

Bloque 6

LAS RELIGIONES DE LAS SOCIEDADES INDUSTRIAL Y POSTINDUSTRIAL

6.1. LA PERDURABILIDAD DE LA RELIGIÓN TRAS LA MODERNIDAD

6.1.1. RELIGIONES QUE NO DESAPARECEN

El papel de la religión en las sociedades industrial y postindustrial sigue siendo importante, y lo que es más significativo, en los últimos años ha aumentado. A comienzos del siglo XXI asistimos a un retoñar de los modos de pensamiento religiosos o para-religiosos, especialmente en los países más desarrollados, cuya explicación no resulta sencilla, aunque se plantea como un reto necesario después de haber esbozado el intento de comprender las religiones del pasado. Los métodos explicativos unívocos sufren una quiebra indudable y resulta necesario intentar una aproximación holística que permita reflejar tanto las implicaciones sociales de la religión (que parecen cada vez menos determinantes) como las individuales (cada vez más tenidas en cuenta ya que el ser humano parece necesitar el consuelo o el horizonte de la trascendencia). Pero hemos de ser conscientes de que la perdurabilidad de la religión y las religiones resulta un proceso en cierto modo inesperado.

En los modelos de entender el mundo que generaron muchos de los pensadores ilustrados (especialmente franceses) en los albores de la industrialización, la religión había dejado de jugar el papel de instrumento para comprender, aceptar el mundo y consensuar la convivencia y se había enjuiciado en ocasiones dentro de la categoría de superstición que podía puntualmente poner trabas a la nueva cosmovisión: así la modernidad vaticinó el final de la religión. Se estaban refiriendo a las religiones que conocían y en particular a las diferentes corrientes cristianas (hemos de tener en cuenta que se trata de un pensamiento europeo y en general occidental), que habían sido consolidadas en el seno de sociedades de base agrícola y cuyos marcos explicativos se estaban viniendo abajo como resultado del desarrollo del gran producto ideológico de la modernidad que es la ciencia (con su replanteamiento de los orígenes, la historia, el papel del ser humano en el mundo, las teorías evolucionistas, etc.) y las transformaciones que la tecnología estaba produciendo en las condiciones de vida.

Para los más influyentes materialismos del siglo XIX, a su vez herederos y desarrollo del marco explicativo de la Ilustración, esta posición se exacerbaba. Para Freud la religión era una ilusión, un juego irreal que quedaba superado desde el momento en que el psicoanálisis ofrecía unos instrumentos de interpretación e integración mucho más eficaces que los generados por las diferentes religiones. En consecuencia, los días de las creencias religiosas estaban contados y se imaginaba un nuevo ser humano libre de las caracterizaciones neuróticas y obsesivas del pensamiento religioso.

Otro pensamiento fuerte, dotado de la rotundidad de los evolucionismos unilineales, será el marxismo, para el que la religión es un opiáceo, un paliativo que desvía la mirada, que convierte en soportable un mundo insensible, que promete posponer tras la muerte la recompensa, y que hace dóciles, como drogadictos, a los seres humanos para ser pasto, en última instancia, de la impune explotación por parte de los grupos dominantes. El cambio de mirada que propone el marxismo es la materialización de ese paraíso, pero en la tierra, gracias al comunismo. La religión se transforma en una rémora no deseable puesto que anula la capacidad de poner en cuestión, de modo activo, el

modelo injusto de sociedad.

Pero estos dos marcos teóricos en los que la religión quedaba caracterizada de modo radical como un obstáculo se han visto paulatinamente puestos en duda, incluso desde su mismo interior: el método jungiano transformó las religiones en caminos de sabiduría, y, por ejemplo, la teología de la liberación al cristianismo en instrumento para el cambio y la revolución. Se fue produciendo una quiebra del modelo de evolución que caracterizaba el futuro como no religioso, que construía una línea en la que progresivamente las mejores mentes y luego el resto habrían de abandonar por obsoleto el pensamiento religioso (como planteaba el muy influyente James Frazer, al defender una línea evolutiva en tres fases: magia, religión, ciencia): ha quedado claro que no existe una línea única de desarrollo hacia la que tengan que tender todas las sociedades humanas.

A la par el asalto moderno a la religión fue mitigándose toda vez que la religión, por una parte quedaba progresivamente relegada al mundo de las opciones individuales, y por otra, que las religiones mantenían su influencia en muchos ámbitos tradicionales (entre poblaciones rurales y en menor medida entre los habitantes de las ciudades), convirtiéndose en un factor de estabilidad social. De hecho en el mundo actual siguen surgiendo religiones, en unos casos organizadas según la estructura de las Iglesias y cultos tradicionales, en otros buscando modos de organización radicalmente no eclesiásticos; todas ellas dinamizan un mundo cambiante de creencias que muestra una vivacidad bien alejada de la vaticinada agonía. Aunque más individualizada, más transparente, en plena mutación, la religión está lejos de desaparecer, lo que no quiere decir que muchas religiones tradicionales no presenten inadaptaciones y problemas frente al mundo moderno.

6.1.2. PRODUCCIÓN INDUSTRIAL Y RELIGIÓN

No es de extrañar que una de las críticas más radicales a la religión proviniese de Marx, quizá el pensador que en su época conocía de modo más profundo la emergente sociedad industrial. El ritmo industrial es bien diferente del ritmo tradicional. Las necesidades de la máquina difieren profundamente de las de la naturaleza y la agricultura. Los solsticios y equinoccios, las lunaciones, el vagar de las estaciones que marcaban el calendario festivo en las sociedades tradicionales pierden su razón de ser en la sociedad industrial. El trabajo se rige por unas nuevas pautas en las que se superan los presupuestos en los que se sustentaba la supervivencia en las sociedades de base agrícola. Dos ejemplos ilustran esta nueva situación y tienen que ver con el valor del tiempo y el espacio en esta nueva sociedad.

La sacralización del espacio, que marcaba, en algunos casos desde la época preagrícola, ciertos lugares como especialmente santificados y misteriosos (lugares de ubicación de templos, cementerios, metas de peregrinación), se soslaya ante las necesidades de la producción industrial para la que el territorio tiene un valor diferencial dependiendo de las leyes del mercado (es especialmente relevante el rico en materias primas o ubicado de un modo óptimo en la red de intercambios). El valor religioso se transmuta en valor de compra-venta y no existirá el menor reparo a la hora de destruir una iglesia bien ubicada para construir edificios estimados «más útiles», en talar miles de hectáreas de bosques centenarios para convertirlos en dinero aunque ello conlleve la conversión del territorio en un desierto o en levantar las entrañas de la tierra generando un terreno inhóspito para extraer carbón o minerales.

Tampoco el tiempo sale bien parado en el mundo industrial. Los ritmos no los marca la naturaleza o el hombre, los marca la máquina que no requiere descanso durante su tiempo útil de vida y que convierte a sus servidores en autómatas. En este reino de la cantidad y de la materia se puede perfectamente cuantificar la exorbitante magnitud de los perjuicios económicos que provoca el ramadán o el descanso festivo sabático o dominical pero no se poseen métodos científicos para determinar (salvo en la escala de valores de la psicología o psiquiatría) el beneficio para el equilibrio personal que dichos cambios en el ritmo vital y productivo procuran. De este modo la religión con su sacralización de ciertos lugares o su santificación de ciertas fiestas no puede menos que resultar una traba «irracional» frente al ritmo «razonable» de los «tiempos modernos». La cosmovisión religiosa (tradicional) no se adaptaba pues a las necesidades de la nueva producción y los estados laicos intentaron minimizar su impacto ubicándola en el marco de la religión personal, donde no podía pesar

a la hora de la toma de decisiones fundamentales. De este modo los horarios de trabajo inhumanos de los primeros lustros de la revolución industrial, la destrucción de los lazos de solidaridad y protección tradicionales o la explotación del medio se amparaban en una ideología liberal que desarticuló el marco de referencia anterior sin articular uno nuevo completamente estructurado.

El papel fundamental en la toma de decisiones lo desempeña el beneficio sin que, a pesar de los dos siglos transcurridos, se haya generado un modelo que proteja de modo adecuado a la sociedad de un modo global y que consolide un conjunto de normas de comportamiento que minimicen el imperio del lucro personal a ultranza. Puntualmente y ante todo en los países europeos, se ha llegado a situaciones estables, el consenso laboral, por ejemplo, ha tenido su marco de consolidación con la institucionalización del papel de los sindicatos. Pero de un modo general no se ha conformado una ética común, un sistema de consenso semejante al que en las sociedades tradicionales ayudaba en alguna medida a poner en pie la religión.

Por otra parte la sociedad industrial potenció un modo de conocimiento, la ciencia positiva, extraordinariamente efectivo para resolver problemas materiales pero que no ofrecía (puesto que metodológicamente no las contemplaba) explicaciones frente a lo incomprendible de la existencia humana (las «grandes cuestiones» como la muerte o la trascendencia). El psicoanálisis, instrumento científico para estudiar la psique (paradigma de lo inmaterial), se ideó como alternativa al consuelo que en la sociedad tradicional, de modo menos «científico» (aunque no menos tosco, como demuestra el refinamiento de las diversas técnicas de meditación y autoconocimiento desarrolladas, por ejemplo, por el hinduismo, el taoísmo, el budismo, el islam o el cristianismo) ofrecía la religión. Un ejemplo del sistema explicativo psicoanalítico permitirá comprender las causas de su quiebra como ciencia positiva con la ambición de explicar la totalidad de las experiencias humanas. Para el psicoanálisis más ortodoxo (de raíz freudiana) las experiencias místicas resultaban un reto, se rompía el discurso habitual, se experimentaban estados no comunes. Se ideó una explicación extremadamente sencilla: dado que la normalidad la marcaba el estado de vigilia, la anormalidad de la experiencia mística entraba dentro del grupo de las patologías (de ahí que se determinase «científicamente» que, por ejemplo santa Teresa sufría un tipo específico de histeria, o alguna otra enfermedad mental que, además, iba cambiando según las modas de cada momento).

Un modelo explicativo tan irrespetuoso se ha visto puesto en duda por grandes especialistas como Carl Gustav Jung o psicólogos humanistas y transpersonales, con Carl Rogers y Abraham Maslow a la cabeza, pero permite ahondar en una de las causas de que las religiones no hayan desaparecido en el mundo industrial que no las necesita para funcionar. En la cosmovisión estrecha en la que se sustenta la modernidad, quedan demasiados campos sin explicación y demasiadas necesidades humanas sin satisfacción.

Pero, a la par, las religiones tradicionales, surgidas en un momento específico y para satisfacer las necesidades particulares de la sociedad de base agrícola, tampoco cumplen en el mundo moderno su función explicativa y conformativa de modo adecuado. De ahí que los últimos decenios hayan visto, junto a la progresiva agonía de la cosmovisión industrial, los balbuceos de nuevas formas de entender el mundo que corresponden a la sociedad postindustrial, marcada por la multiplicación de la información, en la que los comportamientos religiosos o para-religiosos tienen una mayor cabida.

6.1.3. LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD POSTINDUSTRIAL

La sociedad postindustrial es muy reciente, está en pleno surgimiento y sus características, aún no consolidadas han empezado a ser intuitas por pensadores y artistas desde hace escasamente medio siglo. El final del enfrentamiento de bloques militares tras la desintegración soviética está permitiendo que este nuevo modelo se desarrolle con mayor firmeza y rapidez. Se sostiene en una serie de premisas que buscan redimensionar la cosmovisión industrial propiciando un cambio de mentalidades.

La primera premisa es el fin del crecimiento exponencial productivo inducido por condicionantes medioambientales. La tierra, convertida con el desarrollo de las comunicaciones en una «aldea global» tiende a transformarse en un gran basurero en el que las condiciones de vida, incluso en los países desarrollados, pueden llegar a deteriorarse hasta los extremos de la primera

revolución industrial si no se moderan las injurias sobre el entorno. Esta situación conlleva el establecimiento de la segunda premisa que es el fin de la explotación incontrolada (regida por la exclusiva ley del beneficio). Para ello es necesario consensuar una nueva ética mundial que redimensione el papel humano respecto del planeta y de los demás hombres, un código de supervivencia que permita legar a las siguientes generaciones un marco vivencial y convivencial soportable. La tercera premisa tiene que ver con un aspecto muy descuidado en la sociedad industrial y que en las sociedades tradicionales y preagrícolas tenía una cumplida cabida: el desarrollo interior, el autoconocimiento y la trascendencia.

El acoso a las humanidades por parte de la sociedad moderna es un ejemplo de esta particular falta de sensibilidad. Disciplinas diseñadas para intentar ahondar en la comprensión del hombre, han sido divididas en aras de un cientifismo puntilloso en «ciencias» independientes con campos que se estiman acotados con precisión (antropología, filosofía, historia, sociología, psicología) pero que, desde la óptica de la historia de las religiones en tanto que disciplina holística, diluyen sus límites. Tras ver reducidas, por medio de la especialización, sus capacidades de pensar al hombre y al mundo, las humanidades se convierten en yermos, campos del saber sin utilidad pues ni siquiera permiten el consuelo de una explicación global y desde luego no ofrecen a la sociedad resultados convertibles en beneficios materiales; de ahí su impune y «necesario» desmantelamiento.

Pero el imperio del beneficio, también en este aspecto, tiene sus límites y la cosmovisión postindustrial tiene en cuenta esa necesidad del individuo de comprenderse que antes ofrecían la filosofía o las creencias religiosas. La sensibilidad hacia el potencial interior humano rompe con la regla de oro del materialismo industrial según la cual bienestar equivale a acumulación. Por el contrario, una vez satisfechas las necesidades primarias surgen otras más sutiles y bien conocidas en el pasado como por ejemplo ritmar la vida (para adaptarla a la naturaleza, para hacer comprensible y aceptable el envejecimiento e incluso el morir), lo que en las religiones preindustriales era la adecuación a las pautas de un tiempo estimado sagrado.

De hecho quizá esta quiebra del modelo industrial o «moderno» en la confección de unas pautas éticas y convivenciales a largo plazo pueda resultar en síntesis lo que ha llevado a que religiones surgidas desde los presupuestos de un mundo ya caduco, como es el de la agricultura, a pesar de mantener rémoras ideológicas incomprensibles (e incongruencias cognitivas notables, por ejemplo, en lo relativo al papel de la mujer y la reproducción), a pesar de haber perdido su papel social estructural en aras de la modernidad, sigan no solo vivas sino incluso en auge, aunque también en una mutación que es adaptación a las características de esa misma modernidad, marco ejemplar sobre el que se construye ya toda práctica (también religiosa).

6.1.4. RELIGIONES, MODERNIDAD Y GLOBALIZACIÓN

La modernidad ha generado un marco para el desarrollo de las religiones que tiende, por encima de críticas y oposiciones bicentenarias, a convertirse en un modelo con vocación de hegemonía. Se basa, en lo que se refiere al tema de nuestro análisis, en dos pilares particularmente significativos: por una parte el concepto de libertad religiosa y sus consecuencias, entre las que la conversión de la religión en un factor identificador individual y cada vez menos colectivo es clave, y en segundo lugar la globalización con su componente estructural de homogeneización.

La libertad religiosa en calidad de derecho básico (derecho humano fundamental) se encuentra amparada desde las primeras constituciones, la americana (en la primera enmienda de 1789) y la francesa y por las legislaciones internacionales y determina que cualquier opción religiosa resulta lícita siempre que no vulnere el marco legal convertido en igual para todos (como expresa, por ejemplo, el artículo 16.1 de la Constitución Española). Pero, a la par, libertad religiosa e igualdad ante la ley conllevan que el Estado no reconozca ninguna autoridad de carácter legislativo o judicial en el seno de cualquier religión por encima, en paralelo o al margen de la común (no reconoce la ley religiosa y sus detentadores). La tendencia resultante es que ninguna religión pueda tener un estatus privilegiado que propicie la discriminación por razones religiosas: la igualdad ante la ley es independiente de la religión o creencias que se profesen.

Lo anterior determinó la necesidad de la separación del ámbito de lo civil y de lo religioso (que se denominó, de un modo muy occidental, separación de Iglesia y Estado), y la constitución de un marco con vocación de igualdad: no hay discriminación ante la ley pero, por tanto, la ley no puede ser religiosa sino que ha de construirse de un modo (teóricamente) neutral, al margen de cualquier opción religiosa. De este modo se tendió a relegar a la religión fuera de lo político, hacia la esfera de las opciones personales estimadas todas igualmente lícitas, y a la par, a minimizar la complejidad de las estructuras organizativas religiosas a las que se desdoto, además, de mecanismos de coerción (justicia, etc.) que no fuesen los de tipo ideológico generados en el seno del propio grupo para sus propios fieles.

La conformación de un marco de libertad religiosa amparada por la ley no solo impide la discriminación por razones religiosas sino que de hecho, al amparo de la pluralidad religiosa, se ha convertido en la referencia modélica donde las opciones religiosas son en principio legítimas y no pueden ser enfrentadas por medio de la coerción social salvo que vulneren las leyes. Se trata de un marco de neutralidad que, en teoría, habría de conllevar que los conflictos se minimizasen; pero este modelo en la práctica presenta muchas aristas y las adaptaciones a las circunstancias particulares han sido múltiples y complejas. En un país como Turquía la despolitización de las estructuras islámicas requirió de una voluntad tiránica, en países con religiones muy homogéneas la aceptación de la diversidad no siempre se produce de un modo sencillo.

Pero el marco moderno, al exigir a todos los grupos religiosos, cuando menos en teoría, una aceptación de la ley civil común, resultado de consensos y adaptaciones cambiantes, conlleva una necesaria desvalorización de la ley religiosa como norma global de convivencia. Como consecuencia algunos grupos religiosos no aceptan el marco moderno, puesto que estiman que las leyes y el entramado político de carácter civil tienen menor legitimidad que las leyes de Dios, que desde su perspectiva de eternidad (frente a la contingencia y mutabilidad de las otras) han de prevalecer sobre las normas de los hombres que se encuentren en disonancia con ellas. Este choque de puntos de vista tenía un vencedor claro, el sistema que denominamos civil, hasta el asalto al poder de los fundamentalismos islámicos ejemplificado desde 1979 por el régimen iraní y la instauración como norma legal de la norma religiosa (es decir desde el punto de vista de la modernidad, la construcción de un mundo al revés). La charia ha dejado de ser una opción para los que desean cumplir fielmente su religión, es decir una elección personal, para convertirse en norma que todos han de cumplir, lo deseen o no, puesto que los mecanismos coercitivos del estado se vuelcan en ese empeño.

En el modelo de la modernidad la tendencia ha sido el convertir la religión en una señal de identidad individual y progresivamente menos colectiva, pero en este caso también esa tendencia se enfrenta al reto de su puesta en tela de juicio. La religión cumple múltiples funciones, siendo una de las más características la de ofrecer unas pautas de reconocimiento, una identidad diferenciadora. Pero las señales de identidad tienen la contrapartida de convertirse en factores de exclusión para los que no comparten dichas señales. La modernidad instauró sistemas de identificación grupal homogéneos en los que la diversidad en las creencias (etc.) no tuviera, en teoría, un peso notable, aunque en la práctica el imperio de las diferencias y discriminaciones de carácter ideológico se mutó en el de las diferencias económicas, el nuevo patrón para construir las jerarquías.

Pero la religión es un factor en extremo sensible, en sociedades ancladas en la tradición (por ejemplo todavía en muchos países asiáticos y africanos, especialmente islámicos) configura la identidad de un modo muy notable puesto que el aprendizaje religioso se realiza a la par que el de la lengua y por tanto es grande la facilidad para caer en el religiocentrismo y en el pensamiento binario, que enfrenta a los otros, los que tienen otras creencias y otra religión, con ese nosotros que genera una frontera impermeable (que de hecho desidentifica al distinto al estimarlo no solo diferente, sino menos). A la hora de legitimar y exacerbar un conflicto, los argumentos religiosos resultan extremadamente eficaces, porque tocan el corpus de creencias más arraigadas. Pero, como veremos, los conflictos religiosos no existen en cuanto tales, la religión es un magnífico ingrediente, pero que correspondería a la categoría del condimento; la base, la sustancia, suelen formarla otros componentes.

Frente a este universo de identidades, que compartimentaba el mundo permitiendo la existencia de ámbitos de carácter poco abierto o impermeable, se ha multiplicado un mecanismo

imparable, la globalización, que reduce o impide la posibilidad de mantenerse al margen del flujo económico, ideológico o político mundial. La globalización, aunque potenciada en los últimos decenios gracias al desarrollo de la informática, la universalización del alcance de las televisiones en calidad de instrumentos de propaganda, las redes mundiales de circulación de bienes y servicios y el final de la política de bloques, es elemento fundamental en la construcción de la modernidad, como ejemplifica el establecimiento progresivo desde el siglo XIX de un sistema capitalista mundial de intercambio de bienes y capitales o el ya caduco internacionalismo proletario, con su perspectiva de una tierra unida regida según los presupuestos comunistas. Su manifestación más clara resultó el colonialismo, que en lo religioso determinó la expansión de un cristianismo modernizante por todo el globo en las zonas controladas por los colonialismos capitalistas y del ateísmo en las zonas sometidas a los colonialismos comunistas. La modernidad cuenta con instrumentos ideológicos para pensar el mundo como una unidad (como el igualitarismo individualista o la ciencia), basados en un cierto respeto de las diferencias siempre que estas no resulten muy divergentes respecto del marco común de convivencia que marca justamente la propia modernidad.

Producto del pensamiento moderno, la globalización a la occidental es clave en la mutación económica, cultural y religiosa y su impacto se ha multiplicado tras la caída del comunismo soviético, al dejar de ser viable el contramodelo de la globalización comunista. Convertida en referente básico de futuro, una oposición frontal a la globalización en lo económico resulta impracticable, pero la oposición ideológica puede encontrar adeptos. La cultura y los valores referenciales que se diseminan de modo incontrollable desde el desarrollo de las televisiones por satélite son los del mundo occidental, de ahí que las antenas parabólicas sean símbolos que pueden costar la vida a quienes las instalan en sus casas en ciertos lugares, como Argelia. En la globalización cultural, muchos colectivos no se encuentran satisfactoriamente reflejados, en ocasiones porque el estatus económico secundario en el que están clasificados les impide el disfrute de lo que se parece prometer si se renuncia a ciertas señas de identidad en aras de la aceptación de la escala de valores global.

Se producen, por tanto, movimientos de oposición a los cambios uniformizadores que encuentran un material sensible justamente en los argumentos religiosos, que pueden detonar los mecanismos de la insatisfacción. Un buen ejemplo lo encontramos en la India con el desarrollo de los partidos y movimientos fundamentalistas hindúes para los que la religión se convierte en aglutinante político. Por otra parte la globalización cultural, en su calidad de producto ideológico diseminado por la televisión (que se rige por unas reglas entre las que la consideración respecto de la diferencia no es todavía un valor notable) no resulta particularmente respetuosa con las múltiples sensibilidades que entran en juego entre los posibles receptores de esos mensajes. Se está potenciando, por tanto, junto a la tendencia a la asunción del modelo común, una apuesta por defender la riqueza de las identidades diferenciales. Las relaciones dinámicas entre ambas tendencias puede que ofrezcan una pauta de futuro, por medio de la conformación de una globalización que tenga en cuenta el valor patrimonial de la diversidad cultural, que contrarreste la contraperspectiva de la multiplicación del conflicto y en particular del que encuentra en la religión un argumento aglutinante.

6.1.5. LA MULTIRRELIGIOSIDAD

Caminos comunes, religiones personales, diversidad de opciones y un marco general de libertad religiosa propician que a nivel global y en la perspectiva del futuro se esté multiplicando el fenómeno de la multirreligiosidad, la conformación de sociedades en las que la diversidad religiosa se convierte en una característica definitoria o cuando menos en tendencia acusada. Esta ha sido la opción que caracterizó a los Estados Unidos desde sus orígenes como nación, una libertad de creencias estimada como regla principal en el modelo de convivencia que ha llevado a que los fenómenos de discriminación religiosa se minimicen y quepa la posibilidad de que florezca una enorme diversidad de opciones tanto de carácter tradicional (las grandes religiones en todas sus posibles variantes, más religiones tribales de muy diversa índole), como de carácter nuevo. La multirreligiosidad tiene en Estados Unidos no solo un modelo, sino también un defensor comprometido (como muestran los informes anuales del Departamento de Estado relativos a la libertad religiosa en el mundo); desde el

final de la guerra fría y la disolución del bloque comunista, esta tendencia no tiene rival y las grandes ciudades a lo largo de todo el globo (si exceptuamos todavía algunos países islámicos) tienden progresivamente a parecerse a las ciudades norteamericanas donde conviven Iglesias en múltiples variedades, centros de oración, meditación, sinagogas y otras muchas opciones configurando un mosaico variopinto acorde con el carácter multicultural hacia el que tienden las metrópolis mundiales.

Esta multirreligiosidad, de todos modos, para ser comprendida de forma correcta, requiere una mirada que abarque no solamente el presente, sino también el pasado. La sociedad española, por razones muy particulares que tienen que ver con las consecuencias del emblemático (y fatídico) 1492, ha sido durante siglos homogéneamente católica, y la tendencia hacia la diversidad que tuvo avances durante buena parte del siglo XIX y los primeros decenios del XX se truncó del modo más radical con la implantación de esa destilación ideológica antimoderna que fue el nacionalcatolicismo. Pero antes de finales del siglo XV, la característica principal que definió la Península Ibérica en los diversos nombres que se le adjudicaron (de Iberia a Hispania y de Sefarad a Al-Andalus para desembocar en España y Portugal) fue la multiculturalidad con su correlato de multirreligiosidad. El empeño homogeneizador radical de los Reyes Católicos sin ser único, es una extraña excrescencia en el árbol de las religiones, que distorsiona en alguna medida todavía nuestra percepción de la diversidad religiosa en tanto que españoles. La gran mayoría de las sociedades humanas han sido multirreligiosas desde épocas inmemoriales, y el caso de la India, China o Japón son ejemplares. Quizá lo que caracteriza nuestro momento histórico encardinado en un mundo global es que las posibilidades de elección son tan numerosas como las religiones existentes a nivel mundial o incluso más allá, desbordando hacia ese infinito universo de posibilidades formado por cualquiera de las susceptibles de ser ideadas por la imaginación del ser humano, al amparo de la seña de identidad del mundo moderno que es la libertad religiosa.

