países de origen. Entre los africanos y asiáticos que emigran, muchos de ellos son

<sup>9</sup> Esta institución cuenta hoy con 1840 colaboradores provenientes de 51 países que trabajan entre 90 grupos étnicos. En América Latina, están presentes en Colombia (1933), Uruguay (1950), Venezuela (1954) y Brasil.

<sup>10</sup> Se trata de una personalidad singular: matemático inglés que trabajó como ingeniero aeronáutico, es el fundador de la “misiometría”. Fue en 1952 que se convierte en misionero anglicano, y se consagra a “medir” el progreso de los convertidos en las misiones y de los grupos religiosos a nivel mundial.

cristianos. Philip Jenkins (2002: 102-105) tiene razón -y en eso se aleja contestando el análisis de Samuel Huntington-, cuando afirma que en el imaginario popular norteamericano se establece -sin mediaciones- la correlación entre etnia y religión. Se afirma, dice, por ejemplo que en tal o cual ciudad norteamericana, debido a la presencia de coreanos, chinos o vietnamitas, se ha convertido en "multireligiosa", debido a que dichos grupos son portadores del budismo, del confucionismo o del taoísmo. En estos casos, efectivamente, surgen templos "exóticos", pero en muchos casos, la mayoría de los inmigrantes son cristianos que emigraron con el desarrollo de los diferentes comunismos asiáticos. Lo mismo ocurre con los árabes-norteamericanos, ya que *"una buena mitad no son musulmanes, sino cristianos"*, y esto porque, debido frecuentemente a las persecuciones o a la intolerancia, los que emigran son frecuentemente los cristianos, y porque las redes cristianas apoyan esos procesos, como fue el caso de los emigrantes cubanos en el momento del triunfo de la Revolución. Frecuentemente, *"proyecciones altas e irrealistas del número de musulmanes o de budistas en los Estados Unidos"* se deben a motivos políticos debido a que *"se transforman en armas en los debates en torno a la separación de la Iglesia y el Estado"*. Tal es el caso en relación con los musulmanes que, según las fuentes, oscilan entre cuatro y ocho millones.

Pero las estadísticas a las que se recurre para argumentar sobre la importancia de tal o cual religión, de tal o cual minoría, de tal o cual iglesia, ¿en qué se apoyan? En primer lugar, las fuentes son diversas y esta diversidad no es "equivalente" ni a nivel de métodos ni a nivel de garantía, lo que lleva a interrogarse y a cuestionar -en ciertos casos- los resultados, debido a que varía el uso que es hecho según que se trate de los autores, de los actores religiosos, de los investigadores o de los periodistas, quienes las entremezclan, las interpretan a su manera, utilizando en ciertos casos las que maximizan los números y, en otros, las que les minimizan.

Estas incertidumbres son debidas, fundamentalmente, a la dificultad que el mismo objeto de análisis -lo religioso- comporta. Se trata de un objeto altamente subjetivo -y en ciertos casos móvil- gracias a que se trata de cernir los criterios que definen la pertenencia, las lógicas de adhesión y la temporalidad de las mismas. En ciertos casos, una cierta estabilidad tradicional se había mantenido, pero en pleno proceso de globalización, caracterizado por lo relativo, la movilidad, el "bricolaje" que lleva a los individuos al incorporar stocks simbólicos provenientes de diversos horizontes y sistemas religiosos, ¿puede seguir teniendo capacidad explicativa el método que consiste en pensar las naciones o las unidades territoriales como bloques religiosos homogéneos?

La globalización, ha dado origen a una serie de fenómenos contradictorios: al mismo tiempo -son factores de homogeneización (consumo, moda, programas de TV, entre otros) y fragmentación (reactiva y radicaliza pertenencias por contradistinción, reactiva territorios históricos, reactiva adhesiones, genera nuevas formas comunitarias, entre otros)-, lo que pone en tela de juicio las lógicas tradicionales de la cohesión social y da origen nuevas lógicas de pertenencia a nuevas modalidades de sistemas comunitarios. En este contexto de pluralización, lo religioso es un factor particularmente activo y fragmentador. En efecto, la galaxia neo-protestante se encuentra fragmentada en numerosas iglesias que funcionan como asociadas o como independientes. En ciertos casos, los casos funcionan por “cobertura apostólicas”, lo que implica lógicas de franquicia.

Por otra parte, el Departamento de Estado de los Estados Unidos -a través de sus embajadas locales respectivas- publica informes sobre “la libertad religiosa” en los que avanza estadísticas provenientes de instituciones nacionales y de los grupos religiosos. En estos análisis se insiste sobre el estatuto jurídico de la libertad religiosa, sobre las prácticas de los Estados y sobre las reivindicaciones de los grupos religiosos en torno a la libertad de cultos<sup>11</sup>.

Existen también, estadísticas por región y país que son el resultado de estudios precisos y puntuales<sup>12</sup>, y la gran mayoría de los países latinoamericanos están introduciendo la variable de la pertenencia religiosa en los Censos nacionales. En ciertos casos las Conferencias Episcopales se han opuesto, como fue el caso en Bolivia.

En relación con América Latina, donde las estadísticas difieren según las fuentes, se podría avanzar, como indicadores de volumen lo

<sup>11</sup> Los informes nacionales recogen también las quejas de los actores religiosos. En el caso de Guatemala dos reivindicaciones aparecen: que por razones burocráticas “el proceso de solicitud es muy largo”, y puede tomar entre 6 meses y varios años, por lo que “7.000 iglesias protestantes no habían solicitado la inscripción o no habían completado el proceso”; por otra parte, dice el Informe, que aunque las “entidades religiosas están exentas legalmente de impuestos”, “funcionarios locales requerían a veces que sus iglesias pagasen impuestos sobre la propiedad”. También, señala que ciertos sacerdotes católicos no permiten a los mayas celebrar rituales en lugares que antes eran sagrados pero en los que fueron construidas iglesias católicas”. El informe sobre Guatemala para 2008 se encuentra en: <http://spanish.guatemala.usembassy.gov/irf2008.html>. El Informe mundial sobre libertad religiosa se encuentra en: [www.state.gov/g/drl/ris/irf/2008](http://www.state.gov/g/drl/ris/irf/2008).

<sup>12</sup> Los estudios por país son numerosos, aunque la garantía de las fuentes son muy dispares y las diferencias enormes. Uno de los estudios más recientes es el “*Spirit and Power, A-10 Country Survey of Pentecostals*” publicado en el 2007 por el Pew Research Center del The Pew Forum on Religion & Public Life. Se trata de un estudio serio, particularmente interesante, que selecciona 10 países a nivel mundial: Brasil, Chile y Guatemala en América Latina; Kenia, Nigeria y África del Sur, en África; India, Filipinas y Corea del Sur en Asia; y los Estados Unidos. Las variables utilizadas visibilizan un panorama preciso. El problema, es que han utilizado una única variable: “carismáticos”, para analizar a los católicos carismáticos y a los carismáticos evangélicos, conocidos más bien como neo-pentecostales.

siguiente: Guatemala sería el país con el porcentaje más elevado y se situaría por encima de 35%; le sigue Chile con por lo menos 24%; Brasil alcanzaría 22%; en Colombia el porcentaje sería de 15% y en Ecuador de 13%; en México serían 5.1%, según el Instituto de Estadística Geográfica e Informática (INEGI). Los países con menor porcentaje serían Venezuela con 4% y Uruguay de 3 a 4% también. Si se tuviese que avanzar un promedio de la región los evangélicos, se podría afirmar que se sitúa en torno al 17%, lo que significa que han alcanzado un porcentaje que permite pensar nuevos desarrollos, debido a que disponen de una masa crítica de militantes cuyo proselitismo activo y movilizador, es una garantía de crecimiento. En efecto, a partir de una masa crítica -más de 15%-, el crecimiento se acelera, como lo demuestran las cifras del crecimiento de los evangélicos en Brasil: en 1980, los evangélicos representaban el 6.6% de la población, pero en el 2003, ascendían a 17.9%, mientras que en el mes de mayo del 2007 -que tuvo lugar en Aparecida la Vª Conferencia general del CELAM, período en el que el Instituto Brasileño de Estadística publicó los últimos datos- habían alcanzado cerca del 22%. Si esta progresión continúa, representarían más del 50% de la población brasileña, pero las proyecciones son, frecuentemente, relativas. Esas mismas lógicas se observan en Chile, en Guatemala y en otros países latinoamericanos.

Es evidente, también, que en el interior de los países existen variantes: en el caso de Guatemala, Almolonga, departamento de Quetzaltenango, el 85% de los cerca de 24.500 habitantes son evangélicos y en Temuco (Chile), el último censo oficial señala que el porcentaje asciende a 49%.

## **Las mutaciones de lo religioso**

Hoy en día, como en otros momentos de la historia, lo religioso se encuentra en proceso de evolución acelerada y contradictoria. Sus dinámicas son difíciles de prever. Sus evoluciones nos han pillado por sorpresa: ¿quién hubiese pensado hace 50 años que en América Latina el catolicismo dejaría de ser homogéneo?, ¿quién hubiese imaginado en la década de 1970 que Lhasa, capital del Tíbet y del budismo tibetano, pasaría de 50.000 habitantes a 2 millones, y que se construiría una mezquita para los 120.000 musulmanes que actualmente viven en su territorio? ¿Quién habría pensado que la misma China -en palabras de su presidente- impulsaría la vuelta al confucianismo como vector de la identidad nacional? ¿Quién habría pensado que un día, iglesias de origen latinoamericano, se propondrían “revitalizar” los territorios centrales

de las antiguas colonias como España y Portugal, enviando -a su vez- misioneros en el otro sentido?

Lo religioso, como lo político, no es homogéneo, y su evolución tampoco lo es. Está inserto en temporalidades y en procesos sociales, por lo que evoluciona en función de las instituciones, de las personas y de las coyunturas. Es necesario tener en cuenta que existe una diversidad en el interior de cada sistema religioso en función de las tradiciones nacionales, en función de su evolución regional y local. Este proceso es más evidente cuando se analiza la galaxia neo-protestante, donde las “instituciones independientes” están profundamente marcadas por la personalidad de los responsables institucionales, por sus relaciones y por la evolución individual y familiar. Finalmente, es necesario insistir que hoy, los cambios religiosos no están marcados y determinados únicamente por las instituciones, sino que los individuos -clérigos-pastores y fieles creyentes- pueden dar origen a instituciones autónomas y convertirse en “polos” de nuevos procesos de cambio. Al mismo tiempo, una gran parte de las instituciones religiosas o asimilables no pueden ser pensadas como permanentes: sociológicamente hablando, cuantas más rupturas e iniciativas individuales haya, es mejor, debido a que cuantos más individuos estén comenzando de cero, creando instituciones, implicándose, tomando la iniciativa..., más fuerzas están implicadas y, como decía Michel de Montaigne, “cuando uno comienza, pone todas sus fuerzas en la batalla”, mientras que cuando se aburguesa tiene demasiados intereses que defender.

Ese “retomar la iniciativa”, que ha implicado un “cambio en la naturaleza de lo religioso” en ciertos casos, y la disponibilidad de un inmenso “ejército” de actores, de instituciones, de redes, de medios, de metodologías, de congresos, de procesos de formación..., dos tradiciones religiosas<sup>13</sup>, han sido particularmente activas: el Islam radical que ha reactivado al mundo musulmán en sus diferentes componentes; las nuevas fuerzas cristianas organizadas en el interior neo-protestantes norteamericanas-y designados genéricamente como evangélicos- que son los verdaderos actores globales en el interior del cristianismo.

La toma de iniciativa del Islam es necesario situarla en la prolongación de los fracasos de las diversas alternativas marxistas o nacionalistas que, de Egipto a Siria y otros países, no lograron transformar a las sociedades árabes, reduciendo a cenizas las esperanzas nacidas con las independencias y el fin de los colonialismos. Por su parte, las diversas expresiones del Islam radical, manifestación visible del fundamentalismo

<sup>13</sup> Habría que referirse también al movimiento *tehouwah* (retorno al judaísmo y a la observancia integral de la ley bíblica), que está presente en las comunidades judías a nivel mundial.



islámico, se pensaba como “una religión política”, retomando las ideologías nacionalistas panárabes o marxistas como modalidades de movilización política. Tenía sus dogmas, sus profetas, su milenarismo portador de promesas de la instauración inminente de una *uma*-comunidad de creyentes- que sobrepasaría las fronteras implementadas por el colonialismo imperial occidental.

Al mismo tiempo, los evangélicos norteamericanos reactivaron la “religión civil” un concepto que hace de la nación norteamericana el receptáculo de las religiones presentes en el territorio de los Estados Unidos, y de la que Tocqueville decía que:

“La religión entre los norteamericanos no interfiere nunca directamente al gobierno de la sociedad, debe ser considerada como la primera de sus instituciones políticas, ya que, si ella no les da el gusto por la libertad, les facilita singularmente el uso”.

