

## LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN LA PERSPECTIVA GLOBAL Y REGIONAL.

Miguel Jesús Hernández Madrid

El Colegio de Michoacán. Centro de Estudios Rurales

### Hacia una lectura global de la cuestión religiosa

Desde principios de los años noventa sociólogos e historiadores se han interesado en estudiar el fenómeno religioso con una perspectiva que articula su dimensión global y regional. Esto se debe en gran parte a la necesidad de explicar la emergencia de movimientos reformistas, revolucionarios y fundamentalistas expresados en términos religiosos, que reaccionan en contra de la injusticia, la pobreza y la crisis de los valores seculares (Beyer, 1994; Marty & Appleby, 1991, 1993).

Ante la incertidumbre, el aislamiento y la discriminación se alternan la afirmación de las verdades eternas, las redes de apoyo en congregaciones de creyentes, el anuncio de un mundo mejor. Se trata en suma de propuestas que resignifican creencias y prácticas religiosas para edificar identidades colectivas, arraigadas en tradiciones que exportan los misioneros a América Latina o que llevan consigo a Europa y Estados Unidos los emigrantes y exilados provenientes del estigmatizado “tercer mundo” (Mc Neill, 1994; Warner, 1993).

Pero todavía la inquietud por una lectura global del fenómeno religioso encuentra obstáculos en el uso empírico y teórico del concepto mismo de “globalización” (Featherstone, 1993). Su forma más acabada ha servido para describir procesos que tienden a integrar y homogeneizar las economías locales a un modelo que favorece los intereses de empresas transnacionales (Chomsky, 1996). También ha permitido entender porque con la invención ideológica del neoliberalismo se justifica una ofensiva contra los estados nacionales de bienestar y las economías regionales. En este contexto la revolución de la informática y de las comunicaciones configuraron una visión unitaria del planeta como lugar de producción y mercado transnacional (Dieterich, 1996: 56).

Sin embargo, esta tendencia analítica de la globalización es insuficiente para comprender la complejidad de los fenómenos culturales y religiosos, los cuales no se apegan a la lógica instrumental que opera en la economía. Una de las principales paradojas del sistema neoliberal es que al mismo tiempo que refuerza los procesos de secularización, favorece con el pluralismo la creación de espacios en donde las normatividades religiosas que rigen la vida privada de individuos y colectividades influyen en la esfera pública (Beyer, 1993: 373).

En apariencia no hay ninguna contradicción, pues en este contexto el pluralismo religioso funciona como un mecanismo neocorporativo para aceptar las extremas diferencias de oportunidades y estabilizar las situaciones de poder en vigencia (Schmitter, 1979: 27). Pero en la práctica surge un problema cuando cada una de las Iglesias y movimientos religiosos postulan doctrinas y éticas intramundanas irreconciliables, además de adoptar entre ellos posturas intransigentes que obstaculizan un nivel soportable de sus diferencias (Fetscher, 1994: 24). Este es en parte el dilema que se enfrenta en México a partir de la Ley de asociaciones religiosas y cultos públicos de 1992 (Hernández, 1997).

Un enfoque que aborda este nivel de complejidad del fenómeno es el de campo religioso, para analizar la construcción de una economía cultural de los “bienes de salvación” como respuesta a procesos de disolución de lo religioso en una sociedad secular. Según la definición de Pierre Bourdieu, el campo religioso es un espacio en el cual diversos agentes compiten para imponer y legitimar su propia versión de lo religioso y de las maneras que deben cumplir sus funciones como sacerdotes, profetas o dirigentes carismáticos en la sociedad (Bourdieu, 1993). La propuesta de Bourdieu es muy cercana a los análisis que tratan las tendencias globales para formar un gran mercado transnacional. Pero en este caso lo que está en juego es un capital cultural expresado por la oferta y demanda de los bienes de salvación producidos por cada agente que compite en el campo religioso. Pareciera entonces que la globalización de lo religioso estriba en “producir un discurso o símbolo dirigido a receptores capaces de evaluarlo y darle un precio” (Bourdieu, 1990; 145).