La multirreligiosidad resulta por tanto la tendencia principal en nuestro mundo global, salvo en zonas muy determinadas, como en ciertos países islámicos, en los que, por otra parte hay que tener en cuenta que lo que se impide es la penetración de religiones nuevas, pero en ellos subsisten, desde tiempos muy remotos otras religiones, en particular las del libro.

La multirreligiosidad se sustenta en tres bases de desigual impacto: la tradición, la inmigración y la conversión. Respecto de la multirreligiosidad por tradición hay que partir del hecho de que la mayoría de las sociedades del pasado fueron en alguna medida multirreligiosas al alcanzar un cierto tamaño o un nivel de complejidad determinado; este tipo de multirreligiosidad es quizá la que presenta un menor dinamismo, aunque pueda, puntualmente, implicar a un número importante de cultores (por ejemplo en África es notable el volumen de población que se mantiene fiel a las religiones precoloniales, coexistiendo en minoría entre mayorías de seguidores de religiones coloniales como pueden ser los diversos cristianismos o el islam).

La multirreligiosidad por inmigración es el fenómeno mayoritario y el que mayor dinamismo presenta. Característica de nuestro mundo neomilenar es la multiplicación de los movimientos migratorios en todas las direcciones, que son un factor básico de multiculturalidad; pero además, los inmigrantes, al amparo de la libertad religiosa (como por otra parte ocurrió en Estados Unidos desde hace siglos), si lo desean no tienen (o no debieran tener) que renunciar a su religión de origen en sus nuevas patrias de adopción. El extraordinario crecimiento del islam en Alemania (ronda los 2 millones, mayoritariamente turcos) o Francia (supera los 3 millones, mayoritariamente magrebíes, hay más musulmanes que ateos) es resultado de la inmigración lo mismo que el mosaico religioso del Reino Unido, donde a algo menos de un millón de musulmanes (mayoritariamente pakistaníes) se añaden casi medio millón de hinduístas y un cuarto de millón de sijs punjabíes, cumplida muestra de lo que fue su imperio en la India. En España los musulmanes rondan el medio millón, una cifra en crecimiento que tiende a aproximarse en porcentaje a lo que ocurre en el Reino Unido o Italia (donde hay 700.000 musulmanes).

El fenómeno migratorio no es privativo de los ámbitos europeos y explica en gran medida el crecimiento del catolicismo en Estados Unidos (por el aporte de poblaciones centro y sudamericanas), pero también el aumento del sincretismo chino en lugares en los que hay un flujo migratorio importante como en Singapur o Malasia. Una inmigración de causas político-religiosas es la que han protagonizado los tibetanos tras la ocupación china; está determinando el restablecimiento del

budismo en el norte de la India, patria originaria de esta religión y la diseminación por todo el mundo occidental de monjes tibetanos que fundan centros de meditación y monasterios.

El tercer factor que determina el crecimiento de la multirreligiosidad es la conversión, aunque su impacto es menor a escala global que el anterior. El fenómeno de conversión más notable por el volumen de población implicada se presenta como una curiosa contrapartida a la catolización de Estados Unidos: es el paso del catolicismo a diversos cristianismos evangélicos (e independientes) que se lleva produciendo en Centro y Sudamérica desde hace cuatro décadas, pero que se ha multiplicado en el último decenio. En Brasil hay cerca de 35 millones de cristianos no católicos frente a 120 millones de católicos (una proporción de 1 a 3, parecida a la de Haití y la de Puerto Rico), la proporción es de 1 a 4 en Guatemala y Nicaragua, 1 a 5 en el Salvador y Panamá, 1 a 6 en Chile (con casi 2 millones de cristianos no católicos), de 1 a 8 en Costa Rica y Honduras, 1 a 10 en Bolivia, de 1 a 12 en Argentina (con casi 3 millones) o República Dominicana, 1 a 13 en Perú y porcentajes menores en otros países (aunque las magnitudes sean destacables en algunos casos, como los 5 millones de México, aunque solo representen un poco menos del 5% de la población o el millón de Venezuela).

Los factores son difíciles de calibrar y quizá la inmediatez de la relación del fiel con Jesucristo y el marco referencial constante que ofrece el trabajo cotidiano con el texto bíblico sea una primera pauta para la reflexión. Pero también las redes de autoayuda de los grupos evangélicos, las convicciones morales y los valores que inculcan que se adecúan al modelo ideológico imperante en Estados Unidos (y que defiende el esfuerzo personal, la autosuperación como medios de prosperar) convierten a las comunidades evangélicas en modelos atractivos (además utilizan de modo magistral los medios de comunicación de masas para el proselitismo, con la proliferación de emisoras de radio y televisión). En ciertos casos la opción evangélica, que suele defender posiciones muy conservadoras, ha actuado como medio de contrarrestar el desarrollo de un catolicismo reivindicativo de cambios inmediatos y no postpuestos que encontró su baluarte en la teología de la liberación (aunque curiosamente este movimiento surgiese, entre otras causas, para contrarrestar el impacto evangélico entonces incipiente, por ejemplo en Brasil). En otras ocasiones, la mayor facilidad de acceso a la condición de pastor, al no exigirse un aprendizaje tan largo y complejo como entre los católicos, a lo que hay que añadir la falta de obligatoriedad del celibato sacerdotal, ha incidido en que la presencia evangélica sea en ciertas zonas más constante que la católica, donde hay sacerdotes con parroquias muy extensas que son incapaces de atender correctamente, máxime con la crisis de vocaciones que sufre el catolicismo europeo. Además, el papel de la mujer es también mucho más activo entre los grupos evangélicos, donde, en general, el peso de la comunidad de fieles en la organización del culto es notable. Todos estos factores, y otros que quedan en el tintero, pueden ayudar a explicar ese crecimiento tan importante de la conversión evangélica en América, un fenómeno clave en la consolidación de la multirreligiosidad en esa zona.

Pero, aunque resulte menos notable desde el punto de vista estadístico, este proceso se está desarrollando también en los ámbitos católicos de Europa, donde el impacto entre grupos marginados de población es destacado. Un caso particular, pero a la par muy ilustrativo, lo encontramos entre las poblaciones gitanas de España y Portugal que han adoptado diversas opciones evangélicas, pero en particular la Iglesia de Filadelfia. En este caso las razones del éxito parecen tener mucho que ver con la adecuación de las estructuras pastorales a la idiosincrasia gitana y sus modos de aceptación de la jerarquía. La Iglesia de Filadelfia apostó por nutrirse de pastores gitanos, que eran aceptados sin problemas por las comunidades en su papel socialmente significativo. Por el contrario los sacerdotes católicos venían de fuera de la comunidad y de la etnia gitana, defendían un rito que rompía las reglas del decoro gitano en las relaciones varones-mujeres, como es la confesión, y eran percibidos en muchas ocasiones como extraños.

Importante también es el fenómeno de la conversión desde opciones cristianas convencionales a cristianismos independientes con unas estructuras de culto más participativas y menos jerárquicas, más adaptadas a la idiosincrasia de cada comunidad, o en general desde las opciones más arraigadas (sean cuales fueran) hacia opciones diferentes que presenten caracteres nuevos. Destaca en particular, en lo que al cristianismo africano se refiere, el auge del pentecostalismo, los grupos bautistas, carismáticos o las Iglesias nativas, así como el impacto de cristianismos independientes de

proselitismo agresivo originarios de Estados Unidos como los Testigos de Jehová o la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones) a nivel mundial.

Aunque puedan llegar a tener un impacto mediático importante y una notoriedad destacada, por el radical cambio en las costumbres, las reglas de convivencia o incluso en los modos de vestir que conllevan, los fenómenos de conversión a religiones orientales resultan menos importantes a nivel global. El número de budistas o hinduístas fuera de los países asiáticos y que no provengan de inmigración son muy pocos, a pesar de la popularidad de algunos conversos. Diferente es el caso de la aceptación de técnicas de estas religiones, por ejemplo yóguicas o de meditación, que se hace mayoritariamente sin conllevar una conversión (más en la línea del diseño de una religión de carácter personal).

6.1.6. LAS RELIGIONES ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO: IDENTIDAD, INDIVIDUALIDAD, TRANSPARENCIA

Las religiones en el mundo actual presentan una dinámica y una vivacidad notables que no se sustenta en causas idénticas y conviene determinar sintéticamente esta diversidad. En primer lugar destacan las religiones de poblaciones que todavía no están plenamente insertas en el modo de economía industrial. Entre las bandas de cazadores-recolectores africanos o americanos, así como en franjas extensas en las que la agricultura continúa siendo el modo de vida principal (en importantes zonas de Asia, África y América) las religiones siguen cumpliendo el mismo papel que hace miles de años, aunque sometidas al reto del contacto y de la inevitable aculturación y mutación. Para el estudioso de la historia de las religiones presentan el interés de ilustrar prácticas y ritos vivos y dotados de sentido, que ofrecen un fuerte contraste con ritos estructuralmente semejantes de otras zonas, pero mantenidos desdotados de algunos de sus elementos de significación (por ejemplo las procesiones en ciertas zonas de la India, que siguen un minucioso ritual que actúa como patrón del control simbólico del espacio y del grupo, contrastan con las procesiones muy secularizadas de los países latinos, en las que el ambiente lúdico y turístico suele primar).

En muchos casos en los países industrializados y entre capas de la población alejadas de los modos de vida agrícolas, el mantenimiento de comportamientos religiosos se debe al peso de la tradición. Aunque no se comprendan su significado y sus implicaciones, se realizan actos religiosos o se continúa perteneciendo a un determinado credo. La religión es uno de los campos que resisten de modo más eficaz al reto del cambio, presentando una capacidad asombrosa de perpetuación incluso cuando las condiciones que llevaron a su consolidación ya han desaparecido. En las religiones tradicionales se mantuvieron prácticas de las religiones preagrícolas del mismo modo que en mundo laico moderno resisten algunos ritos tradicionales. Un ejemplo significativo lo ofrecen los rituales funerarios, que siguen cumpliéndose de modo generalizado aún cuando la base doctrinal en la que se sustentan sea puesta muy seriamente en duda tanto por los deudos como en vida por el difunto. El consuelo psicológico que ofrecen las diferentes religiones a sus fieles (la seguridad de la creencia o la comodidad de delegar en otros la responsabilidad del código ético y moral por el que regirse) resulta fundamental para explicar su perdurabilidad.

Además, la religión se está adaptando a necesidades cada vez menos sociales del individuo del nuevo siglo que determina una variedad cada vez más atomizada en los modos de entender el compromiso religioso dentro de cada religión. Se trata de una tendencia en cierto sentido lógica: el mundo moderno ubica al individuo en el centro de la escala de valores que lleva, en lo que respecta a la religión, a desdotar progresivamente de peso a las manifestaciones colectivas, y a convertirla en un fenómeno cada vez menos social y cada vez más relegado al ámbito de lo individual. La religión tiende a transformarse en una señal de identidad menos grupal que puramente individual, de ahí que la sociedad actual pueda llegar a parecer menos religiosa que las del pasado. Para calibrar correctamente esta cuestión habrá que tener presente que los comportamientos religiosos computables socialmente son cada vez menos notables y que la esfera de lo privado es muy difícil de penetrar, máxime en cuestiones que atañen a ese núcleo interior (a veces rodeado de incertidumbres e incongruencias) que resulta ser lo que se cree.

Por otra parte este sesgo individualista, abre la posibilidad de nuevos horizontes y puntos referenciales, adaptados a las necesidades personales: característica de nuestro mundo actual es la tendencia al sincretismo, al mestizaje que encuentra referentes en muy diferentes culturas y épocas. Se potencia una religión de la búsqueda interior, muchas veces sin rumbos fijos, en la que las opciones individuales pueden llegar a ser tantas como fieles, de tal modo que para algunos se produce una quiebra de los instrumentos de análisis llegando a plantear que no se trataría por tanto de verdaderos fieles ni tampoco de verdaderas religiones. Esta postura no parece tener en cuenta que, aunque imperceptibles y cambiantes como los individuos que las profesan, en algunos casos sin conciencia de hacerlo (muchos prefieren plantear que se trata de espiritualidad, no de religión), estas formas religiosas casi transparentes resultan definitivas de una tendencia de futuro y afinar los instrumentos para conseguir analizarlas un reto para el estudioso.

De todos modos, el mundo de las religiones sorprende por su proteica variabilidad. Si bien la perspectiva de lo individual es clave, la religión mantiene fuertemente arraigados en algunos ámbitos sus valores sociales, identificadores de un grupo específico. No hace falta desviar la mirada hacia el islam (donde la religión es en muchos ámbitos un instrumento básico para resaltar la propia identidad e independencia frente a la modernidad que se identifica con Occidente), para tomar conciencia del componente social y homogeneizador que tiene la religión: solamente hay que recordar lo que era el catolicismo anterior al concilio Vaticano II en algunos lugares, por ejemplo, en España. La religión puede resultar una seña de identidad de tal calibre que el compromiso religioso tenga un valor social añadido suficiente como para que las tendencias hacia el individualismo religioso se minimicen (como ocurre, por ejemplo en el Ulster).

Frente a este potencial de identificación y conflicto que retomaremos más adelante, se está produciendo en el mundo actual un fenómeno de carácter inverso: la aceptación de la diversidad religiosa por parte de la mayoría de las religiones. De la reflexión sobre la incapacidad de ninguna de las religiones mayoritarias para convertirse en universal y completamente hegemónica se ha consolidado con fuerza en los últimos cincuenta años la tendencia al diálogo interreligioso. La necesidad, a la par que la inevitabilidad, de la diversidad han diseñado un marco de respeto, que entre los católicos tuvo un hito clave en el Concilio Vaticano II. Redimensiona la mirada hacia lo diferente de un modo que potencia las identidades y los motivos comunes frente a las diversidades y los posibles focos de divergencia. El ecumenismo, que busca la unificación entre los diferentes cristianismos secularmente enfrentados, o el diálogo interreligioso, particularmente notorio entre cristianismo y religiones orientales (y en especial el budismo) abren una perspectiva nueva tendente a la convergencia, pero que, a su vez, obliga a replantear todo el fenómeno misionero y los esfuerzos por propiciar la conversión, que se enfrenta a críticas que ponen en duda su legitimidad, tanto en el mundo de hoy como en retrospectiva en el pasado (quedando en entredicho la evangelización cristiana en América y en África o la islamización de poblaciones asiáticas o africanas como los bereberes).

La convergencia no se manifiesta solamente en encuentros y foros comunes, como el centenario Parlamento Mundial de las Religiones, sino también en la posibilidad de explorar ciertos caminos característicos de religiones diferentes sin renunciar a la propia. Las técnicas meditativas de tipo oriental se utilizan por grupos de cristianos (son numerosos los intentos de adaptar la disciplina interior del budismo zen) y surgen maestros que tienden puentes entre diversas tradiciones espirituales (aunque en ocasiones sean puestos en tela de juicio, como ha sido el caso de Anthony de Mello) o incluso defienden un catolicismo que no renuncia a las perspectivas budistas, hinduistas y de otro tipo en complejas síntesis que resultan tan sugerentes como las de Raimón Panikkar.

En el mundo actual, y en las sociedades más avanzadas (más cercanas de la conformación plena del modelo postindustrial) están surgiendo formas nuevas de comportamiento religioso o para-religioso que preludian lo que pudiera ser la religión (o religiones o para-religiones) del futuro que algunos estudiosos han intentado desentrañar. La incapacidad manifiesta de cualquiera de las religiones tradicionales (y en especial del islam y el cristianismo, las más activas y proselitistas) para convertirse en completamente universales parece descartar que la religión del futuro vaya a construirse desde el recurso único a alguna de las del pasado. Por otra parte la tendencia profundamente sincrética y ecléctica del mundo actual puede llevar a pensar que se tenderán a configurar síntesis religiosas consensuadas tomando elementos de los *disjecta membra* de los credos antiguos. La necesidad de

consolidar unas normas de comportamiento respetuosas con el medio ambiente y el ser humano (en tanto que detentador de derechos individuales) permite también defender que se tratará de un sistema religioso o para-religioso para el que la ética global será una preocupación nuclear (como, por ejemplo, ilustran los trabajos de Hans Küng). La importancia para el ser humano posterior a la modernidad y también a la postmodernidad de la apertura a los mundos interiores permite plantear que se tratará de forma(s) religiosa(s) o para-religiosa(s) en la(s) que la psicología (en su faceta de ciencia de la investigación interior) y las técnicas de meditación marcarán un cauce en la formulación de disciplinas de autoconocimiento. Por último es muy probable que más que una religión colectiva y comunitaria, en la que la esfera de lo social sea importante se trate de una religión en la que cada individuo configure su propio modelo de creencias y de búsqueda interior, generando un mosaico casi inimaginable de religiones personales. La religión no resultaría, por tanto, una señal de identidad principal en la praxis social, pero podría resultar clave en un monólogo interior, que no permee más allá de los límites de la piel salvo en contadas ocasiones. Religión cambiante, adaptándose a los diferentes momentos de cada individuo y los retos vitales a los que se enfrente, que ofrezca instrumentos para comprender fenómenos complejos como el morir, el envejecer, el cambiar, o las experiencias diferentes como las que se abren en los caminos de lo interior por medio de la introspección o la meditación. Una interiorización de lo religioso, que al resultar transparente, puede difuminar sus contornos y hasta su definición y su percepción, entenderse como algo diferente a religión, como una serie de técnicas de autoanálisis que no requieran quizá ni el referente de figuras parentales de la divinidad para expresarse, o ni siquiera de figuras divinas para vehicularse, una religión o para-religión descarnada de signos, símbolos o iconos fijos, alejada de dogmas y de jerarquías a las que se reconozca *per se* como mediadores (en la línea de lo que pudo plantearse en algunas tradiciones religiosas, como ciertas perspectivas budistas, o en ciertas escuelas filosóficas antiguas que ponían en práctica técnicas de introspección y meditación).

Este panorama, que no pasa de ser un ejercicio de prospectiva discutible, no puede descartar el peso que seguirán teniendo las religiones tradicionales (esta religión o para-religión individual siendo un territorio que nos figuramos transitado por minorías) y puede tener un interés más allá del mero divertimento intelectual, y es el de servir como contraste para un acercamiento al complejo tema de las nuevas religiones. Si en vez de verlas con los ojos del pasado (desde las religiones consolidadas que suelen utilizar para calificarlas instrumentos muy ineficaces como el término despectivo sectas o desde la crítica atea que las figura como aberraciones incomprensibles) se las analiza con los ojos del futuro previsto pueden resultar menos extravagantes y más fáciles de comprender.

6.2. LAS NUEVAS RELIGIONES

6.2.1. UN TEMA CONTROVERTIDO

Intentar plantear de modo sintético una revisión del fascinante tema de las nuevas religiones es adentrarse en un difícil ejercicio de lectura de nuestro cambiante y diverso mundo actual. Se trata de un fenómeno de impacto global, que de todos modos tiene ámbitos privilegiados de manifestación. En Japón o Estados Unidos las nuevas religiones han tenido una historia dilatada (más que centenaria) y presentan un dinamismo que convierte cualquier tentativa de recensionarlas en una carrera sin meta. Su impacto en el resto de América y de Extremo Oriente, en el África subsahariana, Australia-Oceanía y Europa crece de modo general, mientras que en buena parte de los países musulmanes y en los que cuentan con una religión oficial su desarrollo es mucho menos notorio.

Son millares de nuevas religiones, con ritos y creencias muy diferentes, conformando colectivos de fieles de tamaños muy distintos: algunos son pequeños grupos de impacto social mínimo mientras que otros están implantados a nivel mundial. Algunos entroncan, derivan o dicen ahondar o depurar los mensajes de las religiones tradicionales (en particular del cristianismo, el budismo, el hinduismo, el sintoísmo, incluso del islam) otros, por el contrario, defienden la radical novedad de sus creencias, su completa independencia de las religiones precedentes o incluso su carácter no religioso.

Se trata, además, de un tema que se presta múltiples distorsiones y a análisis simplistas o sesgados que, al tender en ocasiones a demonizar o desacreditar de modo general a estas nuevas religiones, convierten la bibliografía en un laberinto en el que resulta necesario discriminar. En este trabajo renunciaremos, por ejemplo, al empleo de la denominación sectas que, como argumentaremos, genera más problemas que los que resuelve e intentaremos plantear un marco neutral de análisis que tome conciencia de la distorsión que los modos religiocéntricos de pensar (que en algunos casos resultan difíciles de soslayar) generan en la percepción social del tema.

No resulta fácil intentar determinar las razones del surgimiento y la pujanza de las nuevas religiones y los argumentos simplistas de índole moral (que plantean, por ejemplo, que la «decadencia» de las costumbres en la sociedad occidental es un caldo de cultivo para el desencanto que encuentra en estas religiones un consuelo ficticio) no resultan satisfactorios.

Analizaremos las nuevas religiones como productos de la modernidad, de las sociedades industrial y post-industrial; al modificarse las condiciones de la producción y los modos de vida y de pensamiento, al multiplicarse los fenómenos de convergencia y globalización, así como el peso de las explicaciones científicas, del individualismo y la sensibilidad hacia la libertad y diversidad religiosas (y los marcos legales de protección de las mismas) se han desarrollado nuevas y muy variadas religiones con conjuntos de creencias tan dispares que quizá sea ésta su seña de identidad más notable.

6.2.2. SECTAS/ NUEVAS RELIGIONES: UN PROBLEMA TERMINOLÓGICO

Un primer paso en el intento de construcción de un marco más neutral y menos religiocéntrico pasa por la elección de la terminología que se va a emplear ya que las palabras son el primer problema a enfrentar en cualquier análisis, puesto que pueden ser entendidas de modo muy diverso, significar cosas distintas. A lo largo de este trabajo se ha intentado conscientemente renunciar a utilizar el término secta, a pesar de tener un indudable arraigo a nivel popular y a pesar también de que colectivos de estudiosos y en particular de sociólogos de la religión (siguiendo los estudios de Max Weber o de Ernst Troeltsch) defiendan que existe una acepción neutra (ni peyorativa ni positiva) y científica del término.

La etimología latina de la palabra puede también aportar argumentos en este laberinto de significados: secta emparentaría con el verbo *sequor* «seguir» o según otros con el verbo *secare* «cortar» y definiría a un grupo de seguidores o un grupo escindido (de otro). El repaso de algunos hitos en el empleo de la palabra entre los autores latinos permite afinar el valor de la etimología: *secta* se refiere, por ejemplo en Cicerón (*Sobre la naturaleza de los dioses*, 2,57) a un modo de vida o línea de conducta; pero en este mismo autor también sirve para nombrar a una facción política en la que se milita (*Verrinas*, 5,181), en otros autores (por ejemplo Tácito, *Historias*, 4,40 o Séneca, *Cartas*, 95,9) hace referencia a una escuela filosófica, jurídica o médica y será por ejemplo en el *Código de Justiniano* (1,9,3) donde tome la acepción de facción religiosa, que es la que prima en la actualidad, resultando también interesante y muy simbólico el uso que transmite Apuleyo (*Metamorfosis*, 4,18 y 24): banda de forajidos.

Como vemos la acepción etimológica resulta en último término aún más confusa que la acepción común actual y por tanto difícilmente sirve como referente para defender la utilidad de la palabra o para construir un marco neutral para su uso. De hecho secta es en la actualidad (en nuestro país de modo claro) un término de carácter netamente peyorativo y por ejemplo el calificativo sectario roza el límite del insulto. Resulta además extremadamente religiocéntrico puesto que suele aplicarse por parte de las religiones mayoritarias a grupos minoritarios para marcar su marginalización o también, por parte de ciertas minorías, a las Iglesias mayoritarias o a colectivos dentro de las mismas, como insulto (calificar de secta al catolicismo, al Opus Dei o plantear que la estructura vaticana es la de una secta). La relación mayoría-minoría, desde una óptica de análisis global resulta, además, engañosa: la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (los conocidos como mormones) suele ser tenida por secta en Europa, pero en el estado norteamericano de Utah, donde son la Iglesia mayoritaria la situación se invierte.

Otro de los términos que se suelen emplear es el de Nuevos Movimientos Religiosos. Más

neutral que secta (aunque en ocasiones se usen juntos, como, por ejemplo, en documentos generados por la Iglesia católica), no deja de plantear problemas puesto que parece discriminar en la propia denominación lo que serían religiones (en el pleno sentido del término) y lo que serían movimientos religiosos.

Nuevas religiones es un término de carácter más neutral, que no caracteriza de modo diferente a priori el objeto a estudio: serían religiones en la misma medida que lo son tanto las denominadas «grandes religiones», como las que conocemos por la etnografía o las que han desaparecido pero de las que se dispone de documentación para su estudio. Al no presentar connotaciones peyorativas y reflejar no una diferencia sustancial sino el ámbito diferente que ilustra el adjetivo, será el término que empleemos en este trabajo.