Pero el paisaje religioso norteamericano se ha transformado en profundidad. Y esta transformación conlleva -al mismo tiempo- desarrollo del pluralismo religioso -que amplía las opciones- e individualiza las creencias, lo que conlleva en ciertos casos a una desregulación de las instituciones.

Esta revitalización es pensada como una terapia social que la sociedad necesitaba para “sanarse” ella misma y sanar a los individuos de los trastornos causados por la modernidad, el materialismo y el individualismo. Reprochaban a la sociedad su desarticulación, la ausencia de proyecto que sea capaz de atraer la adhesión, lo cual es interpretado como una ausencia de moral capaz de asumir la función solidaria. Frente a estos procesos, el movimiento se piensa como el adalid de una rebelión moral contra el individualismo, el materialismo y la corrupción política, y reivindica otra forma de vida, otra forma de existencia social que construya solidaridad. Profetas y actores reivindican un nuevo mesianismo anunciando un mundo nuevo. Predicadores y creyentes presentan el camino de salvación personal.

Si esos sistemas religiosos se difunden, y se propagan, es porque aportan a sus adeptos beneficios reales: sociales, simbólicos, psicológicos y hasta materiales. El individuo es reconocido por una comunidad, Dios le propone un destino, un resurgimiento moral que tiene que ver con el desarrollo personal, lo que equivale a dar un nuevo sentido a su existencia y a recibir apoyo para combatir sus lacras personales. Dicho con otras palabras, Dios le pide y le ayuda a asumir su propia existencia y la comunidad le aporta una ayuda concreta gracias a las redes de



sociabilidad, de reflexión, de formación y de apoyo. Reconstruyendo nuevas formas comunitarias para aportar respuesta a la desintegración de las antiguas, aportan nuevos lazos sociales, un mensaje de esperanza, una identidad valorizada, una nueva lectura del mundo y de lo humano y, en ciertos casos, una terapia para la reconstrucción personal y familiar. Lo que se ha convertido en importante, no es tanto que se trata de tal o cual religión, sino que se trata de tal o cual modalidad de pertenencia. Eso explicaría el por qué los evangélicos logran implantarse en sociedades tan diferentes como Corea del Sur, Nigeria y otros países africanos, los países de Europa oriental que encontraron su independencia con la caída del muro de Berlín, o los países de América Latina tradicionalmente católicos.

Estos procesos son la constatación de que lo religioso -y las religiones-, como en el pasado, siguen teniendo una capacidad indiscutible de adaptación, incluso en el mundo moderno, lo que implica que no pueden ser pensadas como simples formas de arcaísmo. Significa, también, que se han convertido en instituciones que aportan sentido-significado para dirigir las vidas. Significa también que la oposición entre modernidad y religión -que fue uno de los *a priori* de lectura de la sociología de las religiones- ha perdido pertinencia analítica y explicativa. Como lo ha señalado Fréderique Lenoir,

“Modernidad y Religión se encuentran realmente en simbiosis, se incluyen mutuamente más que excluirse (...) Lo religioso no desapareció en la modernidad en ningún momento, (las religiones) se transforman en el contacto con la modernidad, como (la modernidad) ha contribuido a darles forma” (2003: 13).

Estos procesos aparentemente contradictorios, que dependen en gran medida de la evolución de las sociedades, de las capacidades de respuesta de los Estados (Augé, 2008: 26) y de su fortaleza, de la articulación de los grupos sociales, de elementos exógenos tanto como endógenos, han dado origen a las lógicas opuestas. Por una parte, en ciertas regiones, observamos una decadencia de lo religioso, mientras que en otras, lo religioso se encuentra en proceso rápido de reconfiguración.

Fue Max Weber (2006), quien teorizó este proceso con la tesis del “*desencantamiento del mundo*”, en la que relaciona la decadencia de lo religioso con la modernización de las sociedades y la racionalidad de las actividades humanas. Para Weber, la modernidad rubrica la decadencia irreversible de lo religioso: la ciencia reemplazaría a las creencias, la medicina substituiría la oración, la técnica substituiría a la magia. En este contexto, las divinidades y valores superiores que justificaban un tipo

de orden social se diluirían para dejar su lugar a un mundo sin dioses, mundo que encontraría su finalidad en él mismo. Esta teorización fue incorporada por un sinnúmero de especialistas de las ciencias sociales a sus planteamientos, los cuales han desembocado sobre la teoría de la secularización que dominó durante más de 50 años la sociología de la religión y disciplinas conexas. Las consecuencias fueron formuladas como sigue: la muerte de Dios -de los dioses- genera la crisis de la moral (sin dioses todo está permitido) y un vacío metafísico (sin transcendencia, ¿sobre qué fundamentar la ley?).

Pero la decadencia es debida, en realidad, a factores múltiples que tienen que ver con la evolución de las sociedades, con la capacidad de adaptación de las instituciones a los cambios, o con la naturaleza misma de las instituciones y de las iglesias. En el caso del cristianismo, por ejemplo, esto es evidente: en ciertos casos la esclerosis burocrática, ha dado origen a una pérdida de credibilidad y, en consecuencia, de su autoridad en y, sobre la sociedad y los individuos. En efecto, una de las consecuencias de la globalización es que las grandes referencias identificadoras (tiempo, espacio, autoridad, identidad, instituciones, entre otras) se han puesto en movimiento y han dado origen a nuevas causalidades y prácticas. Los efectivos y los actores, en ciertos casos, se han reducido significativamente. En este contexto, los ritos colectivos se convierten en marginales y la opción de tal o cual religión se ha convertido, para el individuo, en una de tantas.

En esas sociedades, la ciencia se convirtió en un concurrente: al explicar el universo, hace que lo que aparecía como “misterio” se esclarezca, al menos en parte. Se pensaba que en virtud de la racionalidad y del conocimiento científico, “el misterio” se iba a poder explicar de manera lógica. La consecuencia subsiguiente era que, debió a que la secularización era consecuencia de la modernidad, una vez que el mundo se hubiese modernizado, no habría otra alternativa que constatar la “salida de Dios”. Pero lo que constatamos desde las últimas décadas del siglo XX, es que la teoría de la secularización “ha sido puesta en tela de juicio”, como lo constata P. Berger (2002), uno de los teóricos más fervientes de la secularización, en la fase precedente. Da la impresión de que aquello que había sido llamado “desaparición de la religión” correspondía, en realidad, a procesos de reestructuración de lo religioso. Es evidente que los nuevos conocimientos, las innovaciones tecnológicas y los cambios simbólicos, han logrado reemplazar respuestas religiosas por respuestas racionales en diversos niveles. Pero aparece también, como evidente que han suscitado nuevos interrogantes. Estos nuevos cuestionamientos no han desembocado, a nivel global, en la secularización de las sociedades,

sino en el pluralismo religioso. Dicho con otras palabras, la reconstrucción de formas de elaboración del sentido-significado que conllevan una reformulación de las prácticas religiosas individuales y sociales en consonancia con los nuevos desafíos, lo que está en juego en los nuevos estadios de las sociedades.

Finalmente, en las sociedades modernas, una parte de la población no siente la necesidad de creer en Dios: según las estadísticas elaboradas por el equipo de David Barrett para la *Enciclopedia Británica*, 11.92% de la población mundial son clasificados como “no religiosos” y 2.37% como ateos, es decir que los “sin religión” representarían el 14.29% de la humanidad. Se creería que se trata de grupos sociales que se privan de trascendencia y de todo aquello que tradicionalmente se asociaba a la misma como la espiritualidad, la compasión o la moral... Pero observamos hoy, que los “sin religión”, ponen en tela de juicio esta versión: se puede ser alguien sin religión y ser tolerante, y afirman que la fe no es la esencia del “vivir juntos” o, dicho con otras palabras, las religiones no tienen el monopolio de la moral. Un filósofo como André Comte-Sponville (2006), por ejemplo, retoma el antiguo ideal de la sabiduría, lo que le lleva a elaborar una metafísica, una inmanencia materialista, una ética humanista y una espiritualidad sin Dios, lo que desemboca en la formulación de “*una sabiduría para nuestro tiempo*”. Se trata de un programa de envergadura: aportar un proyecto de futuro a los “sin religión”. Afirma que lo que funda la moral es una opción consciente y que el humanismo puede decidir, en conciencia, ser moral. Lo mismo ocurre con la espiritualidad cuando afirma que el éxtasis, ese famoso sentimiento oceánico, puede ser vivido independientemente de la creencia. La espiritualidad, reflexión sobre el infinito, no es monopolio de los creyentes en un Dios. Pierre Bayle, de educación calvinista, había ya afirmado en el siglo XVIII: “*un ateo puede ser virtuoso, tan seguro como que un creyente puede no serlo*”.

Pero al mismo tiempo que esos procesos de “desencantamiento” trabajaban a las sociedades-más a unas que a otras- otro movimiento profundo y con dinámica propia trabajaba un proceso de “reconfiguración” y de transformación de la naturaleza misma de lo religioso y de sus instituciones. En 50 años, el cambio ha sido sorprendente y el espectro que podemos observar hoy no es reconocible si se tiene en cuenta lo que era. Estos cambios se han producido en registros diferenciados, pero no por eso menos significativos.

En primer lugar, en la interacción entre lo étnico y lo religioso que, durante un período de mediana duración, hemos visto que formas religiosas que habían sido llamadas “residuales” se han reactivado, en el interior de grupos sociales reducidos, habían seguido activos una serie

de principios éticos, una estética y una serie de rituales más o menos amputados y sintéticos. En esos cincuenta años procesos de toma de conciencia social política e identitaria, han dado origen a reapropiaciones, culturales y religiosas, porque lo religioso -la espiritualidad- en los sistemas no monoteístas forman un todo indisoluble. El fenómeno se acentuó con las migraciones hacia las ciudades, donde los inmigrantes rurales tienen más dificultades para entrar en contacto con los clérigos y con los *aj k'ij* (Shaman), por lo que las relaciones, en numerosos casos, se deshacen y se desdibujan.

Sin embargo, por todas partes, desde hace unos treinta años, se observa lo que algunos han llamado “el retorno de lo religioso”, pero que en realidad es una transformación de lo religioso en la que están implicados numerosos actores que son los que lo han hecho retornar gracias a los cambios que se observan en las sociedades.

Observamos procesos contradictorios, pero sorprendentes: la migración es, en numerosos casos, un factor de reactivación de lo religioso. En el caso, por ejemplo, de los migrantes ecuatorianos que llegan a España, son revaloradas componentes de las identidades religiosas del pueblo o de la región de origen (García, 2006)<sup>14</sup>, traen una representación -imagen o escultura- del santo patrón del pueblo o de la Virgen del Cisne, que es una advocación regional objeto de peregrinaciones. Dispersos territorialmente -el pueblo en Ecuador, los inmigrantes de España, los inmigrantes de los Estados Unidos- se identifican a través de un catolicismo barroco que encarna sus valores que son el vector de su identidad. Celebran las festividades, organizan el sistema de cofradías que, al igual que en Ecuador son los que se encargan de organizar las procesiones y las formas de sociabilidad tradicionales (bailes, comidas, reuniones) y sufragar los gastos.

Este fenómeno lo observamos por todas partes: futbolistas brasileños llevan debajo de la camiseta oficial<sup>15</sup> de su equipo otra en la que el nombre de Jesús es el referente de su identidad, mientras que en cualquiera de las estaciones ferroviarias de Europa, se puede ver a musulmanes de rodillas en dirección de la Meca haciendo su oración. Y

---

<sup>14</sup> Paola García, 2006. En Los Ángeles (California), guatemaltecos organizan procesiones penitenciales de la Semana Santa y preparan alfombras para el paso de la procesión. En Nueva York, desde hace varios años y gracias a la intervención de la cónsul de Guatemala, el cardenal “presta” la catedral a grupos organizados de guatemaltecos para que celebren, el 15 de enero, la festividad del Cristo de Esquipulas. Por su parte, el cardenal ha invitado al cardenal de Guatemala Rodolfo Quesada Toruño para que participe dirigiendo el culto.

<sup>15</sup> Donato da Silva, por ejemplo, brasileño que fue astro en el Atlético de Madrid donde ganó dos copas del Rey, y que posteriormente pasó al Deportivo La Coruña donde ganó la Copa del Rey, una Liga y tres Supercopas de España, integró también la selección española. Actualmente, es pastor de la Iglesia Universal del Reino de Dios (brasileña), y a la que pertenecen Kaká, Bebeto, Senna, entre otros.

no es extraño ver a un bonzo budista meditando mientras viaja en un tren. De igual manera, los estadios se llenan durante las cruzadas organizadas por las iglesias evangélicas como fue el caso en Guatemala en la que Luís Palau<sup>16</sup>, reunió más de 500.000 personas en el Parque de la Democracia de la ciudad de Guatemala.

