

PLURALISMO GLOBAL Y RELIGIÓN*

Peter L. Berger

Lejos de presenciar una decadencia de la religión en el mundo contemporáneo, advierte Peter Berger en este ensayo, asistimos hoy a una globalización de movimientos religiosos, algunos de los cuales presentan gran dinamismo. La modernidad no conduce entonces, como ha sostenido la teoría de la secularización, al ocaso de las religiones, sino, de una manera más o menos inexorable, al “pluralismo religioso”.

Peter Berger examina aquí las consecuencias que trae consigo la globalización del pluralismo tanto para las insituciones religiosas como

PETER L. BERGER. Profesor de sociología y teología, Universidad de Boston, y director del Institute on Culture, Religion and World Affairs de la misma universidad. Autor de una extensa obra que comprende, entre otros, estudios sobre la sociología del conocimiento, sociología de la religión, y cultura económica y desarrollo. Entre sus libros más recientes destacan *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience* (1997), *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (con Thomas Luckmann, 1995), *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality and Liberty* (1988) y *The War Over the Family: Capturing the Middle Ground* (con Brigitte Berger, 1983). Varios trabajos suyos han sido publicados en *Estudios Públicos*; entre otros, “El Pluralismo y la Dialéctica de la Incertidumbre”, “Potenciar al Ciudadano: El Rol de las Estructuras Intermedias en las Políticas Públicas”, “Cultura y Desarrollo Económico”, “El Matrimonio y la Construcción de la Realidad”.

* Versión extendida de la exposición del autor en el Centro de Estudios Públicos, Santiago, el 1 de marzo de 2005. Traducción al castellano de Alberto Ide.

para la conciencia subjetiva de los individuos, así como para las posibilidades de éxito de proyectos fundamentalistas o sectarios. Finalmente, se refiere a la relación de distintas tradiciones religiosas con la democracia liberal.

Desde hace algunos años la globalización se ha convertido en el tema del día de comentarios superficiales. Existen hoy cúmulos de libros sobre sus implicaciones económicas y políticas. La literatura acerca de las repercusiones culturales es menos extensa, aunque considerable de todos modos. Sin embargo, el principal asunto en cuestión puede expresarse en términos muy simples: globalización significa que todos nos podemos comunicar entre sí con pasmosa facilidad. El pluralismo siempre ha implicado la interacción mutua, voluntaria o involuntaria, de distintos grupos. La globalización simplemente da a entender que dicha interacción ha aumentado enormemente en cuanto a su alcance e intensidad. La religión no constituye una excepción.

Se puede sostener que los dos movimientos religiosos más dinámicos del mundo contemporáneo son el islamismo renaciente y el protestantismo popular, este último principalmente en forma de movimiento pentecostal. Ambos constituyen fenómenos genuinamente globales. Los movimientos islámicos no sólo están interactuando en toda la vasta región que abarca desde el océano Atlántico hasta el mar de China meridional, sino que además la diáspora musulmana en Europa y Norteamérica ha llegado a establecer una poderosa presencia. En Inglaterra, por ejemplo, cada semana la asistencia a las ceremonias oficiadas en las mezquitas es mayor que la observada en las iglesias anglicanas. Por razones comprensibles la atención se ha concentrado en las versiones más agresivas de este islamismo globalizante, pero son los musulmanes moderados, tanto como los practicantes de la *jihad*, quienes se comunican entre sí a través de internet o de teléfonos celulares, y quienes se reúnen para debatir en forma clandestina o pública. Con respecto al pentecostalismo, se ha estado propagando como reguero de pólvora por toda Latinoamérica, África subsahariana y zonas de Asia oriental, y ha penetrado en grupos tan improbables como los gitanos europeos y tribus rurales de la India. David Martin, sociólogo británico que ha sido pionero en el estudio del pentecostalismo transnacional, estima que hay por lo menos 250 millones de pentecostalistas en todo el mundo, cifra que posiblemente es mucho mayor. (Un caso decisivo es el de China, donde sabemos que el movimiento se está expandiendo, pero resulta difícil estudiarlo, pues en su mayor parte es ilegal y por tanto clandestino.)