Queda por definir la segunda parte del apelativo: lo que se entiende por nuevo, aunque tampoco resulta sencillo. Lo que parece caracterizar las nuevas religiones en un primer análisis resulta ser su surgimiento en tiempos recientes. Pero para que el concepto presente un interés más allá del mero criterio de cronología (que llevaría en unos años a algunas de estas nuevas religiones a dejar de serlo) resulta necesario determinar diferencias con las religiones para las que no cuadra el apelativo nuevas. Por tanto el término nuevas religiones no se puede aplicar a cualquier grupo religioso por el mero hecho de que su fundación se haya producido en los dos últimos siglos, es necesario que el corpus de creencias presente diferencias sustanciales con el de las religiones tradicionales. Por ejemplo los Testigos de Jehová, con un mensaje que intenta ahondar en una interpretación literal y exacta de la Biblia (y el énfasis en la búsqueda de una traducción satisfactoria para el grupo) se insertan perfectamente en las corrientes cristianas tradicionales y no parece que puedan ser considerados como nueva religión. La Iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones), al generar una literatura sagrada nueva, adaptada al papel de los Estados Unidos (y su nacionalismo) en el marco de la modernidad resulta más difícil de ubicar entre los cristianismos tradicionales y podría incluirse dentro de las nuevas religiones.

En consonancia con lo que se defiende en este bloque quizá el criterio más adecuado sería englobar como nuevas religiones a todos los grupos religiosos surgidos como consecuencia de la disolución de la sociedad tradicional y de la fragmentación de las religiones universalistas, que intenten adecuarse, en su ideario, sus modos de organizarse, en sus patrones de entender el mundo a los cambios que la sociedad industrial y postindustrial han puesto en marcha. Los países en los que las nuevas religiones son más activas resultan ser los más industrializados, así Estados Unidos y Japón cuentan con un número extraordinario de estos grupos y su crecimiento es muy notable. En Europa occidental el fuerte impacto de la laicidad ha llevado a que este fenómeno se desarrolle en una medida menor. En muchos casos se trata de grupos muy minoritarios que aglutinan a un número muy reducido de fieles, lo que dificulta su estudio y sobre todo la cuantificación de su impacto social.

Desde este criterio de análisis amplio que relaciona nuevas religiones y estallido del marco ideológico (y religioso) de la sociedad tradicional se podrían englobar en este grupo movimientos religiosos y para-religiosos que poseen una difícil ubicación en otros contextos. Tal es el caso de la masonería no teísta o incluso del ateísmo de estado predicado en los países de sistema comunista oficial hasta hace un lustro; mantuvieron formas externas de «culto» de índole religiosa aunque los principios en los que se sustentaban fuesen teóricamente laicos. El elenco de movimientos religiosos susceptibles de englobarse bajo este epígrafe de nuevas religiones es notable y la vivacidad en el surgimiento y desaparición de los mismos dificulta en gran medida su inclusión correcta en una síntesis de tipo general.

Además, desde el punto de vista organizativo, resultan complicadas de diferenciar: presentan estructuras organizativas poco complejas (aunque puedan basarse en un liderazgo piramidal de carácter carismático) o incluso conformarse como grupos sin una estructura de gobierno definida o como redes (sobre todo en las religiones más recientes). Incluso, dado el descrédito de lo religioso que propiciaba la modernidad, algunos de estos grupos rehuyen el calificativo de religión y prefieren otras denominaciones (espiritualidad, fe) que dificultan cualquier intento de clasificación.

Establecer una lista de nuevas religiones resulta una tarea muy compleja: discriminar unas de otras por el número o lo exótico de sus creencias tampoco resulta procedente; se optará por plantear algunos grandes temas, definitorios de las sociedades industrial y postindustrial, como líneas maestras para la

clasificación, y aunque encontraremos que algunas de las nuevas religiones se podrán incluir en varias de las categorías repertoriadas, éstas tienen el interés de resultar hitos explicativos en la enorme diversidad de un tema de estudio tan complejo.

6.2.3. LAS NUEVAS RELIGIONES Y EL IMPACTO DE LA CIENCIA

El pensamiento científico conforma, a partir de la modernidad, el modelo de pensar el mundo y las nuevas religiones son deudoras de dicha hegemonía. Así el ateísmo oficial de los países comunistas se denominó con el adjetivo científico estableciendo una identidad deseada entre pensamiento ateo y pensamiento científico. En cierto sentido el ateísmo científico podría entenderse (a modo de paradoja) como una nueva religión antireligiosa.

El ejemplo más antiguo de intento de generar una religión adaptada a los presupuestos de la modernidad y de la razón lo ofrece Auguste Comte (1798-1857). En los años cincuenta del siglo XIX concentró sus esfuerzos en generar una religión que denominó «de la humanidad», alternativa a las existentes en su época (y en particular al catolicismo) y cuya finalidad era la de satisfacer las necesidades de una humanidad (entendida como unidad) erigida en punto central de la teología. La crítica de Comte a las religiones conocidas se basa en su inadaptación a los presupuestos de una sociedad moderna en la que las relaciones habían de ser armónicas. Tanto en el plano de lo individual como de lo colectivo (al que había de someterse lo individual) la religión tenía que ahondar en lazos que consolidasen las relaciones no conflictivas entre seres humanos, entre el varón (el intelectual, el patricio y el proletario) y la mujer (subordinada pero que se estimaba fundamental en la propagación de la nueva religión y la moralidad y que es la protagonista junto al sacerdote de su *Catecismo positivista* que Comte firma en calidad de «Fundador de la Religión de la Humanidad»). La moralidad, por tanto, es la pieza clave en todo el constructo religioso comtiano, la que puede regular ese sistema social positivo que el pensador quiere presidido por la estabilidad: un sistema donde sacerdotes de diversos grados desempeñan el papel de reguladores de conflictos en un mundo reestructurado y regenerado. Se trata de una religión convertida en ciencia de lo social, o incluso en la culminación de toda ciencia social; este paso en la construcción de una religión será el que muchos positivistas se negaran a dar, determinando que en los últimos años de su vida Comte perdiera apoyos y que la religión de la humanidad no tuviera perduración.

La crítica comtiana al cristianismo al que caracteriza de retrógrado ejemplifica el rechazo a la posición respecto de la ciencia y la razón que tuvieron la mayoría de las Iglesias decimonónicas; de hecho el impacto de la ciencia en el cristianismo ha generado las contradicciones cognitivas más evidentes que van desde la adaptación al enfrentamiento o incluso a la pura inversión. Un ejemplo de la última posición lo ofrece el grupo que se desarrolló a partir de 1879 en torno a Mary Baker-Eddy (1821-1910) y que se denominó Ciencia Cristiana o también Iglesia Científica de Cristo, donde curiosamente la referencia a la ciencia (entendida de un modo muy particular) sirve a una ideología espiritualista radical (centrada en la curación). Otros grupos de carácter más sincrético, como la Sociedad Teosófica, defendieron una ambigüedad parecida, relegando la ciencia a una posición ancilar, secundaria, respecto de la «gran ciencia» que resulta ser el conocimiento inmemorial que ellos predicaban.

Una de las nuevas religiones que, incluso en el nombre, ilustran la importancia de la ciencia en la conformación del cuerpo de creencias es la conocida y controvertida Iglesia de la Cienciología. La fundó en 1954 L. Ronald Hubbard (1911-1986) polifacético líder espiritual, cuyas ideas germinales se plasman en su famoso libro *La dianética* (la primera edición es de 1950 y ha superado los 16 millones de ejemplares vendidos). El mensaje cienciológico, que se estima nuevo y adaptado al mundo actual promete la superación del estado común (aberrado) y la transformación progresiva del adepto en un ser superior (el «clear»: claro) gracias a su depuración interior (su clarificación). Por medio de tests de personalidad y otras técnicas psicológicas (apoyadas en aparatos específicos como el electrómetro) se intenta actuar sobre los tres componentes del ser humano: el corporal, el mental y en particular el thetan, la parte espiritual de carácter inmortal e inmaterial, donde radica la verdadera identidad, que transmigra de cuerpo en cuerpo y cuyo completo control, el grado de *thetan* operante, en una especie

de reminiscencia de tipo platónico, abre el acceso a un mundo más allá de lo humano y sus constricciones de materia, energía, espacio y tiempo. Los científicos utilizan un complejo lenguaje para referirse a los estados alcanzados y a los problemas enfrentados (como la liberación de los engramas, especie de residuos kármicos) y han establecido un costoso sistema de aprendizaje progresivo (entendido como una curación-depuración que incluye más de 50 niveles, solamente de thetan operante hay 15) tutelado por personal especializado (auditores, supervisores, capellanes) de carácter equivalente a los sacerdotes o ministros en las religiones tradicionales (que offician también servicios religiosos como matrimonios, funerales y bautismos). Los Miembros de la Iglesia de la Cienciología son difícilmente cuantificables (pues fluctúan, siendo muy dinámico el flujo de abandonos y de nuevas incorporaciones) aunque parecen superar los 750.000 en todo el mundo (con un impacto notable entre profesionales de los medios de comunicación y del mundo del espectáculo que cuentan con capillas reservadas). Se trata de un credo sincrético de carácter no teísta (o sencillamente ateo) que se presenta como la verdadera espiritualidad del mundo actual, que utiliza muchos recursos de la psicología y en general de la ciencia, pero que revela también puntos de coincidencia con religiones tradicionales orientales (en particular el budismo) o del cristianismo (en los servicios religiosos).

Otro grupo religioso para el que la corroboración científica es clave es el de la Meditación Trascendental. Fundado en 1958 por Maharishi Mahesh Yogui (nacido en 1911), físico indio conocedor de las tradiciones religiosas hinduistas que defiende la tesis de que la esencia nuclear de todas las religiones se puede desentrañar en forma embrionaria en el método por él creado. Se trata de una técnica que presenta, a su entender, características científicas y que permite, por medio de la relajación y la meditación, aumentar las capacidades mentales y creativas. En tanto que religión (aunque sus seguidores no la perciban generalmente como tal) reduce al mínimo ritos y dogmas centrándose en la acción meditativa (en la búsqueda de la iluminación) y sus beneficios. Resulta interesante la trayectoria de un antiguo miembro de este movimiento, Deepak Chopra, médico indio que ha publicado un gran número de libros sobre meditación y creado un grupo de seguidores organizados en redes (al estilo de los movimientos «nueva era» entre los que se inscribe).

En una posición bien diferente respecto de la ciencia encontramos a una serie de movimientos que plantean que la verdadera religión tiene su explicación fuera de nuestro planeta. Seres extraterrestres habrían originado la civilización humana, marcarían pautas para la superación de las constricciones de la caducidad del ser humano, mostrarían la vía para acceder a un plano superior de conciencia. Los contactados (física o espiritualmente) serían los heraldos de un cambio inminente (enlazan con presupuestos de la «nueva era» pero con la particularidad de estimar que el camino de transformación no se halla en el interior del ser humano sino que radica en el exterior). Suelen ser grupos poco numerosos y con credos muy variados y algunos de ellos capaces de proezas extraordinarias en la redacción de intrincados textos sagrados estimados revelados.

Algunos de ellos siguen el camino de la inversión en su relación con la ciencia: la fundadora de la Sociedad Teosófica, Helena Blavatski en su *Doctrina Secreta* narra una cosmogonía y antropogonía alternativas a las expuestas por el darwinismo o la ciencia, pero que es incomprensible en sus presupuestos últimos (a pesar de parecerse a especulaciones religiosas anteriores) sin el impacto de ésta. Otro tanto ocurre con *El libro de Urantia*, que en una clasificación literaria podría perfectamente incluirse entre los relatos de ciencia ficción y en el que narradores extraterrestres explican la historia de nuestro planeta en el seno de un universo poblado por gran número de civilizaciones en muy diversos mundos. Si bien estas construcciones tienen paralelos en religiones tradicionales y muy en particular entre algunas corrientes budistas, lo que caracteriza las generadas en los últimos tiempos es su adecuación a los presupuestos de la astronomía moderna o incluso a la investigación aeronáutica y aeroespacial. Desde la Segunda Guerra Mundial los supuestos modos de contacto con estos seres extraterrestres se han modificado, si con anterioridad la vía mediúmica (de carácter espiritual) era la clave, en la actualidad y en relación con el desarrollo del fenómeno OVNI, se defiende el contacto directo o la abducción como vías del aprendizaje y de conformación de nuevos mensajes religiosos.

Un caso ejemplar por la alarma social que generó y el uso de nuevas tecnologías en la captación de prosélitos lo constituye Heaven's Gate (La Puerta del Cielo, como se titulaba su página

en internet). Organizado en torno a Marshall H. Applewhite y combinando creencias cristianas y ufológicas, defendían una lectura en clave de visitas extraterrestres de los evangelios y de la figura de Cristo (en un muy particular literalismo bíblico). En una visión dualista de fuertes connotaciones gnósticas plantearon que el cuerpo humano era un receptáculo incapaz para permitir el acceso al nivel evolucionario sobrehumano. Buscaban un Reino del Cielo que, en su lectura literal, se encontraba en las estrellas; el paso del cometa Hale-Bopp en marzo de 1997 fue entendido como una señal (una puerta o ventana abierta) para emprender el viaje hacia el nivel superior y 39 miembros del grupo (incluyendo al líder) se suicidaron estimando así dejar el inferior nivel humano y terrestre.

Las posibilidades de transformación muy rápida de los cuerpos de creencias en este tipo de grupos son asombrosas, puesto que un nuevo contacto puede propiciar una revelación renovada. Los grupos religiosos de carácter ufológico (que dan culto a seres extraterrestres) son numerosos pero dado su tamaño estudiarlos es difícil. Heaven's Gate alcanzó notoriedad tras el suicidio colectivo, y mostró las posibilidades que ofrecían las nuevas tecnologías (y en particular internet) como vehículo de propaganda. Las nuevas tecnologías de la comunicación, características del mundo postindustrial, están marcando también las pautas en las creencias de algunas de las religiones que revisamos. Así el grupo organizado en torno a David Berg (1919-1994) y denominado de modos diferentes (Niños de Dios, Familia del Amor, La Familia), surgido en pleno desarrollo del movimiento contracultural norteamericano (fue fundado en 1968), resulta significativo. A la par que aunan un cristianismo heterodoxo con una cosmovisión contracultural y dirigen una crítica radical a la sociedad y sus instituciones (en particular los modos de sancionar socialmente la reproducción) desde una particular interpretación de las obras de amor (especialmente físico) como forma de entrega a Dios (que le ha llevado a persecuciones en diferentes países por prácticas ilegales de corrupción de menores y prostitución), han desarrollado un milenarismo de tintes marcadamente tecnológicos en el que el libro del *Apocalipsis* se interpreta a la luz de los avances de la ciencia y tecnología actuales.

Pero a la par que la ciencia ha sido uno de los revulsivos mayores en la gestación y conformación de nuevas religiones (y casi todas ellas podrían revisarse en este apartado), otros factores tienen también un fuerte peso y los repasaremos en las páginas siguientes.

6.2.4. NUEVAS RELIGIONES, SINCRETISMO Y GLOBALIZACIÓN

La globalización ha puesto en contacto culturas muy diferentes y ha potenciado el estallido de los modelos de vida cerrados comunes entre las sociedades tradicionales. De ahí que hayan surgido y sigan surgiendo religiones que aunan componentes de distintos credos de un modo muy dinámico. No se trata de sincretismos como los comunes en las sociedades tradicionales y preagrícolas basados en la aculturación o en la destrucción cultural como resultado del choque entre culturas en pugna. Se trata de combinaciones de elementos que provienen de diferentes credos (el peso de las religiones orientales en Occidente y de las occidentales en Oriente es notable, pero también de la ciencia, como hemos visto) y que tienen como finalidad en la mayor parte de los casos alcanzar una religión perfecta que satisfaga tanto las aspiraciones de desarrollo interior (para las que las religiones orientales han ofrecido un buen elenco de estrategias), como de construcción de una convivencia global no conflictiva y de modelos de explicación del mundo adaptados a lo actual.

La tendencia a generar síntesis religiosas se manifestó en algunos ámbitos tradicionales de carácter más abierto. Así en la India, caracterizada por milenios de diversidad religiosa, surgieron muchos grupos que mezclaban elementos del hinduismo, del budismo o del jainismo, otro tanto ocurrió en el Japón. El mejor ejemplo de este tipo de sincretismo lo ofrece el sijismo, fundado en los umbrales de los siglos XV y XVI, que intentó sintetizar islam e hinduismo planteando un igualitarismo teológico (más allá de casta, razas, géneros y condiciones) que preludia en cierto sentido el mensaje de algunas nuevas religiones (de hecho si el sijismo hubiera surgido en el siglo XIX podríamos caracterizarlo sin problemas como una nueva religión). En la época colonial el peso de la religión de las potencias hegemónicas llevó a que los ingredientes cristianos se incluyeran en intentos de tipo sincrético en el mundo asiático o africano. Pero hay que tener en cuenta que para caracterizar como nueva religión a un grupo religioso de este tipo es necesario que la estructura de creencias haya

mutado en algún grado como resultado del impacto de la modernidad y que presente rasgos diferenciales respecto de las religiones tradicionales. Resulta por tanto complejo determinar que los cultos afrocaribeños o afrobrasileños de un modo genérico resulten nuevas religiones. Por otra parte el impacto de grupos religiosos antes desconocidos en un territorio dado por inmigración o conversión no es criterio para que los califiquemos de nuevas religiones.

La Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna no presenta grandes novedades doctrinales que permitan desgajarlo del hinduismo e incluirlo entre las nuevas religiones. Incluso un movimiento aún menos ortodoxo (desde criterios del hinduismo) como es el que lidera el Satya Sai Baba, sigue esquemas de carácter devocional centrados en el gurú que se distinguen con dificultad de los que se encuentran entre otros grupos hinduistas. Su notable impacto en occidente y el que haya sido fundado en tiempos recientes no son criterios suficientes para clasificarlo como una nueva religión.

Por el contrario el movimiento fundado por Bhagwan Shree Rajneesh (también llamado, en sus últimos años, Osho, 1931-1990), jaina de nacimiento, profesor de filosofía transformado tras una experiencia mística en gurú, a pesar de presentar parecidos caracteres devocionales en torno al líder que los anteriores, presenta algunas particularidades. Al renegar de dogmas, credos, escrituras y tradiciones religiosas previas y centrarse en el valor de la experiencia personal sin trabas (un individualismo a ultranza que va más allá de códigos morales y legales y que en el camino meditativo ofrece a cada cual la vía más rápida y adaptada al momento actual, aunando técnicas sexuales del tantrismo con una gran libertad de experimentación y de modos de vida), se desgaja de modo claro del hinduismo (incluso del más anómico y heterodoxo) generando una nueva religión que parece que, a la muerte del maestro, clave en la cohesión, ha ahondado en sus ya poco estructurados caracteres y la diversidad de creencias, tendiendo los seguidores a organizarse como redes de adeptos al estilo de los movimientos «nueva era».

Otro credo de raíz oriental resulta ejemplar para caracterizar lo que es una nueva religión: la fe bahai. Aunque surgido en Irán, posee unas características propias que lo singularizan del islam. Al defender que la revelación es progresiva y no acabada rompen con un criterio fundamental en la fe islámica (que el Corán y Muhammad son sello de la profecía). Esta religión surge de la predicación de Mirza Husayn'Ali (1817-1892), llamado Bahá'u'llá («gloria de Dios»), que planteó que era el esperado por todas las religiones y que venía a desvelar las tres verdades unitarias, la de la divinidad, la de la humanidad y la de la religión (y la ciencia). La fe bahai surge, por tanto, como un sincretismo que aspira a configurar una religión única y definitiva y cuyo fundador se equipara a Moisés, Buda, Jesús o Muhammad. Fue perseguido y desterrado y tras su muerte en 1892 su labor misionera fue continuada y adaptada a los nuevos tiempos por sus descendientes (Abdul-Bahá (1844-1921) y Soghi Effendi (1897-1957), en la actualidad el órgano rector central es la Casa Universal de Justicia radicada en Haifa (Israel) y hay fieles bahais diseminados en todo el mundo (cuyo número supera los 6 millones). Predican la existencia de una divinidad única, trascendente e incognoscible que se manifiesta por medio de profetas entre los que destaca Bahá'u'llá que cierra el ciclo adámico y abre el ciclo bahai. No poseen ritos ni sacramentos, hacen tres oraciones diarias, un ayuno de 19 días al año, una reunión mensual (poseen un calendario lunar propio). Defienden el pacifismo, la erradicación de los prejuicios (los seres humanos son iguales sin que importe la raza, el sexo, la nación), la educación para todos, una ética que ha sido muy influyente en los foros interreligiosos, en especial en el Parlamento Mundial de las Religiones. La aspiración de conformar una religión para la modernidad que posee esta religión presenta el interés de su antigüedad (el siglo XIX) y de su surgimiento en los márgenes del mundo industrial. Muchas de sus características, como el intento de aunar ciencia y religión, de ofrecer un mensaje totalmente universalista que supere las constricciones nacionales (o incluso de comunicación con el establecimiento de una lengua vehicular mundial -se parece en algunos de sus enfoques al movimiento esperantista-) o de augurar el advenimiento de un nuevo mundo basado en una ética común se repiten en otras nuevas religiones posteriores.

El Japón ha sido uno de los puntos claves en el surgimiento de nuevas religiones (e incluso en su conceptualización por parte de los estudiosos del fenómeno religioso). El impacto de la modernidad (la ruptura del marco cerrado anterior a la era Meiji) se manifestó de modos particulares y las religiones tradicionales estallaron desde el siglo XIX con el surgimiento, especialmente en el seno del

sintoísmo, de grupos particularizados. De todos modos la plena caracterización como nuevas religiones en el sentido más extenso del término (tal como lo hemos definido en este trabajo) no se produce de modo completo hasta que con la legislación impuesta por los estadounidenses en 1946 se llegó a una real libertad de culto, que ha propiciado una fragmentación religiosa extraordinaria, a la que no es ajena la tendencia sincrética japonesa y la doble o triple pertenencia (no es extraño seguir las ceremonias estacionales sintoístas, casarse según algún rito cristiano, reputado el más vistoso y prestigioso, utilizar los servicios funerarios budistas, estimados los más eficaces). Los grupos de inspiración budista son también muy numerosos y ahondan en las tendencias milenarias a la fragmentación y diversidad en el seno de esta religión donde el peso del individualismo, el no-teísmo (o ateísmo), el universalismo o la apertura hacia las explicaciones de la ciencia (uno de los medios hábiles para propagar la religión es la aceptación del marco explicativo general de la cultura en la que se realiza la difusión, adaptando el lenguaje religioso empleado) hacen que en cierto modo de entre las religiones tradicionales sea una de las más abiertas a algunos de los presupuestos de la modernidad. El impacto del pensamiento moderno, la visión globalizadora que tiende a la construcción de una religión mundial o la aceptación de la ciencia (o en muchos casos el planteamiento general de que la ciencia no hace sino confirmar las propias creencias) permiten incluir a estos grupos dentro de las nuevas religiones. La diversidad de credos es grande, llegando hasta a defender un terrorismo apocalíptico como hace el grupo Aum Shinri-kyo («Aum-Verdad Suprema») liderado por Shoko Asahara (nacido en 1955) que en 1995 intentó un envenenamiento masivo en Japón.

Quizá el grupo que mayor impacto ha tenido sea la Soka Gakkai («Sociedad para la Creación de Valores» con más de 10 millones de seguidores de los cuales un millón fuera del Japón), que entronca en la predicación del monje Nichiren (1222-1282), reformador budista extremista. Se trata de una organización budista no monástica que desarrolla una influencia propagandística muy eficaz a nivel mundial, posee centros superiores de enseñanza y medios de comunicación. Las publicaciones de Daisaku Ikeda, su tercer presidente, han sido traducidas a múltiples idiomas (incluido el español) con tiradas millonarias. Con Ikeda la estructura piramidal de la Soka Gakkai se ha modificado hacia un modelo más igualitario (con mayor peso de lo individual) y se ha abierto a occidente en mayor medida (los diálogos de Ikeda con Arnold Toynbee, René Huyghe, Aurelio Peccei, Bryan Wilson o Linus Pauling, entre otros, muestran un perfil de pensador profundo y abierto a los retos del mundo actual y a la importancia de la ciencia). Su análisis del papel de las religiones en la historia y de su futuro, en el que peso de la sociología es muy importante, destaca en un líder religioso y caracteriza en general a la Soka Gakkai como una nueva religión a pesar de entroncar claramente (en las oraciones, las creencias, la importancia otorgada a Nichiren) en la tradición budista.

Otro grupo religioso extremo-oriental muy interesante, que ya hemos repasado entre los cristianismos sincréticos, es la Iglesia de la Unificación: su vocación globalizadora (de erigirse en Iglesia que unifique el cristianismo y en general todas las religiones) y la adaptación del ideario a las circunstancias del mundo actual y a las interpretaciones de la ciencia permite incluirla también entre las nuevas religiones e ilustra el desdoblamiento que se produce a la hora de intentar ordenar el complejo entramado de las religiones mundiales. En cierto modo la tendencia sincrética entre creencias orientales y occidentales que caracteriza a la Iglesia de la Unificación tiene un interesante precedente en un grupo, que aunque no aceptaba su caracterización como nueva religión, hemos visto que era un producto (o contraproducción) de la modernidad: la Sociedad Teosófica, en cuya historia, en cierto modo se ejemplifican las características de muchas de las nuevas religiones.