Pero, estas transformaciones de lo religioso se expresan también en espacios contradictorios: conflictos brutales como los de Cachemira (India-Pakistán), Israel-Palestina, Líbano y muchos otros, conflictos en los que se esgrimen causalidades religiosas o las instrumentalizan legitimando con ella razones demográficas, económicas o políticas. Pero al mismo tiempo compromisos y militancia se justifican a través de la religión en defensa de la paz: premios nobeles creyentes como el presidente Jimmy Carter, el Dalai-lama, Madre Teresa o el sudafricano Desmond Tutu, así lo hacen.

Ese impulso religioso lo encontramos activo tanto en regiones ricas como Corea del Sur, California u Holanda, que son polos particularmente activos a nivel global, como en las villas míseras de Sao Paulo, de Abijan (Costa de Marfil), África del Sur o Nigeria. No se trata únicamente de los pobres, como se afirmaba en el pasado: tanto en el mundo musulmán como entre los evangélicos las diferentes clases sociales se implican. Julia Kristeva (2007) habla de nuestra época como de un *“tiempo sombrío en el que la certidumbre nihilista de unos cruzan la exaltación fundamentalista de otros”*. Los cambios de estos últimos 50 años han sido rápidos pero mal percibidos, debido a que han sido inesperados, no se les esperaba y cuando vinieron se les juzgó a través de la visión tradicional de *“opio del pueblo”* o de *“irracionalidad alienante”*, creyendo que esas calificaciones nos permitirían eludir su análisis y pensar su significado. Con la distancia, se toma consciencia que la geografía y la tipología religiosas mundiales han

<sup>16</sup>La Campaña conllevó numerosas reuniones: presidente de la república, reunión con el Gabinete de gobierno, reunión en la Corte de Constitucionalidad a la que acudieron 450 personas entre jueces y magistrados, reunión en la Academia de policía a la que asistieron 1600 personas, reunión con gobernadores y alcaldes de todo el país a la que llegaron 400 personas, reunión con el presidente del Congreso y con congresistas, reunión con 5.000 pastores y dirigentes evangélicos, reunión con más de 7.500 empresarios, reunión de 6.000 mujeres cristianas, reunión con abogados cristianos con una participación de 1.250 personas, reunión con 450 médicos, entre otras. Fue organizada también, los días 13 y 14 una Jornada Médica en la que fueron atendidas más de 9.000 personas. Finalmente, la Campaña culminó con dos días -el 13 y 14 de marzo del 2009- de concentración masiva -unas 500.000 personas- en el parque de la Democracia de la capital, concentración en la que, como lo afirmó Rubén Proietti -miembro de la Asociación Luís Palau, Director de la oficina regional de Argentina y director de festivales-, era la primera vez que un presidente, la primera dama y el vicepresidente participaban oficialmente en el acto final de una Campaña en la que el presidente tomó la palabra. Luís Palau, por su parte, no dudó en idealizar al *“evangélico”* como ciudadano en la sociedad guatemalteca: *“los renacidos aman a Dios con todo su ser y a su prójimo, y el que ama no mata, no secuestra, no miente, no roba, es honesto y es un factor de bendición para la sociedad. ¡Qué sería de Guatemala si no tuviese tan alto porcentaje de renacidos!”*. Aunque los objetivos de los organizadores -un millón de participantes al festival de cierre y 200.000 convertidos, Luís Fernando Solares, Presidente del Comité Ejecutivo y pastor-propietario de la Iglesia Familia de Dios, afirmó *“16.000 personas se convirtieron”*.

cambiado y que las causas de dichos cambios son diversas. Sin pretender ser exhaustivos, queremos avanzar algunas y esbozar un análisis que por la naturaleza de la presente publicación será limitado.

## **Las luchas por el reconocimiento: descolonización y nuevas naciones**

Una de las consecuencias de los procesos de descolonización han sido, por una parte, la autonomización de territorios-naciones, con la emergencia de nuevos actores, de anomia social y de movilización de actores internacionales para ocupar los espacios dejados vacíos por la incapacidad de los nuevos Estados para asumir la institucionalidad y la reproducción de las sociedades. Estos procesos son particularmente evidentes tanto en África, como en las naciones a que han dado origen las antiguas repúblicas que surgieron como independientes en el contexto de la desarticulación de la Unión Soviética. En estos nuevos territorios, la “teología de los pobres”, la “teología de la liberación”, la “teología de la prosperidad”, el “evangelio del éxito”... seducen, cada vez más, a las clases desfavorecidas y a las clases medias e, incluso, a las clases altas.

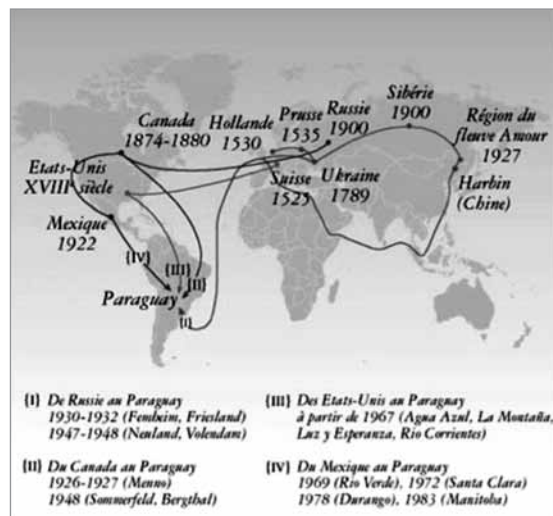
En efecto, desde la Segunda Guerra Mundial los sistemas coloniales dan origen a la emergencia de nuevas naciones cuyas fronteras son, en ciertos casos, fijadas coyunturalmente por las potencias coloniales en función de sus intereses, lo que conlleva divisiones artificiales de territorios. En otros casos, es debido a razones religiosas, como fue el caso de la India y Pakistán, estado este último que fue creado para acoger a los musulmanes al igual que Bangladesh, aunque en la India quedó un número significativo de musulmanes que asciende hoy a unos 150 millones.

Estos procesos nacionales generaron nuevos flujos de migración entre las antiguas colonias y los centros del antiguo poder colonial. Tal fue el caso con Holanda e Indonesia (que es lo que explica la presencia de musulmanes en la Guayana holandesa, en Aruba, entre otras); con Inglaterra donde llegaron Sikhs de la India, pakistaníes, caribeños de las Antillas Inglesas; o con Francia donde llegó una inmigración importante de Argelia, Túnez, Marruecos y de otros países africanos. Estos inmigrantes eran portadores de cultura y de pertenencias religiosas, las cuales se manifiestan a través de las lógicas de parentesco, el sistema vestimentario y alimentario, la observancia de las prácticas religiosas que, en ciertos períodos se cantonaban en la intimidad pero que, con el tiempo, se manifiestan también en el espacio público. Dicho con otras palabras,

la pertenencia étnica se manifiesta a través de la pertenencia religiosa. Pero estos grupos migrantes han adquirido una importancia considerable, debido, sobre todo, a su dinamismo demográfico y a nuevos migrantes (como es el caso en Francia, en Alemania, en Inglaterra, en Holanda o en Bélgica). Esta “circulación de personas”, se ha producido también a nivel mundial, lo que ha dado origen a una pluralización de nuevos grupos comunitarios en los centros urbanos: japoneses en Norteamérica, marroquíes musulmanes en Ámsterdam, filipinos católicos<sup>17</sup> en los países del Medio Oriente (sobre todo en los países de Golfo pérsico). Existe también una “migración religiosa” que obedecen a múltiples criterios como, por ejemplo, la búsqueda de tierras disponibles: (tal es el caso de los menonitas<sup>18</sup> anabaptistas de origen Alemán que se han establecido en México, en el Chaco boliviano y paraguayo o, más recientemente,

<sup>17</sup> Fue el 31 de mayo del 2007, que la Santa Sede estableció relaciones diplomáticas, intercambiando embajadores, con los Emiratos Árabes Unidos y, aunque pasó desapercibido, constituyó un acontecimiento sin precedentes en la región, debido a que pronto los cristianos podrían ser mayoritarios en ese país islámico. En efecto, sobre los 4 millones de habitantes, los extranjeros representan el 70%, y provienen de otros países árabes, de la India, de Paquistán, de Bangladesh, de Filipinas, Etiopía, Eritrea, entre otros. De esos trabajadores, más de la mitad son cristianos. El Informe de la Agencia Fides (2001), señala que hay 14 sacerdotes y 6 escuelas, y que en Abu Dabi, se han construido 6 iglesias católicas, 4 en Omán y 1 en Bahréin.

<sup>18</sup> Llegaron a México en 1922, y se establecieron en el Municipio de Cuautémoc (Chihuahua). Según la información de FIRA-Banco de México, los menonitas tienen 117 colonias con un total de 175.000 hectáreas para un total de 80.000 personas. Según información del Comité Central Menonita tienen, en Bolivia, 50 colonias -en los departamentos de Santa Cruz, de Beni y de Tarija- con un total poblacional que sobrepasa las 50.000 personas. Llegaron a Bolivia a partir de 1957 invitados por el presidente Víctor Paz Estensoro. La primera colonia establecida en Paraguay data de 1926. Hoy tienen 20 colonias con una población de más de 26.000 habitantes. Ocupan el Chaco paraguayo, cuyo centro es la colonia Filadelfia. El gobierno estimuló su implantación como medio para repoblar la región que había quedado inhabitada debido a la Guerra del Chaco contra Bolivia y en la que el Paraguay perdió el 3.5% de su población.





en Uruguay y Argentina); las persecuciones religiosas (migraciones de católicos y protestantes chinos, vietnamitas, camboyanos, árabes, palestinos... a los Estados Unidos, a Europa o a América Latina, judíos a los Estados Unidos, a Europa y a Israel...); por motivos económicos (hindúes y budistas de la India y de otros países asiáticos a los Estados Unidos, católicos latinoamericanos a los Estados Unidos los cuales son mayoritarios en diócesis como los Ángeles o Miami (Monroe, 2009), árabes musulmanes a Francia<sup>19</sup>, Alemania<sup>20</sup> o Inglaterra<sup>21</sup>), entre otros.

Estos procesos son particularmente interesante en los Estados Unidos, donde el pluralismo es evidente: los musulmanes son más numerosos que los judíos, y más numerosos que los episcopales (que es el nombre con el que son designados los anglicanos en los Estados Unidos), y los presbiterianos, que son las dos principales denominaciones que agrupan a las élites WASP (anglosajones, blancos y protestantes). En 1990, el 86% de los creyentes eran cristianos en los Estados Unidos, mientras que en el 2005, lo son 77%. Han sido los católicos los que más se han beneficiado con las migraciones de los hispanos: el 28% de la población norteamericana es católica, mientras que los protestantes representan hoy más o menos el 50% de la población, pero a diferencia de la Iglesia católica, los protestantes están divididos en liberales -en decadencia- y evangélicos, que son los que benefician de un proceso expansivo. Estos últimos pueden ser divididos, a su vez, en moderados y conservadores (éstos últimos son entre 20 al 30 por ciento del total).

Particularmente significativo es el caso de los "hispanos", que eran, en gran medida, de cultura católica: 57%, siguen identificándose como católicos, y 22% se han convertido al protestantismo (ya sea porque se convirtieron en su país de origen o porque lo hicieron en los Estados Unidos); 5% se habrían convertido al Islam, y 12% se identifican como "sin religión". Este pluralismo religioso se evidencia también a partir de los siguientes datos: 22% de las familias norteamericanas son mixtas -desde el punto de vista religioso-, y el porcentaje es particularmente elevado entre los judíos, debido a que un 50% de las familias son mixtas, y ya no es necesario que el no-judío se convierta. Los "sin-religión", han progresado también: en el 2001, representaban 16% de los adultos norteamericanos, es decir, 33 millones de personas adultas (Roy, 2009: 58). A nivel más

---

<sup>19</sup> El Islam es la segunda religión de Francia, y las estimaciones más frecuentes avanzan que serían entre 5 y 6 millones. Estudios por sondeos señalan que el número de musulmanes oscilaría entre 3 y 1.8 millones de musulmanes.

<sup>20</sup> En Alemania hay más de tres millones y medio de turcos.

<sup>21</sup> Diversas fuentes coinciden en afirmar, que son más los musulmanes que van una vez por semana a la mezquita (930.000), que los anglicanos que van una vez por semana al templo (916.000). En total hay cerca de 3 millones de musulmanes en el país.



general, sólo el 50% de los norteamericanos están afiliados a una iglesia, los que asisten al culto una vez por semana, oscila entre 20 y 26%, según las diferentes fuentes.