Con todo, la globalización de la religión de ninguna manera está limitada al islamismo y al protestantismo. Si bien la Iglesia Católica Romana siempre ha sido una institución global, la globalización está alterando profundamente su perfil internacional: sus áreas de influencia se encuentran cada vez más apartadas de su zona estratégica en Europa, con la interesante consecuencia de que precisamente aquellas características suyas que incomodan a los católicos progresistas en, por ejemplo, Holanda, resultan atractivas en Filipinas o en África. (El Vaticano está plenamente consciente de esta situación, lo cual explica muchas de sus políticas.) La Iglesia Ortodoxa Rusa, que encabeza un poderoso renacimiento de la religiosidad en la era post-soviética y cuenta con el favor del gobierno de Putin, está demostrando su poderío en los Balcanes y en el Medio Oriente, al igual que en lo que los rusos denominan el “exterior cercano”.

Movimientos hasídicos con sede en Brooklyn, Nueva York, están enviando misioneros a Israel y a comunidades judías de Europa oriental. La así llamada “película de Jesús”, una cinta producida por una organización evangélica conservadora estadounidense, con traducción sincronizada a mucho más de cien idiomas, está siendo exhibida por activos misioneros en aldeas de toda la India, pese a la indignación de los devotos brahmanes y a la oposición del gobierno indio. Por su parte, el hinduismo está devolviendo el gesto, pues sus devotos danzan y entonan cánticos para alabar a Krishna en las principales ciudades estadounidenses y europeas. Las organizaciones misioneras hindúes (que van desde la moderada Sociedad Vedanta hasta el exuberante movimiento Sai Baba) realizan una diligente labor de evangelización dondequiera que puedan. Del mismo modo, los grupos budistas con centros de operación en Japón, Taiwán y el sudeste de Asia están atrayendo a considerables cantidades de conversos en países occidentales.

Si pretendemos buscar una explicación racional a estos acontecimientos, es importante relegar al olvido una noción que, pese a haber contundentes evidencias en contrario, aún goza de aceptación general (especialmente entre los teólogos cristianos): la noción (a menudo denominada “teoría de la secularización”) de que la modernidad acarrea la decadencia de la religión. Para expresarlo en términos sencillos, esta noción ha sido empíricamente refutada. No es ésta la ocasión adecuada para referirse en detalle a los debates que han girado en torno a la “teoría de la secularización” en años recientes. Baste señalar que, contra lo sostenido por la teoría, el mundo contemporáneo, lejos de estar secularizado, se caracteriza por una verdadera explosión de ferviente religiosidad. (Hay dos excepciones a este planteamiento —Europa occidental y central—, además de una reducida

aunque influyente casta de intelectuales “progresistas” en la mayoría de los países. Una vez más, los motivos que explican dichas excepciones no pueden analizarse en este trabajo.)

La modernidad no necesariamente conduce a la decadencia de la religión. A lo que sí lleva, más o menos necesariamente, es al pluralismo religioso. Los avances modernos —las migraciones y los viajes masivos, la urbanización, la alfabetización y, lo más importante, la tecnología de las comunicaciones— han generado una situación en que distintas tradiciones religiosas están presentes unas para otras de un modo sin precedentes en la historia. Por razones obvias, esta interacción se ve facilitada cuando la libertad religiosa está protegida legalmente. Pero incluso allí donde los gobiernos intentan, en diversos grados, limitar o suprimir el pluralismo religioso (como sucede en China, India y Rusia), es difícil que lo consigan en las circunstancias actuales.

Permítanme citar un ejemplo personal. Hace un par de años visité Buenos Aires por primera vez. Cautivado hacía largo tiempo por los escritos de Borges, preveía un encuentro bastante romántico con el mundo del tango. Cuando mi taxi abandonó el aeropuerto, la primera visión que se presentó ante mis ojos fue la de una enorme iglesia mormona con un dorado ángel Moroni en la cúspide de su torre. Había en este país un puesto de avanzada de una religión nacida en la región al norte de Nueva York, la cual hasta no hace mucho apenas se había propagado más allá de Utah, y por cierto no había traspasado las fronteras estadounidenses. Hoy en día el mormonismo está experimentando un impresionante crecimiento en muchos países, particularmente (de entre todos los lugares) en el Pacífico Sur y en Siberia. Actualmente existe una enorme cantidad de personas en todo el mundo cuyo centro espiritual, intelectual y social se encuentra en Salt Lake City.

El pluralismo religioso tiene implicaciones institucionales y cognitivas. Resulta importante entender ambos aspectos. Institucionalmente supone el establecimiento de algo similar a un mercado religioso, lo cual no significa que los conceptos de la economía de mercado se puedan aplicar inequívocamente al estudio de la religión (como lo han hecho, de una manera muy interesante, Rodney Stark y otros sociólogos estadounidenses, con el empleo de la llamada “teoría de la elección racional”). Pero lo que sí quiere decir es que las instituciones religiosas deben *competir* por la adhesión de su supuesta clientela. Esta competencia se vuelve naturalmente más intensa bajo un régimen de libertad religiosa, cuando ya no se puede contar con el Estado para llenar los templos. Esta situación afecta inevitablemente el comportamiento de las instituciones religiosas, incluso si la interpretación teológica que tienen de sí mismas se opone a esa nueva conducta.

