

RELIGIÓN Y GLOBALIZACIÓN

*Patrick Michel*¹

Según Daniel COHEN, “el crecimiento económico es la religión del mundo moderno”². Un mundo cada vez más globalizado en el cual, si la economía se ve elevada al rango de religión (incluso, a veces, hasta llegar a la sacralización del dinero), la religión por su parte puede verse entendida como un mercado, regido por la competencia, necesariamente “feroz”, a la cual se entregarían las diferentes partes interesadas.

Pero dicha globalización no deja de plantear diversos interrogantes. Por eso, Ted C. LEWELLEN, en *The Anthropology of Globalization*, subraya que “puede ser concebida como hecho empírico, como teoría o como ideología. En realidad – precisa – los tres se encuentran mezclados, pero diferentes investigadores tienen tendencia a poner el acento tanto sobre uno como sobre otro”³. La dificultad de mantener juntas las tres dimensiones, hechos, teoría e ideología, deriva en gran medida de que, si bien “la articulación ideológica” de la globalización – el neoliberalismo norteamericano (evidentemente indisoluble de las reacciones que suscita su puesta en práctica) – es fácilmente identificable, la acumulación de los efectos concretos de dicha globalización,

1 Director de investigación en el CNRS y director de estudios en el EHESS, París

2 Daniel COHEN, *Le monde est clos et le désir infini*, Albin Michel, Paris 2015, 11.

3 « Globalization may be conceived as empirical fact, as theory, or as ideology. In reality, these blend together, but different researchers tend to emphasize one or another », in Ted C. LEWELLEN, *The Anthropology of Globalization – Cultural Anthropology Enters the 21st Century*, Westport (Connecticut), Bergin & Garvey, Londres 2002, 8.

de los cuales dan fe en todo momento la amplitud y la extensión, tiende sino a impedir la reflexión teórica de la cual ella puede ser objeto, al menos a establecerla como un conjunto fragmentado, llegando incluso hasta su escisión total⁴. Como hacía notar Marc AUGÉ, “la crisis de la que tanto se habla en nuestros días se presenta ciertamente como una crisis del pensamiento de lo universal, asfixiado por las imágenes del mundo global”⁵.

Lo religioso constituye, sin duda alguna, un observatorio privilegiado de la globalización. Sobre el fondo de una aceleración, notoria en todas partes, de las tendencias de evolución que organizan sus recomposiciones (individuación, privatización, distanciamiento con respecto a la institución, comportamientos consumistas)⁶, presenta en efecto un espacio y un vector de acceso privilegiado a lo global, debido a la carencia de otros registros que habrían podido desempeñar ese papel, y principalmente de un déficit de lo político del cual el resurgimiento de lo religioso subraya el carácter masivo en vez de tender a compensarlo. Aquí se tratará de asumir lo religioso doblemente como indicador del movimiento y como recurso disponible con el fin de gestionar las evoluciones multiformes que conocen las sociedades contemporáneas, debido a la aceleración de la globalización. Y a partir de entonces, lo religioso no será comprendido por medio de contenidos que le serían propios (esos contenidos podrían ser utilizados tanto para rechazar dichas evoluciones como para aceptarlas, o incluso, y lo más frecuente, para controlarlas), sino por medio de las operaciones a las que se presta, y que es importante “datar cuidadosamente”, retomando la fórmula de Lucien FEBVRE, que veía en ello “el primer deber del historiador”. Se tratará pues de aplicarse a identificar los usos que se hacen de lo religioso en una situación que se caracteriza por la pluralidad declarada de la oferta de sentido, es decir por la visibilidad del carácter altamente competitivo del mercado contemporáneo de bienes

4 Además de Ted C. LEWELLEN (Ibid.), ver, por ejemplo, Jonathan Xavier INDA & Renato ROSALO (eds.), *The Anthropology of Globalization*, Malden (MA), Blackwell, 2007 y Joan VINCENT (ed.), *The Anthropology of Politics – A Reader in Ethnography, Theory and Critique*, Malden (MA), Blackwell, 2002.