Con todo y la riqueza del concepto de Bourdieu, hay una especie de reduccionismo del fenómeno religioso al remitir su dinámica global al proceso de oferta y demanda. Viene a colación el gran debate de fines del siglo XIX en el que Karl Marx criticó la economía política de su tiempo, entre otras cosas por fetichizar a la mercancía y perder de vista que su valor era resultado de un complejo proceso de producción y de lucha de clases. Me pregunto si no ha llegado el momento de realizar una crítica de la economía de los bienes culturales, en la medida que se cuestione si los bienes de salvación son en sí mismos la razón de la creencia y práctica religiosa.<sup>1</sup> Un breve balance de lo aquí expuesto presenta por una parte lo inacabado de los procesos de globalización y lo incipiente de los conceptos para describirlos empíricamente; esto es más notable en los procesos culturales y religiosos. Pero al mismo tiempo los acercamientos a las tendencias de globalización en el campo religioso apuntan una serie de temas necesarios de retomar y explorar.

Una virtud de la lectura de los procesos de cambio religioso desde una óptica global es la posibilidad de superar los análisis parroquiales o monistas que no consideran la interrelación de la escala regional con otras escalas espaciales y temporales. En México se han producido trabajos recientes que muestran la riqueza de un enfoque articulador entre lo transnacional, nacional y regional en un tema tradicional de la historiografía como es la Iglesia católica y su pensamiento social (Cf. Blancarte, 1993, 1996; Dussel, 1984).

Hay sin embargo un tema de mayor relevancia para América Latina y México en particular, que desde la década de los setenta expresa las tendencias de globalización en el campo religioso, se trata de la expansión de movimientos poscristianos en los territorios donde hasta entonces era hegemónica la Iglesia católica (el centro y occidente del país).<sup>2</sup> Dedicaré la segunda parte del trabajo a proponer tres líneas de análisis para enfocar una lectura global de este fenómeno de expansión de los movimientos poscristianos.

### **Los movimientos poscristianos.**

Si retomamos el concepto de campo religioso de Bourdieu no en su definición nominal, sino en sus premisas que orientan el análisis histórico de los procesos de tensión para imponer y legitimar el contenido de lo religioso en la sociedad, destaca la idea de comprender la producción del sujeto histórico religioso como parte de su habitus cultural (Bourdieu, 1972).<sup>3</sup> La aplicación de esta idea en la exploración del fenómeno que nos interesa plantea dos cuestiones: ¿qué tan nuevos son estos movimientos poscristianos de acuerdo al tratamiento que le han dado algunos investigadores del tema? y ¿en qué medida el habitus cultural religioso que los ha configurado nos indica más bien un fenómeno de profunda transformación del campo religioso en el bloque cristiano a nivel mundial?<sup>4</sup>

#### **- Examinemos la primera cuestión.**

La mayor parte de los autores que califican de “nuevos movimientos” a las iglesias o denominaciones de un supuesto origen protestante, lo hacen desde la perspectiva de la Iglesia católica o de las llamadas Iglesias protestantes históricas (reconocidas por los católicos como las Iglesias de los hermanos separados después del concilio Vaticano II). Es una manera de reafirmar en la alteridad la propia identidad institucional diferenciando lo establecido de aquello que irrumpe en forma novedosa. Es por eso el interés de clasificar estos movimientos desde un enfoque taxonómico para ubicar su lugar en una jerarquía legítima que excluye o estigmatiza todo lo que no es institucionalmente reconocido. La preocupación de las pastorales católicas y protestantes por informar a los feligreses sobre las “sectas”, sus “doctrinas desviadas y erróneas” y el peligro para la fe de quienes no están suficientemente preparados en materia doctrinal, es un ejemplo sintomático de dicha preocupación.<sup>5</sup>

En un sentido histórico lo “nuevo” de estos movimientos no estriba en su incursión en los territorios dominados por las Iglesias establecidas, ni en su aparente emergencia temporal, sino en su identidad propia como movimiento poscristiano, lo que nos lleva a examinar la segunda cuestión.

Lo que Harold Bloom (1994) llama movimientos poscristianos tienen sus orígenes a mediados del siglo XIX como parte de un proceso de resurgimiento religioso en Estados Unidos, que ha influido en la formación de la identidad nacional norteamericana. Sus rasgos distintivos son la personalización de la experiencia religiosa que conlleva una reinención del cristianismo a través del gnosticismo, la conversión y el orfismo. “El Cristo estadounidense del siglo XX –escribe Bloom- es más un estadounidense que un Cristo”, de ahí que los movimientos poscristianos (referidos más bien al posprotestantismo) se definan por las diferentes vías de proyectar la experiencia individual gnóstica<sup>6</sup> en la creación de un orden social religioso (ej. los mormones), la purificación del mundo (ej. Ciencia Cristiana), la conversión para el arribo del juicio final (ej. Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová) o para reencontrarse por la vía del éxtasis y la soledad el “Cristo que cada individuo lleva dentro de sí” (ej. Pentecosteses, Bautistas del Sur).