El clero (empleando este término en un sentido amplio para referirnos a los dignatarios de las instituciones religiosas) enfrenta ahora una situación bastante incómoda: puesto que su autoridad ya no se da socialmente por sentada, debe procurar restablecerla mediante la *persuasión*, lo cual otorga a los laicos un nuevo papel. Al dejar de ser súbditos, los laicos se transforman en una comunidad de consumidores cuyas nociones, por objetables que parezcan desde una perspectiva teológica, deben ser consideradas seriamente.

A este respecto el caso de los católicos romanos resulta paradigmático. Es justo señalar que, de todas las iglesias cristianas, la Iglesia Católica Romana cuenta con la estructura jerárquica más impresionante, la que de diversas maneras se encuentra en el núcleo de la interpretación que tiene de sí misma. Por lo que se refiere a la doctrina pertinente, ella no ha variado fundamentalmente, aunque ha sido modificada por las declaraciones del Concilio Vaticano II y posteriores encíclicas papales. En todo caso, la *actitud* de la Iglesia para con sus miembros laicos ha cambiado significativamente. Algunos católicos han llegado al extremo de describir la época actual como la era del laicismo en la Iglesia. Puede tratarse de una exageración, pero es evidente que los laicos se han vuelto más asertivos. Los sucesos acaecidos durante los últimos meses en Boston (alguna vez llamada la “ciudad santa” del catolicismo estadounidense) nos han ofrecido un impresionante ejemplo de ese fenómeno. La arquidiócesis, sometida a intensas presiones financieras a causa de las cuantiosas sumas de dinero que debió pagar a supuestas víctimas de abusos sexuales cometidos por miembros del clero, decidió cerrar varias parroquias. Los laicos de las parroquias se rebelaron de una manera nunca antes vista, manifestando con respeto, pero con firmeza, su oposición al arzobispo. En el momento en que escribo estas líneas el prelado ha revocado la decisión de cerrar dos de las parroquias.

El pluralismo también modifica las relaciones mutuas entre las instituciones religiosas. Los participantes en un mercado, religioso o de otro tipo, no sólo compiten sino que con frecuencia emprenden iniciativas tendientes a reducir o regular la competencia. Obviamente que las instituciones religiosas realizan intentos en sus actividades educacionales para disuadir a sus miembros de que se pasen a la competencia.

Por ejemplo, el judaísmo estadounidense ha hecho ingentes esfuerzos por inmunizar a los judíos contra actividades misionales cristianas. Con todo, las instituciones religiosas rivales también negocian entre sí para regular la competencia. Lo anterior ayuda a aclarar, al menos en parte, el fenómeno conocido como “ecumenicidad”: la concordia ecuménica entre las iglesias cristianas supone, por lo menos parcialmente, acuerdos explícitos o implícitos de no incursionar en el territorio del otro.

Hasta hace algunas décadas ese proceso de negociación entre iglesias protestantes estadounidenses se conocía como “cortesía” (“comity”). Las denominaciones protestantes se distribuyeron entre sí ciertas áreas para sus actividades de propagación, asignando una determinada zona a, por ejemplo, los presbiterianos; las demás, por ende, se comprometieron a mantenerse alejadas de ese territorio. La situación alcanzó un clímax algo curioso en Puerto Rico, donde las confesiones más influyentes se dividieron toda la isla de esta manera. Si sabíamos que alguien era, digamos, presbiteriano, podíamos adivinar de qué región provenía. Algunos evangélicos conservadores no participaron en este sistema de “cortesía”, para gran molestia de los demás protestantes. Si bien el término ha caído en desuso, continúa representando una realidad muy importante que ahora traspasa los límites de la grey protestante. Las principales confesiones católicas y protestantes no realizan proselitismo activo para convertir a los fieles de una a otra religión, ni tampoco procuran convertir a los judíos. A decir verdad, la propia palabra “proselitismo” ha adquirido un significado peyorativo en el discurso religioso estadounidense, y aquellos que continúan con esta práctica son mirados con recelo. Así pues, cuando no hace mucho la Convención Bautista del Sur (la principal denominación evangélica conservadora de los Estados Unidos) anunció que seguiría con su programa destinado a convertir judíos, se desató una ola de protestas. En términos sociológicos podríamos afirmar que hoy en día la “cortesía” se ha extendido informalmente a todos los grupos religiosos estadounidenses que no incurren en conductas flagrantemente ilegales.