5 Marc AUGÉ, *L'anthropologie et le monde global*, Armand Colin, coll. « La Fabrique du sens », 2013, 107.

6 Sobre esta problemática, ver Gérard DEFOIS y Patrick MICHEL, *L'évêque et le sociologue. Entretiens avec Michel Cool*, éd. de l'Atelier, Paris 2004.

simbólicos; por la circulación acelerada de los usuarios entre los diferentes productos ofrecidos en ese mercado; por la desregulación (o la ausencia de regulación) que, finalmente, afecta a este último, debido a la pérdida de toda credibilidad en cualquier institución de cualquier tipo de creencia que afirme su primacía sobre un monopolio⁷.

PLURALIDAD

El hecho de que ninguna definición sociológica de la religión, salvo que esté debida y muy precisamente contextualizada, sea susceptible de lograr consenso manifiesta la obsolescencia de las categorías de análisis corrientemente usadas y, cuya utilización, a falta de algo mejor, se construye sobre inercias y desemboca en un riesgo de contrasentido en la descripción y la interpretación de las transformaciones que su movilización pretende efectuar⁸. En consecuencia, la religión será con mucha frecuencia entendida como un objeto exterior a unas evoluciones con las cuales sus relaciones serán a partir de entonces estudiadas. Existiría, por ejemplo, una “dimensión religiosa de la globalización”⁹. Ésta supondría unos efectos de adaptación, unos ajustes o tendría como consecuencia unas transformaciones que afectarían a la religión en sí. Esa “religión” constituiría entonces un registro autónomo, ciertamente en situación de implicarse en transacciones con otros registros, pero como exterior a un espacio global en el cual, no obstante, se halla

7 El presente texto se inscribe como seguimiento de una reflexión de la cual una precedente etapa condujo a la publicación de «Usages contemporains du religieux» [codirección con Jesús GARCÍA-RUIZ], n° 4 de *Mondes contemporains*, 2013, 151 p. Esta reflexión, cuyos elementos se retoman aquí, estuvo además apoyada por los debates a los que dio lugar el taller científico inter-redes «Figures de l'État et institutionnalisation du pouvoir» (Programma « Aspects de l'État de droit et démocratie ») de l'Agence Universitaire de la Francophonie. Una parte de esos debates fue objeto de una publicación: *Figures de l'État et institutionnalisation du pouvoir* [codirección Patrick MICHEL, Cyprian MIHALI y Philippe-Joseph SALAZAR], Cluj (Rumanía), Agence Universitaire de la Francophonie, éd. Idea, coll. « Savoirs francophones », 2011, 239 p.

8 Sobre el particular, nos permitimos remitir a Patrick MICHEL, « La “religion”, objet sociologique pertinent ? », en *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* [bajo la dirección de Alain Caillé], La Découverte, Paris 2012, 155-166

9 Dentro de esta perspectiva, ver el dossier « Eervescences religieuses dans le monde » de la revue *Esprit*, n° 3-4, marzo-abril 2007.

totalmente inmersa, es parte interesada, al cual informa y por el cual ella es informada. En referencia a esta supuesta autonomía, uno se interroga, de vez en cuando, para saber si la religión, o más exactamente tal o cual confesión, es favorable a (en afinidad con) tal o cual forma de economía, o también si la religión, o más exactamente tal o cual confesión sirve o perjudica a la democracia (sabiendo que, en lo que se refiere a esta segunda cuestión, la mayor parte del tiempo hay que entender “religión” como “islam”). Estos interrogantes participan claramente de una visión esencializada de lo religioso. Habitualmente, esta visión lleva a centrarse sobre la oferta religiosa, tal como está elaborada y propuesta, si fuera necesario adaptada para tener en cuenta las particularidades de los campos en los que se encuentra proyectada. Se apoya sobre el postulado de que la religión estaría dotada de una pertinencia que le pertenecería como propia aun cuando lo que de ordinario se describe no es tanto la “religión” como los usos simultáneos y a veces contradictorios de que ella es objeto. Así pues, cuando lo que está en juego no es tanto la conformidad a un modelo preconizado (y cuya interpretación sería objeto de un monopolio, más o menos discutido) como la capacidad de los partícipes para apropiarse de los recursos simbólicos señalados como disponibles, y para movilizarlos al servicio de estrategias concurrentes que tienden a habitar y orientar el movimiento contemporáneo.