Fue creada en 1875 en Nueva York por H.P. Blavatsky (1831-1891) y H.S. Olcott (1830-1907) como crisol de muy diversas influencias que resume la vida de su fundadora. Helena Petrovna Blavatsky decía haber sido iniciada desde muy joven en los misterios del universo, en primer lugar por miembros de la Gran Fraternidad Blanca (supuestos sabios poseedores de conocimientos superiores que viven en el Tíbet desde donde imperarían sobre el mundo), y luego por la egipcia Fraternidad de Luxor de índole rosacruziana. Visitó la India y Egipto y debió de contactar en sus viajes por Europa y América con muy diversas organizaciones esotéricas cuyas influencias le llevaron a terminar configurando una síntesis propia (vertida en sus monumentales *Isis sin velo*, y *La doctrina secreta*). La Sociedad Teosófica en 1883 instaló su centro en Adyar (Madrás, India) con lo que progresivamente se fueron depurando sus raíces orientales (lo que llevó a teósofos de segunda generación, como Annie

Besant -1847-1933- a enmendar algunos de los análisis de la fundadora) y aumentando la influencia de la metafísica budista e hinduista en sus enseñanzas. Esta orientalización determinó la escisión en 1913 del grupo alemán liderado por Steiner que defendía una mayor dependencia del esoterismo cristiano. La sociedad se rompió de nuevo cuando J. Krishnamurti en 1929 se negó a seguir desempeñando el papel de enviado divino para guiar a la humanidad que A. Besant le adjudicaba. La Sociedad Teosófica, a pesar de sus escisiones y claroscuros, al buscar la «verdad universal», y plantearse como la verdadera vía de acceso a la auténtica espiritualidad milenaria (a cuyo conocimiento accedían gracias a contactos de carácter mediumnico con entidades sobrenaturales, los maestros ascendidos) preludian muchos de los movimientos posteriores (y en particular algunos aspectos de la religión «nueva era» que repasaremos a continuación).

6.2.5. NUEVAS RELIGIONES, SÍNTESIS INDIVIDUALES Y NUEVA ERA

Otra de las características más notables de la modernidad que ya hemos destacado es la ubicación del individuo en el centro de la escala de valores. El individualismo es un marco de convivencia que, en lo que a la religión se refiere, desdota progresivamente de peso a las manifestaciones colectivas (o tiende a minimizar su significación de tipo religioso). La religión queda relegada al ámbito de lo individual y por tanto las trabas sociales a su desarrollo se minimizan, quedando reducidas de hecho a los casos de vulneración de la legislación civil (prevaleciendo ésta por encima de cualquiera de las leyes religiosas internas del grupo religioso o el individuo). La libertad religiosa comporta por tanto un ámbito de acción nuevo, por una parte menguado (al reducirse a lo personal) por otra parte más abierto (al desaparecer progresivamente las religiones oficiales refrendadas desde el poder político y sus mecanismos coercitivos respecto de las diferencias de prácticas y cultos) y en resumen mucho más diverso. Las nuevas religiones han podido florecer gracias a ese marco, pero, a la par, su impacto social es mucho menos acusado; quizá sea esta una de las razones del fracaso de la primera de las nuevas religiones generada en el mundo industrial en conformación, la que ideó Auguste Comte y cuya proyección social era demasiado evidente (demasiado calcada del catolicismo, demasiado teocrática) para adecuarse plenamente a la modernidad.

Un carácter definitorio de muchas de las nuevas religiones que han prosperado es justamente su adecuación al modelo individualista, que conlleva por una parte estructuras de culto poco complejas a la par que un notable grado de libertad de interpretación personal (que se adecúa a las circunstancias propias de cada fiel). Aún en grupos muy jerarquizados en torno a líderes carismáticos las opciones individuales tienen un papel importante que, además, se multiplican en el caso de desaparición de los líderes fundadores (crisis que bastantes de las nuevas religiones no consiguen superar, resultando ejemplar el caso de Osho). Muchas de las nuevas religiones se organizan menos como Iglesias tradicionales que como redes de adeptos de tal modo que la doctrina se difumina y las diversidades de interpretación (e incluso de generación) de textos sagrados (cuando los hay) crecen.

Por otra parte este sesgo individualista determina una apertura a un mundo religioso interior que encuentra referentes en muy diferentes culturas y épocas. El impacto de las técnicas de desarrollo espiritual de carácter oriental es indudable, pero también son referentes importantes pensadores místicos del cristianismo. De hecho, a la par que se sostienen en un pilar clave de la modernidad como es el individualismo, estos modos de entender la religión superan el propio marco de la ilustración en una vía que tiene precursores y referentes entre los pensadores alemanes (y otros interpretes discordantes de la modernidad) desde Hegel o incluso Kant.

Libre de lo social, esta religión de la búsqueda interior estalla. En este trabajo defenderemos que justamente esa fragmentación y esa configuración de religiones personales son una consecuencia directa en primer término del individualismo moderno pero multiplicado por la revolución en las tecnologías de la comunicación que ha desarrollado la sociedad postindustrial. No solo no es que no sean religiones sino que justamente surgen como religiones características del presente.

Tras revisar este marco conceptual pasaremos a tratar su ejemplo más actual: la religión «nueva era» (*new age*) y sus cambiantes manifestaciones (aunque el término resulte algo difícil de definir resulta cómodo de utilizar ya que su empleo, sobre todo en Estados Unidos, se ha

popularizado). En la «nueva era» se engloba a una serie variopinta de grupos y movimientos religiosos cuya característica principal es el convencimiento de la inminencia de (o cuando menos la tendencia hacia) un cambio crucial en la humanidad que llevará al surgimiento de una nueva edad del mundo (para muchos que utilizan un lenguaje astrológico o para-astronómico basado en el fenómeno de la precesión equinoccial la denominan la era de Acuario). El mayor problema desde la óptica del estudioso de las religiones radica en determinar lo específico de este movimiento (teniendo en cuenta que muchas religiones, algunas muy antiguas, defendieron en sus orígenes un mensaje milenarista semejante). Quizá lo característico de la síntesis «nueva era» es que surge en las zonas más desarrolladas del planeta (Estados Unidos y luego en Europa) entre poblaciones no sometidas a condiciones materiales de vida críticas (como ocurría en la mayoría de los milenarismos). Parece surgir del hastío frente a la modernidad, el imperio de la tecnología y el materialismo y busca acceder a una vida más plena, sustentada en cimientos de índole espiritual. Un concepto fundamental es el de autorrealización, que pudiera parecer de índole no religiosa, pero que se construye desde presupuestos muy sincréticos a los que no son ajenas especulaciones orientales pero también otras surgidas de grupos de científicos.

Muchos de los psicólogos denominados transpersonales (en los que la influencia de Carl Gustav Jung es notoria) y otros científicos se insertan perfectamente en la «nueva era», en calidad de pioneros (como Abraham Maslow) o de pensadores fundamentales (en particular Ken Wilber, pero también Stanislav Grof, Rupert Sheldrake, etc.). Otro pensador clave en la conformación de la religión «nueva era» es Fritjof Capra, al ofrecer argumentos para la crítica de la certidumbre científica en ámbitos (lo infinitamente grande o pequeño) en los que la indeterminación todavía permite que el pensamiento religioso pueda especular sin ser deslegitimado de modo radical.

A pesar de plantear una crítica genérica al materialismo, al tratarse de una serie de formas religiosas surgidas en primer lugar en los Estados Unidos, la sensibilidad hacia la riqueza es elástica: buena parte de los líderes de movimientos «nueva era» exigen altas cuotas para transmitir sus conocimientos y tienen un nivel de vida muy desahogado y un autor tan leído y significativo como el famoso James Redfield no tiene el menor embarazo en plantear un sistema económico alternativo en el que los que se encarguen de ayudar a progresar a otros en la vía de desarrollo espiritual sean remunerados por sus pupilos por medio de un diezmo.

«Nueva era» no es una religión homogénea y se suelen incluir en esta denominación grupos muy variados con intereses y raíces muy diversas. Buena parte de las prácticas de los grupos «nueva era» se basan en técnicas terapéuticas o psicológicas de tipo oriental (como la reminiscencia de vidas pasadas, la limpieza de la influencia kármica, técnicas de reeducación corporal, masaje, fisiología mística -neotantrismo, neotaoísmo-, etc.). Otros entroncan con tradiciones espiritistas (sobre todo la expresada en los libros de Allan Kardec), gnóstica, teosófica, rosacruz o en general de los diversos esoterismos popularizados en los dos últimos siglos (con especial interés por la adivinación en sus diversas modalidades y en general la parapsicología). Resulta también crucial en muchos grupos de adeptos la denominada espiritualidad natural, que dice provenir de las religiones nativas americanas o africanas (neochamanismo) u occidentales (por ejemplo la Wicca, que entronca con la brujería antigua y medieval europea y que tienen en el neodruidismo un ejemplo notable). La defensa de un ecologismo con tendencias al panteísmo es significativa, pues la naturaleza se estima un Dios o se cree poblada de Dioses, y la tierra, personalizada como *Gaia* (desde el influyente libro de Jim Lovelock), se estima un ser vivo y digno de adoración. Otros grupos poseen influencias más heterogéneas como los que revisamos anteriormente y que dicen transmitir conocimientos extraterrestres o de entidades espirituales superiores que «rigen» nuestro planeta.

Este mosaico variopinto y profundamente sincrético en el que conviven vías que resultan claramente antagónicas se resiste a la síntesis. Estos grupos parecen rehuir la institucionalización optando por confeccionar redes de interesados más que grupos jerarquizados de fieles. Las nuevas tecnologías de la información (y en particular internet) les han dotado de medios para multiplicar la eficacia de las redes de estudio, discusión, consulta y difusión multiplicando las posibilidades de desarrollar vías individuales. Pero de todos modos existen credos comunes como la defensa del valor de la utopía (de la posibilidad de construcción de un mundo regido por presupuestos diferentes del materialismo moderno: mostrando por tanto que se trata de movimientos posmodernos o dado su afán

constructor ya transmodernos) aunque desde el trabajo individual (importa destacar que se trata de reflexiones desde o más allá de la quiebra de las vías colectivas como la defendida por el comunismo): tratan de cambiar el mundo pero por medio de un movimiento imparabile que surja tras el cambio de un número suficientemente significativo de individuos (la conspiración de Acuario a la que se refiere Marilyn Ferguson).

Aún sin sacerdocio, sin culto, sin estructura dogmática, sin teología, de todos modos «nueva era» puede entenderse como una religión (a pesar de que muchos prefieran usar el término espiritualidad para marcar la diferencia con las Iglesias consolidadas). Es quizá la más nueva de las que estudiamos y la más adaptada a los presupuestos del sistema social global postindustrial del siglo que está comenzando.

6.3. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES EN EL MUNDO ACTUAL

6.3.1. RELIGIONES Y ESTADÍSTICAS: UNA CUANTIFICACIÓN PROBLEMÁTICA

La cuantificación de los fieles presenta el interés de objetivizar nuestro conocimiento de las religiones actuales. Pero los datos que disponemos no poseen, desgraciadamente, la transparencia de otros indicadores estadísticos al uso. La religión es un factor que resulta difícilmente reductible a números y comparable a escala planetaria y los criterios para confeccionar las magnitudes de cultores difieren mucho según los países y las circunstancias. Hay que tener también en cuenta que las estadísticas son poder, medios no solo de entender la realidad sino también de construirla, de hacerla modelo de entender el mundo, aunque lo mismo que el mapa no es el territorio, el dato estadístico no es lo real, y desde luego en menor medida en ese territorio recóndito que es lo que se dice que se cree (como ejemplo tengamos presente que, en el caso español, el artículo 16,3 de la Constitución nos ampara para negarnos a contestar preguntas sobre este tipo de asuntos). Las estadísticas no son fiables y fluctúan: resulta muy significativa la diferencia que se detecta en algunos temas, por ejemplo en el avance del evangelismo en Iberoamérica, que presenta magnitudes muy distintas si la fuente consultada es católica o cristiana evangélica (o incluso si es norteamericana o no) o en el número de coptos de Egipto que se reduce en las estadísticas oficiales (hechas por musulmanes) y se multiplica si la fuente es copta o en general cristiana.

En realidad no hay una definición unitaria ni un método contrastado a la hora de realizar una estadística de las religiones. Ante la pregunta ¿quiénes son los fieles? las contestaciones pueden ser muy diversas. Si se optase por un criterio estricto habría que tomar en cuenta exclusivamente a los practicantes habituales: ofrecería una información conductual (de la religión efectivamente vivida) y no solamente mental (de la religión pensada o deseada). El resultado sería sorprendente ya que en los países occidentales en los que no hay una religión oficial el número de fieles sería extremadamente exiguo (ya que la práctica religiosa es mínima) mientras que, por ejemplo, en los países musulmanes en los que el islam es la religión oficial la situación se invertiría (el número de los no practicantes, aunque resulta muy difícil de cuantificar ya que la práctica se puede realizar en el estricto ámbito privado o cumplirla por presiones externas sin creer en lo que se hace, no es muy importante).

Por otra parte el resultado será también erróneo si se utiliza el criterio de aceptar lo que expresan los encuestados (la información de índole mental): en los países con religión oficial la presión institucional y social puede llevar a un número de respuestas afirmativas muy altas, mientras que en los países occidentales, en los que la religión pertenece al ámbito ideológico personal, la negativa a contestar puede distorsionar los datos (o incluso se podría contestar de modo engañoso o irreflexivo). Si optamos por aceptar las estadísticas de las diversas Iglesias y religiones los datos resultan aún menos comparables. Los credos universalistas y los grupos religiosos con un proselitismo activo tienden a contabilizar al alza (incluyendo como católicos a todos los bautizados o como científicos a todos los que han rellenado un test o han comprado un libro), mientras que otros grupos no incluyen a miembros plenamente activos (así los grupos cristianos que bautizan adultos no tienen en cuenta a los niños y adolescentes que están siguiendo una educación religiosa).

En general las estadísticas tienden a sobrevalorar las religiones hegemónicas y a minimizar el impacto de los cultos minoritarios. En los países musulmanes, por ejemplo, se tiende a restar importancia a los grupos que se apartan de la práctica común, tanto a sunitas en países chiitas como a chiitas (y otros «disidentes» y grupos minoritarios) en países sunitas. En los países occidentales, sobre todo los que han tenido religión oficial hasta épocas recientes (como los del sur de Europa), se tiende a infravalorar el impacto de las Iglesias cristianas independientes a pesar de que presentan una actividad notable; en este caso la cantidad puede resultar un criterio sesgado puesto que los Testigos de Jehová, por ejemplo, desarrollan una práctica religiosa mucho más activa que la gran mayoría de los miembros de las Iglesias mayoritarias (así, por ejemplo, se barajan datos que exponen que la práctica a nivel mundial entre Testigos de Jehová se asemeja en número a la de los anglicanos).

Algunos países presentan una circunstancia particular, que es la doble práctica religiosa: en Japón y en algunos estados del Caribe (Haití, por ejemplo) o en Brasil una misma persona puede asistir a ritos de dos cultos diferentes (budista y sintoísta en el primer caso o católico y sincrético afroamericano en los otros) y sentirse vinculada a ambos. En estos países con doble práctica religiosa, la opción puntual por una u otra depende de la ceremonia a desarrollar: así los funerales en Japón se suelen realizar por el rito budista mientras que las fiestas estacionales se cumplen en el seno del sintoísmo. La tendencia al sincretismo, por ejemplo en el caso de las comunidades chinas, convierte en difícilmente comparables los datos entre países que opten por criterios diferentes de encuesta (salvo que los datos se sumen y ponderen en la rúbrica sincretismo chino).

Hay también que tener en cuenta otra tendencia principal, que distorsiona la comparación estadística y que se manifiesta de modo notable en Europa, y en muchas zonas, particularmente urbanas, de América y Asia, aunque las cuantificaciones resultan muy difíciles de establecer: la tibieza en las prácticas y el compromiso religioso. Se está produciendo un descenso paulatino de los niveles de cumplimiento desde hace cuatro décadas y no se trata de un fenómeno que ataña de modo particular a los católicos, aunque dado su número y sus niveles de exigencia (que incluyen la tan minoritaria, pero simbólicamente imprescindible confesión), el caso resulte ejemplar. Las estadísticas indican que para el catolicismo europeo la asistencia regular a la misa dominical (es decir el rito obligatorio) ronda el cuarto del total de los creyentes, salvo en países como Luxemburgo, Irlanda o Polonia. El caso español es especialmente significativo por la rapidez de la evolución de la práctica, en particular entre los grupos de jóvenes: en 1975 un cuarto de los jóvenes cumplía regularmente el rito dominical mientras que en 1991 el porcentaje había descendido al 13%, y diez años más tarde no llegaba al 10%.

En otras formas de cristianismo (por ejemplo entre los anglicanos donde el nivel de cumplimiento es inferior al 10%) o en otras religiones el fenómeno es parecido: así, por ejemplo entre los judíos no ortodoxos, está muy desarrollada esa desafección respecto de la práctica habitual, en este caso el problema estadístico se complica por la tendencia a computar como judíos a personas a las que los ritos religiosos del judaísmo les son profundamente ajenos (por la confusión que existe entre etnia y religión). El compromiso religioso se limita en algunos casos a los ritos de paso principales (el matrimonio, el nacimiento, la muerte), pero las prácticas continuadas (por ejemplo la asistencia semanal a los oficios o a las reuniones de fieles) se descuidan de modo muy mayoritario, así, por ejemplo, muchas sinagogas norteamericanas tienen una asistencia que se reduce a algunas festividades particularmente importantes desde el punto de vista social, teniendo serios problemas para alcanzar el *minyan* (quorum mínimo) en el culto ordinario. De igual forma, en países católicos, procesiones y actos religiosos con una notable proyección social son seguidos por multitudes que no suelen tener contacto ulterior con los ritos.

Lo interesante de estos perfiles de fieles es que, si se les pregunta, afirman identificarse con una afiliación religiosa específica, aunque la entiendan de un modo laxo en el que caben, en muchos casos, puntos de vista personales en ocasiones bien alejados de las opiniones de los jefes y responsables religiosos.

Las estadísticas resultan instrumentos complicados aunque necesarios a la hora de configurar una socio-geografía de las religiones y dependiendo de la fuente que se utilice los datos globales pueden resultar significativamente distintos: un caso especialmente interesante lo ofrece la cuantificación de no religiosos y ateos, en cierto modo escamoteados (o sobredimensionados) en

estadísticas enfrentadas (hay que tener en cuenta que durante la Guerra Fría el ateísmo era un vehículo ideológico del modelo amigo o enemigo, dependiendo de la posición de cada cual). En los últimos tiempos podemos calibrar más ponderadamente que representan un alto porcentaje a escala mundial (cercano al de los católicos o musulmanes).

6.3.2. ATEOS Y NO-RELIGIOSOS

La profecía moderna y cientifista que auguraba el final de toda religión no se materializó e incluso en los países que cumplen el papel de modelo de futuro, Japón y en particular Estados Unidos, no se detecta un número particularmente notable de ateos o no religiosos, ni siquiera entre sus científicos de elite (que suelen ser ateos o no creyentes en una proporción similar al resto de la población).

Pero el que el ateísmo o la indiferencia hacia la religión no se haya convertido en la tendencia principal, quebrándose las previsiones de los pensamientos modernos, no quiere decir que su impacto sea desdeñable: de hecho el aumento a nivel global tanto del número de ateos como del de no religiosos es notable desde principios de siglo.

En lo que respecta al número de ateos los datos estadísticos resultan muy reveladores: en una sociedad en la que tras la crítica postmoderna son más fáciles de vivir los pensamientos débiles, la opción por el ateísmo, que conlleva el argumento fuerte (el necesariamente fuerte convencimiento) por lo menos de la negación de existencia de Dios (o cualquier ente sobrenatural) y de cualquier perspectiva de perdurabilidad tras la muerte más allá de lo meramente biológico, no resulta la opción más común, por no resultar cómoda. Además hay que tener en cuenta que desde el desmantelamiento del comunismo real y del endoctrinamiento oficial en favor del ateísmo, que lo convertía en una «religión» oficial (aunque en modo invertido), el número global de ateos es más fiable (aunque perdura en parte el enigma en China), a la vez que muchos que se denominaban con convicción ateos (con la fuerza de seguir el camino oficial) ahora se encuentran más seguros tras la etiqueta menos exigente de no religiosos. Incluso el comunismo ha pasado a ser considerado por parte de algunos pensadores de un modo nuevo: el materialismo histórico (y el ateísmo científico) se ha enjuiciado como uno de los instrumentos de colonialismo ideológico occidental más poderosos, un producto muy eficaz de la modernidad que ha determinado la mutación ideológica y simbólica en territorios tan rehacios a aceptar los presupuestos occidentales como China, Mongolia o Tibet.

Cuadro 19: Estadística de no religiosos y ateos (superior al 10%) (mapa 3)

| | |
|-----------------|-----------------------------|
| Albania | 20% |
| Alemania | 20% |
| Angola | 10% |
| Armenia | 10% |
| Australia | 17% |
| Austria | 10% |
| Bélgica | 10% |
| Bielorusia | 50% |
| Bulgaria | 40% |
| Burundi | 18% |
| Canadá | 12.5% |
| Chequia | 40% |
| China | 62% (de los que ateos: 12%) |
| Corea del norte | 65% |
| Corea del sur | 40% |
| Costa de Marfil | 13% |
| Cuba | 39% (de los que ateos: 5%) |
| Dinamarca | 14% (de los que ateos: 4%) |

| | |
|----------------|------------------------------|
| Eslovaquia | 29% (de los que ateos: 9%) |
| Eslovenia | 15% |
| España | 15% |
| Estados Unidos | 10% (de los que ateos: 0.5%) |
| Estonia | 50% |
| Finlandia | 10% |
| Francia | 16% (de los que ateos: 5%) |
| Georgia | 40% |
| Gran Bretaña | 28% (de los que ateos: 8%) |
| Holanda | 30% |
| Hong Kong | 17% |
| Hungría | 12% |
| Italia | 15% (de los que ateos: 2.5%) |
| Jamaica | 10% |
| Kazajstán | 40% |
| Kirguistán | 24% |
| Letonia | 50% |
| Lituania | 21% |
| Macedonia | 15% |
| Moldavia | 55% |
| Namibia | 15% |
| Nicaragua | 12% |
| Nueva Zelanda | 25% |
| Noruega | 13% (de los que ateos: 3%) |
| Polonia | 10% |
| Rumanía | 10% |
| Rusia | 50% |
| Serbia | 15% |
| Singapur | 14% |
| Suecia | 21% (de los que ateos: 6%) |
| Suiza | 15% |
| Taiwan | 47% (de los que ateos: 15%) |
| Tayikistán | 13% |
| Turkmenistán | 10% |
| Ucrania | 50% |
| Uruguay | 15% |
| Uzbekistán | 12% |
| Vietnam | 20% |
| Zambia | 15% |
| Zimbabwe | 15% |

En la línea de un pensamiento mucho menos fuerte está la identificación como no religioso, que conviene a quien la perspectiva que ofrecen las diferentes religiones no resulta de interés o no es un elemento fundamental en la conformación de la escala de valores y de las prioridades morales o sociales o de las señas de identidad. Los no religiosos han crecido de modo continuo y siguen creciendo a nivel global, superan en número a los hinduistas, y se acercan a los católicos rondando los 1000 millones (en este caso tendríamos que hablar de no-fieles). Donde la proporción no crece responde quizá a que las estadísticas resultan inadecuadas; tal es el caso, por ejemplo, de países musulmanes con religión oficial donde hay un miedo a expresar las verdaderas ideas debido a las represalias o la presión social o familiar y donde el cumplimiento, forzado, tiende a desaparecer si las condiciones se modifican. Pensemos en España y el descenso en los niveles de compromiso con la

práctica religiosa tras la disolución del nacionalcatolicismo que lleva a que se estime en la actualidad que el número de ateos y no religiosos supera los 6-7 millones, aunque muchos puedan ser computados, en calidad de bautizados, también entre los católicos.

Solamente cuando existe de modo consolidado un sistema de libertades en el que quede amparada la libertad religiosa, pueden los individuos escoger de modo libre y consciente una opción religiosa determinada o expresar su rechazo o indiferencia hacia la religión y sus manifestaciones. Así la evolución religiosa de los antiguos países comunistas europeos ha resultado muy esclarecedora. El ambiente de libertad pudo determinar en los primeros momentos una curiosidad general hacia las religiones y sobre todo la vuelta a la práctica religiosa para grupos de población que ya habían sido religiosos (de ahí la diferencia que se detecta entre la zona del antiguo imperio zarista, comunista desde 1918 y la Europa del Este controlada por Moscú tras la Segunda Guerra Mundial). Pero tras el sarampión post-comunista que llevó a algunos analistas a augurar una recristianización de la Europa Oriental y Rusia, encontramos que el número de no religiosos y ateos en Rusia, Bielorusia, Ucrania, Moldavia, Letonia, Estonia o incluso Chequia, Bulgaria o Kazajstán supera o ronda el 50% de la población y los grupos de población a los que no se endocrinó en la juventud o en el seno familiar, se han terminado manteniendo al margen de las estructuras eclesiales y religiosas de modo mayoritario (lo que parece consolidar el argumento de que la religión como seña individual tiene un componente de enculturación más notable de lo que muchos pensaban). Pero allí donde la religión actuó como vehículo identitario (como en Polonia frente a la presión comunista-rusa o en los Balcanes donde identifica a croatas católicos frente a serbios ortodoxos o a albaneses, bosnios y kosovares musulmanes) la opción por los modos no religiosos o ateos de pensarse y pensar el mundo es mucho menos seguida.

De todos modos la cuantificación de no religiosos y ateos es complicada; se trata de posturas activas e individuales, por lo que las estadísticas las suelen minimizar (como ocurría con los grupos cristianos que solamente computan a los adultos que se bautizan). No existen ateos pasivos para las estadísticas mientras que existen un gran número de musulmanes o cristianos pasivos (que son computados en la misma religión que sus padres sin que se pueda con certeza determinar cuál será su religión en el futuro). Se acepta generalmente que resulta erróneo incluir como ateo al hijo de padres ateos mientras que es práctica común incluir como católico al hijo de padres católicos (puesto que se computa el cumplimiento del rito del bautismo como aceptación de la religión). Por tanto es muy probable que los datos de ateos y no religiosos en países homogéneamente católicos o musulmanes estén infravalorados (pensemos en los datos de Lituania frente a Letonia o Estonia) a la par que se esté produciendo el fenómeno inverso en otros países como en Corea del Norte, Cuba o China (donde habría más de 650 millones de no religiosos y más de 150 millones de ateos).