En México la presencia de estos movimientos ha mostrado que aún en los casos donde existe una estructura corporativa, que extiende a los territorios misioneros y de predicación sus modelos de organización y control (ej. las Iglesia mormona y las compañías de los Testigos de Jehová), los símbolos y discursos son mediados por los habitus culturales de los conversos en sus respectivos espacios cotidianos. Este fenómeno es más notorio en las congregaciones pentecosteses (Cartaxo, 1988; Fabre, 1996; Fortuny, 1994; Juárez, 1997). Con ello la cuestión religiosa encuentra otro desafío en las mediaciones culturales que se hacen de las tendencias poscristianas originarias de Estados Unidos, y de las cuáles no existen todavía las suficientes investigaciones para describirlas y comprenderlas.

### **Territorios y posiciones de fuerza.**

En los análisis sobre la globalización es importante el factor geopolítico para describir la nueva guerra comercial e informática por mercados. Michel Foucault comenta que la conquista política espacial ha sido siempre un factor estratégico para inscribir el dominio militar, administrativo o religioso sobre un suelo, un discurso o un cuerpo (Foucault, 1980: 117). En el caso de la globalización religiosa encuentro sugerente la idea del mundo como un gran tablero para el juego del Go. Este juego originario del Tíbet tiene reglas muy sencillas, su finalidad es producir y afianzar un territorio en donde el jugador se encuentre en posición de fuerza. Cada jugada contribuye a construir una estrategia que permite evolucionar a favor del jugador el equilibrio potencial territorial de su adversario (Aroutcheff, 1991:37).

Lo sugerente de esta imagen en el caso del campo religioso contemporáneo en México es la importancia de la construcción de territorios como parte de un momento coyuntural y decisivo para una acción futura. Es en este sentido que el espacio regional cobra un significado estratégico para describir las tendencias de globalización de los movimientos religiosos no solamente poscristianos.<sup>7</sup>

Lo importante de este momento no es el crecimiento estadístico de los creyentes sino la producción de territorios geográficos, grupales y simbólicos que aseguren posiciones de fuerza.

Un ejemplo interesante es el avance territorial que con entusiasmo reportan los Testigos de Jehová en México. En 1995 la Sociedad Watch Tower informó que en las ciudades de Sahuayo y Jiquilpan (estado de Michoacán) se habían establecido compañías de los Testigos de Jehová después de varios intentos fallidos que en el pasado llegaron a hechos violentos de persecución y expulsión (Henschel, 1995: 250). La misma tendencia se aprecia en los municipios del valle de Zamora, donde hace veinte años era imposible que se tolerara la presencia de confesiones diferentes a la católica a riesgo de que los ministros y conversos fueran agredidos (Hernández, 1996: 244ss). Esta región que tomamos como ejemplo ha sido históricamente bastión del catolicismo intransigente y a fines del siglo XX no ha perdido del todo la influencia de tal cultura religiosa; pero también es cierto que con la globalización y el impacto de la crisis económica en esta región predominantemente agrícola, la emigración interregional e internacional ha pluralizado las necesidades y respuestas de sus habitantes para redefinir sus identidades culturales en varios sentidos. Algo interesante en este proceso es que, desde el punto de vista del converso hay una actitud de compromiso y búsqueda de alternativas religiosas que no se reducen a un mecanismo de oferta y demanda de los bienes de salvación (Fabre, 1997). El consumidor de bienes de salvación es también un artífice activo de la cultura religiosa.