Es posible, en consecuencia, preferir a estas lecturas otra fundamentada no sobre la oferta sino sobre la utilización que se hace de ella, inscribiéndola en el marco de una socio-antropología política del uso de los bienes simbólicos.

En la expresión “pluralidad religiosa” la palabra importante es evidentemente “pluralidad”. La religión constituye el vector, el revelador y el lugar de verificación de la pluralidad de las sociedades, y en consecuencia del agotamiento de la credibilidad de una descripción de las mismas organizada por referencia a lo homogéneo. Y si lo religioso está llamado a desempeñar esa función, es porque aparece como uno de los registros más eficaces a disposición de los interesados para permitirles recomponer la totalidad, negociar (o renegociar) su aportación con las exigencias ideológicas que informan y actúan sobre lo contemporáneo, sobre el fondo de una reindiferenciación que se presenta doblemente como una clave de lectura de las transformaciones en acto así como del espacio donde se experimentan y

en consecuencia pueden verse superados, los efectos desestabilizadores de dichas transformaciones.

Así pues, es posible ver cómo, partiendo de la individualización contemporánea de la fe y de la legitimidad social que le es reconocida, algunos emprendedores religiosos asumen la privatización de lo religioso y hacen de la religión un vector poderoso de una re-comunitarización pensada, eventualmente, como instrumento de una re-islamización o de una neo-pentecostalización del espacio público.

CIRCULACIÓN

En un mundo caracterizado por intensos movimientos de poblaciones, en las mezclas que se producen y las reacciones suscitadas por ellos, la relación al territorio parece presa de profundas transformaciones. La llegada y la presencia masivas de latinoamericanos a los Estados Unidos han llevado a Samuel Huntington a expresar un malestar derivado del sentimiento sentido de una especie de expropiación, por ejemplo, de desvinculación entre territorio y modalidades culturales de ocupación del mismo. Un malestar que, desembocando en la pregunta (no exenta de pathos): “¿Quiénes somos?”¹⁰, no dejaba de hacerse eco de la apertura, en un país como Francia, a la iniciativa del poder político, en un debate sobre la “identidad nacional”. Cabe notar que en los dos casos, lo religioso aparece como algo central. Interviene, según HUNTINGTON, como indicador ineludible de la integración en la sociedad americana, mediante la conversión de los inmigrantes al protestantismo. En cuanto a Francia, diversos comentaristas han subrayado que, bajo la apariencia de (re)definición de la identidad nacional, el islam y los musulmanes se sentían susceptibles de verse cuestionados.

De hecho, lo religioso no se ve afectado por un sentido que le sea propio. Es en primer lugar repertorio, ofreciendo a los sujetos implicados los recursos necesarios para articular (o rearticular) una relación consigo mismos, con el otro y con el mundo. Ese repertorio es neutro, en la medida en que los contenidos que propone se presentan con una tal plasticidad que es posible

¹⁰ Samuel HUNTINGTON, *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Odile Jacob, Paris 2004.

ponerlos al servicio de estrategias tan contradictorias como simultáneas. El islam es así susceptible de verse utilizado para finalidades de contestación de un orden percibido como injusto (la “religión de los desheredados”). Pero del mismo modo puede contribuir a justificar ese mismo orden¹¹.

En cambio, lo que las recomposiciones de lo religioso están capacitadas para significar de manera unívoca, es la pérdida de pertinencia, debido al trabajo disolvente de lo global, de los criterios tradicionalmente utilizados con fines de justificación del carácter estable de los dispositivos identitarios. No obstante, no por eso se trata de una pérdida absoluta: los criterios son en cierto modo reciclados, afectados por un significado nuevo por el hecho mismo de la circulación a la que la pérdida de pertinencia relativa da lugar. En otras palabras, la puesta en fluctuación constituye doblemente un fuerte indicador de la desregularización identitaria y del espacio en el que se realiza el trabajo de redefinición. La fluctuación se convierte así en la característica principal de un paisaje en el que las identidades se sienten simultáneamente pendientes de centralidades organizativas, en situación de circulación incesante entre las diversas ofertas de centralidad articuladas, y de una inevitable relativización del contenido de las mismas (lo cual no implica naturalmente que una adhesión a tal o cual no pueda tener lugar en un momento, para un cierto tiempo o por determinadas razones).

