

CAPÍTULO 2

LA GLOBALIZACIÓN DE LO RELIGIOSO

Además de este pujante movimiento de individualización, fruto de la razón crítica y de la autonomía del Sujeto, otra gran tendencia de la modernidad afecta profundamente a la religión: la globalización. Aquí señalaremos sobre todo la fusión derivada de la movilidad de los individuos y del contacto entre culturas. Distinguiría dos aspectos de este movimiento de globalización. Por una parte, la circulación a escala mundial de individuos, grupos religiosos, creencias, símbolos y prácticas. Por otra, las amalgamas y sincretismos que surgen de esta mayor movilidad y de esta proyección mundial.

Proyección universal y circulación de lo religioso

El mundo como unidad

El año 1492 es algo más que un símbolo. Marca el fin del mundo medieval, especialmente con la rendición de Granada y la retirada de los

árabes al mismo tiempo que el descubrimiento de América por Cristóbal Colón. Esta fecha supone una transformación del mundo. Más exactamente, es la fecha de inicio de un proceso que va a dar lugar al mundo como entidad, como unidad. La actual mundialización (la de los años 1980-2000) es en realidad tan sólo la profundización de este proceso globalizador cuyo inicio se remonta cinco siglos atrás. Ciertamente, las grandes civilizaciones antiguas y medievales también tenían veleidades planetarias, mundiales, pero desde 1492 tan sólo Occidente consiguió proyectarse a escala mundial en su totalidad. ¿Queda algún sitio en la tierra que no lleve la huella de la modernidad occidental?

Esta unidad se traduce en la circulación a escala planetaria en un espacio común. En las últimas décadas, los avances técnicos e informáticos han acentuado este proceso. El planeta se ha encogido considerablemente: podemos viajar de un extremo a otro del mundo en menos de un día, hablamos instantáneamente por Internet con individuos de todos los países del mundo, tenemos acceso por televisión, cine, la música o los libros a la diversidad cultural humana. A esto se añaden los importantes movimientos migratorios de Asia y África hacia Occidente en el curso de la segunda mitad del siglo XX. En el mundo moderno los movimientos migratorios de las poblaciones a escala mundial comenzaron con la esclavitud y la colonización, lo que ya suponía algunas mezclas culturales. Igualmente, desde los grandes exploradores del Renacimiento, numerosos pensadores y artistas se interesaron por otras culturas e intentaron importar algunos de sus aspectos. De las *Cartas persas* de Montesquieu a la moda orientalista que caló en la alta sociedad europea del siglo XIX encontramos numerosos ejemplos del interés por las culturas no occidentales y algunos mestizajes culturales. Pero el fenómeno de mezcla de las culturas no ha dejado de acelerarse, de expandirse geográficamente y de democratizarse en el curso de las cuatro últimas décadas. Si antes hacían falta varios siglos para que una religión se desplegara en una nueva zona cultural, hoy bastan algunos años para que un grupo religioso se implante y desarrolle en otro país.

Nos encontramos ante una situación en la que las corrientes religiosas más diversas circulan entre todos los continentes. A partir de los años sesenta, la inmigración procedente del mundo árabe, del África negra, de Turquía y Asia central y oriental ha tenido como consecuencia la implantación del islam y del budismo en un buen número de países occi-

dentales. Los pequeños ingleses, alemanes o franceses se encuentran cada día en el colegio con niños de otras religiones diferentes del judaísmo y del cristianismo de sus padres, lo que supone un acontecimiento muy nuevo. Además, la elevación generalizada del nivel cultural vinculada a la escolarización, la multiplicación de las fuentes de información y también la democratización de los viajes al extranjero ofrecen a los individuos una paleta cada vez más amplia de culturas religiosas.

También hay que señalar otro aspecto: la circulación de ideas, creencias e incluso de ritos no funciona sólo en el *espacio* a escala mundial, sino también en el *tiempo* a escala de la historia religiosa de la humanidad. En efecto, ya no basta con recurrir a las religiones yendo a otro lugar, sino también desplazándose en la memoria. Los dos movimientos son además interdependientes. Tomando a contrapelo la ideología del Progreso que postula un recorrido lineal desde el pasado hacia un futuro más radiante, muchos individuos o grupos religiosos consideran que lo más lejano es, por el contrario, depositario de una santidad intacta, de un imaginario más puro, en todo caso, de una espiritualidad no «contaminada» por los efectos negativos de la modernidad. Ir a India o a la Amazonía es querer buscar la autenticidad arcaica en otro espacio-tiempo diferente del que vivimos. Así pues, son las categorías de espacio y tiempo las que se han transformado con la globalización.

Los Orientales en Occidente

Paralelamente a la pérdida progresiva del enraizamiento en la religión de sus padres con la búsqueda individual del sentido de la vida, asistimos a una ampliación considerable de la oferta espiritual en Occidente. No basta con que el horizonte espiritual se amplíe para que los individuos ocupen estos nuevos espacios transculturales. Hace falta una búsqueda, una necesidad. Sin embargo, es a esto a lo que hemos asistido en Occidente desde finales de los años sesenta: la nueva oferta religiosa ha encontrado una demanda espiritual nueva. La conjunción de estos dos factores explica el éxito de las espiritualidades orientales que se difunden desde hace treinta años en Occidente a través de técnicas psicocorporales como el yoga indio, el ci kong japonés o el taichi chuan chino; la práctica de la meditación budista, tradiciones religiosas secu-

lares en curso de aculturación (especialmente el islam sufi y el budismo tibetano, que atrae a miles de occidentales), numerosos grupos, a veces de tipo sectario, fundados por todo tipo de gurús, o simplemente creencias indefinidas, como el karma o la reencarnación que los occidentales se apropian con total libertad.