### **Bienes de salvación y revolución informática.**

La tercera línea de análisis para una lectura global del fenómeno religioso tiene que ver con los dispositivos informáticos empleados para consolidar posiciones de fuerza en los territorios creados. En una perspectiva histórica de larga duración las conquistas religiosas no se explican sin las imágenes y símbolos que crean identidades nuevas, inventan memorias y producen espacios en el seno de las sociedades que las discriminaban. Serge Gruzinski analiza este proceso con singular fascinación al reconstruir la guerra de imágenes que han definido y contrapuesto las identidades cristianas desde la llegada de Cristóbal Colón al “nuevo mundo”. El mismo Gruzinski sugiere que esta guerra de imágenes será el síndrome del futuro inmediato próximo, no tan lejano de las visiones de la literatura de ciencia ficción (Gruzinski, 1995).

Pero así como en la dimensión espacial la globalización de lo religioso se halla en un momento de producción y consolidación de territorios, la dimensión de los imaginarios se halla en un momento de ensayo sobre las nuevas formas de propaganda religiosa, insostenibles sin el apoyo de la revolución informática que ha propiciado el desarrollo de sistemas hardware (máquinas, instrumentos y fábricas), software (diseños de programas, patentes y especialidades técnicas) y de comunicación vía satélite (Dieterich, 1995: 58).

Resulta paradójico que el origen de la propaganda de la fe (propaganda fide) surgiera para neutralizar o combatir el expansionismo europeo de las sectas protestantes, a través de la difusión de la religión católica con apoyo del Evangelio (Ferrer, 1995: 22). Pero el patrimonio de la propagación de la fe en el ámbito cristiano tuvo como precursor al apóstol Pablo, “el propagandista, iluminado por su conversión, que transformó la prédica en oratoria sagrada y recorrió infatigablemente todos los caminos de su palabra” (Ibid.: 23); la predicación del apóstol se retoma entonces como un mito común a la mayoría de los movimientos cristianos y poscristianos.

En la era de la globalización han sido las Iglesias y congregaciones de los movimientos poscristianos quienes han demostrado la efectividad que tiene la propagación de la fe a través de los sistemas de comunicación vía satélite, internet y multimedia. La guerra de imágenes se complica en la medida que los movimientos poscristianos desarrollan una cultura bíblica que domina al converso a través del discurso. Foucault tenía razón al atender el poder del discurso religioso para producir una tecnología ascética del yo (Foucault, 1991: 48). La efectividad de penetración de un discurso que interpela el conocimiento, expectativas y temores religiosos de lo mundano ha rebasado el sortilegio de las imágenes de la Virgen de Guadalupe que en los hogares católicos se pegan en las puertas y ventanas para impedir la entrada de los “protestantes”.<sup>8</sup>

Cada vez son más accesibles los canales de televisión de distintas corporaciones religiosas que predicán, curan y emiten los ritos religiosos al espacio del televidente. La sociedad Watch Tower produjo recientemente un disco compacto en el que se puede tener acceso a todas sus publicaciones proselitistas (¡Despertad!, Atalaya) y doctrinarias. Por Internet se pueden consultar las páginas de iglesias metodistas, cuáqueras, bautistas y pentecosteses, por mencionar sólo algunas. En los templos pentecosteses que congrega a feligreses de barrios marginados no faltan los videos, casetes y publicaciones editados en Florida, además de los programas de radio emitidos desde el sur de E. U. en los que se predica, amonesta y realizan “curaciones” a distancia (Fabre, 1997). Detrás de estos medios se encuentran poderosos consorcios productivos y comerciales que entran al juego de la creación y control de mercados transnacionales.

### **Conclusiones.**

En este trabajo se propusieron algunas líneas de reflexión para abordar el fenómeno religioso desde una perspectiva integral de lo global y regional. Ellas son en resumen la atención a la identidad de los movimientos poscristianos, el factor espacial de producción de territorios para consolidar posiciones de fuerza, la relación entre propaganda de bienes de salvación y revolución de la informática.

La conclusión que se desprende es la de reivindicar la necesidad de esta lectura en la medida que la cuestión religiosa vuelve a asimilarse en una cuestión política en diferentes escenarios del mundo. Emile Poulat sostiene que ninguna religión puede eludir la necesidad de una ética intramundana (Poulat, 1980); no es vana esta

observación atenta del fenómeno religioso, que en pleno auge de la modernidad hiciera Kierkegaard cuando al comparar la manera en que la Reforma protestante desembocó en un movimiento político predijo que las revoluciones europeas de 1848 se convertirían en conflictos religiosos y étnicos.