Así pues, la fluctuación no constituye como tal el espacio de una posible reconstrucción identitaria sino el que delimitan las diferentes proposiciones a las que en tal caso el individuo es solicitado (u obligado) a adherirse. Éstas son de varios tipos: la identidad derivada de una pertenencia (organizada por la referencia a lo nacional, o también a lo étnico) y la identidad que resulta de una adhesión (informada por lo religioso). En este último caso, la insistencia se pone sobre la sumisión, una sumisión que apuesta en la trascendencia, y susceptible de ser “exportada” en otros registros, principalmente el de lo político.

Si lo religioso es un instrumento importante de difusión de modelos ideológicamente informados, se presenta también de hecho como un

11 Ver Patrick HAENNI, *L'Islam de marché: L'autre révolution conservatrice*, Seuil, Paris 2005, 108 p.

instrumento eficaz de anticipación de las evoluciones en proceso en registros más amplios. Lo religioso neo-pentecostalista, cuya progresión mantiene estrechos vínculos con una globalización a la que legitima, constituye así un vector eficaz de recomposiciones concretas de las sociedades inducidas por dicha globalización¹². Las estrategias desplegadas por los evangélicos lo son en efecto en, por, y para lo global. Esas iglesias defienden la acción individual como el único criterio justo de organización de las sociedades (meritocracia) y atribuyen al individuo la totalidad de la responsabilidad de lo que hace con su vida. De acuerdo con una ideología neoliberal, los excluidos no tienen nunca más que lo que se merecen¹³. En esta “Teología de la Redistribución”¹⁴, Dios da precisamente a cada uno según sus méritos: los buenos son recompensados, los malos sufren. Como ninguna justicia puede ser más elevada que la justicia divina, los que sufren deben aceptar su sufrimiento, sino como una purificación, al menos como el pago de una deuda. Aquellos que gozan de una vida feliz deben disfrutarla sin preocuparse de aquellos que sufren. En una versión más radical, algunos llegan hasta sostener que no hay que ayudar a los que sufren pues eso podría llegar a interferir en el proceso de purificación querido por Dios. Así

12 Marie-Aude FOUÉRE llega a una conclusión análoga a partir del caso de Tanzania. Evocando la ola del revival protestante de los años 80 en ese país, considera que aunque la misma aparece menos como un efecto de la apertura pluralista que de las campañas de evangelización llevadas a cabo por las iglesias protestantes americanas, “después de la liberación política de los años 90, la visibilidad de estos diferentes grupos y de sus actividades ha ido en aumento « [...] Por su capacidad para adaptarse a las culturas y a las situaciones locales, pero también en promover el éxito individual y el enriquecimiento financiero, [el pentecostalismo] se moldea en los nuevos valores nacionales de competición de individualismo y de éxito económico, a la vez que propone remedios a los fallos del nuevo sistema económico: sentimiento de pertenencia comunitario cuando el vínculo social se desmorona [...] En tal sentido, estas nuevas iglesias crean dinámicas sociales que, todavía hoy, producen una “cultura modernizante”» (Marie-Aude FOUÉRE, *La fabrique d'un saint en Tanzanie postsocialiste. Essai d'analyse sur l'Église, l'État et le premier président Julius Nyerere*, “Les Cahiers d'Afrique de l'Est” (2008) n° 39, 47-98, p. 77).

13 John Kenneth GALBRAITH, *La République des Satisfaits. La culture du contentement aux États-Unis*, Seuil, Paris 1993

14 Se trata aquí de la teología “dispensionalista”. El término es utilizado en referencia a San Pablo (Epístola a los Efesios) y hace referencia a las diversas modalidades de manifestación de la economía divina en la Biblia, donde Dios trata a los hombres de diferentes formas según las épocas.

pues, aquellos que ayudan a los pobres actuarían erróneamente, puesto que retrasarían el momento de dicha purificación.

DES (REGULACIÓN)

En materia de negociación de una relación renovada en su totalidad, no resulta anodino que el reinado de Juan Pablo II haya sido el teatro de la redefinición de las modalidades de administración de una universalidad de la Iglesia puesta en peligro por la evidencia del pluralismo, la reiteración (inevitable de hecho por la pretensión de la iglesia por la “catolicidad”) de la verdad central que se va ajustando, a través de los viajes, a las realidades locales. Por no ser nunca el mundo más que una extensa diócesis, las “visitas pastorales” se convierten en un modo de gobierno, y la circulación la manera misma de habitar y de orientar este mundo.