A pesar de todas estas puntualizaciones un dato que resulta bien establecido es que en muchos países que nada han tenido que ver con el comunismo oficial en Europa (Holanda, Francia, Gran Bretaña, Suecia por ejemplo), América (Uruguay, Canadá, Estados Unidos), Asia (Corea del Sur, Taiwan, Singapur), Oceanía (Australia, Nueva Zelanda) y en menor medida África (Costa de Marfil, Zambia) hay un notable grupo de la población que afirma libremente su carácter no religioso o ateo.

6.3.3. MAGNITUDES: «GRANDES RELIGIONES» Y RELIGIONES MINORITARIAS

No puede tratarse el islam o el catolicismo con sus más de 1100 millones de adeptos cada uno en un mismo plano que grupos muy minoritarios como jainas (en torno a 4 millones) o mazdeístas (en torno a 150.000). La cantidad es un criterio a la hora de determinar la importancia del impacto de una religión ya que indica su escala. Pero para computar tal impacto de modo adecuado resulta necesario tener en cuenta que los niveles de implicación son distintos, que existen grupos importantes para los que el compromiso religioso es muy tibio, en particular en Europa (a pesar de estimarse creyentes). Todo ello lleva a que los datos estadísticos que van a barajarse hayan de emplearse con cautela y entendiéndose como magnitudes generales y desde luego no como cuantificaciones exactas o automáticamente comparables (los datos de los países musulmanes o africanos no expresan una realidad estadística igual a la de los países occidentales o China).

Cuadro 20: Evolución de las religiones más practicadas (en millones)

| | 1900 | 1970 | 1990 | 2000 | Crec. |
|------------------------------|------|------|------|------|-------|
| Católicos | 225 | 670 | 970 | 1050 | +++ |
| Protestantes y crist. indep. | 145 | 355 | 485 | 700 | +++ |
| Ortodoxos | 115 | 145 | 180 | 215 | ++ |
| Musulmanes | 200 | 550 | 925 | 1150 | ++++ |
| Hinduistas | 200 | 465 | 690 | 810 | +++ |
| Budistas | 160 | 250 | 325 | 350 | = |
| Rels. chinas | 380 | 215 | 230 | 300 | ++ |
| Rels. preestat. | 110 | 90 | 100 | 110 | = |
| Nuevas rels. | 6 | 70 | 90 | 100 | + |
| Sijs | 3 | 11 | 18 | 22 | +++ |
| Judíos | 13 | 14 | 15.5 | 16 | = |
| otros (sintoistas, etc...) | 50 | 80 | 90 | 95 | = |
| no religiosos | 3 | 550 | 870 | 950 | ++++ |
| ateos | 0.2 | 170 | 200 | 210 | = |

El cristianismo ronda los 2.000 millones y es la religión con mayor número de fieles, seguida del islam, el hinduismo, el budismo y el sincretismo chino. Entre las cinco aglutinan al 95% de los creyentes mundiales. Destaca también el muy notable crecimiento de musulmanes y no religiosos y el crecimiento sostenido de católicos, hinduistas, cristianos reformados e independientes y sijs. El número de musulmanes (tomados como un bloque y sin distinción entre sunitas y chiitas) ha superado al de católicos en el cambio de milenio. El dinamismo demográfico del mundo musulmán es muy notable, y aunque el catolicismo en Sudamérica crezca de un modo fuerte, no lo hace en la misma magnitud en los países occidentales. El crecimiento es también muy fuerte en el grupo de hinduistas y sijs, que mantienen pautas reproductivas dinámicas (aunque menores que los musulmanes) frente a tasas de mortalidad cada vez más bajas. Por el contrario el crecimiento de la ortodoxia o del budismo son menores y el pueblo judío sufrió el exterminio de 6 millones de sus miembros (no todos practicantes del judaísmo) durante el holocausto nazi, lo que en parte explica su falta de dinamismo (hay que tener, de todos modos, en cuenta que las poblaciones judías suelen regirse por pautas reproductivas modernas salvo los ortodoxos).

El caso de las religiones chinas es particular puesto que, como vimos anteriormente, la presión oficial ha llevado a que en China continental su crecimiento sea muy poco importante, mientras que en otros países con población china (Taiwan, Hong-Kong, Singapur) el crecimiento sea muy fuerte. El estancamiento más notable se produce en las religiones preestatales (tribales, chamánicas, etc.), que aunque en números generales se han mantenido casi estables (en torno a los 100 millones) en el último siglo, hay que tener en cuenta que la población del mundo al menos se ha triplicado en ese mismo periodo de tiempo. La leve recuperación de este grupo de religiones a partir de los años ochenta tiene que ver no solamente con el dinamismo demográfico de estas poblaciones sino también con el menor impacto de las religiones misioneras como consecuencia de la descolonización (aunque ha aumentado la presión de las nuevas religiones y los cultos sincréticos, sobre todo en África) y quizá también con la indistinguibilidad estadística de los cultos tribales tradicionales respecto de formas modernas o new age de entenderlos (como el neochamanismo).

En los siguientes apartados, divididos según los cinco grandes conjuntos geográficos: África, Europa, Asia occidental (que incluye hasta Pakistán), Asia oriental (incluye Australia y Oceanía aunque no se tienen en cuenta los micro-estados) y América, se esbozarán solamente las líneas generales del análisis (la información que se ofrece en las tablas estadísticas puede usarla el lector para complementar los datos ofrecidos en los capítulos dedicados a cada una de las religiones vivas).

Aunque todos los datos aparecen en porcentajes (sin que se diferencien países grandes o pequeños), las verdaderas magnitudes globales las marca la población total del país, así, por ejemplo, el islam en China es una religión muy minoritaria (ronda el 1,5%), pero en cifras totales los musulmanes alcanzan los 18 millones (lo que casi equivale a la población de Arabia Saudí, cuna del islam).

Cuadro 21: Siglas de los cuadros estadísticos

Cc = cristianos católicos
 Cp = cristianos protestantes (luteranos, anglicanos, metodistas, etc.)
 Co = cristianos ortodoxos y de rito oriental (incluye coptos y etíopes)
 Ci = Iglesias cristianas independientes
 H = hinduistas
 B = budistas
 M = musulmanes sunitas
 Mc = musulmanes chiitas
 Mo = otros grupos musulmanes (esp. ibadíes)
 J = judíos
 D = drusos
 Nr = nuevas religiones (incluye bahais, científicos, mormones)
 Si = sijes
 S = cultos sincréticos diversos
 Sh = sintoístas
 Ch = religión sincrética china (taoísmo, confucianismo, budismo)
 P = religiones preestatales (tribales, chamánicas, etc.)

6.3.4. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES: ÁFRICA

Cuadro 22: Las religiones en África

| África | Cc | Cp | Co | Ci | H+S | M | P+S | Nr |
|------------|-----|-----|-----|-----|-----|----|-----|----|
| Mauritania | 0.4 | | | | | 99 | | |
| Marruecos | 0.3 | 0.1 | | 0.1 | | 99 | | |
| Argelia | 0.4 | 0.1 | 0.1 | | 99 | | | |
| Túnez | 0.2 | 0.1 | | 0.1 | | 99 | | |
| Libia | 0.8 | 0.1 | 0.1 | 0.1 | | 98 | | |
| Egipto | 0.2 | 0.2 | 10 | | | 88 | | |
| Sudán | 6 | 3 | 0.2 | | | 70 | 18 | |
| Etiopía | 4 | 3 | 45 | 2 | 30 | 5 | | |
| Eritrea | | | 26 | | | 68 | | |
| Somalia | | | | | | 99 | | |
| Chad | 20 | 10 | | 4 | | 54 | 10 | |
| Níger | 0.3 | | | | | 88 | 11 | |
| Mali | 1 | | | | | 85 | 14 | |
| Senegal | 2 | | | | | 90 | 7 | |
| Cabo Verde | 95 | 4 | | | | | | |
| Gambia | 2 | | | | | 85 | 8 | 1 |

| | | | | | | | | |
|-------------------|----|-----|----|----|----|-----|-----|-----|
| Guinea Bissau | 10 | 0.5 | | 4 | | 40 | 40 | |
| Guinea | 6 | | | 10 | | 70 | 10 | |
| Sierra Leona | | 2 | 5 | | 4 | 0.1 | 60 | 30 |
| Liberia | 6 | 25 | | 25 | | 14 | 20 | 0.5 |
| Costa Marfil | | 20 | 5 | | 8 | | 35 | 20 |
| Burkina Faso | | 8 | 2 | | 4 | | 45 | 40 |
| Ghana | | 15 | 20 | | 30 | | 15 | 20 |
| Togo | | 23 | 5 | | 7 | | 15 | 45 |
| Benin | | 21 | 3 | | 4 | | 12 | 62 |
| Nigeria | 9 | 18 | | 12 | | 43 | 19 | |
| Camerún | | 35 | 15 | | 5 | | 22 | 26 |
| Centroáfrica | | 17 | 25 | | 7 | | 15 | 24 |
| Guinea ecuatorial | | 75 | 5 | | 5 | | 0.5 | 5 |
| Gabón | | 50 | 17 | | 10 | | 0.5 | 20 |
| Congo | | 40 | 20 | | 40 | | 1.7 | 30 |
| Congo (ex-Zaire) | | 40 | 30 | | 15 | | 1.4 | 11 |
| Uganda | | 45 | 30 | | 8 | | 10 | 10 |
| Kenia | | 20 | 28 | | 15 | 0.5 | 6 | 30 |
| Tanzania | | 20 | 10 | | 14 | 0.1 | 37 | 19 |
| Ruanda | | 65 | 8 | | 10 | | 4 | 25 |
| Burundi | | 60 | 8 | | 5 | | 1 | 14 |
| Malawi | | 18 | 20 | | 10 | 0.1 | 20 | 10 |
| Mozambique | | 15 | 6 | | 3 | | 25 | 45 |
| Zimbabwe | | 10 | 20 | | 15 | 0.1 | 1 | 40 |
| Zambia | | 18 | 10 | | 30 | 0.2 | | 27 |
| Angola | 51 | 12 | | 10 | | | 20 | |
| Namibia | | 16 | 50 | | 15 | | | 4 |
| Botswana | | 5 | 15 | | 30 | | | 48 |
| Lesotho | | 40 | 18 | | 14 | | | 30 |
| Swazilandia | | 10 | 30 | | 30 | | | 20 |
| Sudáfrica | | 8 | 39 | | 25 | 2 | 2 | 15 |
| Madagascar | | 22 | 15 | | 8 | | 7 | 47 |

En África resulta fundamental el impacto de dos religiones extrañas al continente, por una parte el cristianismo y por la otra el islam (mapa 4).

La penetración islámica, si bien es antigua y muy homogénea en el norte (Egipto, Libia, Argelia, Túnez, Marruecos, en los que, además, es la religión oficial) es más reciente en la zona subsahariana (muy mayoritario en Sudán, Mauritania, Somalia, Senegal, Gambia, Guinea, Niger, Mali, mayoritario en Chad, Sierra Leona, Nigeria) donde en muchos casos mantiene pugnas seculares con las religiones africanas aborígenes (Sudán, Guinea Bissau, Sierra Leona, Costa de Marfil, Burkina Faso, Togo, Benin) o el cristianismo (en Eritrea y Etiopía, Liberia o Ghana). El islam tiene una fuerte expansión en la actualidad en la costa oriental del continente (Tanzania, Mozambique) y en la franja de los países limítrofes con el sur del Sahara (Chad, Níger, Mali) y sus aledaños (Nigeria, Burkina Faso, Costa de Marfil). En lo relativo a los datos totales hay que tener en cuenta que el país más poblado de África, Nigeria, cuenta con más de 50 millones de musulmanes (aunque sean menos de la mitad de la población del país), número solamente superado en África por el de los musulmanes de Egipto (que se aproximan a los 60 millones).

El cristianismo, por su parte, tuvo dos momentos de expansión. El primero, el más antiguo, llevó a la consolidación de la ortodoxia en Etiopía y el segundo se produce con la penetración de las potencias coloniales europeas, que utilizaron a los misioneros (de todas las Iglesias) como

instrumentos de desestructuración de la sociedad africana aborígen. La línea de impacto del cristianismo colonial parte de los territorios fronterizos con el islam meridional y engloba al centro y sur de África. El catolicismo es generalmente hegemónico en los antiguos dominios coloniales de potencias católicas (Bélgica, Portugal, España, Francia) y el protestantismo suele serlo en los antiguos territorios ingleses. Un caso particular lo marca Sudáfrica donde la inmigración blanca proveniente de países protestantes determina la importancia de esta religión. Otro fenómeno muy destacado en el África central y meridional es el impacto de las Iglesias afro-cristianas independientes y sincréticas, que rondan la cuarta parte de los fieles en bastantes países (Congo, Zaire, Kenia, Zimbabwe, Zambia, Swazilandia, Sudáfrica), sirven en algunos casos de vía de consolidación de una opción, que aunque posea raíces de una cultura extraña, incluye ritos y costumbres de los cultos aborígenes.

Otra característica de la religión africana es el mantenimiento de cultos pre-europeos en muy diversas zonas, incluso islamizadas o cristianizadas desde antiguo (como Sudán o Etiopía). Los cultos aborígenes son importantes tanto en países del África occidental (Guinea Bissau, Sierra Leona, Liberia, Costa de Marfil, Burkina Faso, Togo, Benin), como del África oriental y meridional (Tanzania, Malawi, Mozambique, Zimbabwe, Botswana, Madagascar) y en los últimos decenios, tras la independencia, no suelen sufrir la fuerte presión desestructuradora por parte de misioneros y religiones no africanas que era habitual anteriormente (con ciertas excepciones entre las que destacan las de los países musulmanes).

Una característica final a destacar es que, salvo en los países musulmanes del norte, resulta habitual la multirreligiosidad con la convivencia en un mismo país de muy diversas religiones, en algunos casos con un número de cultores muy aproximado, sin que sean habituales los conflictos religiosos (ya que los modos de justificar los enfrentamientos suelen ser las diferencias tribales y, además, grupos antagónicos pueden poseer la misma religión como consecuencia de la acción de misioneros o potencias coloniales).

6.3.5. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES: EUROPA (mapa 4)

Cuadro 23: Las religiones en Europa

| | Cc | Cp | Co | Ci | M | J | H+B | Nr | P |
|----------------------|-----|-----|----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| Islandia | | 85 | | | | | | 0.2 | 0.1 |
| Noruega | | 75 | | | | | | 0.1 | |
| Suecia | 2 | 75 | | | 0.1 | 0.2 | | 0.1 | |
| Dinamarca | | 80 | | | | | | | |
| Finlandia | | 80 | 2 | | | | | | 0.1 |
| Rusia | 2 | 1.5 | 40 | 1 | 2 | 0.4 | 0.1 | 0.2 | 0.1 |
| Estonia ⁴ | 35 | 18 | | | | | | | |
| Letonia | 20 | 20 | 8 | | | | | | |
| Lituania | 70 | | 3 | | | | | | |
| Bielorusia | 17 | | 32 | | | | | | |
| Ucrania | 8.5 | 3.5 | 40 | | | 0.9 | | | |
| Moldavia | | | 45 | | | | | | |
| Rumanía | 5 | 2 | 65 | | 1 | 0.5 | | | |
| Bulgaria | | | 40 | | 13 | | | | |
| Grecia | 0.4 | 0.1 | 97 | | 1.2 | | | | |
| Chipre | 1.5 | 1.5 | 74 | | 22 | | | | |
| Albania | 5 | | 7 | | 60 | | | | |
| Serbia ⁶ | 1 | 60 | | 20 | | | | | |
| Croacia | 60 | 1 | 15 | 0.2 | 1.2 | | | | |

| | | | | | | | | |
|--------------|----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| Eslovenia | 71 | 1 | | 0.3 | 1 | | | |
| Bosnia 18 | 4 | 30 | 0.1 | 40 | | | | |
| Macedonia | | | 60 | | 30 | | | |
| Hungría | 60 | 15 | | | | 0.3 | | |
| Chequia | 40 | 2 | | 2 | | | | |
| Eslovaquia | 60 | 7 | | | | | | |
| Polonia | 85 | | 2 | 0.4 | | | | |
| Austria 75 | 5 | 0.5 | 0.2 | 0.5 | 0.5 | | | |
| Alemania | 35 | 45 | | 0.2 | 2.2 | | | 0.1 |
| Suiza | 45 | 40 | | 0.2 | | | | |
| Italia | 80 | 1 | | 0.5 | 1.2 | 0.1 | 0.1 | 0.1 |
| España 80 | 1 | | 0.3 | 1.4 | | | | |
| Portugal | 80 | | | 0.5 | | | | |
| Francia 70 | 2 | | 0.3 | 5 | 1 | 0.2 | 0.1 | |
| Bélgica | 75 | | | 0.3 | 1 | 0.4 | | |
| Luxemburgo | 90 | 1 | | 0.3 | | | | 0.2 |
| Holanda | 30 | 25 | | 0.2 | 3.5 | | 0.7 | |
| Gran Bretaña | 10 | 53 | 1 | 2 | 1.4 | 0.6 | 1.2 | 0.1 |
| Irlanda 95 | 3 | | | | | | | |

Frente a África la característica más destacada de Europa es la homogeneidad religiosa de la gran mayoría de los países, alcanzada a costa de guerras de religión y enfrentamientos seculares. Tres tipos de cristianismo detentan la hegemonía en zonas diferentes. En la Europa oriental es la ortodoxia, en la Europa septentrional y parte de la central el protestantismo y en el resto el catolicismo. En algunos casos la opción por una religión determinada fue la forma de consolidar unas señas de identidad frente a vecinos poderosos o peligrosos. El catolicismo polaco cohesionaba e identificaba frente a la ortodoxia rusa y el protestantismo teutón, el catolicismo croata marcaba la diferencia frente a la ortodoxia serbia, el catolicismo irlandés frente al anglicanismo, el protestantismo alemán, suizo o holandés frente a las pretensiones de hegemonía de las potencias católicas.

La desintegración del imperio turco generó también una serie de conflictos religiosos en los Balcanes, algunos de los cuales aún no han sido resueltos de modo definitivo. La guerra de Bosnia (o la de Kosovo) enfrentó a grupos étnicos, pero también religiosos (musulmanes que conforman la minoría mayoritaria, ortodoxos pro-serbios, católicos pro-croatas), aunque las raíces del conflicto no son realmente religiosas sino que la religión se utiliza como un medio más para justificarlo y avivarlo. El caso bosnio-kosovar presenta el interés de ejemplificar en Europa un país con religiones diversas en grados de presencia bastante equilibrados cuyos habitantes han utilizado esa situación para sustentar una dinámica de enfrentamiento. Los otros casos comparables los ofrecen Holanda, Suiza y Alemania, zonas donde la construcción de la sociedad laica resolvió conflictos religiosos que habían azotado durante siglos estos territorios. La situación del Ulster es también particular puesto que el enfrentamiento religioso ha sido fundamental en la lucha política.

Otras características europeas son la importancia de los grupos de no religiosos y ateos y la incidencia baja de la práctica religiosa, en especial en los países occidentales. Los altos porcentajes de cultores en los países del sur de Europa o en los nórdicos incluyen fuertes contingentes de no practicantes, que sin desligarse completamente de la religión de sus mayores la viven con una tibieza comparable a la de los no religiosos manifiestos de Alemania o Gran Bretaña.

El caso griego presenta especiales características, se mantiene la ortodoxia como religión oficial, lo que explica el enorme porcentaje de creyentes (aunque hay que tener en cuenta el laxo concepto de práctica entre los greco-ortodoxos), la religión, en una zona de límites (con un vecino oriental musulmán antigua potencia dominante) se convierte para el griego en seña de identidad definitoria (que además no exige grandes esfuerzos). Un caso parecido lo ofrece Irlanda: el

catolicismo es una seña de identidad nacional en un conflicto muy caracterizado y que trataremos más adelante.

6.3.6. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES: ASIA OCCIDENTAL

Cuadro 24: Las religiones en Asia occidental

| | M | Mc | Mo+D J | Cc | Cp | Co | Ci | H | Nr |
|--------------|----|----|--------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| Turquía | 85 | 14 | 0.05 | 0.1 | | 0.3 | | | |
| Armenia | 5 | | | | 5 | 65 | | | |
| Georgia | 10 | | | | | 45 | | | |
| Azerbaiján | 23 | 66 | | | | | | | |
| Turkmenistán | 60 | 10 | | | | 3 | | | |
| Uzbekistán | 85 | | | | | 1 | | | |
| Tayikistán | 80 | 5 | | | | 1 | | | |
| Kazajstán | 47 | | | | 2 | 9 | | | |
| Kirguistán | 70 | | | | | 5.5 | | | |
| Pakistán | 74 | 20 | | 1.5 | 0.5 | | | 1.7 | |
| Afganistán | 84 | 15 | | | | | | | |
| Irán | 8 | 94 | | | | 0.4 | | 0.5 | 0.2 |
| Irak | 34 | 62 | | 2 | | 1 | | | |
| Siria | 75 | 12 | 3.5 | 2 | 0.2 | 3 | | | |
| Jordania | 90 | | | 2 | | 2 | | | |
| Líbano 21 | 34 | 8 | 19 | 1 | 10 | 0.1 | | | |
| Israel | 13 | 2 | 1.2 | 80 | 1 | 0.2 | 1 | 0.1 | 0.2 |
| Palestina | 75 | 5 | 11 | 4 | | 4 | | | |
| Arabia | 93 | 3 | | 1 | | 1 | | | |
| Kuwait45 | 30 | 10 | 2 | 1 | 2 | 0.5 | 3 | 0.2 | |
| Bahrein | 20 | 60 | | 2 | 1 | 2 | | 5 | 0.2 |
| Qatar | 85 | 10 | | 2 | 1 | 0.7 | 0.7 | | 0.2 |
| Emir.Arab.U. | 80 | 16 | | 0.4 | 0.2 | 0.3 | | 1 | |
| Omán | 14 | | 74 | 2 | | 2 | | 7 | |
| Yemen 70 | 30 | | | | | | | | |

La característica más destacada de las religiones de esta zona es el papel predominante del islam (mapa 4). Salvo en el caso de Armenia y Georgia que poseen Iglesias ortodoxas autocéfalas e Israel en el que los judíos son muy mayoritarios, en el resto de los países la religión casi exclusiva es la musulmana. El islam, de todos modos, no forma un bloque unitario y las diferencias entre sunismo y chiismo son geográficamente destacables. En Azerbaiján, Irán, Irak, Líbano, Bahrein o el antiguo Yemen del norte los chiitas son mayoritarios y forman minorías importantes en Turkmenistán, Tayikistán, Pakistán, Afganistán, Kuwait o Qatar. Para conocer correctamente las religiones de la Península Arábiga sería necesario computar a los trabajadores inmigrantes extranjeros (especialmente indios y otros extremo-orientales), pero las estadísticas oficiales no los tienen en cuenta. Solamente un caso rompe este panorama de países con religiones hegemónicas y es el del Líbano, cuya historia de enfrentamientos es conocida, se prolongó durante 17 años y abocó al país a su casi completa anulación.

6.3.7. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES: ASIA ORIENTAL Y OCEANÍA

Cuadro 25: Las religiones en Asia oriental y Oceanía

| | Cc | Cp | Ci | M | H | B | Si | Ch | Sh | Nr+S | P |
|-----------------------------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|----|------|-----|
| India | 1 | 1 | 0.1 | 12 | 81 | 0.8 | 2 | | | 0.1 | 2 |
| Sri Lanka | 7 | | | 7 | 15 | 68 | 0.1 | | | | |
| Nepal | | | | 3.5 | 85 | 7 | | | | | 2 |
| Bangladesh | | | | 89 | 10 | | | | | | |
| Bután | | | | 3 | 25 | 70 | | | | | 1 |
| Mongolia | | | | 4 | | 95 | | | | | |
| China | 2 | 2 | 1 | 2 | | 9 | | 23 | | | 0.1 |
| Taiwan ³ | 3 | 1 | | | | | 41 | 0.1 | 1 | | |
| Hong Kong | 4 | 4 | 1 | | 0.2 | | | 70 | | 2 | |
| Corea N | | 1 | | | | 2 | | | | 14 | 15 |
| Corea S | 7 | 15 | 2 | | | 25 | | | | 2 | 5 |
| Japón | 0.6 | 0.7 | 1 | | | 60 | | | 70 | 10 | |
| Vietnam | 8 | | | | | 67 | | | | 6 | 2 |
| Laos | 1 | | | 1 | | 57 | | 1 | | | 33 |
| Campuchea | | | | 2 | | 85 | | 1 | | | 3 |
| Tailandia | 0.5 | | 0.5 | 4 | | 90 | | 1 | | | |
| Myanmar | 1 | 3 | 1 | 4 | 0.5 | 85 | | | | | 2 |
| Malasia | 3 | 2 | 1 | 50 | 8 | 17 | 0.2 | 11 | | | 5 |
| Indonesia | 3 | 6 | 2 | 85 | 2 | 1 | | 1 | | 2 | 1 |
| Singapur | 4 | 8 | 1 | 15 | 3 | | 0.2 | 50 | | 1 | |
| Filipinas | 80 | 5 | 5 | 5 | | | | | | | 1 |
| Australia | 27 | 42 | 3 | | | | | | | 0.2 | 0.1 |
| Nª Zelanda | 13 | 44 | 6 | | | | | 0.5 | | 2 | 0.5 |
| Papúa-N.Guin. ²⁷ | 27 | 50 | 4 | | | | | | | | 4 |

En el Asia oriental destacan en primer lugar tres religiones que se identifican con tres grandes países: el hinduismo, la religión sincrética china (mezcla de taoísmo y confucianismo) y el sintoísmo. Esta última, religión nacional del Japón, no ha desbordado los límites del archipiélago, mientras que las otras dos han influido en países vecinos. Así el hinduismo es religión mayoritaria en el Nepal y minoritaria en Sri Lanka, Bután y Bangladesh y la religión sincrética china es práctica principal en Hong-Kong y Taiwan e incide en zonas con una fuerte inmigración china, especialmente en Singapur o Malasia. El confucianismo es la segunda religión en Corea del sur, manteniendo algunas formas de culto que desaparecieron en China a comienzos de siglo.