A punto de iniciar el tercer milenio resulta trillado plantear y justificar el estudio de los fenómenos religiosos por su influencia en la sociedad; hemos pasado a otra situación en la que es necesario preguntar y dar respuestas a cómo se traduce esta influencia en las decisiones y prácticas políticas de los creyentes que independientemente de su número, encuentran en el entusiasmo, la conversión y las promesas de los bienes de salvación alternativas para mejorar su situación cotidiana. Si la religión tiene su propia identidad en los procesos de globalización no sería exclusivamente la de una mercancía simbólica en el juego de la oferta y la demanda, detrás están los demandantes y su potencial conversión de individuos en sujetos, premisa indiscutible de todo movimiento y de las posibilidades de influir en la dirección del futuro.

M.H.M. Zamora, Mich.

Primavera de 1997

1 Max Weber precisa en ***Economía y sociedad*** que la oferta de “bienes de salvación” no es la característica decisiva para definir a una *asociación hierocrática*, sino el hecho de que la administración pueda constituir el fundamento de su *dominación espiritual* sobre un conjunto de hombres. En el caso de las *iglesias*, es fundamental su *dominación monopólica* de los bienes de salvación, pues es la única manera en que para garantizar su orden, podría aplicar la coacción psíquica al conceder o rehusar dichos bienes. (Weber, 1977: 44-45).

2 Los procesos de expansión en América Latina de las Iglesias protestantes y de denominaciones con características poscristianas han sido estudiadas por historiadores y antropólogos. Algunos trabajos representativos son los de Jean-Pierre Bastían (1994), Carlos Garma (1987) y Jean Meyer (1989). En México ha sido diferencial la concentración de las confesiones no católicas en el territorio nacional, se sabe que en el sur y sureste de la república el establecimiento de iglesias protestantes, evangélicas y similares fueron alentadas desde el porfiriato por el Estado; otro factor a considerar en las regiones limítrofes con los países centroamericanos y caribeños es la fuerte influencia de las denominaciones poscristianas y de religiones populares de grupos étnicos en la conformación del campo religioso en la frontera sur (Cf. Giménez, 1988; Higuera, 1986; Vallarta, 1995).

3 No entraré en detalles sobre el concepto de *habitus* en el discurso teórico de Bourdieu, debido a su complejidad e irrelevancia para los fines de este trabajo. Tan sólo cito una definición dada por el propio Bourdieu para explicar que “El *habitus*, como lo dice la palabra, es algo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de manera durable en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes (...) el *habitus* es algo poderosamente generador (...) es una especie de máquina transformadora que hace que “reproduzcamos” las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de manera relativamente imprevisible, de manera tal, que no se puede pasar sencilla y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos” (op. cit., 1990: 155).

4 Me refiero al bloque cristiano para diferenciarlo de otros dos grandes bloques religiosos en el mundo, el islámico y el budista.

5 Al respecto son ilustrativas las publicaciones del Pbro. Flaviano Amatulli (Cf. 1983, 1987) como secretario del Departamento de la Fe frente al proselitismo sectario que en 1989 dependía de la Comisión del Episcopado Mexicano para la Defensa de la Fe.

6 En otra parte de su libro Bloom expone como argumento central de este gnosticismo cristiano: “El Dios de la religión estadounidense no es un Dios creador porque el estadounidense nunca fue creado y por tanto tiene cuando menos una parte de Dios dentro de él” (op. cit : 122).

7 Al respecto es importante considerar otra tendencia de globalización que tiene un fuerte ingrediente religioso en los movimientos identificados con el término de *New Age* (Bosca, 1996; Gutiérrez, 1996).

8 El texto que acompaña a la imagen de la Virgen de Guadalupe dice: “Este hogar es católico, No aceptamos propaganda protestante ni de otras sectas. ¡Viva Cristo Rey!, ¡Viva la Virgen de Guadalupe, Madre de Dios!”. Otra variante que se utiliza para alejar a los protestantes es la cédula de San Ignacio de Loyola que consiste en una oración que se pega en las puertas de las casas; un párrafo interesante de esta cédula, destacada por el tamaño de sus letras dice “San Ignacio de Loyola dice al demonio ¡NO ENTRES!” (Entrevistas de campo realizadas por el autor a vendedores de imágenes religiosas en el Santuario del Señor de la Salud, Zamora, Mich., 2 abril 1994).