## De la estabilidad al movimiento

Tradicionalmente los territorios han estado marcados por la presencia mayoritaria de tal o cual religión: confucionismo, iglesias nacionales ortodoxas, hinduismo, hinduismo (India), catolicismo, protestantismo... Pero lo que se observa hoy, es que las implantaciones territoriales han perdido pertinencia frente a las lógicas extraterritoriales organizadas en red. Esta lógica extraterritorial es una de las consecuencias de la pluralización de las sociedades, pluralidad que ha generado un fenómeno nuevo a gran escala. Estas redes pueden ser concurrentes y dependen de los recursos de que disponen. Esa concurrencia implica una toma permanente de iniciativa, y las que se burocratizan pierden adeptos, mientras que las que son capaces de hacer frente a la "rutinización del carisma" del que hablaba Max Weber, además de ofrecer respuestas adaptadas crecen, atraen adeptos y acrecientan sus recursos. Esta pluralización, ha dado origen a subculturas religiosas que se inscriben en tal o cual temática desarrollada por tal o cual red (intercesión, guerra espiritual, avivamiento). Al mismo tiempo, este crecimiento está, en parte, condicionado por la capacidad de tal o cual comunidad religiosa a asumir la vida, los intereses y las necesidades de sus miembros: salud, educación, solidaridad financiera, esparcimiento, entre otros. En estas dinámicas de expansión, la utilización de los medios de comunicación es central (radio, televisión, internet, distribución de prédicas a través de casetes, de CD, de DVD, entre otros). Los canales de televisión por satélite han generado nuevas dinámicas en las instituciones religiosas: en el Islam, la *uma* adquiere nuevas dimensiones en el mundo musulmán a través de Al-Jazira y otros canales. La cadena ENLACE (que emite desde Costa Rica a nivel global) convierte a los predicadores evangélicos en actores globales (García, 2008: 387-400), debido a que sus prédicas son difundidas a nivel mundial, entre otros. Internet cumple, a su vez, funciones centrales en este proceso ya que permite no solo escuchar y ver las prédicas, sino copiarlas, re-escucharlas, re-difundirlas y hacerlas circular. Al mismo tiempo, permite a los pastores dar seguimiento a actores globales de prestigio y recuperar elementos para sus prédicas locales. Más aún, permite a los creyentes insertarse en la comunidad global gracias a la participación en blogs y aportando comentarios en relación con artículos o documentos de

tal o cual sitio Web. Esta dimensión le permite insertarse en la comunidad global de creyentes y establecer relaciones sistemáticas a través de las redes sociales.

Este proceso de globalización-mundialización, gracias a la integración de la tecnología, transforma la dimensión del mensaje religioso que, tradicionalmente, era territorial y local. Permite, también, a los fieles el acceso a actores religiosos múltiples, lo que conlleva una mayor adecuación entre emisor y receptor del mensaje, debido a que se puede elegir en función de sus intereses, de la evolución de su estatuto social y de la temporalidad de su situación personal. Finalmente, permite acceder a información global, sensibilizarse, seguir los acontecimientos en otros países, auto-valorarse personalmente gracias a las acciones y realizaciones de los otros con quienes se identifican.

No solamente los pastores son actores globales, sino que los fieles pueden desarrollar también la conciencia de una pertenencia global a través de lo religioso. Este proceso es nuevo y es posible gracias a los procesos de globalización, la cual es también religiosa. Como lo señala Joseph D'Souza, misionero de la India,

"Hoy, por primera vez en la historia, la iglesia tiene un rostro global (...). Hoy, numéricamente, más del sesenta por ciento de la iglesia global está en las dos terceras partes del mundo" (2006: 133-134).

## **Cambios de naturaleza de lo religioso y de las instituciones que lo soportan**

La globalización "ha jugado" a favor de los individuos mediante la difusión y valorización de las ideas democráticas, y este proceso ha sido, frecuentemente, en detrimento de las instituciones tradicionales que reivindicaban el monopolio de la autoridad, de la jerarquía y del derecho a regular las sociedades. Ya en el siglo XVI, la Reforma protestante había valorizado la iniciativa personal a través de los conceptos de "salvación por la gracia" y de "sacerdocio universal de los creyentes", es decir, del derecho de los creyentes a asumir responsabilidades, como lo habían hecho los clérigos o los pastores; y fue en la Inglaterra del siglo XVIII, que el movimiento metodista dio origen al "gran despertar" y que generó organizaciones de nuevo tipo, proceso que fue el punto de partida de una multiplicidad de instituciones de naturaleza profundamente diferentes de las del protestantismo histórico. Estos procesos han dado origen a nuevas lógicas asociativas descentralizadas autónomas y flexibles. Al

mismo tiempo, esa dinámica asociativa funciona hoy como red móvil transnacional.

Más cerca de nosotros, a partir de la década de 1960 y 1970, surgen -en el mundo protestante- un sin número de instituciones “independientes”, las cuales, -partiendo del principio de que todo tipo de gobierno es el resultado de una intervención humana, lo que esclaviza a la iglesia y es un obstáculo para la acción del Espíritu Santo-, reivindican la autonomía no sólo institucional, sino individual.

Tomando como referente la Biblia, sólo admiten la autoridad del pastor. Se trata de un modelo institucional que sólo reconoce la autoridad del pastor -líder-propietario (Crabtree, 1992), persona al que se sigue con fidelidad y que es percibido “como enviado por Dios” (Wagner, 2000). Es él quien representa la legitimidad de la iglesia tanto a nivel local como nacional e internacional. Se trata de instituciones -sobre todo las de los neo-pentecostales- polivalentes, que son al mismo tiempo, iglesias, ministerios, instituciones de comunicación de masas, sistemas financieros, organizadas a partir del modelo de “formas de gobierno independiente”: los actores se individualizan y son percibidos como tales por la sociedad; no tanto por su posición jerárquica -como ocurre en la iglesia católica-, sino porque son actores autónomos por derecho propio y reguladores de la legitimidad de la pertenencia institucional. Cada uno de ellos, además de ser actor local, puede convertirse -gracias a la red- en actor global (García, 2004: 81-94), a diferencia de la Iglesia católica, donde el único actor global es el Vaticano y, más particularmente, el papa: los obispos, son actores territoriales, pero no globales.

Este proceso de emergencia de nuevas formas institucionales ha sido un factor central de expansión y de crecimiento, en épocas recientes, de esas formas neo-protestantes originadas en los Estados Unidos y exportadas hacia América Latina y el mundo.

Por otra parte, asociadas a esas nuevas instituciones, han surgido un sin número de organizaciones que ofrecen servicios que van desde predicar en las iglesias sobre tal o cual tema -como es el caso de la Asociación Luís Palau<sup>22</sup>, que organiza Campañas de movilización apoyándose en las iglesias nacionales y contribuyendo -por el efecto masivo- al desarrollo de conversiones masivas. Buscan -a través de una publicidad masiva “saturar” el contexto social para atraer a “los no conversos”.

<sup>22</sup> Se trata de un evangelista argentino instalado en los Estados Unidos, cuya Asociación organiza Campañas internacionales en diversas ciudades del mundo apoyándose en las iglesias locales pero sin ser una iglesia, sino un ministerio. La última de sus campañas tuvo lugar en Guatemala el 13 y 14 de marzo del 2009 en el Parque de la Democracia, donde reunió a más de 500.000 personas. Una campaña es un proceso movilizador de diferentes estamentos de la sociedad y que -en este caso-, ha sido particularmente importante en los diversos niveles de lo político.

Se trata de miles de organizaciones para-eclesiales que desempeñan -en relación con las iglesias protestantes- el rol de subcontratistas. Estas organizaciones para-eclesiales, son llamadas también, en ciertos casos, “ministerios”, ofrecen servicios organizados e implementados por profesionales para el desarrollo de los procesos de evangelización, de organización de la acción de las iglesias, tanto en relación con sus dinámicas propias como con los servicios que ofrecen a la sociedad de creyentes y, en ciertos sectores, también para los no evangélicos. En este sentido, dichas instituciones, han dado origen a un “mercado religioso” que proporciona al creyente diversos servicios polivalentes.

## **Lo religioso, actor globalizador: Islam y evangélicos, los dos polos más activos**

En el último cuarto del siglo XX se han desarrollado, en el seno de las grandes religiones, diferentes formas de integristos y de fundamentalismos: ultra-ortodoxos judíos, Islamistas musulmanes, integristas o tradicionalistas católicos fundamentalismos protestantes... Pero los dos polos que hoy aparecen como más activos en la geopolítica de la fe, son el Islam y las diferentes corrientes neo-protestantes de origen norteamericano. La progresión fulgurante del Islam, que con 1.4 millones de fieles ha sobrepasado, en el 2008, al número de católicos, y el desarrollo del neo-protestantismo (sobre todo el pentecostalismo y el neo-pentecostalismo), que ha suscitado millones de conversiones en América Latina, África, Europa oriental y Asia. Las Iglesias evangélicas representan hoy más de 240 millones<sup>23</sup>, según las proyecciones de ciertos autores<sup>24</sup>, y será la gran religión del siglo XXI, debido a que, según proyecciones (tal vez un tanto mecanicistas) se convertirá en mayoritaria hacia el 2050.

Por otra parte, Europa es el continente en el que se prosigue el proceso de secularización que inicia su recorrido con la filosofía del siglo de las Luces. Los cambios culturales han desplazado, en gran medida, a sistemas religiosos que se consideraban como el centro neurálgico de la Cultura (Hervieu-Léger, 2003). Un índice evidente de este proceso ha sido la insistencia de Juan Pablo II para que la constitución europea explicitase con claridad el origen cristiano de los sistemas culturales europeos. Su sucesor, Benedicto XVI, se ha situado en la misma perspectiva: durante las

<sup>23</sup> De esos 420 millones, 21° serían evangélicos tradicionales y otros 210 pentecostales y neo-pentecostales.

<sup>24</sup> Philip Jenkins, sostiene que según proyecciones, en el 2025 los 8 países del mundo con el mayor número de cristianos serán: tres países de América -Estados Unidos, Brasil, México-; tres de África -Nigeria, Zaire, Etiopía-; uno de Asia -Filipinas (y tal vez China)- y Rusia (2002: 79-105).

Jornadas Mundiales de la Juventud de Madrid (16-21 agosto 2011) insistió sobre el catolicismo y su rol en la cultura, al mismo tiempo que retomó explícitamente el principio de que es necesario pertenecer a la Iglesia para ser católico.

## El Islam en la globalización

El Islam se encuentra hoy en un proceso de expansión y diversificación sin precedentes en su historia milenaria. Ha experimentado un crecimiento enorme: en 1900 el Islam representaba 200 millones de fieles, pero hoy ascienden a 1.4 millones sobrepasando, en el 2008, al catolicismo, que asciende a 1.2 millones (cfr. Gordon-Conwell). Este dinámico es debido, sobre todo, a la demografía interna y al crecimiento económico debido al petróleo. Sigue siendo una “religión del Sur”, aunque ha tenido un desarrollo significativo en ciertos países de Europa<sup>25</sup>, de África y en los Estados Unidos.

La expansión del Islam radical, tendencia que es la más visible, se traduce por la formación de un movimiento ideológico -el islamismo<sup>26</sup>- que es, al mismo tiempo, religioso y político, y que reposa sobre la interpretación política del Corán, con el propósito de integrar la sociedad civil. Se trata, en los países del sur, de uno de los acontecimientos más importantes en el contexto de los procesos de descolonización. Desde un cierto punto de vista y como consecuencia de un retorno a los valores tradicionales, el islamismo se impone como una toma de iniciativa frente al modelo de occidente. Al igual que el Islam, el islamismo es diverso y observamos tendencias marcadamente extremistas, por un lado, y moderadas por otro. Los islamistas -que son reclutados en todos los estamentos de la sociedad- postulan que en todo el mundo musulmán -y no sólo árabe- políticamente unificado bajo la dirección de una sola autoridad, el Estado y la sociedad sean conformes a la normativa del derecho islámico, tal y como se encuentra prescrito en el Corán (la sunna -relatos y acciones del profeta- y los Hadith -los comentarios-). Internacionalistas, su estrategia es mundial, y se apoyan en más de sesenta países repartidos en los cinco

<sup>25</sup> Sobre todo en Alemania, Francia e Inglaterra. Konrad Pedziwiatr (2008: 125-133).

<sup>26</sup> Se trata de un término con el que se ha designado, desde inicios de 1980, a los movimientos políticos radicales cuyo objetivo es el establecimiento de un Estado islámico, en oposición con el Estado moderno de tipo occidental, considerado por los ideólogos de dichos movimientos como una estructura importada, anti-religiosa y desfalleciente. El islamismo se diferencia del “fundamentalismo islámico”, por el lugar central atribuido a la cuestión de la toma del poder, mientras que el objetivo fundamental del fundamentalismo clásico era el de implementar una política social de inspiración islámica que respondiese a las necesidades de reforma cultural, social y económica. El islamismo hereda del fundamentalismo una gran tradición de organización política.

continentes. Estas redes Islamistas revolucionarias, ultra-radicales, anti-occidentales, tienen como objetivo enfrentar los procesos de integración de los musulmanes instalados en los países no musulmanes.