El impacto del islam, si bien no tiene una distribución geográfica comparable a la del Asia occidental resulta numéricamente muy significativo. En Bangladesh hay casi 115 millones de musulmanes, en Indonesia en torno a 180 millones (la nación con mayor número de musulmanes de la tierra), en la India son una minoría de 120 millones, en China 18 millones. Si a esta lista añadimos los 135 millones de Pakistán resulta que más de la mitad de los fieles del islam a escala mundial se concentran en territorios orientales marginales en la expansión árabe.

El budismo es otra de las grandes religiones de Asia, mayoritaria en Indochina, Sri Lanka y en los aledaños del Himalaya (Bután, Tíbet) es también muy importante en el Japón aunque se inserta en el fenómeno peculiar de la doble práctica (con el sintoísmo). Los cultos sincréticos y las nuevas religiones son importantes sobre todo en las dos Coreas, Vietnam y en el Japón (donde el impacto de

las nuevas religiones es muy notable), tienen un fuerte crecimiento y suelen amalgamar creencias muy dispares (budistas, cristianas, taoístas) en síntesis de índole diversa. En Corea del sur y Vietnam algunas de estas formas religiosas (como el caodaoísmo o la Iglesia de la unificación) actuaron como fuerza de enfrentamiento frente a la penetración comunista. Las religiones preestatales son importantes en algunos países. En los territorios selváticos de Laos, Vietnam, ambas Coreas o Indonesia se mantienen con fuerza los cultos ancestrales.

Por último el cristianismo tiene una presencia notable en dos zonas. Como resultado de la colonización española el catolicismo es la religión mayoritaria de las Filipinas, y en Australia, Nueva Zelanda y Papúa-Nueva Guinea la inmigración de población europea llevó a que catolicismo, protestantismo y anglicanismo sean religiones presentes en proporciones bastante equilibradas.

Una característica común en Asia oriental es la presencia de muchas minorías, incluso en países en los que hay una religión hegemónica. Los conflictos son frecuentes y generalmente sangrientos: destacan en la India los problemas con la minoría musulmana y la minoría sij, en Sri Lanka los enfrentamientos entre separatistas tamiles (hinduistas) y la mayoría budista y en el sur de Filipinas los enfrentamientos con los separatistas musulmanes.

6.3.8. SOCIOGEOGRAFÍA DE LAS RELIGIONES: AMÉRICA

Cuadro 26: Las religiones en América

| | Cc | Cp | Co | Ci | H+B | M | J | S | P | Nr |
|-----------------------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| Canadá ⁴⁵ | 30 | 1.5 | 2 | 0.7 | 1 | 1.2 | 1 | 0.5 | 0.5 | |
| EEUU | 21 | 30 | 2 | 28 | 1.2 | 1.5 | 2 | 0.5 | 0.2 | 1 |
| Méjico ⁸⁹ | 3.5 | | 1.5 | | | 0.1 | 1 | 0.5 | | |
| Cuba | 38 | 2 | | 1 | | | | 20 | | |
| Haití | 68 | 18 | | 5 | | | | 75 | | 0.2 |
| R.Dominic. | 81 | 5 | | 1 | | | | 50 | | |
| Jamaica | 10 | 55 | | 10 | 0.3 | 0.2 | | 15 | | 0.2 |
| P.Rico | 64 | 20 | | 5 | | | | 3 | | |
| Belice | 57 | 28 | | 8 | | | 1 | 25 | 0.5 | 2 |
| Guatemala | 76 | 15 | | 8 | | | | 25 | 0.5 | |
| Salvador | 77 | 12 | | 6 | | | | 5 | 0.2 | 0.3 |
| Honduras | 86 | 8 | | 2 | | | | 5 | 0.1 | 0.3 |
| Nicaragua | 72 | 12 | | 4 | | | | 5 | 0.1 | |
| C. Rica ⁸⁴ | 9 | | 1 | | | | | | 0.3 | |
| Panamá | 80 | 10 | 1 | 3 | 0.4 | 4 | | 10 | 0.3 | 1 |
| Colombia | 90 | 3 | | 1 | | 0.2 | | 1 | 2 | |
| Venezuela | 90 | 3 | | 1 | | | 0.1 | 5 | 2 | 0.2 |
| Guayana | 15 | 20 | 1 | 7 | 35 | 9 | | 1 | 3 | 0.3 |
| Surinam | 21 | 17 | | 5 | 27 | 18 | 0.2 | 5 | 7 | 1 |
| G.franc. | 80 | 5 | | | | 1 | | 5 | 2 | 1 |
| Brasil | 72 | 12 | 0.1 | 8 | 0.3 | 0.1 | 0.2 | 20 | 0.5 | |
| Ecuador | 93 | 2.5 | | 1 | | | | 20 | 1 | 0.4 |
| Perú | 90 | 5.5 | | 1 | | | | 35 | 1 | |
| Bolivia ⁸⁷ | 8 | | 0.5 | | | | 45 | 2 | 3 | |
| Paraguay | 88 | 4 | 0.2 | 0.5 | | | | 5 | 1 | |
| Uruguay | 70 | 4 | 0.5 | 2 | | | 1.5 | | | |
| Argentina | 85 | 6 | 0.5 | 1 | | 1.4 | 0.7 | 1 | | |
| Chile | 75 | 7 | 0.3 | 6 | | | | 5 | 1 | |

En América destacan dos zonas bien diferenciadas por el origen de su colonización. Los países colonizados por las potencias ibéricas mantienen un catolicismo muy mayoritario, mientras que en América del norte y en algunos territorios caribeños (y las Guayanas) no existe tal homogeneidad. En el Canadá el catolicismo es mayoritario en el territorio del Québec (antigua colonia francesa), mientras que las Iglesias anglicana y protestantes están implantadas en los antiguos dominios ingleses. En los Estados Unidos los protestantes son mayoritarios, y los católicos muy numerosos (casi 70 millones), destacan las Iglesias independientes por su arraigo y actividad y los judíos por su número (superior al de sus correligionarios de Israel).

En el territorio caribeño destaca el fenómeno de los cultos sincréticos de raíz africana (muy presentes también en Brasil, donde es también notable el arraigo de prácticas espiritistas), en algunos países, como Haití son la religión mayoritaria (aunque se produce el doble culto con el catolicismo). Casos particulares se testifican en Guyana y Surinam donde la religión mayoritaria es la hindú (por la importación de mano de obra de la India en el siglo XIX) y hay minorías de musulmanes (de origen pakistaní).

En Centro y Sudamérica destacan el impacto de los cultos sincréticos, las Iglesias independientes (pentecostistas, adventistas, Testigos de Jehová) y el mantenimiento de algunas poblaciones (sobre todo en las selvas amazónicas) con modos religiosos preestatales. La teología de la liberación, planteada como la opción por un catolicismo de los pobres y marginados es una creación americana que está consiguiendo cristianizar a colectivos inveteradamente refractarios, por lo que parece que se configura como la estrategia evangelizadora más potente puesta en práctica para conseguir así cerrar el ciclo de la destrucción cultural de las poblaciones indígenas. El componente revolucionario de esta predicación ha llevado a que en algunos países las elites tradicionalmente católicas y respetuosas con el clero opten por una estrategia de la violencia (con asesinatos de sacerdotes como en el Salvador) o de apoyo a grupos cristianos menos comprometedores con su posición social (como ciertas Iglesias independientes).

6.4. RELIGIONES Y GEOESTRATEGIA: CONFLICTOS RELIGIOSOS

6.4.1. RELIGIÓN, IDENTIDAD Y CONFLICTO

Si bien en el mundo actual (y en la proyección del futuro) la tendencia resulta ser que las identidades diferenciadas por razones religiosas sean menos colectivas que individuales, y la posibilidad de los conflictos se mitigue en aras de una perspectiva global que hace de la religión un asunto no político, el conflicto religioso sigue presente, tanto en el marco internacional como en el seno de los distintos marcos nacionales (mapa 5).

Pero los conflictos religiosos no surgen de exclusivas rivalidades de fe, teología o liturgia y no se explican por sí mismos. Tras este tipo de enfrentamientos se ocultan razones de índole económica, política o en general de geoestrategia. Aunque la religión ofrece un marco para que los conflictos muestren un radicalismo que quizá no se alcanzaría sin la presencia de ese componente. La sensibilidad es muy diferente en cada una de las religiones por lo que el abanico de agravios (y motivos de discordia) es amplio y enraíza en formas de pensamiento adquiridas en la más temprana enculturación (los primeros comportamientos religiosos se suelen enseñar en las sociedades no laicas a la par que el lenguaje). Las respuestas frente a la injuria no suelen, por tanto, regirse por las leyes de la razón y la proporción y el fanatismo religioso es más profundo que el nacionalista (la idea de patria se encultura en una época muy posterior e impregna menos el cuerpo de creencias del individuo).

La religión ha sido y es uno de los medios más eficaces para establecer y fortalecer una identidad grupal diferenciada. Para renegar de la integración y marcar una frontera (cuando menos ideológica en el caso de que no se pueda establecer una física, por ejemplo en el seno de imperios poderosos), se utilizó el recurso de optar por una religión propia (el caso judío, por ejemplo), o una interpretación diferente de una misma religión (católicos polacos frente a ortodoxos rusos, serbios ortodoxos frente a croatas católicos, chiitas iraníes frente a sunitas árabes, por ejemplo). El carácter múltiple de las señas de identidad (tanto colectiva como individual) que ofrece la religión han llevado a que se hayan podido construir y consolidar los muros del conflicto desde las lecturas de creencias enfrentadas y que su análisis resulte a la par que imprescindible, muy aleccionador.

En esta aproximación de carácter sintético se podrían ordenar los conflictos religiosos en tres grandes bloques: los que caracterizan las fronteras de expansión de las grandes religiones, los conflictos generados por la no aceptación del marco global de la modernidad y los que surgen como consecuencia de la multirreligiosidad.

6.4.2. CONFLICTOS Y FRONTERAS RELIGIOSAS

Los conflictos de carácter más tradicional tienen que ver con los límites en la expansión de las grandes religiones y en particular del islam, por tanto no son privativos de la época actual sino que sus raíces son anteriores; pero la modernidad los dotó de una vía de manifestación nueva, que es el nacionalismo, con su horizonte referencial absoluto de unos límites nacionales que puedan circunscribir al grupo (religioso) que desea identificarse excluyendo a los diferentes. El norte del subcontinente indio, límite último de la expansión del islam en el Asia nordoriental ha sido y sigue siendo un vivero de este tipo de conflictos.

El más importante, cuyas más terribles consecuencias se produjeron en 1948, es el que enfrenta a musulmanes e hinduistas desde hace más de medio siglo. El fin del control británico, tras meses de terrible violencia, en la que, entre otros muchos, halló la muerte Gandhi a manos de un fundamentalista hinduista descontento con su posición contraria a la escisión entre las comunidades musulmana e hinduista y su defensa de una India multirreligiosa, se saldó en una imposibilidad de convivencia que determinó el surgimiento de dos estados, la Unión India con mayoría hinduista (aunque con minorías musulmanas que prefirieron no emigrar) y el Pakistán, muy mayoritariamente musulmán y escindido en dos porciones (la parte oriental se independizó posteriormente convirtiéndose en Bangladesh). Se produjeron movimientos de población millonarios, terribles matanzas por ambas partes y la exclusión de territorios tan emblemáticos como el valle del río Indo o el bajo valle del Ganges del estado indio: tres naciones con dos religiones diferentes y con unas relaciones muy complicadas, en particular entre Pakistán y la India por diferencias fronterizas en Jammu y Cachemira (que afectan también a China).

A la violencia larvada se sigue enfrentando el sueño de la convivencia pacífica interreligiosa en la India, donde más de 120 millones de musulmanes (más que los habitantes de los países árabes) siguen compartiendo una misma nación con más de 820 millones de hinduistas a pesar de que organizaciones extremistas busquen su expulsión y desencadenen matanzas esporádicas en zonas especialmente conflictivas como Bombay o episodios en los que el mito y la religión se entremezclan para justificar el asesinato y los atentados contra el patrimonio cultural (como ejemplifica el caso de Ayodhya y la destrucción de la mezquita Babri en 1992 y sus secuelas un decenio más tarde, que indican que el olvido no ha lugar). La oportunidad para las opciones no violentas parece surgir de la victoria sobre la pobreza, por el contrario la pobreza encuentra en el fanatismo religioso un detonante que estima intolerables las diversidades y apuesta por la exclusión como espejismo frente a la frustración.

Una minoría religiosa que busca su identificación en un estado nacional en el norte de la India son los sijs. Su fuerte implantación en el estado indio del Punjab (donde son mayoritarios) les ha llevado a exigir por la violencia un estado independiente (reflejo del que tuvieron en el siglo XIX hasta su conquista por los ingleses tras las guerras sijs: tras la independencia se sentían legitimados

para una vuelta a la situación pre-colonial), la reacción de las autoridades de la India en 1984 llevó al asalto del Harmandir, su templo principal y emblemático situado en la ciudad de Amritsar y al exterminio de los radicales sijes y determinó el posterior asesinato de la primera ministra de la India, Indira Gandhi, por su guardia personal (formada por sijes). La religión en este caso es una señal de identidad para una población localizada en los márgenes del mundo indio (un territorio extremadamente conflictivo), a caballo entre mayorías musulmanas (en Pakistán) e hinduistas. Convergen en las proximidades del Punjab las fronteras más sensibles del mundo actual, tres naciones que pueden utilizar la disuasión atómica (Pakistán, India y China) en un territorio marcado por las inestabilidades y los enfrentamientos religiosos: el fundamentalismo islámico, el aplastamiento del budismo y la etnia tibetana por los chinos en el Tíbet, los conflictos entre hinduistas y musulmanes, la frontera oriental entre chiismo y sunismo que discurre de Pakistán a Irán pasando por el conflictivo Afganistán, las incógnitas de los países musulmanes del Asia Central ex-soviética y el destino del petróleo que albergan y el trasfondo de la producción y exportación incontrolada (como resultado de la misma inestabilidad) de drogas y el contrabando de armas.

El sueño de algunos sijes que aúna nación y religión resulta una mezcla explosiva en la geoestrategia de la zona que lo convierten en un potencial peligro de desestabilización a nivel global de un calibre quizá comparable al que genera el Estado de Israel, el paradigma de conflicto religioso, en el que convergen múltiples causas y factores de todo tipo.

Se combinan una promesa religiosa inconcreta (o con una concreción que varió en el tiempo), como es la de la tierra prometida y su reivindicación más que bimilenaria, con las implicaciones atroces y bien recientes de la expulsión millonaria de palestinos desde la creación del Estado de Israel (también la lenta sangría del amedrentamiento o la desposesión) a la que se añade la inmigración de poblaciones de diversísimo origen nacional (e incluso racial, aunque en principio se estime un retorno a la tierra de los antepasados) cuyo nexo de unión es la pertenencia (en algunos casos difusa) a la religión judía (tan castigada por el horror del holocausto nazi) y todo ello aderezado con argumentos geoestratégicos de primer orden. Durante la guerra fría el Estado de Israel fue un bastión de los intereses norteamericanos en Oriente Medio y sirvió para demostrar la inviabilidad del modelo ideológico panislámico. Pero también exacerbó las señales de identidad islámicas que esgrimían los grupos fundamentalistas que actuaban en la zona (recurriendo a los métodos terroristas) y que argumentaban que el Estado de Israel era un baluarte colonial occidental: la llegada de un número tal de población occidental a una zona del Tercer Mundo hubiera sido imposible en cualquier otro lugar del planeta.

El fin de la guerra fría, tendría que hacer perder al foco israelí su interés estratégico de primer orden, tras la evidencia de la división del mundo musulmán (que se atestigua desde la guerra de Kuwait y el ejemplo antes impensable de la aceptación de contingentes armados norteamericanos en pleno mundo árabe), salvo que la tendencia resulte justamente la consolidación de una nueva guerra fría contra un contramodelo islámico en la línea de los politólogos que plantean un choque de civilizaciones. En cualquier caso Israel está lo suficientemente consolidado como estado fuertemente homogéneo (sobre todo desde la creación del proto-estado de Palestina que aglutina a cerca de dos millones de musulmanes), como para que resulte inviable cualquier solución extremista que no tenga en cuenta la realidad de su carácter de nación multirreligiosa.

Libre de parte de sus condicionantes estratégicos este conflicto con un componente religioso muy notable debiera estar abocado a una necesaria resolución por la vía del compromiso. Tanto los musulmanes de la zona, como los judíos parece que no pueden optar por algo distinto que la renuncia a la violencia y la inevitable resolución del fuerte escollo del estatuto de Jerusalén de un modo consensuado. La superación de los caracteres más exacerbados de este conflicto religioso podrían determinar su transmutación en un conflicto más moderno, como los que surgen de la gestión de la multirreligiosidad y no parece que sea posible encontrar mejor ejemplo de dicha multirreligiosidad que la propia ciudad de Jerusalén. En vez de un conflicto entre modelos nacionalistas al estilo del siglo XIX, quizá podría derivar en el tipo de conflicto construido desde los presupuestos de un siglo XXI en el que por encima de identidades nacionales se requiere la construcción de un marco que refleje la diversidad, la multiculturalidad y la multirreligiosidad.

El conflicto religioso provocado por la inmigración de poblaciones que importan una religión diferente y buscan crear un estado independiente, tiene otros ejemplos. Uno de ellos es el que se ha desarrollado en el Ulster y que parece en los últimos tiempos en vías de solución pacífica. La población inglesa protestante inmigró al territorio norirlandés desde antiguo (resulta difícil tener por inmigrante a alguien cuya familia vive en el Ulster desde 1550), y toda la isla terminó siendo incorporada a la corona británica; la religión servía como señal de identidad de su origen frente a los irlandeses que se mantuvieron en el catolicismo (como identificación frente al invasor). La independencia de Irlanda se alcanzó sin la renuncia británica al norte de la isla donde existía una mayoría protestante (en la actualidad ronda el 55% frente a una minoría católica en torno al 40%). La lucha política y nacionalista se ha avivado gracias a los argumentos religiosos y los responsables eclesiásticos de ambas partes han apoyado abiertamente en muchos casos la opción de la violencia (los sacerdotes y pastores encarnan un liderazgo comunitario no solo de carácter espiritual y se implican en la política, donde existen partidos confesionales). La religión resulta una señal de identidad tan marcada que ha determinado la topografía social y territorial (por medio de la impermeabilización religiosa de barrios o el desarrollo de procesiones con la finalidad de evidenciar el control simbólico del territorio, incluso ajeno) y se manifiesta en los modelos del cumplimiento religioso en la zona de un modo muy significativo.

Así, frente a los niveles mínimos en la práctica religiosa que se detectan en Inglaterra, en el Ulster la práctica religiosa invierte la magnitud (frente al 10% de cumplidores en Inglaterra, en el Ulster el porcentaje casi alcanza el 90%): ser católico y cumplir el precepto dominical es un acto social que ubica al que lo lleva a cabo en una comunidad individualizada bien diferenciada de esa otra comunidad enemiga y percibida como invasora que se identifica con las Iglesias episcopaliana y presbiteriana. Los niveles de cumplimiento religioso activo son equivalentes en las dos comunidades enfrentadas de católicos y protestantes del Ulster y también en la vecina República de Irlanda. Para los irlandeses, lo mismo que para los católicos del Ulster, el catolicismo es una señal de identidad diferencial frente a los ingleses y un arma de enfrentamiento de primer orden, algo parecido ocurre con los protestantes del Ulster. Por su parte, en Inglaterra esta proyección social de la religión no se manifiesta y las iglesias están vacías. En cualquier caso el desmantelamiento del conflicto parece pasar por la aceptación del carácter multirreligioso del Ulster y la intimización de lo religioso en tanto que señal identitaria, desactivando este componente de exacerbación y de alterización.

El final parece más lejano en el enfrentamiento armado entre tamiles hinduistas y cingaleses budistas en Sri Lanka. Los tamiles fueron inmigrando desde el continente indio hasta representar en la actualidad el 15% de la población de la isla; están concentrados en el norte y este del país y en calidad de minoría han tenido que soportar la marginación de la administración y el aparato de gobierno por parte de la mayoría cingalesa. Los radicales tamiles exigen la independencia del norte de Sri Lanka (o su unificación con la India) y son comunes tanto los asesinatos aislados (sobre todo de monjes y fieles budistas o de musulmanes anti-independentistas por parte de tamiles de casta guerrera, que estiman que se trata de acciones honorables) como los enfrentamientos con el ejército en un conflicto que dura desde hace dos décadas y se reaviva intermitentemente.

Otro conflicto en el que la inmigración está generando un cambio cultural y religioso a gran escala es el que se está produciendo desde hace algo menos de medio siglo en el Tíbet. Parece que las autoridades chinas han alentado una fuerte y constante inmigración de no tibetanos (la proporción según los datos más alarmistas se acerca a la paridad) que, además, por lo menos de modo oficial, son mayoritariamente no religiosos o ateos, con lo que el budismo en el Tíbet se encuentra en una situación comprometida pues parece evidente que tras la actitud china hacia la religión tibetana se esconde el interés por desenraizar una de las señales de identidad de ese pueblo cuyos sueños de independencia se quieren cercenar (también hay que añadir las destrucciones en templos y monumentos budistas perpetradas especialmente durante la época de la Revolución Cultural). Como contrapartida los tibetanos en el exilio han optado por la vía del enfrentamiento no-violento, por lo que su lucha es muy poco cuantificable, pero, por otra parte, han sabido adaptarse al marco de la globalización convirtiendo al budismo tibetano y a su líder principal, el Dalai Lama, en referente religioso y mediático a nivel mundial, resultando bien curioso que oscuras y complejas ceremonias del

budismo tántrico, tengan un impacto inusitado en los medios de comunicación como resultado de la asistencia a ellas de personajes muy populares (como el actor Richard Gere), cuyo apoyo los tibetanos han sabido muy hábilmente explotar.

Entre los conflictos surgidos en los límites de la expansión del islam, destacan, por su recurso al nacionalismo, los que se producen en Filipinas y en los Balcanes. En el extremo sur de Filipinas, límite asiático de la expansión del islam (desde Indonesia, el país con mayor número de musulmanes del mundo, con más de 200 millones) los musulmanes son mayoritarios, aunque en todo el país superan levemente los 3 millones, un 5% de la población. Defienden la independencia del territorio meridional filipino y la creación de un estado islámico y los extremistas que se engloban en el Frente Moro (y otros movimientos más radicales) utilizan la técnica de lucha guerrillera en un conflicto larvado desde hace décadas. El caso de Timor resulta ejemplar de la resolución del enfrentamiento entre timorenes católicos (era una antigua colonia portuguesa) e indonesios musulmanes gracias a la acción intermediadora de la comunidad internacional.

En los Balcanes converge una frontera multirreligiosa entre catolicismo (mayoritario en Croacia), cristianismo ortodoxo (mayoritario en Serbia, Macedonia o Grecia) e islam (mayoritario en Albania, Bosnia, Kosovo o Turquía) en la que nunca existió homogeneidad (en Croacia había minorías de ortodoxos y musulmanes, en Serbia minorías de católicos y musulmanes, en Bosnia minorías de ortodoxos y católicos). Forzar la homogeneidad determinó un fratricida enfrentamiento que ha asolado una nación, Yugoslavia, que parecía ejemplarmente multirreligiosa y multicultural. La limpieza étnica, la violenta expulsión de los diferentes, aunque tenía ejemplos notables en la zona (como la actuación turca contra los armenios cristianos o los éxodos y matanzas entre turcos y griegos), no resultó admisible en la Europa posterior a la caída del muro de Berlín, máxime en una zona muy sensible, que solo una década atrás era frontera entre los bloques enfrentados en casi medio siglo de guerra fría. Este conflicto, como el judío-palestino, enraíza en última instancia en la mal resuelta disolución del imperio otomano (el enemigo y modelo rival de las potencias europeas desde el siglo XV al XIX), un ámbito extenso en el que el poder amparó una notable diversidad religiosa y cultural que quizá no halló un cauce de protección equivalente en los estados-nación que surgieron de sus cenizas.