Un ejemplo más, que articula de manera original los niveles micro y macro, hace referencia a la relación vinculada al espacio por el neo-pentecostalismo. La ruptura con la territorialidad de referencia pretende con ello inventar una transterritorialidad que constituya una garantía del crecimiento global del movimiento. Se trata, muy concretamente, de “romper” la lógica parroquial en vías de agotamiento, y sustituirla por una lógica de redes, abierta al exterior, y en curso, presentada como perfecta, con el movimiento contemporáneo, sea cual sea el registro a partir del cual éste sea percibido¹⁵.

De ello se deriva una vuelta a poner en cuestión, al menos implícitamente, de las categorías “clásicas” como son lo local, lo nacional y lo internacional. Las iglesias neo-pentecostales participan así simultáneamente de los tres niveles logrando de ese modo trascenderlos. Los medios de comunicación de masas, como herramienta emblemática de la recomposición de lo contemporáneo, pero también como espacio de producción de este tipo sociológico nuevo que es el tele-evangelista, demuestran ser el espacio y el vector de esta articulación.

15 Ver Jesús GARCÍA-RUIZ y Patrick MICHEL, *Et Dieu sous-traite le Salut au marché – De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Armand Colin, coll. « Recherches », Paris 2012, 221 p.

Sin sorpresa, este modelo del tele-evangelista ha encontrado su equivalente en el mundo musulmán. Por todas partes, han aparecido “tele-coranistas”, entre ellos el predicador Amr Khaled, confirmando la simultaneidad de la redefinición de la relación en el espacio y en el tiempo; redefinición que se organiza, aquí, en la emergencia de lo que ha podido ser llamado como “el islam globalizado”¹⁶. De hecho, la cuestión entablada por la fórmula no es tanto el calificar al islam como “globalizado” sino el poner en evidencia un proceso en el que la globalización, al desplegarse, califica al islam doblemente como vector de ese despliegue y la constatación, a través de las resistencias que la movilización del islam permite oponerle, del grado de avance de dicho despliegue. En todo caso, el fenómeno parece declinarse sobre un espectro muy amplio, desde la figura del islamista radical, enemigo declarado de Occidente, a la aparición de un “islam de mercado”¹⁷, pasando por la progresiva puesta en marcha de un “islam europeo”, tendiente a manifestarse como el islam auténtico en el entorno cultural en el cual se encuentra inmerso (por tanto, más allá del hecho de que dicho entorno le resulte extraño).

Pero, esta “globalización del islam” no es más que una de las facetas de un amplio proceso que conduce, gracias a la explosión de la oferta de creencias, a la competición severa que reina hoy en el mercado de los bienes simbólicos.

La pluralidad generalizada de la oferta religiosa, susceptible de tener un efecto no despreciable sobre la evolución de la demanda, lleva consigo también una inevitable relativización de los contenidos que se dan a creer. De hecho, esa pluralidad de la oferta religiosa alimenta, sobre un fondo de transformación de la relación con lo simbólico (ya no organizado por referencia a una norma sino con la exigencia de proporcionar al individuo los elementos que necesita con el fin de su construcción individual e individualmente validada por una relación con sentido, con el mundo, con el otro, consigo mismo), esa crisis de lo creíble que evocaba Michel CERTEAU: demasiados objetos en oferta para ser creídos, incapacidad en consecuencia de dichos objetos para suscitar la fe, por falta de credibilidad, y a partir de entonces puesta en

16 Olivier ROY, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris 2002.

17 Patrick HAENNI, *Ibid.*

evidencia del carácter limitado de la capacidad de creer como para asumir los objetos que le son propuestos.

Lo religioso constituye un espacio de puesta en evidencia de los despliegues inducidos por la aceleración de procesos que van más allá de sí mismo (como, por lo demás, más allá de todo registro susceptible de ser aprehendido de manera nítida). Esta aceleración opera en la actualidad sobre el modo de exacerbación de tendencias ya en acción desde hace mucho tiempo, y que se traducen, en materia religiosa, por la individualización y la privatización radical de la fe.