Aunque se haya producido en el contexto reciente de la globalización, es importante subrayar que esta oleada oriental no es nueva y, sobre todo, tiene raíces profundas. En la Antigüedad, el establecimiento de los grandes imperios —el persa primero, después el de Alejandro y el de Roma— favoreció los intercambios entre Oriente y Occidente. Además, griegos y romanos no sólo importaban mercancías de Oriente: eran sensibles también a las ideas y a las religiones. De la creencia en la metempsicosis (la transmigración de las almas) de la que se hace eco Platón en el mito de Er (*República*, X) a los numerosos cultos orientales que florecieron en Roma a principios de nuestra era, los préstamos religiosos de Oriente son innumerables. Diversos factores van a hacer después que Oriente y Occidente se cierren durante más de diez siglos: la caída del Imperio romano y la larga inestabilidad política que se derivó de ella, la unidad política de Europa bajo el signo de la religión cristiana que no admite el pluralismo religioso, el nacimiento de la civilización musulmana que conquistó Oriente Próximo y estableció una barrera infranqueable entre Occidente y el Lejano Oriente. Hasta el Renacimiento, los contactos con Oriente fueron tan infrecuentes que los europeos ni siquiera imaginaban que pudieran existir fuera de la cuenca mediterránea civilizaciones milenarias portadoras de culturas y tradiciones religiosas de gran profundidad. Después, durante los tres primeros siglos de expansión colonial y misionera, el descubrimiento de estas civilizaciones, deformado por el prisma de la cultura cristiana y europea, dificultó a la mayoría de los observadores occidentales el acceso a la riqueza de las religiones asiáticas. Esta puerta permaneció cerrada además por barreras lingüísticas infranqueables.

Sólo en el cambio del siglo XVIII al XIX consiguieron los europeos descifrar todas las lenguas ocultas del próximo y del lejano Oriente: jeroglíficos egipcios, acadio, sánscrito, pali, chino antiguo, tibetano... Esta apertura lingüística, que sacó a la luz los monumentos literarios y religiosos de Oriente, coincidió en Europa con el nacimiento del roman-

ticismo, que quería al mismo tiempo superar las fronteras del Renacimiento clásico y su humanismo mediterráneo grecorromano y buscar las huellas de una edad de oro de la humanidad, libre de todo materialismo, a través de una civilización lejana. En 1800, Friedrich Schlegel lanza la consigna de los románticos alemanes: «Es en Oriente donde debemos buscar el romanticismo supremo»¹. Esta luz oriental (*Ex oriente lux*) no cala en las almas de los europeos del siglo XIX y declina con el fracaso del romanticismo. Pero sigue deslumbrando a los artistas más diversos, se extiende en el seno de numerosos grupos esotéricos, como la Sociedad teosófica fundada en 1875 en Nueva York por Elena Blavatski, e ilumina las vidas de universitarios que multiplican las traducciones de los libros sagrados y de los tratados espirituales. Antes de la Segunda Guerra Mundial algunos tienen un éxito clamoroso en Occidente, como el *Bardo Todol*, el famoso *Libro tibetano de los muertos*, atribuido a Padmasambhava, que se lee en la cabecera de los moribundos para guiarlos a través de los estados post mórtem, o el *Tao Te King*, una perla de la sabiduría taoísta, atribuida al sabio chino Lao Tse.

A este interés creciente, pero aún fundamentalmente intelectual, se superpone otro fenómeno a partir de finales del siglo XIX: el despertar de un interés más espiritual, más existencial. Después de haber interesado al pensamiento, las sabidurías orientales comienzan a entrar en el espíritu de algunos occidentales. Romain Rolland reconoce haberse emocionado con los escritos del místico hindú Ramakrishna (1836-1886). Su célebre discípulo Vivekananda expuso en 1894 los principios del neohinduismo en el Parlamento mundial de las religiones de Chicago. Sus palabras tuvieron tal eco entre los occidentales que a continuación fundó numerosas «misiones» en todo el mundo. Pero la mayoría de los gurús indios no necesitan desplazarse: los discípulos vienen a ellos. Como ocurre con Ramana Maharchi (1879-1950), considerado el mayor sabio de la India moderna y que permite, sin duda por primera vez, a los occidentales familiarizarse con la tradición de la Advaita Vedanta en contacto directo con un maestro. Más controvertido, su contemporáneo Sri Aurobindo (1872-1950) fundó un ashram en Pondicherry, al que acudieron muchos europeos para seguir sus enseñanzas y practicar ejercicios espirituales bajo su dirección.

Estos maestros espirituales tan distintos aportaron a los occidentales un elemento hasta entonces desconocido: la práctica del yoga o la me-

ditación. Un poco antes de la Segunda Guerra Mundial, algunos europeos, como el padre Lassalle o Graf Dürkheim, se iniciaron en la meditación zen junto a maestros japoneses y transmitieron estas técnicas en Occidente, principalmente a cristianos deseosos de adoptar una técnica psicofísica que les ayudara a rezar. La exploradora francesa Alexandra David Néel aprendió a practicar la meditación tibetana junto a un ermitaño y describió sus beneficios en sus obras, traducidas a muchos idiomas. También entre las dos guerras las artes marciales japonesas (yudo, kendo, kárate, aikido) comienzan a ser conocidas en Occidente. Más que un deporte o una técnica de combate, eran consideradas por los primeros adeptos portadoras de un estado espiritual y una disciplina interior susceptibles de transformar toda la vida del practicante.