El pluralismo religioso tiene asimismo importantes implicaciones para la conciencia subjetiva de los individuos. Ello puede resumirse en una frase: la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia. Ninguna sociedad puede funcionar sin algunas ideas y pautas de conducta que se dan por sentadas. Históricamente, la religión era parte esencial de lo que se daba por sentado. La psicología social nos ha dado una idea clara de cómo lo que se da por sentado se mantiene en la conciencia: es el resultado del consenso social en el entorno del individuo. Y durante gran parte de la historia la vida del grueso de los individuos transcurría en entornos de ese tipo. El pluralismo debilita esta suerte de homogeneidad. El individuo se ve continuamente enfrentado a otras personas, quienes *no* dan por sentado lo que tradicionalmente se daba por tal en su comunidad. Ahora debe *reflexionar acerca de* los supuestos cognitivos y normativos de su tradición, y en consecuencia tiene que *escoger*. Una religión que se escoge, en cualquier nivel de complejidad intelectual, es distinta de una religión que se da por sentado. No es necesariamente menos fervorosa, ni

tampoco cambian forzosamente sus proposiciones doctrinales. Lo que varía no es tanto el *qué* sino el *cómo* de la creencia religiosa. Por tanto, un católico moderno puede profesar las mismas doctrinas y entregarse a las mismas prácticas que sus antepasados de una aldea católica tradicional. Pero él ha decidido —y debe continuar decidiendo— creer y conducirse así. Ello transforma su religión en algo más personal y más vulnerable. Dicho de otro modo, la religión se subjetiviza y la certeza religiosa resulta más difícil de alcanzar.

En uno de mis libros he descrito este proceso como el “imperativo herético” (del griego *haiereses*, que significa, precisamente, “elección”). Este proceso tiene lugar no sólo en grupos religiosos “liberales” o “progresistas”, sino que además ocurre en los grupos más activamente conservadores, pues en ellos también los individuos han *elegido* ser activamente conservadores. En otras palabras, existe un mundo de diferencia entre la religión tradicional y la *neo*-tradicional. Psicológicamente, la primera puede ser muy relajada y tolerante; la segunda es necesariamente tensa y tiene al menos una inclinación hacia la intolerancia.

Huelga decir que estos desarrollos y sus consecuencias conductuales no son privativos de la religión, afectan a todas las definiciones cognitivas y normativas de la realidad. Desde hace mucho tiempo he sostenido que la modernidad conduce a un profundo cambio en la condición humana, *del destino a la elección*. La religión participa de este cambio. Así como la modernidad conduce inevitablemente a una mayor individuación, la religión moderna se caracteriza por individuos que reflexionan sobre los medios religiosos que se les ofrecen, y además los modifican, los seleccionan y los escogen. La socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger ha denominado este fenómeno *bricollage* (palabra que podría traducirse libremente como “armado”, como cuando ensamblamos las piezas en un juego de lego); su colega estadounidense Robert Wuthnow emplea el término “religión de patchwork”. Los norteamericanos han creado una expresión extraordinariamente apropiada para definir esta circunstancia: “preferencia religiosa”, la cual evidentemente procede del mundo del consumo, y da a entender que el individuo ha resuelto adoptar esta particular identidad religiosa y que en el futuro podría tomar una decisión distinta.

Si aunamos las dimensiones institucional y subjetiva del pluralismo podemos llegar a una proposición de amplio alcance: *en condiciones de pluralismo todas las instituciones religiosas, tarde o temprano y quiéranlo o no, se transforman en asociaciones voluntarias*.

Max Weber y Ernst Troeltsch analizaron clásicamente dos formas sociales prototípicas de religión: la “iglesia”, dentro de la cual nacemos, y la

“secta”, a la que decidimos unirnos. Richard Niebuhr sugiere que la religión estadounidense inventó un tercer tipo, la “denominación”, que él define como una iglesia que reconoce el derecho de otras iglesias a existir, ya sea de hecho o de derecho. Podríamos afirmar, entonces, que en el curso de la historia religiosa norteamericana todos los grupos religiosos se han “denominacionalizado”. Incluso el judaísmo, pese a la fusión de identidad religiosa y étnica que lo caracteriza, se dividió en por lo menos tres denominaciones en los Estados Unidos (y, dependiendo de cómo contemos, en varias más). Ahora bien, el proceso de “denominacionalización” ya no está limitado a los Estados Unidos. A medida que el pluralismo se propaga por el mundo, todos los grupos religiosos se convierten de hecho en asociaciones voluntarias, incluso si es preciso forzarlas a adoptar esta forma social pese a sus protestas. No resulta sorprendente que algunas de ellas perciban el pluralismo como una amenaza letal y movilicen todos los recursos disponibles para oponerle resistencia.