Dos grandes bloques se enfrentan hoy reivindicando la dirección. Por una parte Irán (1979), núcleo central de la revolución islámica, de obediencia chiita (rama ortodoxa y minoritaria del Islam que no reconoce, sino a Alí como descendiente legítimo de Mahoma y a los descendientes de Ali, como Imanes o jefes espirituales) que se beneficia, bajo la autoridad de Khomeiny, de un prestigio sobre el que se apoyan para difundir su ideología. Por otra, Arabia Saudita les hace frente como representantes del sunismo (rama ortodoxa y mayoritaria del Islam, caracterizada por la observación de la sunna y por el reconocimiento de la legitimidad de los cuatro primeros profetas), y como guardines de los dos más importantes lugares santos: la Meca y Medina. Se trata de una confrontación por la hegemonía del mundo musulmán. El islamismo es una fuerza política sobre la que se apoya la voluntad de control de los mil cuatrocientos fieles desplegados desde Mauritania a Indonesia.

Si bien es cierto que el Islam está articulado en torno a los cinco grandes pilares que le constituyen y configuran -profesión de fe, oración, limosna, ayuno y peregrinación- se ha desarrollado en su interior una gran diversidad a lo largo de la historia, lo que nos obliga a hablar de "universos" del Islam. Integrado por dos corrientes principales -sunitas y chiitas-, los primeros son mayoritarios y representan 90%, mientras que los segundos, que ascienden a unos 150 millones, y están presentes sobre todo en Irán, Irak, Siria y Líbano.

A nivel mundial, los países donde el Islam es mayoritario siguen siendo Arabia Saudita, África del Norte, cuerno de África, Afganistán, Pakistán, pero su centro de gravedad demográfico es hoy Asia Central y del Sur. Indonesia es el país con mayor número de musulmanes, mientras que entre los países árabes Egipto es el más importante, pero a nivel mundial sólo ocupa el sexto lugar.

La comunidad musulmana es un conjunto heterogéneo tanto a nivel doctrinal como político. El Islam es una religión muy poco institucionalizada, sin centro y sin clérigos jerarquizados (excepto los chiitas). Es una religión comunitaria que reagrupa a los creyentes en espacios políticos fragmentados. Hoy las redes del Islam desbordan el mundo musulmán propiamente dicho, y tiene que ver con las poblaciones inmigrantes tanto a nivel de Europa, de los Estados Unidos o de Australia.

Encuadrados por ONGs locales o transnacionales, una fuerte presencia en Internet y cadenas de TV por satélite, islamitas aculturados, individualizados y comunitarios al mismo tiempo, se han desarrollado

instrumentalizados por las redes más radicales. Las acciones de las minorías violentas y particularmente el terrorismo, están sobre-mediatizadas y alimentan visiones culturalistas y securitarias. Esas instrumentalizaciones fundadas sobre el desconocimiento y el miedo, ocultan las cuestiones políticas y sociales, reduciendo el Islam a su facción radical, estigmatizando una religión, se alimenta la confusión, se refuerzan los comunitarismos y los discursos discriminatorios, e islamófobos, en relación con el conjunto de la comunidad musulmana.

La globalización del Islam es una tendencia pluri-secular resultado de conquistas, de intercambios y de conversiones por intermedio de guerreros, de comerciantes y de emigraciones (Roy, 2004). Pero el Islam “se ha despertado”, y ha asumido una dimensión global, debido tanto por razones económicas como políticas y religiosas. En efecto, en la década de 1950, la mayor parte de los países que integraban el universo musulmán, estaban -en mayor o menor grado- bajo el control colonial de occidente. Es en la entrada en la década de los años 1970, que genera un cambio profundo. En efecto, los países musulmanes -sobre todo del Cercano y Medio Oriente- poseen inmensas reservas de petróleo y el mundo lo necesita. En este contexto, una serie de fenómenos van a confluír y van a dar origen a una dinámica que no tiene equivalente en la historia y en el mundo moderno.

En relativamente pocos años e independientemente de las disensiones internas, el mundo ha asistido a la solidarización, a la constitución de una ideología unitaria y a la integración de cerca de un cuarto de la humanidad. Por una parte, la descolonización significó la autonomía política de más de 10 países que se sumaron a los de otras regiones que consiguieron su independencia algunos años después de la segunda guerra mundial o en la década de los años sesentas, como ocurrió en África.

Pero esa independencia era portadora de “una memoria dolorida”, de una memoria humillada, de una memoria que buscaba la revancha: la revancha de las cruzadas del catolicismo europeo que había creído -hace mil años- que la fe justificaba los baños de sangre como estrategia de afirmación.

El petróleo trajo masas gigantescas de petrodólares y diversos países musulmanes se enriquecieron inmensamente (Kepel, 2000). La cohabitación dolorosa con Israel se convirtió en factor de acercamiento entre países musulmanes al tiempo que generó radicalización. Al mismo tiempo, un desarrollo demográfico rápido ha dado origen a desigualdades inmensas en el interior de los países musulmanes. La decadencia del nacionalismo acentuó la ruptura entre las élites sociales prisioneras de



sus intereses estrechos y masas populares marginadas y excluidas. En este sentido, y contrariamente a ciertas apariencias, lo que está en juego no es necesariamente lo religioso, sino las reivindicaciones de condiciones de existencia social, como lo han evidenciado los procesos de la “primavera árabe”.

A esto hay que adicionar las diásporas hacia Inglaterra, Francia, Alemania... que se adaptaron en dichos países, que tomaron consciencia y que han sido factores que han contribuido a que los familiares que quedaron en los países de origen retomen el orgullo de la autovaloración. Al mismo tiempo, numerosos intentos de democratización han fracasado, lo que ha hecho que las capas populares busquen en el Islam apoyo, identidad y pertenencia.

La integración de todos esos factores ha dado origen a una revalorización identitaria sin precedentes, proceso en el cual lo religioso desempeña un rol significativo. El Islam ha sabido constituirse en un factor federador de poblaciones y países que, a primera vista, son muy diferentes (Raboudi, 2008:11-28). Las poblaciones que se reclaman de Mahoma desde hace mil quinientos años, y cuya presencia se extiende desde África del Norte hasta los archipiélagos del sureste asiático, donde Indonesia es el polo de mayor importancia, se han sumado los países de Asia Central que se han independizado de la antigua Unión Soviética y múltiples territorios de África, de Europa, de Norteamérica e, incluso, de Australia.

En Egipto, como en el conjunto del mundo musulmán, ha surgido una nueva generación de predicadores (Benzine, 2004) -influenciados por los predicadores evangélicos norteamericanos- que, a su vez, están renovando el Islam inscribiéndole activamente en lo global. Insistiendo sobre la iniciativa individual, están generando un nuevo imaginario organizado en torno a los valores de lo global. El agotamiento del discurso del Islam político y la transformación de los referentes identitarios en el seno de ciertos componentes del movimiento islámico, conlleva una búsqueda de discursos de sustitución. En este contexto, la literatura managerial norteamericana está ejerciendo una gran influencia, lo que está dando origen a temáticas sobre “los secretos de la excelencia administrativa y profesional en la vida del Profeta”, “el placer de tener éxito”, entre otros. Estos procesos tienen que ver, evidentemente, con la voluntad de incidir en las clases medias y superiores que se han enriquecido. Estos nuevos predicadores recuerdan que en el Corán se hace referencia 250 veces a “consumir el esfuerzo”, 400 veces a “tener éxito y regir la tierra” y 5 veces “al valor del tiempo”. Dicho con otras palabras, el Corán promueve que el individuo asuma una serie de valores como el sentido de las responsabilidades, el esfuerzo, el valor del tiempo, el



perfeccionismo en el trabajo, la preservación de los recursos, el valor del arte y de lo bello. Promoviendo la flexibilidad y la apertura -“*el espíritu humano es como un paraguas, no funciona sino cuando está abierto*”- esta nueva generación de predicadores está teniendo una real influencia sobre las nuevas generaciones, y es necesario tenerlos en cuenta para analizar la incidencia social y la modernización sociológica que están generando en la globalización.

Quinto pilar del Islam -*hajj* o *hay*- que cada creyente debe llevar a cabo por lo menos una vez en su vida si tiene los medios, es el peregrinaje a la Meca, que es uno de los instrumentos centrales de la toma de consciencia de transnacionalización y de lo global, tiene un éxito sorprendente. A finales de diciembre del 2006 atrajo 2.4 millones de peregrinos de los cuales cerca de la mitad eran mujeres y 70% venidos de países extranjeros pertenecientes a 187 nacionalidades. En el 2008, el número de peregrinos ascendió a cerca de 3 millones. El total de peregrinos -en volumen anual-, asciende a 10 millones de personas.

El gobierno de Arabia Saudita determina las cuotas nacionales desde 1988 e impone la obtención de visas caras para la peregrinación que dura de 10 días a tres semanas. Concede a cada país 1000 visas por cada millón de habitantes, con lo que los peregrinos de Asia -y particularmente de Indonesia- son siempre muy numerosos.

Esta “migración religiosa temporal” -que se lleva a cabo en el mes *du-l-higga* o de la peregrinación, que es el duodécimo del calendario musulmán- se acompaña de la transferencia de fondos considerables: la cifra de negocios de la peregrinación es estimada a 4 millardos de dólares y el del total de los lugares santos durante todo un año es estimada a 10 millardos. Implica una logística impresionante y un encuadramiento securitario del que se encargan 100.000 hombres, inflación del tráfico aéreo e importancia del alojamiento hotelero. La peregrinación crea empleo de servicios, edificios y trabajos públicos (inversiones inmobiliarias, hoteleras, residenciales y ordenamiento territorial), una fuerte actividad bancaria, al igual que comercial con la importación masiva de corderos para el sacrificio (de Australia, Nueva Zelanda y Argentina).

Lugar central de la peregrinación, la Kaaba -construida sobre un centro pre-islámico en torno a una fuente permanente- los peregrinos llevan a cabo procesos altamente ritualizados que dan origen a un control de masas particularmente organizado. Una vez terminada la peregrinación de la Meca, numerosos peregrinos visitan Medina -segunda ciudad sagrada del Islam a 470 Km de la Meca-, donde están enterrados Mahoma y otros fundadores del Islam.

La revolución en los transportes y en los medios de comunicación -Internet y DVD incluidos- han dado origen a una revolución territorial: en 50 años, la Meca (Arabia Saudita) ha pasado del simple rango de capital étnica regional a la de capital ideológica mundial, a medio camino entre Londres y Djakarta, a medio camino entre Abidjan (Costa de Marfil) y Xining en el Norte de China...

La peregrinación representa, al mismo tiempo, una operación financiera gigantesca, una operación de seguridad inmensa, -como lo hemos señalado- debido a los casi tres millones de personas que se desplazan, y una operación de relaciones internacionales cuyas repercusiones globales son indiscutibles. En efecto, se trata de un acontecimiento que los fieles preparan ahorrando, al que asisten con fervor y sumisión, y que comentan indefinidamente al regreso entre familiares, amigos y vecinos.

La práctica del Islam, como la de otras religiones, se inscribe también en la lógica de redes transnacionales a través de los circuitos de migración y de diásporas religiosas (Grillo, 2004). Estas diásporas reciben regularmente la visita de jefes espirituales o predicadores de los países de origen o de tal o cual corriente. Estas comunidades religiosas son, frecuentemente bi o plurinacionales con lo que se instauran relaciones entre las autoridades religiosas de los países de origen, sin perjuicio de las instituciones del país de acogida.

Otra dimensión del comportamiento de estos grupos religiosos transnacionales es la inscripción en una comunidad imaginaria musulmana a nivel de una "*uma* (comunidad de creyentes) *global*". Es esta "*uma global*" -que encuentra su soporte en el Islam virtual de internet- que se convierte en referente y que refuerza la identidad religiosa (Césari, 2000). En esos sitios de Internet circulan textos religiosos, se encuentran consejos prácticos relativos a cómo "vivir como musulmán en los países occidentales" e, incluso, propuestas matrimoniales. Se trata de procesos y tentativas de reconstrucción de una comunidad religiosa en espacios en los que no está articulada.

Esos espacios sociales transnacionales constituyen "pasillos culturales" por los cuales transitan personas, símbolos, prácticas, ideas, escritos, relaciones..., lo que da origen a creencias compartidas, a sistemas de reciprocidad que operan extraterritorialmente, es decir, a nivel transnacional relacionando y uniendo personas y lugares de pertenencia con áreas culturales distantes.

Se trata de un fenómeno particularmente importante en relación con el Islam. Sociólogos especializados en movimientos migratorios y demógrafos prevén que el número de musulmanes que vive en Europa puede duplicarse nuevamente para el año 2015. La Oficina de Análisis

Europeos del Departamento de Estado de Estados Unidos (Vásquez, 2008: 159-170) calcula que el 20% de Europa será musulmana en el año 2050, mientras otros predicen que un cuarto de la población de Francia podría ser musulmana en el año 2025, y que si la tendencia continúa, los musulmanes superarán en número a los no musulmanes en toda Europa occidental a mediados de este siglo, puesto así las cosas, Europa será islámica a finales de este siglo.

Si bien es cierto que las predicciones y proyecciones dependen de un sin número de variables difíciles de prever, y aún cuando no se cumplan, lo que sí es cierto es que se trata de un fenómeno masivo que incidirá en los miedos, en las políticas y en las transformaciones de los Estados nacionales, poniendo en evidencia -más aún- esta dinámica globalizante y globalizadora del Islam.