Los primeros contactos con los maestros orientales, a partir de principios del siglo XX, permitieron a las élites familiarizarse con las artes marciales japonesas, las grandes técnicas de meditación hindúes o budistas, el yoga y las diferentes técnicas psicofísicas que favorecen el desarrollo de la vida espiritual. Sólo influyó en algunas personas, pero estos pioneros tuvieron un papel decisivo de mediación entre la sabiduría oriental y la transmisión de técnicas y espiritualidades que cada uno puede experimentar.

Será a partir de los años sesenta, con el movimiento de la contracultura, cuando asistamos a una pujante ola de difusión de las espiritualidades orientales en Europa y Estados Unidos. Miles de occidentales que buscaban otros horizontes espirituales diferentes de los de las Iglesias cristianas se van a India, Nepal o Japón. Van a buscar junto a los gurús indios, monjes zen japoneses y lamas tibetanos —exiliados en el norte de la India a partir de 1959— la posibilidad de realizar una experiencia interior. Algunos vagan por las calles de Katmandú buscando drogas que modifican los estados de consciencia, mientras que otros frecuentan los ashrams o monasterios e invitan a sus maestros a venir a enseñar en Occidente. De este modo varios grandes lamas tibetanos vienen a fundar centros en Europa y Estados Unidos a partir de finales de los años sesenta. También algunos maestros espirituales vienen por su cuenta a enseñar una práctica: tal es el caso de Taisen Deshimaru, un laico japonés que desembarcó en Francia en 1967 con el único objetivo de enseñar a los occidentales a practicar la meditación zen. Su éxito fue inmediato, y la asociación que fundó cuenta hoy día con casi 200

dojos en Europa. Algunos occidentales fueron también a Asia para encontrar maestros capaces de enseñarles artes marciales, yoga o medicinas tradicionales como la acupuntura. Desde hace veinte años, la inmigración china favorece igualmente la difusión de técnicas energéticas como el taichi chuan.

A través de este movimiento de doble sentido las espiritualidades orientales se desarrollan en Occidente. Su éxito se debe en parte a los medios de comunicación, que los dan a conocer al gran público. Por ejemplo, las películas del director francés Arnaud Desjardins, retransmitidas muchas veces por televisión a mediados de los años sesenta, contribuyeron en gran medida a la difusión de Oriente en Francia. Desde hace una década los documentales y películas se multiplican, sobre todo los referidos al dái-lama y el budismo tibetano, que sensibilizan a un público cada vez mayor. Las revistas dedican regularmente su portada a este tema, contribuyendo a despertar su interés.

Si el Oriente del budismo, el hinduismo y distintas sabidurías chinas ejerce una verdadera atracción, no hay que olvidar la relativa influencia del islam, a través principalmente de la mística sufi. La relación entre el Oriente musulmán y el Occidente se remonta evidentemente a la Edad Media. Desgraciadamente, muchas veces en la representación social se reduce esta relación a las guerras de conquista, cruzadas y contracruzadas. Es decir, una relación determinada por la fuerza de las armas. Esta imagen perdura, y aún hoy las tensiones políticas existentes entre estas dos civilizaciones se perciben a veces como la reanudación de los antagonismos militares medievales. Afortunadamente, una gran parte del orientalismo y de los estudios comparativos religiosos han puesto en evidencia el carácter reduccionista de esta historiografía de sesgo militar: los intercambios intelectuales y espirituales entre el islam y la cristiandad medieval fueron numerosos y fecundos. En esa época, Occidente recibió más de Oriente que a la inversa (matemáticas, artes, filosofía, mística). Entre las grandes figuras que contribuyeron a rehabilitar y difundir en Occidente el patrimonio cultural y espiritual del islam podemos citar los nombres de Louis Massignon, Henri Corbin, Louis Gardet y Jacques Berque. Los árabes cristianos también participaron en este movimiento de rehabilitación cultural, como por ejemplo el abad Youakim Moubarac, cuya islamología demostró ampliamente las coin-

cidencias entre el Oriente musulmán y el Occidente cristiano, incluso en los periodos de tensiones.

En esta rehabilitación de la cultura musulmana, la revalorización de la espiritualidad *tasawwuf*, dicho de otro modo, el sufismo, ya sea de lengua árabe, persa o turca, es fundamental. Las conversiones contemporáneas de occidentales al islam tienen motivaciones muy diversas, pero la atracción que ejerce el sufismo es uno de los principales factores. La búsqueda espiritual que propone el islam sufí afirma que la realización espiritual es una realización interior y personal. La principal figura espiritual del sufismo es el andaluz Ibn Arabí (1165-1240), que ha dejado una importante obra y una impronta indeleble en la teología mística islámica. Otras grandes figuras del sufismo como Hallaj (858-922) o Rumi (1207-1273) ejercen una atracción particular sobre los occidentales por la fuerza de su poesía, la insistencia sobre el amor de Dios y su gran libertad respecto a la tradición. Este texto de Rumi es un buen ejemplo:

¿Qué hay que hacer, oh musulmanes? Porque no me reconozco a mí mismo. No soy cristiano, ni judío, ni parsí, ni musulmán. No soy del Este, ni del Oeste, ni de tierra firme ni de la mar. No soy del taller de la naturaleza ni de los cielos giratorios. No soy de la tierra, ni del agua, ni del aire ni del fuego. No soy de la ciudad divina, ni del polvo, ni del ser ni de la esencia. No soy de este mundo ni de otro, ni del paraíso ni del infierno. No soy de Adán ni de Eva, ni del Edén o de los ángeles del Edén. Mi lugar es ninguna parte, mi huella la que no deja rastro; no es ni el cuerpo ni el alma, porque yo pertenezco al alma del Bien Amado. He abdicado de la dualidad, he visto que los dos mundos son uno. Es Uno lo que yo busco, Uno lo que contemplo. Uno al que llamo. Él es el primero, el último, el más lejano y el más cercano. Tan sólo sé «Oh, él» y «Oh, el que es». Estoy embriagado por la copa del amor, los mundos han desaparecido de mi vista; nada me importa sino el banquete del espíritu y la borrachera salvaje. Si en mi vida he pasado un instante sin ti, a partir de esta hora y de este momento lamento mi existencia. Si puedo tener en este mundo un instante contigo, quiero hollar los dos mundos, danzar triunfante toda la eternidad².

Al igual que con el Extremo Oriente, centenares de occidentales en el siglo XX deciden ir al Magreb, Afganistán o Turquía para encontrar a los maestros sufíes. Como en el caso de René Guénon, uno de los europeos más conocidos que se convirtió al islam y cuya obra ha marcado el

esoterismo europeo de la primera parte del siglo XX. Más recientemente, autores tan distintos como Michel Valsan, Michel Chodkiewicz, Charles-André Gilis, Éric Geffroy o Bruno Guiderdoni han continuado profundizando en el legado de Guénon. Estas personas aúnan en su mayor parte erudición universitaria y práctica del sufismo. Entre los convertidos, la erudita francesa Eva de Vitray Meyerovitch, además de numerosos ensayos, ha dejado una bella *Anthologie du soufisme*, en la que publica un gran número de textos musulmanes que testimonian la importancia para esta religión del camino iniciático interior.

Simplificación y estandarización de las creencias

La movilidad religiosa no sólo atañe a individuos, grupos o religiones, sino también a creencias, prácticas y técnicas apartadas de su cultura original. Al viajar cada vez más rápidamente, al globalizarse, estas creencias y prácticas tienden a simplificarse, a adaptarse a cada cultura. La globalización define en cierto modo una norma y un *mínimum* cultural e ideológico a partir de estas mezclas resultantes del proceso de circulación de ideas, objetos y personas. Como ha subrayado Danièle Hervieu-Léger, esta circulación que supone una estandarización (en el sentido de simplificación) del imaginario, de la identidad cultural y de la espiritualidad constituye también una de las razones del rechazo o resistencia de las corrientes religiosas con una fuerte identidad, ya sea el cristianismo, el islam, el hinduismo o el judaísmo. Tendré la ocasión de volver en el capítulo siguiente a este fenómeno concreto en que lo religioso y lo moderno mantienen una relación más problemática que la mayoría sociológica de fieles.

Vemos pues pulular en Occidente diversas técnicas de meditación que poco tienen que ver con la complejidad de los métodos orientales de donde proceden y que no podrían, en un contexto tradicional, aprenderse sino bajo el control de un maestro experimentado. Ocurre lo mismo con los *chakras*, famosos centros de energía repartidos por todo el cuerpo que están en la base del yoga y de la medicina ayurvédica india. A través de una lectura ultrasimplificada, son incontables los métodos de «apertura» o de «reequilibrio» de los *chakras* que se ofrecen en Río, París, Londres, Tokio, Los Ángeles, Madrid o Tel-Aviv.

Podríamos mencionar la creencia en la reencarnación que se extiende por todo el planeta lejos del marco teórico y cultural oriental de donde procede. De hecho, es a través de una relectura occidental simplificada como esta forma de creencia post mórtem se globaliza desde hace unos treinta años a través de obras de ficción, películas y series televisivas americanas (como *Expediente X*) y vuelve hasta Oriente en individuos desconectados de su propia cultura. Bajo su forma occidental estandarizada, la idea de la vida después de la muerte se desarrolla en interacción constante con la temática de la realización individual en este mundo, que tiende a suplantar la de la salvación en el más allá.

Podríamos citar también el éxito de relatos ficticios o cuentos iniciáticos, como *El alquimista* del brasileño Paulo Coelho, traducido a cincuenta y cinco idiomas y vendido en ciento cuarenta países en la última década (véase el capítulo 7), que homogeneizan una serie de mitos, creencias y prácticas mágico-religiosas tradicionales.