De las consideraciones anteriores se desprende una sencilla conclusión: la capacidad de una institución religiosa para adaptarse a un ambiente pluralista estará estrechamente ligada a su capacidad para adoptar la forma social de una asociación voluntaria, lo cual por cierto dependerá en gran medida de su historia pasada. Siguiendo esta interpretación, entonces el protestantismo posee sin duda lo que podría denominarse una ventaja comparativa sobre otras tradiciones religiosas (cristianas o no). Las reformas calvinista y luterana, por su énfasis en la conciencia del individuo, tienen una afinidad *a priori* con la individuación moderna y por tanto con la dinámica pluralista. Sin embargo, no todos los grupos protestantes han tenido la misma capacidad de organizarse como organizaciones voluntarias.

No hace mucho David Martin ha sugerido que durante la historia post-medieval del cristianismo occidental se desarrollaron tres tipos de relaciones entre religión y sociedad (el caso de la ortodoxia oriental es distinto). Al primer tipo lo denomina la “contrarreforma barroca”, que procuraba mantener o restablecer una unidad armoniosa entre Iglesia, Estado y sociedad. Floreció durante el antiguo régimen de la Europa católica, y tras la Revolución Francesa se convirtió en la república, entendida como una suerte de iglesia secular (*laica*). Tanto en su versión laica como en la secular, este tipo de relación tiene grandes conflictos con el pluralismo. Al segundo tipo lo denomina “absolutismo ilustrado”, característico de la Europa septentrional luterana y del *establishment* anglicano. Éste se volvió cada vez más tolerante frente a la diversidad pluralista y a la postre mudó en el Estado benefactor noreuropeo. Y en tercer lugar está lo que Martin denomina sutilmente “eje burgués Amsterdam-Londres-Boston”, que puede ser considera-

do la matriz del pluralismo religioso. Aun así, una vez más no todos los tres puntos de este eje han sido igualmente receptivos a la asociación voluntaria. El pluralismo holandés floreció bajo un régimen célebre por su tolerancia, pero sus diversos grupos religiosos (calvinistas, arminianos*, católicos) se transformaron más bien en estructuras rígidamente solidificadas como “pilares” (*verzuiling*) de una institucionalidad política global. En Inglaterra hubo un florecimiento más amplio de diversos grupos religiosos —el extenso espectro de los así llamados “disidentes”—, pero, como ya lo indica su nombre, ocurrió bajo la sombra de la Iglesia estatal Anglicana. Fue en las colonias anglófonas del territorio que pasó a ser los Estados Unidos donde ese pluralismo religioso alcanzó su versión más desatada y exuberante, dando origen a la denominación como la asociación voluntaria religiosa por excelencia. Naturalmente, la sociedad estadounidense ha estado desde entonces a la vanguardia del pluralismo religioso y secular.

El protestantismo mantiene en la actualidad su ventaja comparativa. El sorprendente éxito multinacional del pentecostalismo y de otras formas de protestantismo popular puede explicarse en no poca medida por una capacidad distintiva para funcionar como asociaciones voluntarias. Pero no es indispensable que un grupo religioso sea protestante para lograr reorganizarse denominacionalmente, incluso si, por así decirlo, de verdad sirve ser protestante. Ya he mencionado el catolicismo post-Vaticano II y el judaísmo estadounidense como casos ilustrativos. Otros casos pueden encontrarse en ámbitos alejados del mundo judeocristiano. El rápido ascenso del budismo y de otros movimientos religiosos en Japón desde la década de 1950 (un autor denominó a este fenómeno “la hora punta de los dioses”) ha sido en gran parte obra de organizaciones voluntarias laicas. El hinduismo ha generado organizaciones similares desde los movimientos reformistas del siglo XIX. Las organizaciones musulmanas más grandes del mundo, Nadhatul Ulama y Muhamadiya en Indonesia, son asimismo movimientos voluntarios laicos, y existen organizaciones análogas en otros países islámicos.