El caso del Líbano resulta particularmente ejemplar al tratarse de una nación multirreligiosa cuyas señas de identidad comunes, que habían amparado una convivencia próspera y relativamente armoniosa, se disolvieron generándose unas rivalidades que durante una generación, desde 1975, encontraron su cauce de expresión más terrible en la guerra y el exterminio y que terminaron aniquilando el país y convirtiendo en emigrantes a buena parte de su población. Las rivalidades opusieron a los musulmanes mayoritarios pero divididos y también enfrentados con drusos (escindidos del islam desde el siglo XI), maronitas (cristianos católicos con un rito propio unidos a Roma desde fines del siglo XII), ortodoxos de rito griego, armenios (huidos de su país desde hace generaciones, con una Iglesia cristiana propia), melquitas (ortodoxos con una liturgia que se expresa en árabe) y protestantes (resultado de los esfuerzos ingleses por ganarse el territorio frente a la administración francesa tras la disolución del sultanato otomano). Pero tras el enfrentamiento que pudiera parecer de carácter religioso se esconden razones de geoestrategia que han llevado a alianzas que puntualmente se hacían al margen de las identidades religiosas. El papel de Israel y el de Siria han sido claves, el primero buscando unos límites seguros, aún a costa de generar el caos en su pequeño vecino del norte y el segundo una salida directa al mar para su capital aún a costa de anular la independencia libanesa. La religión en el Líbano cumplió el papel de pretexto para exacerbar las identidades locales o grupales y debilitar la identidad común por medio de la exclusión del diferente, pero no fueron las razones religiosas las que construyeron el conflicto ni tampoco las que lo han mitigado.

Dentro de estos grandes conflictos que se están citando brevemente queda uno, el del Sudán, que atañe a los límites del islam y que sirve de puente con el siguiente grupo que repasaremos y que tiene que ver con el rechazo a la modernidad. Desde hace generaciones se ha producido un enfrentamiento entre el norte del país, más poblado y homogéneamente musulmán (el 70% de la población del país es islámica) y el sur del país donde coexisten religiones tribales (hacia las que el islam es muy poco respetuoso, por no ser religiones del libro que tienen, por el contrario, desde los orígenes del islam, un marco de tolerancia estable) y diversos cristianismos (con una mayoría de

católicos, un número menor de protestantes y un auge de los grupos independientes). Se trata de una frontera sur en el límite de expansión islámico en el corazón de África y el islam sudanés ha sido agresivo en los intentos por cambiar las costumbres y la religión de las poblaciones tribales, que han ofrecido una notable resistencia (son temibles sociedades guerreras). El auge de los fundamentalismos tras la revolución jomeinista en Irán ha basculado al Sudán hacia esa forma radical de entender el islam, lo que ha llevado en diversos momentos a la imposición como código legal común de la ley religiosa islámica (la charia), con lo que el aparato coercitivo del estado se empleó para obligar a la población a cumplirla y la exacerbación del conflicto se convirtió en imparable puesto que para las poblaciones que mantienen formas de culto nativas africanas la islamización representaría la completa desidentificación y destrucción cultural, un rodillo de imposición extranjera que no están dispuestas a tolerar.

6.4.3. CONFLICTO RELIGIOSO, MODERNIDAD Y FUNDAMENTALISMO

El conflicto sudanés en especial y en cierto modo muchos de los anteriormente revisados incluyen un componente de crítica a la modernidad que nos introduce en el segundo bloque de conflictos religiosos del mundo actual, que tienen que ver con la no aceptación del marco global, individualista y pluralista moderno. El modelo que ha sistematizado esta oposición lo denominamos genéricamente fundamentalista.

Tomó carta de naturaleza en Estados Unidos a comienzos de siglo entre grupos protestantes para definir una opción que buscaba volver a los fundamentos de la religión, centrados en una literalidad bíblica convertida en práctica de vida y que ejemplificó la serie de folletos publicada entre 1900 y 1915 titulada *The Fundamentals: Testimony of the Truth* o el célebre editorial del 1 de julio de 1920 del periódico *The Watchman Examiner* de Nueva York en que Curtis Lee Laws daba nacimiento a la palabra en el siguiente contexto:

Proponemos aquí y ahora que se adopte un nuevo nombre para referirse a los que insistimos en que los puntos de referencia no se cambien... sugerimos que los que permanecen firmemente anclados en los grandes fundamentos (*fundamentals*) y que están dispuestos a entablar una batalla en toda regla para defenderlos, sean denominados fundamentalistas

Esta actitud fundamentalista no es ajena a otras tradiciones religiosas (en particular al judaísmo o al islam, pero también a religiones de Oriente) y de hecho parecería asemejarse a la forma premoderna de entender el mensaje religioso; pero se caracteriza por la novedad (y la debilidad oposicionista) de anclarse en la posición de enfrentar la modernidad y sus premisas (la secularización, la separación religión-poder político, la jerarquización basada en el dinero). En particular ha sido ejemplar el antagonismo respecto de los logros de la ciencia en dos campos clave y entrelazados que enfrentan lo que se estima revelación: la teoría evolucionista y el método histórico-filológico para el análisis de los textos religiosos. La actitud carente de crítica frente al texto sagrado, el sacrificio de la razón frente al dogma son actitudes mentales que intentan cerrar los ojos ante la inadaptación de estos mensajes religiosos milenarios respecto de los valores de la sociedad actual: la ley mosaica o la charia, por ejemplo, entendidas en un literalismo extremista, vulneran de modo radical la igualdad (refrendada en muchos países en sus propias constituciones) entre hombres y mujeres, sencillamente porque fueron establecidas para sociedades en las que el estatus de la mujer era diferente al actual. Pero esta lectura histórica, que hace de la religión un producto de cada época, no la aceptan los fundamentalismos, que estiman que lo que dicen que es palabra de Dios, ha de ser entendida como un absoluto, con valores de eternidad, con un peso legal superior a cualquier norma social. Así los grupos fundamentalistas se transforman en entes autónomos (en la acepción etimológica del término: «regidos por sus propias leyes») pues estiman el marco legal civil contingente mientras que la ley sagrada la creen con validez eterna. Las actitudes fundamentalistas son profundamente religiocéntricas y mientras solamente rigen en el interior de grupos religiosos particulares, su capacidad para generar

conflicto es pequeña. Pero cuando los fundamentalismos se convierten en armas de acción política, o sus defensores consiguen hacerse con el poder e imponer a la totalidad de una nación sus puntos de vista, la situación es mucho más complicada. El Irán de Jomeini se convirtió en un modelo de lo que podía llegar a ocurrir, ese reino de Dios en la tierra, utopía de tantos dirigentes religiosos que creen poder instaurar una sociedad perfecta, contraria al individualismo, la corrupción y la degeneración modernas, aunque tenga que construirse desde la imposición de la ley religiosa incluso a los que no se estimarían religiosos en circunstancias diferentes.

Pero de nuevo en lo relativo a los argumentos fundamentalistas hay que calibrar que las razones de su presencia y su éxito puntual no se deben tanto a lo que predicán cuanto a donde lo hacen. Algunos fundamentalismos norteamericanos presentan un radicalismo notable, prometen un futuro milenarista perfecto, pero su éxito político, como opción de futuro es nulo; otro fundamentalismo radical como es el wahabismo de Arabia Saudí no se percibe como conflictivo en los medios de comunicación (abrumadoramente controlados desde Occidente). Por el contrario cuando el fundamentalismo actúa junto a la miseria, la falta de perspectivas o la frustración, la religión se convierte en vehículo de escape. Los fundamentalistas hindúes toman a musulmanes o a los modernos como diana de sus frustraciones, los fundamentalismos islámicos a Occidente y lo que representa (aunque para llegar a cumplir sus propósitos utilicen los vehículos de propaganda, las armas y los conceptos, como el de partido político o el de nación, generados por quienes desean combatir). En el mundo islámico la opción fundamentalista parece ofrecer un contramodelo frente al subyugamiento económico y tecnológico, frente a la caracterización como ciudadanos de segunda (como pobres, el criterio clave en el mundo plutocrático moderno), frente a la desidentificación y uniformización; puede llegar a presentar el atractivo de su eficacia (puesto que ha funcionado) aunque resulte un terrible instrumento en manos de líderes sin escrúpulos. Pero en ese juego de enfrentamientos, el fundamentalismo islámico parece cumplir también el papel de paradigma de referencia del miedo a la religión y a las religiones que se alenta en Occidente. Frente a la diversidad del mundo islámico en el que las opciones fundamentalistas son minoritarias, la referencia sistemática a los países donde el integrista ha sido o sigue siendo más intransigente (Afganistán hasta el final del régimen talibán o Argelia) sirve para construir una alterización que tiene sus adalides en los medios de comunicación y entre notables politólogos y especialistas en geoestrategia occidentales cuya cabeza más visible quizá sea Samuel Huntington (y su choque de civilizaciones donde el islam sale bastante mal parado, en un análisis que une etnocentrismo con lo que pudiera parecer una indigestión de Max Weber). La solución, más que ahondar en el lenguaje binario de la alterización y estigmatización del diferente (en particular del musulmán en Occidente), requiere una redimensión más respetuosa de la globalización, que pase por combatir la miseria, verdadera razón última de los fundamentalismos violentos.

6.4.4. MULTIRRELIGIOSIDAD Y CONFLICTO

Los conflictos que hemos revisado hasta ahora, si se desdota de sus proyecciones políticas, de sus manifestaciones más allá de lo individual, son perfectamente asumibles en el marco moderno: de hecho pasan sencillamente a convertirse en conflictos generados por este fenómeno definitorio del mundo actual que es la multirreligiosidad. Pero en este marco, más contemporáneo, el conflicto tiene una manifestación diferente, menos violenta, dependiente de factores como la difícil gestión de la diversidad, las relaciones entre mayorías y minorías religiosas y los mecanismos de adaptación de sociedades homogéneas a multirreligiosas.

Si bien la modernidad articuló un marco teóricamente igualitario sostenido en el concepto de libertad religiosa que ha sido clave en el desarrollo de la multirreligiosidad, hay que tener en cuenta que la materialización de ese marco de neutralidad no fue idéntico en todas partes. El modelo de neutralidad plena ha tenido su desarrollo más depurado en Estados Unidos, Japón tras la derrota en la Guerra Mundial o Francia. Pero en muchos otros países, a pesar de un marco jurídico en ocasiones muy claro, el peso de la historia, de la opinión pública y la actuación de diferentes grupos ideológicos y religiosos termina distorsionando ese marco teórico de libertad en mayor o menor medida a la par

que en países con religión oficial, tal marco no se contempla y la penetración de la diversidad religiosa sufre múltiples trabas. Añadamos que en ciertos casos (un buen ejemplo es España) siglos de homogeneidad religiosa (por la existencia de religiones mayoritarias o incluso exclusivas) han instaurado un lenguaje binario de carácter religiocéntrico que estigmatiza al miembro de una religión diferente aunque su comportamiento no difiera del de algunos miembros de la propia.

La percepción social de la diversidad, por tanto, queda distorsionada y el umbral de tolerancia social respecto de los comportamientos religiosos tiene diferentes peldaños, enfrentando el marco de lo real al marco de lo teórico. Frente a la igualdad puede surgir la discriminación que tendrá como punto de mira al diferente, al minoritario, al extraño. Particularmente sensibles resultan las minorías religiosas que no tienen arraigo antiguo, o las que unen diversidad religiosa a origen extranjero. Además el rechazo social puede aderezarse desde el interior de estos grupos con actuaciones de carácter religiocéntrico y tendentes a la segregación o la ocultación. La negación de la convivencia, en sus aspectos de comensalidad, cordialidad o familiaridad (siendo ejemplar la ruptura tras la conversión al grupo religioso de la relación entre padres e hijos o hermanos) provoca un profundo rechazo social. Se trata de una espiral que puede generar situaciones sociales y personales muy conflictivas puesto que el grupo o la minoría se cierra y no participa en los mecanismos de intercambio que propician la estabilidad social, y a la par, se desata la alarma frente a sus comportamientos que se enjuician de un modo mucho más severo que si se realizasen en el seno de otros grupos religiosos no segregados.

Estas situaciones conflictivas, de intolerancia social, son más notorias en sociedades en transición desde un marco homogéneo a otro multirreligioso; los mecanismos de identificación social, sobre todo en estratos determinados de la población, pueden contar con un parámetro religioso que se estime inexcusable. El rechazo al diferente puede haber sido inculcado desde un modelo educativo que negase los valores de la diversidad, en estos casos el papel de los educadores resulta fundamental para favorecer el cambio de valores.

El horizonte de la multirreligiosidad que caracteriza nuestro mundo actual, conlleva la eclosión de una gran oferta religiosa de muy diversos orígenes y con presentaciones muy distintas. La globalización es vehículo de penetración de nuevas religiones conformadas según las necesidades de la modernidad y de la sociedad postindustrial, que tienen en Estados Unidos en particular, la sociedad multirreligiosa más desarrollada, sus puntos de referencia. De esta adaptación al mundo actual nace la fuerza de su impacto y su crecimiento muy notables; en ocasiones empleando técnicas proselitistas que buscan las conversiones con muy modernos criterios que se calcan de las estrategias empresariales de expansión de mercados que desarrollan las corporaciones multinacionales. Algunos de estos grupos religiosos, a los que se denomina a nivel común sectas en un juego descalificador de contornos indefinidos en el que cualquier religión puede terminar enjaulada, como ya vimos, son percibidos en algunos países como peligrosos, desatándose alarmas sociales, en muchos casos fomentadas desde unos medios de comunicación en busca de noticias fáciles y de impacto.

Las nuevas religiones, salvo en Estados Unidos o Japón, patrias de la mayoría de ellas, suelen ser en alguna medida percibidas de modo distorsionado como resultado de muchos parámetros: la historia (el arraigo duradero frente a la novedad), la labor social que desarrollen (que incluya a toda la sociedad y no se dirija exclusivamente a los miembros del grupo), el umbral de impacto (el número de miembros, su acción proselitista). Pero también es importante la construcción de un imaginario de la diferencia que deslegitima a estos grupos (de un modo genérico) estimándolos no verdaderas religiones sino pretextos para la consecución de actividades delictivas o para el enriquecimiento. Si bien es cierto que algunos de estos grupos, al amparo de un marco general de apoyo a las diferentes religiones y que se ejemplifica en las ansiadas prebendas fiscales (legitimadas por la contrapartida de la labor social que se estima que las religiones desarrollan) pueden estar dedicándose a actividades de carácter ilegal de las que la sociedad puede tardar en tomar conciencia, no es menos cierto que se trata de casos mínimos o muy aislados (de los que puede que no se libren muchas otras instituciones, algunas también religiosas). En cualquier caso la sociedad ha de dotarse de instrumentos para desenmascarar las ilegalidades que no determinen una vulneración de la libertad religiosa, lo que no resulta en ocasiones sencillo.

Dos niveles se superponen en los que el control social tiene diferentes grados de legitimación.

En el nivel colectivo la ilegalidad es más fácil de detectar y la actuación de los mecanismos de represión generalmente aceptada. Sin ánimo de exhaustividad morbosa repasaremos algunas de estas actuaciones fuera de la ley. La más evidente la conforma el terrorismo masivo (como el desarrollado por los seguidores de Shoko Asahara, líder del grupo budista Aum Shinrikyo, que en 1995 perpetraron un envenenamiento masivo en el metro de Tokio) donde la violencia desborda fuera del grupo y amenaza de modo indiscriminado a la sociedad. También causan profunda alarma las actividades ilegales con resultado de muerte como los suicidios masivos tanto coercitivos (quizá el ejemplo más notable fueron los casi 1000 «suicidados» en Guyana hace 20 años que seguían al reverendo Jim Jones y su Templo del Pueblo) como voluntarios. De todos modos este segundo supuesto es más discutible ya que en algunas religiones tradicionales dejarse morir es la culminación del proceso de santidad (por ejemplo en el jainismo y se estima una acción muy meritoria a nivel social); además una muerte voluntaria puede entenderse como una actuación que recae en la esfera de lo individual donde la legitimidad del control social es más discutible. Mucho más comunes resultan ser las actividades ilegales de carácter económico, como la evasión de impuestos, los delitos fiscales, la vulneración de las normas laborales o incluso el tráfico de armas (del que se ha acusado, por ejemplo, a los seguidores del reverendo Moon) o de drogas. Otro ámbito que genera fuerte alarma social tiene que ver actividades que atañen a la protección del menor, como la prostitución infantil (cargo que se imputó por ejemplo a los seguidores de David Berg) o en general la corrupción de menores.

Tal elenco de horrores exige una reflexión sobre su cuantificación: de hecho grupos que desarrollen prácticas ilegales contrastadas y continuadas hay muy pocos y resulta imprescindible que la sociedad (y en particular los medios de comunicación) tome la precaución de no estigmatizar modelos alternativos de pensar y organizarse y se cuide de actuar de modo no equilibrado con ellos (por ejemplo no incidir en la represión del delito económico, de un modo más reiterativo y severo que la que se realiza en el caso de otros colectivos, incluso también religiosos, por el mero hecho de que se trate de religiones de nueva implantación).

Por otra parte en el nivel individual, el trazado de límites entre lo legal, lo ilegal, lo tolerable o lo aceptable resulta más difícil, puesto que en última instancia, en la mayor parte de los casos, se trata de cuestiones que atañen a la difícil alquimia del equilibrio (o el choque) entre libertades y derechos fundamentales. La libertad religiosa puede quedar enfrentada al derecho a la vida (por ejemplo en el caso de los suicidios religiosos) o la libertad de prensa al derecho a la intimidad, pero en cualquier caso se trata de relaciones dinámicas en las que la última palabra han de tenerla los profesionales de la justicia (a pesar de que la judicialización de este tema resulte controvertida, parece el camino más neutral de enfrentarlo).

El sometimiento vejatorio a un líder (Jim Jones o David Koresh, resultan estremecedores ejemplos) puede tener como contrapartida las vejaciones que llevan a cabo los desprogramadores (especialistas, generalmente contratados por las familias, para invertir el proceso que ha llevado a una persona a entrar en un grupo religioso no deseado por ellos y que pueden tener métodos de actuación de carácter ilegal), el lavado de cerebro (desde la percepción de la familia) puede ser estimado por el adepto (y el grupo religioso) como un proceso de desarrollo personal. Se trata en muchos casos de un problema de punto de vista, en el que el peso del religiocentrismo puede resultar completamente distorsivo (en una situación de inversión, por ejemplo el deseo de un hijo de ateos de ser sacerdote puede ser percibido por sus padres como resultado de un lavado de cerebro). Puede llevar a que se desaten mecanismos de alarma social de modo injustificado en los que la figura del arrepentido es significativa puesto que su información puede ser tenida por testimonio imparcial, con los problemas consiguientes (un ejemplo lo ofrecen los testimonios de arrepentidas españolas del Opus Dei, como María Angustias Moreno o María del Carmen Tapias, que describen al grupo de un modo radicalmente diferente de como lo hacen sus miembros activos).

En cualquier caso las puntualizaciones que se acaban de hacer en este apartado no pueden entenderse como un marco relativista en el que todo sería válido. Aunque muy poco numerosos, y aunque su existencia genere una alarma social que puede llevar a que se distorsione la percepción social de todas las nuevas religiones y los grupos minoritarios, es necesario tener en cuenta que existen grupos de carácter destructivo de la personalidad y con modos internos y externos de actuación

de carácter violento e ilegal. Lo mismo que en algunos países (por ejemplo en el Japón) se realizaron cribas muy estrictas para desenmascarar supuestos grupos religiosos cuya finalidad última era acceder al régimen fiscal de favor que se otorga a las Iglesias, de igual manera y al amparo de criterios objetivos (no religiocéntricos sino de adecuación al régimen jurídico vigente) se pueden determinar los grupos nocivos desde el punto de vista social.

Si bien el marco jurídico es clave para redefinir el problema, hay que tomar conciencia de que éste no puede plantearse de un modo exclusivamente nacional o regional sino necesariamente de un modo global. Para no generar malentendidos o conflictos de percepción resulta imprescindible tener en cuenta el punto de vista de los países donde el fenómeno de las nuevas religiones y la multirreligiosidad tiene mayor arraigo y más desarrollo, Estados Unidos y Japón (donde existe una mayor sensibilidad hacia la protección del derecho humano fundamental a la libertad religiosa). Solamente de ese modo se podrá construir un marco legal eficaz que ampare la multirreligiosidad a nivel global, que sea lo suficientemente no religiocéntrico para proteger de modo legítimo a la sociedad (global en este caso) frente a las prácticas delictivas de ciertos grupos religiosos (o pseudo-religiosos) nuevos (aún a costa de que ciertos grupos religiosos tradicionales también sean puestos en tela de juicio o pierdan algunos de sus privilegios).

Estas puntualizaciones que atañen en particular a las nuevas religiones sirven para imaginar un horizonte en el que la multirreligiosidad se pueda construir desde una neutralidad (siempre gradual y necesariamente incompleta) en la que se consiga, sino erradicar, cuando menos mitigar el conflicto en sus posibles manifestaciones, único camino para resolver algunos problemas que resultan escollos serios en la convivencia global. Quizá el ejemplo más acuciante y el reto ejemplar cuya solución será modelo de futuro lo ofrezca la ciudad de Jerusalén. Si se convierte en una ciudad multirreligiosa en la que la diversidad encuentre los cauces de un verdadero respeto, se puede estar dando un paso de gigante en la construcción de un mundo global más estable en el que los conflictos no hallen en la religión un condimento para su exacerbación.

En la revisión que acabamos de realizar de los conflictos religiosos han quedado sin tratar dos ámbitos en los que los presupuestos de la sociedad actual enfrentan los que defienden muchas de las religiones más numerosas e influyentes: el primero se refiere al papel de la ciencia, el segundo al estatus de igualdad de la mujer.

6.5. REFLEXIONES SOBRE DOS RETOS DEL MUNDO ACTUAL: CIENCIA Y RELIGIÓN Y MUJER Y RELIGIÓN

Como conclusión a este repaso sintético por las religiones del pasado y del presente se incidirá en dos temas de actualidad de carácter transversal (que relacionan a diversas religiones en problemáticas comunes). Ya han sido planteados de modo puntual en diversos apartados del libro, pero detenerse brevemente en ellos puede servir para sustentar unas reflexiones finales sobre la religión, las religiones, su futuro y sus límites.

6.5.1. CIENCIA Y RELIGIÓN

Las diferentes religiones, como hemos visto, generaron toda una serie de explicaciones relativas al origen del cosmos, el problema de la muerte, la configuración y funcionamiento de la materia o la historia biológica y cultural del hombre que se vieron radicalmente puestas en duda con la constitución de la ciencia como modelo de pensar el mundo a partir de la modernidad. La ciencia, frente a la diversidad de las explicaciones religiosas, tiende a generar modelos con vocación universal. La geología, la prehistoria, la astrofísica han ido constituyendo un corpus de conocimientos tenidos por comúnmente aceptables que se enfrentan de modo particularmente radical con las explicaciones

que aparecen en algunos textos religiosos, que leídos en su modo más fundamentalista, resultan no solo completamente incompatibles sino incluso ridículos. La posición tradicional, la que se obligó a tomar a Galileo o de la que tuvo que huir Baruch Spinoza, que podríamos nombrar como eslabones primeros de la crítica moderna a las lecturas literalistas, era el sacrificio de la razón frente a la revelación. Aunque la tierra no estuviese en el centro del universo y se moviese, públicamente había que seguir el magisterio religioso y estimarla en el centro; aunque el núcleo bíblico, la Torá, presentase incongruencias solo achacables a diversos niveles de redacción, había que entenderlo como una revelación directa de Dios con vocación de eternidad y no sometida a mano del hombre (si no era la de Moisés, escribiendo al dictado).

El literalismo bíblico, al que algunos cristianismos fundamentalistas no han renunciado, se convirtió en un escollo levantado entre ciencia y religión, que, tras los acalorados oposicionismos del siglo XIX y los argumentos de autoridad que construía una teología desbordada pero atrincherada en su afán de justificar lo que se estimaba revelación, ha perdido hoy toda importancia, más allá del espejismo de lo anecdótico.

La ciencia es indiscutiblemente nuestro modelo para entender el mundo, ofrece instrumentos para pensarlo que han producido un corpus de conocimientos que dotan de sentido a la historia del universo, de la Tierra, del papel del ser humano en ella; pero en ocasiones no resulta sencilla de transmitir, es un marco que tiene una volatilidad (muta con los avances y los cambios de paradigmas y de consenso general) y un carácter hipotético (que se percibe por los profanos como inseguridad) que se contrapone a la contundencia de las explicaciones fundamentalistas. Se explica así que en Estados Unidos un 10% de los cristianos se puedan englobar como fundamentalistas-literalistas, que piensan que el mundo fue creado en siete días y que Matusalén vivió cerca de mil años. Y que, para impedir que a sus hijos les enseñen cosas distintas hayan llegado a conseguir que en algunos estados (Arkansas ha sido ejemplar, pero en general es una corriente de opinión muy fuerte en toda la zona más tradicionalista que se denomina *Bible belt*) en la escuela se haya tenido que enseñar de modo equilibrado (empleando el mismo tiempo para ambos) creacionismo y evolucionismo (planteado como una simple y discutible hipótesis). Las objeciones legales a la enseñanza de temas religiosos (como es el creacionismo) en el exquisitamente no religioso sistema educativo norteamericano ha llevado a que, en los últimos tiempos, por medio del sencillo mecanismo del control que ejercen (y buscan ejercer) los grupos literalistas (perfectamente estructurados en asociaciones que saben emplear muy bien su fuerza como *lobby*) sobre los consejos escolares (que tienen un notable poder de decisión en relación a los programas de estudio), haya muchos centros en los que no se explique en absoluto el evolucionismo (y que la enseñanza de biología se reduzca a mera descripción y los temas de geología o de prehistoria se soslayan). Pero por lo menos pasó la época en la que a los maestros que enseñaban las teorías de Darwin se les encarcelaba, multaba o suspendía (fue ejemplar el caso Scopes en Tennessee en 1925) o se retenían sin publicar las obras de un pensador como Pierre Teilhard de Chardin.