## **Cristianismos en la globalización**

El cristianismo, -integrado fundamentalmente por católicos, protestantes y ortodoxos-, se encuentra -a su vez- profundamente afectado por la globalización. La puesta en tela de juicio de la jerarquía, de la autoridad e, incluso, del dogma, ha dado origen a redes culturales y religiosas las cuales se encuentran en un proceso intenso de hibridación.

Las iglesias instituidas enfrentan un proceso de adaptación debido a que las instituciones territoriales sobre las que se apoyaban y que regulaban las relaciones de parentesco se han vuelto, en parte, obsoletas. En efecto, la movilidad territorial ha transformando las prácticas que no se insertan ya en la lógica de barrio, y los espacios comunitarios ya no son homogéneos. A esto es necesario incorporar los cambios demográficos y geográficos profundos: lo urbano se ha expandido en lo rural y lo rural se ha vuelto móvil desplazándose en el territorio. Esto ha conllevado cambios en las mentalidades y en el rol de las prácticas. Tanto católicos como protestantes se encuentran confrontados con estos procesos. Solamente el espacio ortodoxo -sobre todo la ortodoxia rusa- se han replegado sobre la tradición territorial que fue preservada mediante la resistencia al comunismo, y que al desarticularse éste, se reactivó, convirtiéndose en vector de la redefinición de la identidad rusa post-comunista.

Por otra parte, estas dinámicas demográficas a que hemos hecho referencia tuvo como consecuencia la transferencia del polo católico europeo, que había sido históricamente el polo central (Alemania, Francia, Italia, España, Polonia) y ha emergido América como región mayoritaria del catolicismo: Brasil, México, Estados Unidos, Colombia, entre otras. Al

mismo tiempo, África ha entrado en un proceso de crecimiento, al igual que Asia (Filipinas representa 65 millones y es el cuarto país con más católicos a nivel mundial). Estos procesos han transformado el modelo histórico del que Europa<sup>27</sup> había sido la referencia. Este modelo europeo es portador de una concepción vertical -de origen aristocrático- de la autoridad y de la jerarquía: el único actor global reconocido es el papa con el Vaticano, los obispos son actores territoriales y los sacerdotes actores locales. Al mismo tiempo -de los tres monoteísmos- el catolicismo es el que tiene más mediadores: el feligrés es un actor relativamente pasivo en la Iglesia, ya que el sacerdote es el único actor legítimo. Aunque hay intentos por la incorporación de los laicos debido a la carencia de sacerdotes a funciones sacramentales, la autoridad de los sacerdotes sigue siendo central.

En este proceso se observa que las sociedades occidentales europeas se secularizan, pero la religión no desaparece: se transforma, se recompone. Es cierto que existe una crisis de actores -de vocaciones-, es cierto que han decaído las prácticas, es cierto igualmente que las religiones históricas están en proceso de declive ante las nuevas formas de religiosidad. Las identidades religiosas son más el resultado de opciones individuales, emocionales, culturales o étnicas, pero lo religioso, al ser un factor de cambio de identidad, es también un factor de conflicto, como ocurre en la India con el hinduismo, que se encuentra confrontado con dos monoteísmos: Islam (unos 150 millones) y cristianismos. Nuevos movimientos religiosos emergen, pero lo religioso cambia profundamente: en Francia lo religioso está -en gran medida- reservado al espacio privado, en Inglaterra, el multiculturalismo pluraliza las referencias identitarias religiosas y transforma las relaciones entre Iglesia y Estado. En Bolivia o Guatemala, lo religioso es pensado como indiferenciado, como parte integrante de la cultura, como espiritualidad específica de un sistema civilizatorio.

Pero lo que es nuevo en ciertas regiones del mundo es el desarrollo exponencial de lo que podríamos llamar las formas pentecostales y “neo-protestantes”, designadas, genéticamente, como evangélicos. El proceso expansivo comenzó entre la década de 1960 y 1970, a expensas del catolicismo y de los cultos tradicionales y locales, sobre todo en América Latina, África y Asia.

---

<sup>27</sup> Las inercias del modelo siguen en parte: Europa con 283 millones de bautizados tiene 55 cardenales, América Latina con 426 millones de bautizados tiene 20 cardenales, América del Norte con 69 millones de bautizado tiene 14 cardenales, África con 117 millones tiene 10 cardenales, Asia con 108 millones tiene 10 cardenales y Oceanía con 8 millones tiene 2 cardenales. Los 10 países con mayor número de cardenales electores son: Italia 19, Estados Unidos 11, Alemania 5, España 5, Francia 5, México 4, Brasil 3, Colombia 3, Canadá 3, Polonia 3 y la India 3.

Aunque en numerosos casos las estadísticas son simplemente “indicadores de volumen”, se calcula que los evangélicos representan hoy cerca de 500 millones a nivel mundial. Sería el sistema religioso que habría crecido más rápidamente en la historia. En América latina representarían más de 70 millones, es decir, alrededor del 15% de la población total. Esta presencia es sobre todo importante en Guatemala, Brasil, Chile, Nicaragua, Perú...

Estas nuevas formas de lo religioso son “emanaciones” del mundo moderno: nacen con él, son portadores de su visión del mundo y de sus valores, y constituyen la “fábrica” del individuo compatible y conforme. En esta fábrica del individuo, el sistema de visión del mundo es reconfigurado y la conciencia re-historizada. La visión es conservadora, individualista a nivel social y cívico, mientras que colectivo y comunitario en referencia con la iglesia y el universo evangélico.

La emergencia y desarrollo de cultos pentecostales y neo-pentecostales participa del advenimiento de religiosidades particulares en el seno de las cuales el individuo renueva su identidad, las lealtades de su pertenencia y su expresión social. Se trata de culturas que integran las mutaciones recientes del mundo contemporáneo, generadas por cambios profundos tanto sociales como políticos. Estas mutaciones han dado origen a “espacios sociales vacíos” en los que la presencia del Estado se ha desdibujado, y son espacios que han sido conquistados por estas nuevas instituciones.

Si bien es cierto que las iglesias en América Latina emplean a pastores autóctonos, y que en consecuencia son consideradas como iglesias nacionales, no es menos cierto que el peso de las organizaciones misioneras globales, el carácter global de los medios de comunicación de masas<sup>28</sup> y numerosas instituciones de formación son extranjeras. La lógica de red, a su vez, hace que sea difícil analizar las iglesias a partir del criterio de la nacionalidad. En efecto, los valores que difunden, el origen de fondos, la formación de los dirigentes tienen una dimensión internacional indiscutible. Se trata de una dinámica de “misión” (D’Souza, 2006: 133-144), es decir, de cruzada, en el que la dimensión económica interacciona con una dinámica de conquista casi militar.

<sup>28</sup> Tal es el caso de *La Voz de los Andes*, que fue creada en Quito (Ecuador) en 1931 por Clarence Jones y Reuben Larson, que con su transmisor de onda corta y que además de emitir para América Latina difunde programas en inglés, ruso, japonés y otros idiomas. Dos emisoras norteamericanas de onda corta han desarrollado su servicio latinoamericano: radio KGEI y Family Radio. En 1951, se creó en Costa Rica “Difusiones Interamericanas” (DIA), la cual produce programas que ofrece a las emisoras continentales. Por otra parte, la cadena de televisión “Enlace”, que tiene una alianza con *Trinity Broadcasting Network* (TBN) emite a nivel satelital (Intelsat 9, Galaxy 23, 25 y 28, Intelsat 1R, Hispasat 1C, Hot Bird 6) y es la TV más vista entre los hispanohablantes del mundo.

Los evangélicos coexisten en espacios sociales fragmentados y policéntricos. La ausencia de autoridad vertical y central implica un pluralismo en relación con la autoridad y a lo político. La ausencia de centro favorece la multiplicación de actores religiosos, los cuales pueden reclamar la legitimidad descalificando a los otros.

## **Norteamérica reguladora de múltiples procesos globales, entre los cuales, los religiosos**

Entre esas múltiples globalizaciones de las que Norteamérica es actor, queremos referirnos a su rol en la globalización de lo religioso. En primer lugar es necesario tener en cuenta que el llamado “retorno de lo religioso” -que para nosotros es una “transformación” de lo religioso y un “hacerle regresar” como instrumento de incidencia en lo social- tiene mucho que ver con la “vuelta a los orígenes” de la nación norteamericana. No es casualidad: además de lo económico y lo político, que lo religioso haya sido el tercer factor más importante de la inmigración en la formación de la nación los Estados Unidos. La no-injerencia de la autoridad pública en la vida de las iglesias les acuerda un estatuto asociativo único. Cada una de ellas es una “microcultura” de grupos que van de algunos miles a varios millones de miembros, auto-administrados, y obligados a tolerar la verdad de los otros (Wuthnow, 1990), para que la de cada uno sea, a su vez, tolerada. Libertad y concurrencia, guiados por el proselitismo, la diligencia y el celo, ha acompañado la expansión de la nación norteamericana desde sus orígenes. A lo largo de la historia, nuevos grupos provenientes del mundo entero se han sumado a las dinámicas de expansión, dando origen a un marcado pluralismo.

En un inicio, la migración religiosa era sobre todo cristiana, pero hoy incluye a otras religiones (Neusner, 1994). Por eso, cada guerra, cada persecución, cada convulsión social, cada represión que tiene lugar en alguna parte del mundo moviliza a un sin número de correligionarios organizados dispuestos a defender y apoyar, a nivel individual e institucional. Apoyo que va desde el nivel tanto financiero al cultural y político. A nivel financiero, evidentemente, disponen de los medios necesarios y a nivel político, las redes de las que los grupos son miembros, les permiten el acceso directo a los estamentos políticos para que Washington intervenga y defienda el derecho a la creencia religiosa de sus correligionarios<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup>Un caso preciso fue cuando el 24 de noviembre del 2008 un grupo de dirigentes evangélicos, entre los cuales William Shaw presidente de la National Baptist Churches, escribieron al presidente George Bush pidiéndole

Por otra parte existe, en el Congreso de los Estados Unidos el *Congressional Religious Freedom Taskforce* (dirigido por Trent Franks, representante del Estado de Arizona) que sigue de cerca, a través del derecho la libertad religiosa a nivel mundial, y la *Comisión para la Libertad Religiosa Internacional* (USCIRF), que es un organismo estatal que también da seguimiento a la cuestión a nivel internacional. Por su parte, el departamento de Estado publica un *Informe Anual*<sup>30</sup> sobre “la libertad religiosa internacional”, informe cuya importancia lo señaló la entonces secretaria de Estado Condoleezza Rice, al presentar el informe el 15 de septiembre del 2008:

“En el mundo de hoy, nuestro objetivo de fomentar la libertad religiosa y la tolerancia más allá de nuestras fronteras es un componente esencial de la seguridad nacional<sup>31</sup>”.

Además de este informe global, existen informes por países que, en gran medida son elaborados por las embajadas norteamericanas respectivas. Como lo señala en la introducción del Informe de 2006 John Hanford, embajador para la libertad religiosa internacional, la libertad religiosa es un concepto preciso de la historia norteamericana y, en consecuencia, el *Informe Anual* se propone hacer del derecho a esta libertad en los Estados Unidos una realidad para toda la humanidad.

Elevando a rango de “seguridad nacional”, incorporado como un componente de la política exterior de Norteamérica, el principio de libertad religiosa, se ha convertido en un principio de la estrategia globalizadora. En efecto, el *Informe Anual del Departamento de Estado* -como lo reconoce explícitamente John Hanford-, es un instrumento unilateral para la inserción del principio de la libertad religiosa en el derecho internacional. En este sentido, los Estados Unidos -actores de múltiples globalizaciones- asumen un rol de primera importancia en la globalización de su sistema religioso (Robertson & Garrett, 2001). Se trata de un sistema hiper-fragmentado y pluralizado, portador de estrategias diversificadas que dispone de una altísima capacidad financiera<sup>32</sup> y política, que es capaz de implementar competencias autónomas pero complementarias.

---

que “haga responsable al gobierno de la India de su propia constitución, la que garantiza libertad de religión y expresión religiosa para todos los ciudadanos”. Le pidieron también que expresase al primer ministro indio “el rechazo del gobierno de los Estados Unidos a la continua violencia contra los cristianos y otras minorías dentro de las fronteras de la India” ([www.noticiascristianas.org](http://www.noticiascristianas.org)). Lo mismo hizo un grupo de evangélicos chilenos, quienes enviaron una carta a Michelle Bachelet, el 28 de diciembre del 2008, pidiendo la intervención del gobierno chileno ante el gobierno indio ([www.panoramaevangelico.cl](http://www.panoramaevangelico.cl)).

<sup>30</sup> Ver: [www.state.gov/g/drl/ris/irf/2008](http://www.state.gov/g/drl/ris/irf/2008).

<sup>31</sup> Ver: [e-libertadreligiosa.net](http://e-libertadreligiosa.net).