Me he referido ya al “imperativo herético”. Tal vez podríamos usar otro concepto: el “imperativo voluntario”. Éste se impone dondequiera que el pluralismo religioso llegue a predominar. Los observadores católicos han acuñado el término “protestantización” para referirse, a menudo peyorativamente, a cambios recientes ocurridos en su Iglesia. Si lo despojamos de ese trasfondo despectivo obtenemos un término bastante adecuado. A veces describe cambios doctrinales, la mayoría de los cuales no corresponde analizar en este trabajo. Pero este término resulta el más apropiado para describir cambios sociales al interior de la Iglesia, a saber, el papel de un laicado

* Seguidores de Arminio. (N. Del T.)

cada vez más asertivo, la transformación de la Iglesia en una denominación de hecho, y un cambio doctrinal que es indudablemente aplicable al presente contexto: el apuntalamiento teológico de la norma de la libertad religiosa. Parece notable que las dos personas más influyentes en la ratificación de esta norma por el Concilio Vaticano II provinieran de las dos cunas de la democracia moderna: Jacques Maritain de Francia, y John Courtney Murray de los Estados Unidos.

Los estadounidenses en particular tienden a percibir los fenómenos anteriores como algo inexorable e irreversible: la modernidad genera pluralismo, el que a su vez origina la asociación voluntaria, la cual luego funciona como una escuela para la democracia. Tarde o temprano, algo similar al concejo municipal de Nueva Inglaterra se transformará en una norma social y política de carácter universal. Desgraciadamente, la realidad empírica es más complicada. Sin duda, hay presiones a favor de esa trayectoria sociológica, pero el resultado de estas presiones no es una conclusión inevitable. Existe la posibilidad de oponer resistencia y, en las circunstancias adecuadas, las presiones pueden ser anuladas y la trayectoria revertida.

Las iniciativas de resistencia al pluralismo han sido tradicionalmente incluidas en la categoría de “fundamentalismo”, término que me incomoda, pues proviene de un episodio particular en la historia del protestantismo estadounidense y resulta complicado aplicarlo a otras tradiciones religiosas (como, por ejemplo, el islamismo). Lo utilizaré porque se ha generalizado enormemente, pero lo definiré con mayor precisión: *el fundamentalismo es cualquier proyecto destinado a restaurar lo dado por sentado en la conciencia del individuo, y por tanto, necesariamente, en su entorno social y/o político*. Tal proyecto puede adoptar formas religiosas y seculares; las primeras son las que nos interesan en este contexto.

El fundamentalismo religioso puede ser más o menos ambicioso. En su forma más ambiciosa procura volver a moldear la imagen de toda la sociedad. En la historia reciente la (hasta ahora) última versión cristiana de esta postura fue el ideal de los nacionalistas en la guerra civil española: el ideal de una reconquista católica de España, rescatándola del secularismo supuestamente anticristiano de la República. Fue el último florecimiento del “barroco contrarreformista”, y colapsó junto con el régimen de Franco que intentó llevarlo a cabo. Hoy resulta inconcebible que la Iglesia Católica Romana vuelva a dar su bendición a cualquier proyecto comparable. Tampoco existen iniciativas análogas en el mundo cristiano. (La noción actualmente en boga en círculos progresistas de que la derecha cristiana estadounidense abriga esas intenciones, tiene escaso sustento en los hechos. Ningún grupo políticamente importante dentro del movimiento evan-

gético conservador norteamericano pretende instaurar un régimen teocrático, y el fundamentalismo, tal como lo he definido, cuenta con adherentes tanto en la izquierda como en la derecha del espectro político estadounidense.) De todos modos, los proyectos fundamentalistas abundan en el mundo no occidental.

En Rusia existen agrupaciones bastante grandes que desearían establecer un régimen donde, una vez más, se unificaran la Iglesia y el Estado (una versión radical de lo que en el pensamiento político ortodoxo se ha denominado *sinfonía*). Grupos influyentes en Israel quisieran dar una nueva forma a la sociedad de manera que toda su estructura política se basara en la ley religiosa, como un Estado *haláquico*. Grupos aun más influyentes en India aspiran a reemplazar su constitución secular por el Hindutva, concebido como un hinduismo coercitivo impuesto a todos los ciudadanos, incluida la numerosa minoría musulmana. Y lo que es sumamente importante hoy en día, la ideología islámica procura crear un Estado teocrático basado en la ley islámica, un Estado de la *sharia* impuesto a toda la sociedad. En su versión más ambiciosa éste es el sueño *yihadista* de un califato renovado que abarque la totalidad del mundo islámico (y, como resulta imaginable, también territorios que alguna vez fueron musulmanes, por ejemplo los Balcanes y “Al-Andalus”).