De todos modos las explicaciones de la ciencia, si bien tienden a no dejar ningún campo sin tratar, y auguran un futuro en el que las incógnitas serán progresivamente menores, chocan con lugares en que no hay más que duda: el morir, ciertos estados meditativos, ciertos límites (lo infinitamente pequeño o grande y sus indeterminaciones). Por ejemplo en el caso de la muerte la explicación que se ofrece (desde las opciones materialistas) resulta angustiosa para muchos (la completa aniquilación sin más perdurabilidad que el recuerdo), aunque a otros les produzca el consuelo de librarse del horizonte infinito de la eternidad. Perduran territorios en los que las religiones ofrecen el consuelo de la certeza o la perspectiva de valores diferentes. En lo relativo a la meditación, tema del máximo interés en las manifestaciones más actuales de la religión y uno de los retos explicativos de futuro, las religiones de Oriente, y en particular el jainismo, el budismo, el hinduismo y el taoísmo tienen un bagaje milenar que ordena los pasos de quien se adentra en esos universos de la alteridad. La ciencia del cerebro, la ciencia cognitiva buscan adentrarse forjando instrumentos que sean capaces de explicar los fenómenos biológicos que detonan estas experiencias, la compleja química cerebral que pone en marcha experiencias cumbre o ciertos estados de conciencia alterada y que configuran al estudio del cerebro como uno de los territorios donde las investigaciones sobre la

religión pueden ofrecer mayores frutos y retos.

Pero se abren otros retos no menos complejos, que no radican en nuestro interior sino en los objetos que somos capaces de construir, la tecnología está abocándonos al surgimiento futuro de nuevas razas, no sólo clónicas, sino también cibernéticas, ya hay robots capaces de sentir miedo, con las implicaciones religiosas (y de todo tipo) que se derivan de ello, un miedo que para muchos pensadores fue causante del nacer de las religiones, miedo que desde muchas religiones se tiene al poder que la ciencia tiene para, en un símil bíblico, gustar de los frutos de árbol de la vida, volver a Edén, alargar la vida humana por medio de trasplantes, tecnología genética y futuras clonaciones, para acercar a algunos seres humanos (a los que se lo pudieran pagar) a la inmortalidad que caracterizaría a los Dioses. Pero quizá se configuraría un abismo tecnológico, mayor aún que el actual, entre pobres mortales y ricos eternos, con lo que la reflexión necesita derivar hacia otros rumbos.

Así, frente a la plutocracia que permea los valores de la sociedad moderna (y también de la ciencia, controlada en sus aplicaciones más rentables progresivamente por corporaciones sin el menor atisbo de altruismo), algunas religiones ofrecen contramodelos y alternativas que satisfacen a muchos. Surge por tanto la reflexión sobre los umbrales o fronteras de la ciencia. El investigador, en su papel prometeico que puede no reconocer, en teoría, otros límites que los de su propio saber (aunque en la práctica se ciña a los intereses de quien le esté financiando), puede generar monstruos parecidos a los de la isla del Dr. Moreau. Ciertas investigaciones, aunque profundamente perjudiciales para la humanidad, se siguen desarrollando puesto que no existen unas reglas de juego que indiquen los límites de lo socialmente aceptable, de la responsabilidad de los científicos y de las consecuencias de sus actos. Impacto medioambiental incalculable en sus efectos (como el que provocan ciertas investigaciones nucleares o químicas), plantean la pertinencia de un debate soslayado en la sociedad moderna: el de la necesidad de construir un marco ético común que preserve la sociedad global de los propios instrumentos de destrucción con los que cuenta.

Las religiones han desarrollado en este aspecto una labor social importante, la de intentar provocar una toma de conciencia sobre el problema, legitimada por el peso del número de los fieles con los que sintonizan. Pero la propia diversidad a escala global de las religiones y de sus marcos referenciales éticos puede resultar un escollo a la hora de hallar una solución, que no podría construirse desde opciones religiocéntricas ni tampoco desde la mera imposición del rodillo globalizador de la escala de valores de un mundo occidental que suele ordenar sus prioridades basándose en el corto plazo del beneficio inmediato.

Pero a su vez la injerencia dogmática por parte de las autoridades religiosas en la investigación científica provoca fuertes rechazos. El caso de la Iglesia católica es ejemplar en muchos aspectos y el que mayor impacto crítico suele producir, porque al contar con un sistema piramidal de organización y ser el cristianismo más numeroso, sus decisiones se transmiten muy rápida y eficazmente y afectan a un número muy importante de personas, aunque hay que tener en cuenta que muchas otras Iglesias y dirigentes y reponsables de muy diversas religiones plantean, aunque con menor impacto, cuestiones parecidas. Se insiste en particular en lo que atañe a la investigación sobre la reproducción humana y la manipulación genética (campos que tienen que ver directamente con el sexo, uno de los temas en los que el discurso religioso suele entrar en conflicto frontal con los presupuestos ideológicos de la sociedad actual). Los límites que se imponen al investigador creyente, por ejemplo católico, le obligan a una radical objeción de conciencia (de índole semejante a la que recae sobre los médicos frente a prácticas abortistas legales pero que, por ejemplo, no cumple para investigaciones altamente mortíferas como las armamentísticas o nucleares).

En las investigaciones sobre lo infinitamente pequeño y grande, los límites de la materia, también se plantean serios interrogantes, más quizá de carácter filosófico que de ética práctica, pues se roza ese umbral tras el cual el creyente habría de hallar la huella de Dios como creador y el ateo la de su inexistencia: un reto permanente, que es el que la ciencia lleva planteando a las creencias religiosas desde los albores de la modernidad, reto que no solo no ha anulado a las religiones sino que en cierto modo las ha vivificado al obligarlas a adaptarse al mundo actual de tal modo que presentan una complejidad refractaria a cualquier sistematización.

Además la quiebra de la modernidad, las críticas postmodernas y la construcción de nuevos

marcos transmodernos está mostrando que puede haber fructíferos modos de investigar desde presupuestos no necesariamente ateos o anti-religiosos (pero que ya existían antes pues muchos científicos, por su capacidad de procesar informaciones muy complejas y factores difusos, como son los que atañen a las creencias, se adelantan a sus épocas, como ejemplifican Galileo, Newton o Einstein) que convergen desde el momento que muchas religiones han renunciado a las posiciones más dogmáticas. Estamos asistiendo a la configuración de un modelo en el que ciencia y religión más que enfrentarse reconducen su posición desde un mutuo respeto que aúna los valores de consenso y preservación del patrimonio común frente a los cambios que poseen las religiones, con los valores de conocimiento, transformación social y mejora de la vida que propicia la ciencia.

6.5.2. MUJER Y RELIGIÓN

Las religiones principales, nacidas en la época en que la economía giraba en torno a la agricultura otorgan a la mujer un papel que maximiza los valores simbólicos de la reproducción. Las grandes religiones suelen defender unas técnicas reproductivas que resultaron perfectamente adecuadas para las sociedades agrícolas, pero que parecen profundamente perniciosas en un mundo en el que la presión antrópica es una de las causas más evidentes de la degradación del medio ambiente. La prohibición del empleo de métodos anticonceptivos (común entre ortodoxos judíos y también entre conservadores musulmanes, cristianos, budistas, hinduistas y seguidores de múltiples religiones tribales) y la condena de cualquier opción diversa de la heterosexual se explican porque forman eslabones de una cosmovisión en la que el sexo y su domesticación es un ingrediente más del espejismo de la expansión ilimitada. De ahí que este discurso resulte para muchos, el paradigma de una alteridad incomprensible que plantea un horizonte de reproducción sin freno que obliga a la mujer a dedicar sus esfuerzos casi en exclusividad al cuidado de los hijos y que reprime cualquier singularidad en el modo de vivir la sexualidad que se aparte de la establecida en el matrimonio heterosexual, pieza clave en el sistema familiar tradicional.

En el mundo actual, la progenie no es un valor absoluto que requiera una alienación de tal calibre, se convierte en una circunstancia, pero no en la absoluta razón de la existencia. De ahí que los mecanismos de presión social que se imponían en particular a las mujeres en muchas de las sociedades agrícolas (y de modo insistente en las más expansivas), y que tomaron forma en diversos preceptos, prohibiciones y recomendaciones religiosas, se comprendan mal, pues fueron configurados en épocas y sociedades en las que la ideología masculina era profundamente hegemónica. Pero la diversidad religiosa de las sociedades humanas ofrece muchos otros modelos en los que el papel de la mujer ha sido y es muy diferente (por ejemplo en las sociedades de cazadores-recolectores), de tal modo que se deslegitima cualquier veleidad de defender como «natural» cualquiera de ellos (resultando todos ellos contingentes, resultado de factores medioambientales, sociales, históricos, etc.). La sociedad actual, basada en la igualdad (teórica) de los géneros choca frontalmente con los presupuestos de muchas de las religiones tradicionales respecto de la mujer generándose conflictos ideológicos notables (en creyentes incapaces de realizar una síntesis realista entre los valores sociales comunes y los religiosos).

El feminismo, quizá uno de los pocos pensamientos fuertes que perduran en la sociedad actual, ha generado una profunda reflexión sobre el sometimiento histórico de la mujer y sus caminos de manifestación, siendo la religión uno de los instrumentos tenidos por más perniciosos, ya que no se evidencia por medio de la violencia, sino que parece hacerlo por una sutil vía femenina (da la impresión de que se transmite de madres a hijas, sin imposición evidente de los varones, aunque sean ellos los que en realidad hayan detentado el mecanismo de la generación ideológica) y por tanto resulta menos detectable en su carácter represor.

La crítica en muchos casos no se dirige contra las religiones en sí (es decir no se trata de críticas ateas o antirreligiosas, aunque también las haya), sino específicamente contra las manifestaciones discriminatorias que se solapan tras el lenguaje religioso y que se estiman puramente contingentes, productos de la historia. Son los hombres (varones y mujeres) los que han consolidado la

desigualdad como medio de cumplir funciones sociales específicas; por ejemplo la segregación del ámbito de lo femenino (la casa y la crianza, con una multiplicación de los valores simbólicos de lo íntimo) del de lo masculino (volcado a lo exterior) pudo resultar una adaptación puntualmente eficaz. Por tanto pueden ulteriormente redefinirse las pautas convivenciales y los mecanismos ideológicos que las justifican. La teología feminista, muy activa, por ejemplo en el seno del catolicismo, no se propone desmontar la religión, sino las justificaciones de la discriminación: por ejemplo en lo relativo al sacerdocio femenino, y frente al argumento de que los carismas sacerdotales solo los otorga el Espíritu Santo a los varones, contestan que no es que la tercera persona de la Trinidad sea machista, sino que lo son los que tienen que reconocer dichos carismas, pues no los buscan o aceptan entre las mujeres.

Estas miradas y lecturas distintas escudriñan la historia para desentrañar momentos en los que el estatus de la mujer fue diferente. La situación de la mujer en el islam primitivo no era tan subordinada como la que se conocerá en momentos posteriores y muchas interpretaciones fundamentalistas son fácilmente desmontables por plenamente parciales: así el argumento de que la igualdad de la mujer sería una innovación (fenómeno frente al que el islam ha generado múltiples barreras de protección a la hora de enjuiciar lo lícito y lo prohibido) pierde su peso cuando los que lo esgrimen aceptan otras innovaciones, como por ejemplo la muy perniciosa para la mujer (porque la desprotege frente a la arbitrariedad y el capricho) que resulta del repudio triple inmediato. Otro tanto ocurre, por ejemplo en el budismo de la tradición del sur, respecto del estatus de las monjas. Por razones de índole puramente disciplinario-legal, no pueden tomar el mismo número de votos que los varones (se esgrime que la transmisión monástica en las órdenes femeninas se interrumpió y no se ha podido recuperar mientras que entre los varones la recuperación fue posible) y por tanto tienen un estatus inferior. Una monja que haya alcanzado la iluminación por su esfuerzo meditatorio habrá de ceder la prioridad a un monje varón aunque esté en un nivel inferior y no haya alcanzado la iluminación. Esta relegación de la mujer, que resulta incomprensible para muchas monjas budistas occidentales, y en particular norteamericanas (las más numerosas y combativas) y contra el que luchan con fuerza, resulta más flagrante cuanto que hace casi 2500 años, el Buda había instaurado órdenes monásticas masculinas y femeninas con idéntico número de votos y un sistema, por tanto, más igualitario que el actual. Resulta chocante que muchas religiones, que en su época formativa rompieron moldes y costumbres pero que, al institucionalizarse, se adaptaron a los modelos imperantes (roles subordinados, aceptación del *statu quo*), tengan tantos problemas para lanzar una mirada hacia el pasado que les permita enfrentar el presente de un modo más acorde con los presupuestos actuales.

De todos modos las religiones se están transformando en lo relativo al estatus de la mujer, aunque perdura una enorme diversidad. Por ejemplo en el seno del judaísmo, los ortodoxos, con su tendencia a regirse por un código moral más que bimilenario (aunque no exento de cambio, aunque muchos lo estimen modelo eterno y por tanto natural) ofrecen el ejemplo de un marco extremista e impermeable a la modernidad. La mujer judía para la ley (religiosa) está necesariamente sometida al hombre, atada al marido hasta que éste lo desee (pues solamente él posee la clave del repudio o el divorcio), con lo que la mujer abandonada (la *agunah*) está en una angustiosa situación fuera de su control, pues la presión social sobre su comportamiento hasta que el marido retorne o de señales de vida es muy fuerte y por ejemplo si emprende una nueva relación y procrea hijos serán tenidos por bastardos (*mamzerim*) y se les impedirá casarse salvo con otros bastardos, quedando estigmatizados. Está incapacitada para interpretar la ley y para desempeñar el rabinado (sometida pues a la interpretación moral masculina) y limitada en su papel social a la procreación (que no puede controlar) y la gestión doméstica (aunque posea mecanismos de defensa, como son las redes de autoayuda y apoyo femeninas, pero que no poseen la misma fuerza en las ciudades modernas que en el pasado). Las reglas de pureza e impureza que estigmatizan muy particularmente la sangre menstrual conllevan unas restricciones en el contacto que pueden terminar relegando a la niña tras su primera menstruación al ámbito de lo doméstico, con lo que sus perspectivas de escolarización se cortan y por tanto se anula cualquier opción de futuro diferente de la que tuvieron su madre o sus abuelas.

Pero, frente a esta lectura ortodoxa de la ley judía respecto de las mujeres surge, por ejemplo,

la liberal, que acepta mujeres rabinas, reniega de las reglas de impureza, plantea un marco de igualdad (frente al divorcio, el trabajo, la educación, la reproducción) perfectamente moderno y permite a las mujeres judías expectativas iguales (o incluso mayores) que a las mujeres no judías.

En el cristianismo la situación es comparable: las Iglesias protestantes principales son muy liberales, han aceptado una igualdad completa mientras que muchos cristianismos independientes son profundamente fundamentalistas. El catolicismo resulta bastante tradicionalista (es un tema que quizá se replantee en un futuro concilio), aunque la situación queda mitigada en algunos aspectos por el hecho de que los fieles no suelen tener en cuenta las directrices de la jerarquía (países muy mayoritariamente católicos como España o Italia presentan tasas de natalidad inexplicables sin un uso de técnicas anticonceptivas completamente al margen de las enseñanzas de la Iglesia).

Pero en lo relativo al magisterio y la jerarquía el catolicismo es muy androcéntrico. El sacerdocio femenino, uno de los temas estrella en el debate del feminismo católico, quizá resulte ilustrativo puesto que posee un valor simbólico notable. Las sociedades que poseen sacerdotisas abren a la mujer el acceso a decisiones fundamentales en los campos de la moral, las costumbres y el liderazgo comunitario, mientras que las sociedades en las que el sacerdocio recae exclusivamente en los varones el control ideológico masculino es mucho más estrecho. Los movimientos católicos que abogan por la plena capacidad sacerdotal para la mujer son activos y la sangría de vocaciones, que ha visto reducirse el número de sacerdotes católicos europeos de modo considerable, puede llevar a recuperar un modelo sacerdotal mixto que, por otra parte, hunde sus raíces en el cristianismo más antiguo, a pesar de los muchos argumentos teológicos que los ideólogos de la preeminencia masculina esgrimen. De hecho en muchas Iglesias protestantes las mujeres detentan el sacerdocio desde hace décadas (en 1919 se ordenó la primera pastora lutenana y son ya varias miles en Estados Unidos de todas las denominaciones) y han comenzado a acceder al episcopado (hay varias obispas episcopalianas y luteranas muy activas y famosas en Alemania, Estados Unidos o Noruega), con lo que no solamente lideran una comunidad sino que comienzan a tener poder de decisión sobre sacerdotes varones.

La tendencia, por tanto, parece imparabla hacia la plena igualdad, aunque en ciertos ámbitos, como por ejemplo el católico o en mayor medida el islámico tradicionalista y el judío ortodoxo, el cambio de la mentalidad androcéntrica sea más lento y los mecanismos para hacer perdurar la discriminación y el control sobre las mujeres aún poderosos. Los judíos ortodoxos en Israel, gracias al poder de decisión política del que gozan al ser necesarios sus partidos para dar mayoría al gobierno, han conseguido que la modernidad no haya llegado a aspectos claves como el de la configuración de una constitución, o en el tema que nos interesa, a la conformación de un sistema civil matrimonial de carácter igualitario (como en Israel solo pueden realizarse matrimonios religiosos, el rabinado ortodoxo detenta un instrumento clave por las consecuencias discriminatorias que para la mujer tiene este tipo de matrimonio).

En los países europeos o en Estados Unidos, dado que rige la separación Iglesias-Estado, las posibilidades de interferencia son pocas, pero las campañas antiabortistas han resultado ejemplares. Para muchos fundamentalistas cristianos norteamericanos el aborto es un atentado contra la ley de Dios, aunque lo realice una mujer atea o no creyente, y es meritorio impedirlo aunque la legislación civil lo permita (incluso estiman que resulta necesario castigar a la mujer y a quienes realizar el aborto). Las razones religiosas que se esgrimen se convierten, desde el punto de vista de los abortistas, en imposición religiosa inadmisibles y un atentado contra la libertad personal amparada por las leyes (que no estiman delito el aborto realizado con anterioridad a una fecha de gestación y en unas circunstancias particulares). Las campañas antiabortistas en Estados Unidos, por estas premisas religiosas que las caracterizan, suelen tomar un sesgo fanático que genera un conflicto religioso destacable. La actitud de los dirigentes católicos ha sido algo distinta: si bien estiman que el aborto es contrario en cualquier circunstancia a la moral, no suelen plantear la política antiabortista como una cuestión exclusivamente religiosa, sino como un atentado al derecho a la vida (la protección del nascituro), con lo que los movimientos ciudadanos antiabortistas en los que participan o a los que dan su apoyo se perciben menos como generadores de conflicto religioso que de conflicto social. En cualquier caso lo que se busca es la imposición de una moral particular (la de una religión específica)

a la totalidad de la población y no exclusivamente a los miembros de esa religión, cuestión que necesariamente genera problemas y atenta contra la libertad personal y religiosa.

En lo relativo al islam, aunque en general el marco es más conservador que en el cristianismo, presenta diversidades. En zonas rurales y tradicionales se sigue un modo de vida con roles hombres y mujeres estereotipados (pero en los que la mutación generacional comienza a notarse); es una situación que se produce también en India, Sudamérica y en diferentes ámbitos asiáticos e incluso europeos (que corresponden a los valores retardatarios de las sociedades rurales). Pero también hay claras tendencias hacia el cambio en otros ámbitos: ciudades, grupos sociales dinámicos, zonas en las que el impacto del turismo es destacado.

Pero en otras zonas se ha producido un claro fenómeno de vuelta atrás, una involución: en los países en los que la charia se ha convertido en código legal común, la discriminación de la mujer ha aumentado y ciertos comportamientos (como el adulterio) que la religión reprueba son severa y públicamente penados (como ocurría en el Afganistán de los talibán, y todavía cumple en Irán o incluso Arabia Saudí o Nigeria, pero recordemos lo que ocurría en la España predemocrática). El aparato represor del estado se emplea para impedir los comportamientos de la mujer que se estiman moralmente reprobables, una terrible arma de control sobre las mujeres. Pero en otros países de mayoría musulmana la situación es bien diversa y se tiende a una mayor igualdad, como por ejemplo en Turquía, en el Asia Central o en Indonesia, donde la discriminación de la mujer, aunque exista en el nivel de los comportamientos, no tiene el amparo legal para multiplicar sus efectos. Esta variabilidad permite retomar la reflexión respecto de lo injusto que es achacar a la totalidad del mundo islámico lo que son casos particulares de sometimiento discriminatorio de la mujer. Los cambios económicos y sociales que se están produciendo en muchos ámbitos del mundo islámico determinan una transformación de las relaciones varones-mujeres que está obligando a una reinterpretación de la religión. Lo particular de ciertos países islámicos es que el fundamentalismo convertido en arma política, ha invertido este proceso (en Irán, por ejemplo), pero en otros muy integristas en lo ideológico, como Arabia Saudí, la situación de prosperidad está llevando a un cambio paulatino en el papel de las mujeres que, aunque con sistemas segregados, acceden a la educación y a la larga, parece que la tendencia es a la construcción de modelos más igualitarios.

Pero quizá el dinamismo mayor en el seno del islam se esté produciendo entre colectivos de inmigrantes que viven en sociedades occidentales (en algunos casos desde la tercera o la cuarta generación), donde la necesidad de definición frente al reto de la modernidad es más acuciante. Frente a la renuncia a la religión, que fue tendencia habitual hasta los años ochenta, y que determinó la profunda asimilación de muchos inmigrantes y su desidentificación cultural completa, en las últimas dos décadas la religión cumple funciones de preservación de la diversidad cultural. Pero puede chocar contra lo que son los modos de vida y convivencia en las sociedades anfitrionas, que pueden no estar adecuadamente preparadas para la multirreligiosidad y la diversidad cultural.

Un ejemplo muy interesante se produjo en una de las patrias de la multirreligiosidad, Francia, respecto de los signos de identidad diferencial de género y su licitud: el problema de las escolares que portaban velo los en los liceos (centros de educación preuniversitaria). Ataño, por tanto, a una característica cultural diferencial de género extraña a la sociedad francesa y fue objeto de seria polémica por razones tanto de índole disciplinar como general: el velo se estimaba como un atuendo impropio para el control de la identidad, pero, a la par, era percibido por otros escolares, por profesores o por padres de alumnos como un símbolo de la represión y el estatus sometido de la mujer en el islam y se estimaba como impropio en un país moderno. En este debate se enfrentaban diversos derechos como el de la igualdad (varones- mujeres) frente a la libertad religiosa, pero también una interpretación quizá sesgada y etnocéntrica por parte de la sociedad civil francesa. El velo no es solo una señal de identidad de carácter religioso, sino que también marca la pertenencia a una minoría cultural: esos inmigrantes que provienen de países en los que ese atuendo es de uso común en ambientes específicos rurales y populares. La represión de una señal de identidad de estas características puede ser entendida como una actuación desidentificadora muy severa por parte de estas comunidades. Por tanto la sociedad anfitriona ha de tener en cuenta que la religión, en sus formas externas, puede estar cumpliendo en comunidades de inmigrantes el papel clave de paliar la

desidentificación y la total aculturación.

El mero hecho de que estas niñas acudan al liceo, con velo o sin él, está marcando una diferencia sustancial respecto de sus madres y abuelas en el acceso a la cultura, una transformación radical en sus expectativas de futuro y su posición en el seno de la familia (especialmente si son las únicas capaces de encargarse de las gestiones burocráticas o fiscales porque el padre no esté alfabetizado o no conozca correctamente la lengua del país anfitrión). Una posición intransigente respecto de estos signos de identidad puede determinar que los grupos de inmigrantes se encierren, generen ghettos culturales y religiosos al margen de la sociedad civil donde, por ejemplo, las niñas no sean escolarizadas y los valores igualitarios no lleguen a permear; sería una vuelta atrás, a los modos de organización premodernos, anclados en sociedades cerradas (con comunidades religiosas autogobernadas y autoreguladas). Para muchos fundamentalismos este tipo de segregación es un ideal (por ejemplo en el judaísmo más ortodoxo que acordona sus barrios y los impermeabiliza en Jerusalén o en Nueva York), pero el modelo que se generaría sería profundamente defragmentador de la sociedad global, se construiría una multirreligiosidad pero configurada en compartimentos estancos en los que los mecanismos civiles de protección, por ejemplo frente a la discriminación, podrían resultar inoperantes.

La discriminación se construye, como hemos visto, desde bastiones muy diversos y la religión puede encadenar en el cumplimiento a las mujeres (y también, aunque en otros aspectos, a los varones), en ocasiones en torno a costumbres tan vejatorias que el enfrentamiento con el marco civil tiene difícil solución por requerir una completa modificación de la práctica religiosa. La clitoridectomía (y otras mutilaciones aún más severas), sin ser precepto religioso coránico, tiene un fuerte arraigo en ciertas zonas del islam (en particular el nilótico y en general africano); pero por muchos valores simbólicos que se le otorguen, por mucho que se estime una señal de identidad religiosa básica, enfrenta derechos humanos que están más allá de cualquier relativismo cultural: su prohibición, no parece meramente una cuestión de imposición etnocéntrica por parte de Occidente, y la relativización cultural tiene en este asunto uno de sus límites más evidentes.

Se manifiesta, por tanto, la necesidad de generar un marco común de comportamiento que, con todas las salvedades posibles, consensúe la desaparición de este tipo de terribles prácticas discriminatorias y vejatorias. Se trata de un problema muy complejo, que hemos avanzado al reflexionar sobre los límites impenables a la investigación científica: el de la necesidad una ética común, que desde el respeto de las diversidades culturales y religiosas, pero a la par sin caracteres etnocéntricos y religiocéntricos que la desvirtúen, sirva para acabar en este caso con la discriminación y que genere un marco común global de defensa de los derechos humanos más allá de particularidades culturales.