<sup>32</sup> Según O'Brien, J. & Palmer, M. *The Atlas of Religion: Mapping Contemporary Challenges and Beliefs* (Earthscan, London, 2007: 49, 54ss), avanzan la cifra de 297 millardos como resultado de las donaciones anuales de sus miembros monto que analizan detalladamente.



A diferencia de la migración religiosa de los siglos precedentes, en los que los Estados Unidos eran “receptores” de sistemas religiosos, desde finales del siglo XIX, los grupos religiosos norteamericanos se fueron convirtiendo en “exportadores de misioneros” de todos los credos y de todas las corrientes, y han sido, en gran medida, esos procesos de “exportación de misioneros” que se han convertido, por una parte, en factor central de la globalización de los valores norteamericanos y, por otra, en operadores activos de la expansión de lo religioso norteamericano en todas las regiones del mundo.

Como el movimiento islámico que se manifiesta en la década de 1980 y que se afirmó en la mayor parte de los países musulmanes, el fundamentalismo evangélico ha dado seguimiento a dicho proceso en el mundo musulmán, debido a que presentan cierto número de características comunes. Unos y otros se “han levantado” contra la modernidad y la secularización de las sociedades, a lo que atribuyen la responsabilidad de la decadencia social y moral. Islamistas y fundamentalistas cristianos confluyen sobre una serie de principios que cada corriente interpreta a su manera: sumisión a Dios, interpretación literal del libro sagrado (Biblia y Corán), como fuente única de autoridad, rigorismo normativo, proselitismo de conversión, entre otras. Pero es en el terreno de la concepción política donde, paradójicamente, los extremos se encuentran: frente a los Estados secularizados, islamismo y evangelismo radicales reivindican el retorno de lo religioso como referente de los valores nacionales, y es en este espacio de construcción del “modelo” que los antagonismos se manifiestan.

En este sentido, la tradicional tierra musulmana se ha convertido en tierra de misión y, según la revista *Mother Jones* de la Universidad Internacional de Columbia (Carolina del Norte), formaría una especie de élite evangélica (misioneros de choque) que tendría como objetivo “hacer desaparecer el Islam”. Los miembros de la organización *Fronteras* han desarrollado metodologías específicas para convertir a los musulmanes. Según Barry Yeoman habría 3000 misioneros especializados y presentes en las regiones musulmanas. La mayoría de ellos serían misioneros de la Convención Bautista del Sur -organización que apoyó el desarrollo de la guerra de Irak- y de organizaciones afines como *Samaritan's Purse*, dirigida por Franklyn Graham, hijo del famoso predicador Billy Graham. Se trata de una organización caritativa muy activa en Irak que acompañó el despliegue de las fuerzas norteamericanas en dicho país. Entre las organizaciones que han enviado misioneros a Irak y a Afganistán, se encuentran también diferentes instituciones sudcoreanas para algunas de las cuales “el martirio es la mejor vía para la evangelización” (Ho-Chol, 2004: 50). Si bien es cierto que es en la década de 1980 que se desarrolla

el interés por el Islam, no es menos cierto que este interés se acentúa y organiza como objetivo particularmente después de la caída del Muro de Berlín, debido a que participaron en su derrocamiento según numerosos índices: en ciertos casos hasta hubo una cierta forma de alianza con Juan Pablo II<sup>33</sup>. Con la caída del muro, los evangélicos además de iniciar un proceso de conversión tanto en Rusia como en las antiguas repúblicas soviéticas, elaboraron estrategias globales para llevar a cabo la conversión del mundo musulmán. Se creó una Red de intercesión en la que numerosos evangélicos a nivel mundial oraban por la “ventana 10-40”, así llamada gracias a que la presencia territorial del mundo musulmán se sitúa mayoritariamente entre los paralelos 10 y 40. El objetivo era, por una parte, la contención del Islam político a nivel mundial y, por otra, el desarrollo de técnicas de conversión adaptadas al mundo musulmán. Estos procesos hicieron surgir desconfianza y hostilidad frente a las nuevas formas de proselitismo.

Esta confrontación entre islamistas y evangelista radicales es evidente en Medio Oriente, en el Maghreb, en las nuevas repúblicas de Europa Central, pero para concluir haremos referencia a un campo de batalla particular: lo que ocurre en África. África es, para el Islam, tierra de expansión privilegiada: por una parte es la región con mayor crecimiento demográfico del mundo y, por otra, debido a la dinámica migratoria de sus habitantes hacia Europa, lo que conlleva una expansión acelerada en el viejo continente.

Las informaciones producidas por Pew Forum on Religion & Public Life<sup>34</sup> (2010), evalúan la evolución de musulmanes y cristianos en África del Sur del Sahara como sigue: en 1900 los musulmanes ascendían a 11 millones, mientras que en el 2010 son 234 millones; por su parte los cristianos han pasado de 7 millones en 1900 a 470 hoy.

El crecimiento de los musulmanes en África subsahariana es debido fundamentalmente al crecimiento demográfico. A diferencia de América latina donde el crecimiento de los evangélicos se hace en detrimento de

<sup>33</sup> Billy Graham, gran predicador evangélico y consejero religioso de los presidentes norteamericanos, fue particularmente activo en los países del este: en 1977, predicó en Hungría y en 1978 en Polonia, donde cuatro días antes de la elección del que sería Juan-Pablo II, Billy Graham predicó en la Iglesia de Santa Ana de Cracovia por invitación personal del cardenal futuro Papa. Para mayor información sobre el rol de las Iglesias evangélicas clandestinas y su rol la desarticulación del comunismo en el universo soviético, ver el trabajo del propagandista evangélico Richard Wurmbbrand, *Tortured for Christ*, Hodder and Stoughton, London, 1967 a partir de la página 17.

<sup>34</sup> Financiado por The Pew Charitable Trusts y John Templeton Foundation, el Pew Forum on Religion & Public Life, llevó a cabo una importante encuesta de opinión en la que participaron 25.000 personas a las que se les hicieron entrevistas directas en más de 60 idiomas o dialectos en 19 países, los cuales representan el 75% del total de la población total del África subsahariana. La investigación se inscribe en el Pew-Templeton Global Religious Futures Projects que tiene como objetivo desarrollar el conocimiento sobre lo religioso a nivel mundial. La encuesta fue llevada a cabo entre diciembre del 2008 y abril del 2009.

los católicos, en África las conversiones de cristianos al Islam y viceversa son reducidas. Los evangélicos, por el contrario, crecen a costa de los llamados animistas. Los evangélicos, como las estadísticas presentadas anteriormente lo demuestran, han tenido un gran crecimiento. Pero también los católicos, sobre todo en los países francófonos. Los diez países con más católicos en África son la República Democrática de Congo, Nigeria, Uganda, Tanzania, Kenia, Angola, Ruanda, Burundi, Madagascar y Camerún. La edición del Anuario Estadístico de la Iglesia<sup>35</sup> señala que África es la región con más crecimiento en el mundo, debido a que dicho crecimiento del 2000 al 2005, fue de 18%, mientras que la del resto del mundo creció, en el mismo período de 6.7% que es el equivalente del crecimiento de la población mundial. Dicho con otras palabras, el número de católicos a nivel mundial se mantiene prácticamente invariable, excepto en África, donde crece tres veces más que a nivel mundial.

Esta rivalidad entre musulmanes y cristianos se manifiesta particularmente Sudán, en Nigeria y en Costa de Marfil, que son tres países divididos territorialmente por la presencia de musulmanes y cristianos. Los musulmanes se encuentran en el norte de cada uno de los territorios, mientras que los cristianos se encuentran en el sur. Si bien es cierto que los conflictos tradicionales existían por otro tipo de razones, la confluencia de las pertenencias religiosas se ha convertido -a posteriori- en un componente de dichos conflictos. A estos procesos de conflictividad es necesario añadir los engendrados por los fundamentalismos proselitistas que conllevan, en muchos casos, descalificaciones, condenas en nombre de la fe y reivindicaciones excluyentes en nombre de la apropiación de la verdad auto-proclamada.

## Para no concluir

Que se trate de identidad, de espiritualidad, de civilización, de cultura o de política, lo religioso lo encontramos hoy en el centro del debate tanto en los Estados Unidos, Europa, China, Medio Oriente, África o en América Latina. La pregunta subsiguiente tendría que ser ¿se encuentra también en el corazón de los conflictos? Cada uno puede aportar su respuesta, pero el hecho mismo de que tenga que ser planteada, equivale a instaurar la duda o, por lo menos, obliga a tener que pensar el problema.

---

<sup>35</sup> Preparado por la Oficina Central de Estadística de la Iglesia Católica y publicado por La Librería Editrice del Vaticano, 2007.

Podríamos plantearlo de otra manera: ¿la lectura del mundo moderno nos obliga a introducir en la reflexión la cuestión de si lo religioso -las implicaciones en que se encuentra envuelto-, no es un operador que contribuye significativamente a re-dibujar las relaciones de fuerza en el mundo? ¿Qué lo caracteriza como actor geopolítico?

Hemos avanzado ciertos elementos que confirman que el Islam es portador del mayor crecimiento demográfico a nivel mundial, y que este proceso de crecimiento suscita interrogantes como su relación con la democracia, los derechos de las mujeres, o la voluntad de extender la *uma* y de imponer la ley islámica.

Por otra parte, en el interior del cristianismo, son las iglesias evangélicas las que experimentan el mayor crecimiento demográfico, como lo hemos señalado anteriormente. La toma de 23 rehenes de Corea del Sur en Afganistán<sup>36</sup>, el 19 de julio del 2007, pone en evidencia que el proselitismo evangélico misionero tiene como objetivo propio el planeta. Interrogaciones surgen también en relación con estos grupos en torno a su influencia creciente en la política, y su intervención voluntarista sobre el derecho al aborto, la prevención contra el sida o su implicación en ciertas regiones particularmente conflictivas del planeta.

Con sus cerca de 80 millones de evangélicos en el 2007 -sobre 300 millones-, los Estados Unidos son el país con el mayor número de prosélitos. Son también el país que tiene el mayor número de misioneros (47%) a nivel mundial, aunque los misioneros de Corea del Sur, de Brasil (muy presentes en las antiguas colonias portuguesas, pero también en América Latina con el desarrollo de la Iglesia Universal del Reino de Dios, conocida también como “pare de sufrir”, y en otros países africanos), y de otras regiones del mundo crecen rápidamente. En África, regiones como África Central, o los países del golfo de Guinea, son objeto de evangelización intensiva, pero también se extienden a regiones con mayoría musulmana

<sup>36</sup> Los talibanes secuestraron al 19 de julio a 23 cristianos evangélicos sudcoreanos -15 mujeres y 8 hombres- de la “Iglesia Saemmul”, una iglesia presbiteriana de Bundang, ciudad situada en las afueras de Seúl, mientras viajaban en autobús entre Kandahar y Kabul. El autobús fue interceptado en la ciudad de Qara Bagh, región de Ghazni. Se trata del mayor número de extranjeros capturados por los talibanes. La mayoría eran enfermeras o profesores de inglés y estaban dirigidos por el pastor Bae Hyung-kyu de 42 años de edad, quien fue ejecutado seis días después de ser capturado; Shing Sun-min, de 29 años, fue ejecutado el 30 de julio. Este envío de misioneros suscitó críticas en Corea del Sur: Park Jongsoon, expresidente del Consejo Cristiano de Corea, que es la mayor organización de iglesias del país, insistió en que “Deberíamos pensar en quiénes somos y dónde vamos en nuestro trabajo de misión” ([www.revistavision.cl](http://www.revistavision.cl)). La exigencia de retirar a 210 soldados surcoreanos que estaban integrados en la Fuerza Internacional de Asistencia a la Seguridad (ISAF), fue aceptada por el gobierno de Corea del Sur. El acuerdo preveía que los voluntarios surcoreanos abandonasen el país y el gobierno afgano prohibió que misioneros cristianos viajaran al país. La liberación de los 21 rehenes que sobrevivieron fueron liberados por grupos entre el 14 de agosto (dos mujeres enfermas) y el 30 de agosto (los siete últimos). Se calculaba que -en ese momento- había unos 120 misioneros cristianos surafricanos en Afganistán.

como en Marruecos, Argelia, Sudán, Costa de Marfil o Nigeria. En este último país, la presencia masiva de misioneros evangélicos ha contribuido a un proceso de radicalización religiosa, en el norte del país, donde varios estados instauraron, en los años 1990, la ley islámica como mecanismo de auto-defensa. Con sus 100 millones de evangélicos, África es hoy una de las regiones con más rápido crecimiento. Otra de las regiones de crecimiento, son los antiguos países del bloque soviético, donde los evangélicos quieren revertir los procesos de secularización de las sociedades.