El caso de la astrología es también paradigmático. Nos encontramos ante una creencia muy antigua y universal: todas las grandes civilizaciones poseen un corpus astrológico. Mucho antes de la modernidad había una astrología china, hindú, azteca, musulmana, tibetana, etc. Asistimos hoy, por una parte, a la recuperación de estos símbolos, creencias y prácticas astrológicas que habían caído en desuso a veces (como sucedió en Europa de la segunda mitad del siglo XVII a la segunda mitad del siglo XX), pero, sobre todo, al desarrollo universal de dos formas de astrología simplificadas al extremo: la occidental de los signos solares mensuales (Aries, Tauro, Géminis...) y la china de los signos anuales (Caballo, Dragón, Tigre...). La estandarización de estos dos sistemas —que representan en su respectiva cultura un aspecto muy marginal del corpus astrológico— se universaliza porque tratan del individuo (todos podemos sentirnos afectados) y porque no necesitan ningún cálculo: basta con conocer el mes de nacimiento para descubrir el signo solar de acuerdo con la astrología occidental y el año de nacimiento para descubrir el signo chino. Vemos cómo se multiplican en todo el mundo, a través de los medios de comunicación o de pequeños libros vendidos en quioscos, previsiones astrológicas para Tigres, Cerdos, Escorpiones, Cabras, Monos, Ratas y otros animales a través de los cuales cientos de millones de individuos intentan identificarse y descifrar su destino (a menudo con una mezcla de credulidad y escepticismo).

Asistimos pues a una mezcla religiosa planetaria sin precedente en la historia de la humanidad. Además, el carácter laico y pluralista de las sociedades occidentales favorece la movilidad de los individuos de un grupo religioso a otro. Para describir la nueva situación de lo religioso en la modernidad, los sociólogos estadounidenses no dudaron, a finales de los años sesenta, en usar la metáfora de la economía de mercado. Así, de acuerdo con los análisis de Berger y Luckmann, las religiones tradicionales se colocan en «el mercado»: las instituciones religiosas deben «vender» su «producto» a una clientela que no está ya obligada a «comprar». Como consecuencia de esta situación plural que responde a la lógica de mercado, las religiones deben adaptarse a la demanda de sus adeptos, convertidos en «consumidores». Aunque cuenten con «antiguos clientes» fieles a la marca, no pueden encontrar nuevas «salidas» sin hacer «estudios de mercado» para responder a las necesidades cambiantes de los individuos. Las aproximaciones ecuménicas también son, según estos autores, una exigencia de la situación plural y responden a la misma lógica de mercado: una competencia demasiado feroz puede tener como consecuencia el alejamiento definitivo de posibles consumidores del mercado religioso. Más vale entonces que los rivales se pongan de acuerdo para «fijar los precios» y evitar una competencia autodestructora en un mercado de bienes simbólicos y religiosos cada vez más saturado³.

Efectivamente, la circulación de los bienes simbólicos en un contexto plural no está vinculada necesariamente a las lógicas específicas de la economía moderna de mercado. Resulta sorprendente en Europa después de una larga situación de monopolio religioso (el cristianismo), pero esta figura no es nueva en Occidente. Podríamos recordar la situación del Imperio romano, en el que decenas de religiones, y especialmente de cultos orientales, se disputaban los favores de los ciudadanos romanos, que disponían libremente los diversos elementos de su religión personal detrás de la fachada del culto oficial rendido al emperador. Fue precisamente por este rechazo a rendir culto al emperador y su pretensión de practicar la única religión verdadera por lo que sufrieron martirio las primeras comunidades cristianas. Lo que sigue siendo pertinente respecto a la noción moderna de mercado es que asis-

timos por una parte a comportamientos individuales que se parecen cada vez más a los de los consumidores (volveremos a ello al final del capítulo) y por otra, a comportamientos de grupos religiosos directamente inspirados en la lógica y métodos del capitalismo: publicidad, márketing, interés y rentabilidad, etc. El fenómeno sectario representa una caricatura de todo esto, pero constatamos también en las religiones históricas, en grados diversos y sobre todo en el protestantismo, un esfuerzo de ciertos líderes religiosos por aumentar su audiencia y fidelizar a los recién convertidos de acuerdo con técnicas que obedecen punto por punto a las lógicas económicas modernas. De la metáfora hemos pasado a la realidad de la lógica capitalista del mercado.

El pentecostismo: una religión-mundo

Una de las corrientes religiosas que tienen actualmente el viento a favor en el mundo es el pentecostismo, que resume perfectamente las características que acabamos de nombrar: proyección universal, circulación, simplificación, estandarización y lógica capitalista de mercado. El pentecostismo es un movimiento protestante que no procede directamente de las Iglesias tradicionales (luterana, calvinista, anglicana, etc.), sino que se vincula a un movimiento multiforme que recorre numerosas comunidades salidas de la Reforma dando lugar a otras nuevas y que denominamos evangelismo. El evangelismo tiene como rasgos característicos la insistencia en la conversión de las personas (*you must born again*), el celo misionero (llevar almas a Dios), la constante referencia a la Biblia (*back to the Bible*) y el rigor moral. Esta corriente se ha venido desarrollando primero en Estados Unidos y después en el resto del mundo desde mediados del siglo XIX. Muy heterogénea, incluye tanto a movimientos ultraconservadores de tipo fundamentalista como a grupos pentecostistas de tipo emocional, con carácter híbrido y una preocupación por la ortodoxia teológica bastante menos evidente. En su conjunto, el evangelismo experimenta desde hace unos treinta años un crecimiento increíble en todo el mundo: representa aproximadamente a un cuarto del panorama religioso norteamericano, más de cuarenta millones de personas en Suramérica y casi tantas en el África subsahariana; ha aumentado espectacularmente en China continental, en Filipinas, en Corea del Sur,

en el Caribe, en Europa del Este y Europa occidental (representa ya un tercio de los protestantes franceses). El evangelismo se implanta en países donde el cristianismo estaba ausente o era muy minoritario.