Encarnando esta aceleración, la globalización, al principio de una desarticulación de las sociedades, representa, según la fórmula de Pierre Bourdieu, “un mito, en el sentido fundamental del término, un discurso poderoso, una “idea fuerza”, una idea que posee fuerza social, que consigue la fe. Es – añade – el arma principal de las luchas contra las conquistas del Welfare State”¹⁸.

La fórmula articula tres registros cuya exploración aparece necesaria para captar la medida y delimitar el significado de las redistribuciones que intervienen en lo contemporáneo y que lo religioso emblematiza por ser parte interesada.

En primer lugar, la importancia otorgada al mito, donde encontramos la perspectiva propia de Claude LÉVI-STRAUSS, cuando proponía definirlo como *una vigorosa protesta contra la ausencia de sentido*. Se produce ahí la emergencia de un paradigma nuevo, portador de sentido – en la doble acepción del término: orientación y significación – al cual todos y cada uno se ve llamado a adherir y supuestamente a someterse. En segundo lugar, el acento puesto sobre el hecho de que más allá de todo contenido, lo primero en verse involucrado participa de una relación con la fe. Lo cual plantea el doble interrogante de la capacidad de tener en cuenta una postura resultante de una necesidad de creer y de satisfacer las expectativas que de ello se

18 Pierre BOURDIEU, *Le mythe de la “mondialisation” et l’État social européen*, Intervención en la Conferencia General de los trabajadores griegos (GSEE) en Atenas, en octubre 1996, en *Contre-Feux*, París, Liber-Raisons d’agir, 1998.

derivan. En tercer lugar, la insistencia de la voluntad de acabar de una vez con una cierta forma de estado, históricamente construido, no en la perspectiva de abolirlo, sino en la de transformarlo profundamente en su naturaleza. En última instancia, el estado se convierte, en el marco de la globalización, en un simple mecanismo de un conjunto infinitamente más complejo. Para proseguir en la perspectiva de BOURDIEU, la globalización constituye una retórica que persigue desposeer a los Estados, en gran parte superados frente a las transformaciones a las cuales se hallan enfrentados, de sus prerrogativas clásicas, y principalmente del papel que perseguían en materia de producción de una “identidad” y del control de la misma.

El registro religioso se ve claramente evocado aquí. Primeramente, porque representa el repertorio tradicional sobre el cual remodelar una creencia, que lo religioso pretende sino agotar, al menos recapitular. Luego, porque ese registro ofrece los recursos (y la densidad de referencia) necesarios para anticipar, reproducir y amplificar, sobre un terreno presentado como específico, unas evoluciones que intervienen en el exterior de ese terreno. Retomando el ejemplo de las iglesias neo-pentecostales, la lógica es llevada muy lejos puesto que esas iglesias, al apropiarse los valores del individualismo, del mercado, del dinero, del funcionamiento administrativo, se auto atribuyen una función de articulación de lo económico, de lo social y de lo político, lo cual equivale a asignar a lo religioso una función federadora del conjunto de los diferentes sub-sistemas.

En este marco es donde lo religioso se encuentra movilizado, y constituido en un recurso potencialmente precioso, por estar dotado de una operatividad tanto más fuerte cuanto que es solicitada para paliar las deficiencias de lo político, teniendo por finalidad la gestión de los reposicionamientos inducidos por la aceleración de la globalización. En tal sentido, lo religioso se convierte tanto en un “lugar político” como en una herramienta en situación de renegociación de la relación establecida con él.

En este proceso, lo religioso – como genérico – no se encuentra de inmediato afectado por un significado determinado. En otras palabras, es – siempre genéricamente - susceptible de prestarse a sistematizaciones diversificadas, incluso contradictorias. De esta forma, se manifiesta disponible y operativo,

tanto para manifestar una adhesión a una política conforme a las exigencias de una globalización informada por el modelo norteamericano como a unos objetivos de contestación de ese modelo y a unas prácticas derivadas de su puesta en práctica. Pero, del mismo modo, puede servir a reinventar lo político (en situación de desconexión entre política y utopía, por ejemplo, en situación donde lo político aparece con mayor capacidad de dar crédito a una utopía que pudiera legitimar sus prácticas).