Las posibilidades de éxito de esos proyectos varían de un país a otro, pero es posible formular una condición necesaria para hacerlos realidad: *Para convertir a toda una sociedad en una estructura de apoyo (lo que yo llamaría “estructura de plausibilidad”), y así lograr un renovado consenso que se dé por sentado, es preciso establecer un régimen totalitario.* Es decir, el Estado teocrático tendrá que ejercer un control absoluto sobre todas las instituciones de la sociedad y —un aspecto que resulta decisivo— sobre todos los canales de interacción y comunicación con el mundo exterior. En las condiciones actuales ello es muy difícil, a menos que se desee pagar el precio de un estancamiento económico catastrófico. Los acontecimientos ocurridos en Irán desde la instauración del régimen islámico son una clara demostración de esa dificultad. Sería erróneo, sin embargo, concluir que es imposible llevar a cabo cualquier proyecto de totalitarismo religioso. Un régimen dispuesto a aplicar una represión continua y despiadada, e indiferente a la miseria material del pueblo sometido, podría a pesar de todo poner en práctica un proyecto de ese tipo.

La forma menos ambiciosa de fundamentalismo religioso es la sectaria. Ella procura restaurar lo dado por sentado en una subcultura bajo su control, mientras que el resto de la sociedad se encuentra, por decirlo así, abandonada a manos del enemigo. Es dentro de esta subcultura donde el

individuo puede encontrar el consenso social necesario para la certeza cognitiva y normativa. Ésta, por supuesto, ha sido siempre una característica de las sectas. Aun así, en una sociedad caracterizada por el pluralismo los controles sobre la interacción y la comunicación con el exterior tienen que ser, por cierto, muy rigurosos. La más leve relajación de dichos controles puede abrir una grieta en el dique protector contra la infección pluralista, y luego penetrarán definiciones alternativas de la realidad hasta inundar el interior, y la capacidad de dar las cosas por sentadas, que se mantiene precariamente, puede derrumbarse de la noche a la mañana. Por tanto, los naturalizados de la subcultura deben limitar a un mínimo el contacto con los forasteros, evitar toda conversación innecesaria, e igualmente evitar todo medio de comunicación proveniente del mundo pluralista del exterior. En otras palabras, lo que se debe establecer y mantener es una suerte de minitotalitarismo.

El proyecto sectario no está, pues, exento de sus propios graves inconvenientes, pero ellos son menos onerosos que los afrontados por un proyecto de reconquista. Existe una buena cantidad de casos exitosos en distintas tradiciones religiosas. La condición ideal para que un grupo fundamentalista logre sus objetivos es que posea un territorio, por pequeño que sea, bajo su control. Puede ser una comunidad aislada (como el recinto de los davidianos en Waco, Texas), una comunidad urbana demarcada (como las comunidades ultraortodoxas en Brooklyn, o Mea Shearim en Jerusalén), un centro monástico o cuasi-monástico (existen, por cierto, muchos de ellos en la órbita cristiana), o una base geográfica aun más amplia (como las áreas del norte de Nigeria bajo control islámico). Pero las subculturas sectarias también pueden operar sin un emplazamiento territorial siempre que se mantengan rigurosamente los controles sobre la interacción y la comunicación. Existen numerosos ejemplos de esta situación en toda tradición religiosa importante.

Tanto el totalitarismo que abarca toda la sociedad como el minitotalitarismo sectario constituyen proyectos difíciles de aplicar en las condiciones actuales. El segundo tiene mejores perspectivas en cuanto a su posible éxito. El totalitarismo de reconquista es incompatible con el pluralismo, en rigor debe oponerse implacablemente a él. El minitotalitarismo, por su parte, es incompatible con el pluralismo, pero sólo en la medida en que acepta el predominio pluralista en sectores más amplios de la sociedad mientras que su propia subsociedad se mantiene intacta.

He intentado describir lo mejor posible la globalización del pluralismo y sus consecuencias para la religión. La descripción en sí no emite un

juicio en cuanto a si esta realidad empírica es algo positivo o negativo. Nuestros valores religiosos, políticos, o ambos, deberán ser considerados en cualquiera de esos juicios. Aunque brevemente, confesaré mi postura a este respecto: soy un luterano teológicamente liberal, y como tal no sólo no me siento amenazado por el pluralismo religioso sino que lo acojo con beneplácito. El pluralismo debilita lo dado por sentado en materias de fe. En esa característica, el pluralismo contemporáneo se asemeja notablemente a la situación religiosa que imperaba en el helenismo tardío, época en que apareció el cristianismo. No veo por qué deberíamos deplorar una situación como aquella en que el apóstol Pablo llevó a cabo su actividad misionera. Filosóficamente, no comprendo por qué una fe que es escogida voluntariamente debiera ser inferior a una fe (si puede llamársela así) que se da por sentado como damos por sentado nuestra aptitud musical, nuestro color de pelo o nuestra propensión a la fiebre del heno. De hecho yo propondría lo contrario.