La rama del evangelismo que experimenta el mayor aumento es el pentecostismo, un movimiento de despertar nacido a principios del siglo XX, que insiste en la fuerza del Espíritu Santo, capaz de regenerar el alma del fiel fervoroso, de ponerle en contacto directo y emocional con la presencia divina y aportarle todo tipo de bienes materiales: curación, prosperidad, éxito. La clave de la expansión planetaria reciente del pentecostismo se debe sin duda a tres síntesis que ha sabido realizar, alineándose con una lógica capitalista de mercado que le asegura una mecánica de desarrollo típica de las multinacionales.

La primera síntesis se refiere al individuo y al grupo. Perfectamente ajustado al individualismo moderno, ofrece al mismo tiempo certezas y una dimensión comunitaria para individuos culturalmente desarraigados o que no pueden soportar hasta el final el aislamiento y la incertidumbre de la búsqueda espiritual individual. El grupo conforta al individuo, lo apoya afectivamente, valida sus creencias, por no hablar de las redes de solidaridad que establece en los países del Tercer Mundo. Pero el grupo del que hablamos aquí no tiene ya nada que ver con las grandes Iglesias burocráticas del pasado: se trata de una red de numerosas comunidades pequeñas muy bien arraigadas a nivel local. Como señala C. Smith,

en el mundo moderno plural la gente no necesita, para mantener su creencia religiosa, macrocosmos sagrados. Sólo necesita «paraguas sagrados», es decir, pequeños mundos portátiles, accesibles, relacionales —grupos religiosos de referencia—, bajo los cuales sus creencias pueden tener sentido completo⁴.

La segunda síntesis es igualmente significativa: la adaptación a cada nueva cultura en la que se introduce, conservando algunos de sus rasgos, pero manteniendo su preocupación por una ortodoxia cristiana: referencia a la Biblia y a Jesús, bautismo e integridad moral. Estamos ante una síntesis que a menudo da lugar a una religiosidad híbrida, mestiza, de diferente color dependiendo del país, pero que conserva su carácter universal por sus fuertes referencias cristianas. Esta síntesis cultural entre particular y universal se encuentra en la organización de los grupos pentecostistas; éstos funcionan mediante una red que conecta comunidades locales de una gran diversidad a un movimiento interna-

cional —la Iglesia madre— que proporciona a los miembros de cada pequeño grupo el sentimiento de pertenecer a una gran familia mundial. El convertido experimenta pues en sí mismo, mediante su cuerpo emocional, la fuerza divina, en el marco de una comunidad que intenta adaptar la cultura local a la de un cristianismo universal.

La tercera síntesis realizada por el pentecostismo es la de lo arcaico —que se expresa en la esperanza permanente en los milagros, la omnipresencia del exorcismo o del pensamiento mágico-religioso («Pido con fe, por lo que recibo curación y prosperidad»)— y lo hipermoderno a través de la utilización de los medios de comunicación más avanzados. En el curso de los años ochenta los grupos pentecostistas han multiplicado los grandes *shows* a la americana utilizando todos los medios a su alcance y sobre todo han creado cientos de emisoras de radio y cadenas de televisión que difunden su mensaje y reúnen a sus adeptos en espacios cada vez mayores. Esta red de medios modernos no sólo acentúa el fenómeno de transnacionalidad, sino que también da al fiel la sensación de formar parte de la modernidad tecnológica. Jean-Pierre Bastian explica así cómo el pentecostismo ha aumentado progresivamente sus adeptos en Suramérica y ha adquirido una cierta legitimidad debido a su modernidad técnica y a su impacto mediático:

Este proceso de creación de una red transnacional recurriendo a la hipermodernidad en la comunicación explica el crecimiento espectacular de los movimientos evangélicos y pentecostistas, especialmente en el seno de la clase media e incluso en la clase media alta. El pentecostismo adquiere así una legitimidad cultural. Denigrado durante mucho tiempo por los sectores sociales dominantes, está saliendo del gueto sectario y de la cultura marginal gracias a la transnacionalización mediática. Y lo ha conseguido integrando en sus prácticas la cultura de la imagen milagrosa que se transforma en la de la pequeña pantalla (que se toca para recibir una bendición) y la hipermodernidad mediática que aporta técnica y «comercialidad» al mensaje⁵.

Podríamos decir que la pobreza teológica del mensaje y el carácter mágico de las prácticas se ven compensados por otras dos fuentes de legitimidad distintas de la razón religiosa y científica: la técnica y el éxito.

Estas tres síntesis entre individuo y grupo, entre cultural/local y universal/global, entre arcaísmo y modernidad técnica, se inscriben asimismo en la lógica del capitalismo mercantil. Durante los años

ochenta la mayoría de los grupos pentecostistas calcularon el modelo de las grandes empresas internacionales. Sus líderes se convierten en verdaderos empresarios que intentan seguir y anticipar las necesidades de los consumidores del mercado religioso. Se espían y copian unos a otros, lanzan nuevas prácticas como si fueran productos nuevos que retiran del mercado tan pronto como dejan de funcionar, hacen publicidad, fomentan la rentabilidad y los resultados y asumen el éxito como signo manifiesto de su elección divina, situándose de forma ciertamente exagerada y caricaturesca, pero real, en la ética calvinista del éxito profesional asociado a la salvación, muy bien analizado por Max Weber en su obra sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁶.