El reforzamiento del individualismo, -que pone en el corazón del dispositivo social al individuo y a la libertad- como consecuencia la importancia asignada a la “propiedad privada”, ha favorecido también el hecho que, para muchos creyentes, la manera de creer, al igual que el objeto de la fe, no dependa ya de una mega-institución religiosa de millones de miembros, sino de instituciones altamente endogámicas y cohesionadas en las cuales se sienten integrados y cuya identificación tiene mucho que ver con la personalidad del responsable y de su carisma personal. Se podría decir, probablemente, que lo que vemos hoy, no es un mundo secularizado sino un mundo que elabora lo sagrado y lo divino de otra manera y que se lo apropia de manera individual y familiar, en un mundo de creencias diversificadas, competitivo y mundializado, administrado de manera profesional por instituciones religiosas -antiguas, pero sobre todo nuevas- en las que buscan relaciones, satisfacción de necesidades e intereses, nuevas formas de articulación social y política, porque el mundo ha cambiado y porque las sociedades ya no son lo que eran, como lo señalaba recientemente un filósofo alemán en una conferencia que impartió en la Fundación de Ciencias políticas de París, y cuyo título fue “*Ni sociedad ni religión*” y con el cual lo que quería significar es que esos dos conceptos, entre otros, no tienen ya capacidad explicativa porque no sabemos a qué corresponden hoy, y si tienen o no pertinencia en la globalización.

Más que la muerte de la religión, lo que constatamos hoy es una transformación de las instituciones religiosas que construyen sentido-significado, lo que es posible debido al hecho de que todo sistema de creencias es una realidad móvil, polivalente y capaz de retomar la iniciativa rebotando, que se ha adaptado a la evolución de la historia y que, a pesar de los numerosos cambios, han sabido crear nuevas condiciones de interactividad, de adhesión y de movilización. Dicho con otras palabras, se trata de constatar que las realidades son “maleables”, que en contextos socio-históricos precisos, logran situarse en posición de “encrucijada simbólica” donde pueden encontrarse -y enfrentarse contradictoriamente- factores múltiples que logran integrar la diversidad y las oposiciones sociales y, a convertir ese contexto, en un medio de expresión-integración de

la conflictividad entre valores y la articulación de lo social. En este sentido se puede constatar, posiblemente, que la creencia, lo sagrado, lo religioso, son uno de los mejores testigos y testimonios de la “maleabilidad” de creencias, de fe, de valores en construcción permanente gracias al control de la polisemia de la “Palabra” bíblica y de su interpretación.

No sé si nos encontramos hoy en un mundo “fanático o integrista”, -quiero suponer que la humanidad no es ni lo uno ni lo otro-, pero de lo que sí se tiene la impresión es de que una gran mayoría de la humanidad sigue recurriendo al cielo -a partir de perspectivas diversas- para construir sentido-significado, y que sus dioses siguen viviendo tanto en su vida privada como en el corazón de las relaciones económicas, sociales, políticas y geopolíticas...

Islam y evangélicos, han avanzado su estrategia de despliegue en el mundo político. Unos y otros, al asumir la función de actores globalizadores abordan el mundo a través de su fe, de sus dogmas y de su moral, sin que esto sea garantía ni de eficiencia, ni de justicia, ni de gobernabilidad. El Islam político ha sido ampliamente analizado, mientras que lo evangélico político lo ha sido mucho menos, excepto en el caso norteamericano.

La política es el arte de la contingencia. Maquiavelo nos había enseñado que no existe política posible sin tener en cuenta e incidir en las realidades del momento. Los principios no son suficientes y al referirse permanentemente a ellos -a manera conjuro- se corre el riesgo de no hacer nada dejando que la realidad se imponga sin posibilidad de modificar -lúcidamente- su recorrido. La cuestión de la pluralización, en este sentido, es reveladora. Siendo hoy la pluralización de las sociedades modernas, un factor central que las está trabajando desde el interior, estas incursiones nuevas de lo religioso en lo político nos obliga a repensar las condiciones de la construcción del pacto social y político. No puede haber verdadero acuerdo sin debate, sin un esfuerzo razonado que permita sobrepasar las subjetividades y las convicciones construidas en el confort de las pertenencias en el seno de las cuales cada individuo o cada comunidad busca “consolar” su dificultad para concebir un futuro domesticado.

Hoy se tiene conciencia que ningún pronóstico es posible sobre la evolución de estas nuevas lógicas de lo religioso, de sus desgastes y de sus restauraciones a nivel mundial. Las transformaciones continuarán -con sorpresas, evidentemente- acelerando o neutralizando procesos. La des-territorialización será una de las variables centrales debido a que lo religioso se piensa a sí mismo como un actor globalizador cuyo “campo de cultivo” es el planeta, y la globalización ha aportado los elementos y los instrumentos para llevar a cabo tal política. Sorpresas vendrán también de las nuevas configuraciones urbanas: la yuxtaposición de nuevos enclaves

étnicos y religiosos, incidirá y transformará territorios urbanos, lo que podría transformar la gestión urbana en función de las nuevas lógicas de concentración y de desplazamiento territorial.

Nuevos sectores de la economía se están viendo reactivados debido a que lo religioso ha transformado sus lógicas financieras y de concentración económica, haciendo emerger nuevos actores individuales y colectivos, los cuales se piensan como actores económicos y actúan como tales en el contexto neoliberal.

Finalmente, quiero insistir en que nuevas filiaciones religiosas se han constituido, lo que se ha convertido en el punto de partida de nuevas tradiciones y de “nuevas memorias” que, apoyándose en nuevas instituciones y organizaciones sociales, en nuevos relatos, en nuevos dogmas y en nuevas prácticas, incidirán en la transformación de los sistemas culturales desplegando, a nivel global, representaciones, visiones del mundo e imaginarios que, en unos casos, lograrán imponerse y, en otros, entrarán en conflicto con las resistencias que inevitablemente provocarán. Esas resistencias serán tanto más importantes en la medida en que los nuevos imaginarios y los nuevos actores pretendan incursionar en los espacios políticos, -que son espacios de la contingencia, como lo señala el filósofo español Daniel Innerarity- en los que las lógicas no son ni el dogma, ni la verdad, ni la referencia -como si fuese un hechizo- al “deber ser”.

## Bibliografía

- AUGE, Marc. (2001). *Los no-lugares. Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa editorial.
- \_\_\_\_\_. (2008). “¿Qué finalidad para mañana?”, En: *El Cadejo 15*, Guatemala. Icapí.
- APPADURAI, Arjun. (2005). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot.
- BAUMAN, Zygmunt. (2003). *Modernidad líquida*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2006). *La vie liquide*. Paris: Le Rouergue/Chambon.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- BECKFORD, James A. (2004). “New religious movement and globalization”. In: LUCAS, Phillip Charles & ROBBINS, Thomas. *New religious movements in the twenty-first century. Legal, political, and social challenge in global perspective*. London: Routledge.
- BENZINE, R. (2004). *Les nouveaux penseurs de l’Islam*. Paris: Albin Michel.
- BERGER, Peter. (2002). *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard.
- BOURDIEU, Pierre. (2000). “La nouvelle vulgate planétaire”. Dans: *Le Monde diplomatique*. Paris.



- CESARI, Jocelyne. (2000). "Musulmans français et intégration socio-politique". Dans: BRECHON, Pierre, DURIEZ, Bruno & ION, Jacques. *Religion et action dans l'espace publique*. Paris: L'Harmattan.
- COMPTE-SPONVILLE, André. (2006). *L'Esprit de l'athéisme. Introduction a une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel.
- CORTEN, André., DOZON, Jean-Pierre., ORO, Ari Pedro. (2003). *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*. Paris: Kartala.
- CRABTREE, Charles T. (1992). *The temporarily Pastor*. Springfield: Decade of Harvest.
- D'SOUZA, Joseph. (2006). *Misiones globales y el papel de la iglesia en el mundo de las dos terceras partes*. Bogotá: Editorial Unilit.
- DUBET, F. (2002). *Le déclin des institutions*. Paris: Seuil.
- GARCÍA, Paola. (2006). "Argentins et Equatoriens á Madrid: deux modes de reconstruction sociale dans un contexte de migration". Dans: *Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM*, 12.
- GARCÍA-RUIZ, Jesús. (2003). "Socio-antropología de lo religioso como actor internacional". En: *El Cadejo* 7. Guatemala: Icapí.
- \_\_\_\_\_. (2004). "Le néo-pentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseaux". Dans: *Critique internationale Sciences Politique*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2006). "Espacios abiertos, identidades plurales: la recomposición contemporánea del 'creer'". En: *Identidades fluidas, identificaciones móviles*. Guatemala: Icapí.
- \_\_\_\_\_. (2008). "Acteurs locaux, acteurs globaux: les néo-pentecôtistes en Amérique Latine". Dans: *L'Homme*. Paris.
- GARCÍA-RUIZ, Jesús & MICHEL, Patrick. (2009). "Religion, politique et monde(s) en mouvement". Dans: *Socio-anthropologie*, No. 25-26, pp. 3-18.
- \_\_\_\_\_. (2011a). "Amérique Latine: les évangéliques en politique". Dans: *Etudes*, No. 4145, pp. 583-593.
- \_\_\_\_\_. (2011b). "Neopentecostalism in Latin America: contribution to a political anthropology of globalisation". Dans: *International Social Sciences Journal*, Vol. 61, Issue 202, pp. 411-424. Oxford, UK.
- GRILLO, R. (2004). "Islam and transnationalism". In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. XXX, No. 5.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Editions Bayard.
- HIRST, Paul. (1996). *Globalization in question*. New York: Polity Press.
- HO-CHOL, Si. (2004). "Ils veulent prêcher en Irak, même au prix du martyr". Dans: *Courrier International*, No. 735. pp. 2-8.
- ILLIOZ, Eva. (s.f.). *Les sentiments du capitalisme*. Paris: Seuil.
- JENKINS, Philip. (2002). *The next christendom. The coming of global christianity*. New York: Oxford University Press.
- KEPEL, G. (2000). *Jihad-Expansion et déclin de l'Islamisme*. Paris: Gallimard.
- KRISTEVA, Julia. (2007). *Cet incroyable besoin de croire*. Paris: Bayard.
- LASCH, Christopher. (2006). *La Culture du narcissisme*. Paris: Flammarion.
- LENOIR, Frédérique. (2003). *Les Métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*. Paris: Plom.

- LEVI-STRAUSS. (2008). "Lecciones de un etnólogo". En: *El Cadejo 14*. Guatemala: Icapí.
- MERIBOUTE, Zidane. (2011). "L'offensive évangélique dans les pays musulmans". Dans: *Diplomatie*, No. 48.
- MICHEL, Patrick. (2003). "La religion, ¿objet sociologique pertinent?" Dans: *Revue Mauss*, No. 22. Paris: La Découverte.
- MONROE, Laurence. (2009). *Etats-Unis métamorphose hispanique*. Paris: Cerf.
- NEUSNER, J. (1994). *World Religions in America, a Introduction*. Westminster: John Knox Press.
- POSTEL-VINAY, Karokine. (2005). *L'Occident et sa bonne parole. Nos représentations du monde, de l'Europe coloniale à l'Amérique hégémonique*. Paris: Flammarion.
- RABOUDI, N. (2008). "L'Islam a-t-il besoin de la démocratie?". Dans: *Cahiers de recherche sociologique*, No. 46.
- RANNOU, Jean. (2008). "La implosión del espacio tiempo". En: *El Cadejo 14*, Guatemala: Icapí.
- ROBERTSON, R. & CHIRICO, J. (1985). "Humanity, globalization and worldwide religious resurgence: a theoretical exploration". In: *Sociological Analysis*, No. 46: 3.
- ROBERTSON, R. & GARRETT, W. (2001). *Religion & global order*. Boston: Paragon House.
- ROY, O. (2002). *L'Islam mondialisé*. Paris: Seuil.
- SENNETT, Richard. (1995). *Les Tyrannies de l'intimité*. Paris: Seuil.
- SHAIM, Y. (1999-2000). "The Mexican-American diaspora's impact on Mexico". In: *Political Science Quarterly*, No. 4.
- TESTOT, Laurent. (2006). "La face obscure de la mondialisation". Dans: *Sciences Humaines*, No. 2. Paris.
- TRAVERSO, Enzo. (2005). *Le Passée, modes d'emploi. Histoire mémoire, politique*. Paris: La Fabrique.
- VÁSQUEZ, Adolfo. (2008). "Peter Sloterdijk: temblores de aire, atmoterrorismo y crepúsculo de la inmunidad". En: *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No. 17. Universidad Complutense de Madrid.
- VELTZ, Pierre. (2002). *Des lieux et des liens. Politiques du territoire à l'heure de la mondialisation*. Paris: L'Aude.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Mondialisation, villes et territoires*. Paris: L'Aude.
- WAGNER, C. Peter. (2000). ¡Terremoto en la Iglesia! Miami: Betania.
- WEBER, Max. (2006). *Le Savant et la politique*. Paris: Seuil.
- WILSON, Samuel. (1981). *Mission handbook: North American protestant Ministries Overseas*. Miami: Betania.
- WUTHNOW, R. (1990). *The Restructuring of American Religion. Society and fait since World War II*. Princeton: Princeton University Press.
- YEOMAN, Barry. (2002). "The stealth crusade". In: *Mother Jones*.