Una evaluación política deberá seguir una lógica algo distinta. Para revelar una vez más mis pensamientos, tengo (por razones empíricas que son, a mi juicio, muy poderosas) una marcada inclinación normativa en favor de la democracia liberal (sin abrigar ilusiones utópicas respecto a ella, debería añadir). De lo que se trata, entonces, es de determinar en qué grado se relacionan diversas tradiciones religiosas no sólo con el pluralismo sino además con la democracia liberal. (Ambas no están necesariamente ligadas. La diversidad religiosa puede ser aceptada bajo regímenes autoritarios; considérense, por ejemplo, las políticas tolerantes aplicadas por gobernantes como José II de Austria y Federico el Grande de Prusia, o por el Imperio Otomano en sus días de apogeo. De igual modo, regímenes establecidos democráticamente pueden rápidamente volverse iliberales, tanto en el plano religioso como en todos los demás ámbitos.)

Es importante notar que la orientación política de una tradición religiosa no se mantiene necesariamente invariable a lo largo del tiempo. El caso del catolicismo romano es muy ilustrativo a este respecto. En el curso de poco más de un siglo la Iglesia Católica Romana pasó de una postura de intensa hostilidad hacia la democracia liberal a una actitud de apoyo a la misma por motivos teológicos, y en consecuencia a la adopción de iniciativas políticas que tuvieron importancia estratégica en procesos de transición a la democracia en Latinoamérica, Europa meridional y central y Filipinas. A mi parecer no existe ninguna tradición religiosa importante que sea intrínsecamente incapaz de experimentar un cambio similar.

Con todo, nuevamente parecería que el protestantismo posee una ventaja comparativa en este aspecto, principalmente aquellos grupos pro-

testantes derivados del “eje burgués Amsterdam-Londres-Boston”. Y, como ya lo he sostenido, esta afinidad con el pluralismo y la democracia no tiene que ver fundamentalmente con la doctrina protestante, sino que más bien es el resultado de la tendencia protestante a organizarse en forma de asociación voluntaria. Por tanto, pienso que Martin tiene razón al considerar la explosión global de protestantismo popular como un fenómeno favorable para la democracia (y no, de manera coincidente, para el desarrollo de una economía de mercado). No puede afirmarse lo mismo acerca del resurgimiento islámico que ha tenido lugar en la actualidad. Se ha dicho que lo que se requiere es un Lutero islámico, afirmación que probablemente constituye una metáfora engañosa. Desde el punto de vista de un fundamento teológico para la democracia, lo que se necesita es más bien un John Courtney Murray islámico. Existen candidatos potenciales para desempeñar esa función (aunque ninguno, que yo sepa, con la estatura moral de Murray) en Indonesia, en Turquía, en la diáspora musulmana en países occidentales, e incluso en el mundo árabe y en Irán.

Toda persona religiosa tendrá a veces conflictos con un régimen democrático cuando su legislación viola normas religiosas profundamente arraigadas. La oposición de cristianos y judíos conservadores a leyes que favorecen el aborto o el matrimonio entre personas del mismo sexo puede servir como una oportuna ilustración. Me parece que la democracia liberal es más difícil de aceptar para tradiciones que contienen una ley sagrada que regula todos los aspectos de la vida social. Los debates en Israel en torno a la relación de la *halaka* con la ley estatal, y los notablemente similares debates en el mundo islámico sobre la condición de la *sharia* en la sociedad política, ilustran muy claramente esta dificultad. Resulta aún más importante saber que en ambos casos se han realizado intentos muy sinceros para resolver este problema de una manera que sea compatible con la democracia liberal.

No existen escenarios inevitables en la historia. Teniendo en cuenta mis propios valores religiosos y políticos, creo que el pluralismo global es positivo para la religión y para la democracia. Me causa alivio el análisis sociológico que revela las dificultades que afronta todo proyecto totalitario, ya sea que tenga un carácter más o menos ambicioso. Con el debido respeto por las diversas posibilidades catastróficas, estimo que hay fundamentos para abrigar un moderado optimismo. ☐