Esta lógica económica aplicada a la religión tiene varias consecuencias tanto para las organizaciones religiosas como para los propios contenidos de las creencias. El pentecostismo se desarrolla dando lugar a nuevos grupos, cada vez más flexibles y adaptados, lo que tiene como consecuencia una multiplicación de las organizaciones tan rápida como la expansión global del movimiento. En cuanto a las creencias, para ser adoptadas por el mayor número posible de consumidores en todo el planeta, se simplifican al límite. «Jesús es la solución» se convierte en el credo minimalista de esta religión-magia que promete salud y prosperidad a sus adeptos, que utiliza los métodos de gestión de la economía de mercado, que toma nota de la relación individuo-mundo, pero lo incorpora en pequeñas comunidades locales, que alía universalidad y aculturación, arcaísmo y modernidad, y que, por supuesto, no ha terminado de desarrollarse al ritmo acelerado de la globalización.

La era del bricolaje global

Una de las consecuencias de la circulación global de lo religioso es la formación de nuevos tipos de mezclas, de sincretismos. Nuestra época está marcada por mestizajes religiosos de gran envergadura que tienen como marco el mundo entero. Conviene, sin embargo, distinguir entre dos tipos de mezclas: las que tienen lugar sobre todo en el sur, en una estructura que se parece todavía a la de las sociedades tradicionales, y las que se producen principalmente en el norte y cada vez más en Suramérica por medio de individuos que «fabrican» su religión a la carta.

Aunque a veces los dos fenómenos se superpongan —especialmente en Suramérica—, veremos que es importante mantener esta distinción. Consideremos en primer lugar la cuestión de los sincretismos de tipo (neo)tradicional y después el de tipo individual que encuentra su traducción en la metáfora del «supermercado del sentido».

El mestizaje religioso

Antes de recordar los sincretismos de los grupos contemporáneos, no está de más recordar que ninguna religión histórica se ha librado de mezclas y mestizajes. El judaísmo toma prestado a Egipto y Mesopotamia, el cristianismo presenta una síntesis de judaísmo y de helenismo, el islam bebe en la Biblia y en las tradiciones árabes preislámicas, el budismo tibetano, del budismo indio y del chamanismo Bön, etc. No existe ninguna religión que sea «pura», que esté libre de «contaminación» externa. Las tradiciones religiosas, tal como las conocemos hoy y como podemos conocerlas a través de estudios históricos, son una amalgama de diversas corrientes de pensamiento, creencias y culturas.

También es importante subrayar que este trabajo de composición que podemos ver en toda cultura humana y por tanto religiosa no se elabora sin tensiones, es decir, sin intentar una nueva elaboración coherente. El mestizaje religioso de las religiones históricas o tradicionales no consiste en la yuxtaposición o la confusión de creencias heterogéneas. Es el fruto, a menudo secular, de nuevas síntesis conseguidas con un gran trabajo de reinterpretación. Los elementos tomados de otras culturas se redisponen de forma consciente y orgánica para producir una síntesis coherente. Por ejemplo, los primeros teólogos cristianos, los Padres de la Iglesia, no utilizaron una categoría cualquiera del pensamiento griego para formular el dogma trinitario del cristianismo naciente, profundamente enraizado en la fe y la cultura judías. Eligieron conceptos del pensamiento estoico como el *logos* para hablar del Hijo o el *pneuma* para hablar del Espíritu Santo, porque dichos conceptos parecían poder asumir las categorías bíblicas sin traicionarlas. El trabajo sincrético tradicional intenta evitar el escollo de lo que comúnmente y de forma peyorativa se denomina el «sincretismo», es decir, la confusión y amalgama incoherente, justamente porque asume las ten-

siones surgidas de mestizajes culturales delimitando las lógicas incompatibles, buscando la coherencia en el conflicto. El trabajo sincrético en una sociedad tradicional requiere por tanto una gran memoria. Se utilizan elementos cuyo significado anterior se conoce.

Ejemplos de sincretismos neotradicionales africanos

El África negra constituye un buen ejemplo de mezcla, de mestizaje, de trabajo sincrético contemporáneo que calificaremos de «neotradicional», puesto que posee los rasgos típicos de las sociedades tradicionales pero se expresa en el contexto moderno de la globalización. Para evitar malentendidos recordemos la distinción necesaria, cuando hablamos de fenómenos religiosos modernos en África negra, entre Iglesias y cultos surgidos de este trabajo sincrético y los que proceden del despliegue misionero de tipo pentecostista y evangélico. Como acabamos de señalar respecto al pentecostismo, el protestantismo se desarrolla especialmente haciéndose cargo de las problemáticas de la curación, de la emoción, del ritual. Rasgos que comparten las religiones neoafricanas. Hay por tanto una relación de competencia entre ellas. Pero las Iglesias evangélicas, aun cuando intenten adaptarse a las culturas locales (aculturación) y tomen algunas de sus características, recusan abiertamente el sincretismo, que ven como un compromiso con el paganismo. Diversos analistas han demostrado además que el movimiento que dio lugar a los sincretismos africanos no se producía de forma mecánica desde el norte occidental hacia el sur africano. Efectivamente, en muchos casos, otro sur fue el intermediario, en este caso América Latina y especialmente Brasil.

El sincretismo africano toma formas diversas según el lugar, los grupos étnicos, las lenguas y los animismos. El punto común en esta diversidad es el hecho de que se crea un espacio nuevo, inédito, desde una aportación endógena tradicional y una exógena, que es el cristianismo occidental. Podemos observar esta mezcla a través de la forma en que los creyentes van a interpenetrar el cristianismo y el paganismo tradicional. Como han señalado los antropólogos africanistas, una de las condiciones del éxito del mestizaje religioso es la reinterpretación, es decir, una «apropiación de los contenidos culturales exógenos mediante categorías del pensamiento de la cultura nativa»⁷.

Podemos intentar descifrar el sincretismo africano a través de dos grandes líneas. En primer lugar, una resistencia cultural y espiritual para salvaguardar cierto patrimonio tradicional, una sensibilidad, una concepción del mundo endógeno frente a lo que se percibe como una agresión cultural y un imperialismo religioso colonial y neocolonial occidental. A continuación, una inserción relativa que demuestra al Otro (en este caso al occidental) que se es capaz de compartir una gran parte de sus propias categorías que en este caso son figuras religiosas cristianas. Por ejemplo, en África ecuatorial surge un culto sincrético alrededor de la figura híbrida del Cristo *nganga*.

Una de las dimensiones más importantes de este bricolaje sincrético es la diferencia en el cristianismo entre lo que procede del rito y de la teología dogmática. Es, por lo general, el primer elemento objeto de una instrumentalización, de una incorporación a la nueva práctica religiosa. Por ejemplo, en el sincretismo de la etnia fang en Gabón encontramos el *bitwi*, la comunión de «iboga» en la que asistimos a una «apropiación del simbolismo cristocéntrico en el orden ritual»⁸. La iboga, una droga, ocupa el lugar de la hostia en el ritual católico y es repartida entre los fieles por una especie de ministro del culto, el *nganga*.

Toda África está sembrada de estos sincretismos y estos «despertares proféticos» que varían también en función del tipo de cristianismos al que deben enfrentarse los africanos: catolicismo europeo, protestantismo norteamericano, protestantismo brasileño, etc. En esta diversidad podemos citar la Iglesia yoruba, los cultos neovudú, la Iglesia de los Antepasados en Congo o la Iglesia de Ifá en Nigeria. Uno de los movimientos más populares es el de la Iglesia del cristianismo celestial (*Celestial Church of Christ* en su versión nigeriana), que se fundó en Benín en 1947. Ha superado ampliamente los límites geográficos y étnicos de sus orígenes para implantarse en un gran número de países africanos e incluso en Europa entre ciertos elementos de la inmigración africana de la periferia de las grandes metrópolis.

El supermercado de los valores

¿Qué ha pasado con el mestizaje religioso en las sociedades occidentales contemporáneas? El doble movimiento de individualización de lo religioso y desregulación institucional que supone, y la globalización de lo

religioso y ampliación de la oferta que se deriva de él tiene como consecuencia la construcción de una religión individual a la carta en la que cualquier combinación es posible. Los símbolos y las creencias religiosas, indefinidas y asequibles, se exportan, importan, mezclan y transforman, se vinculan y desvinculan al gusto de las incontables combinaciones creadas por diferentes grupos, pero sobre todo por los propios sujetos. Enraizados superficialmente en su religión de origen, o bien desarraigados de toda pertenencia religiosa, cada vez más individuos se interesan sucesivamente —o simultáneamente— por diversas tradiciones religiosas. Practican yoga u otra forma de trabajo corporal, leen el Evangelio y a los místicos cristianos o sufíes, a veces también realizan un trabajo psicológico, se interesan por el esoterismo, la astrología o el tarot, etc.

Para calificar este tipo de religiosidad a menudo se ha empleado la metáfora del supermercado: los individuos se pasean en un gigantesco supermercado de los valores con su carrito y eligen entre las distintas creencias, prácticas y rituales religiosos de la humanidad. Vinculados aún a una tradición o totalmente desocializados religiosamente, picatean indiferentemente según sus necesidades para elaborar su propia síntesis y crearse su propio sistema mágico-religioso.

Tres factores entran en juego. La creciente fractura entre la dimensión identitaria y la dimensión de «sentido» de lo religioso que ve cómo se desarrolla una demanda espiritual fuera de la tradición. El *zapping*, la inestabilidad, el nomadismo, la primacía de lo inmediato muestran que la inversión en una nueva creencia, en un nuevo horizonte de valores, sigue siendo precaria y puntual. Finalmente, la mayoría de las personas no busca hoy en lo religioso un medio de superarse o de transformarse frente a la alteridad, sino más bien de realizarse, de sentirse bien: en pocas palabras, se busca más el desarrollo personal, que es el imperativo de la modernidad psicológica, que la desposesión de sí mismo, que es la consigna de la espiritualidad tradicional. Estos elementos conducen a un comportamiento que entronca fácilmente con el de un consumidor que elige lo que quiere y deja lo demás, cambia de producto cuando el anterior le parece menos eficaz o inadecuado a sus nuevas necesidades, acumula experiencias o lecturas espirituales como otros tesoros adquiridos sin esperar necesariamente el tiempo suficiente para transformar su esencia.

Esta transformación de la lógica del ser y de la interioridad —que es fundamentalmente la de la espiritualidad— a la del tener y la exterioridad, que atañe normalmente a los bienes materiales, ha sido señalada y lamentada por muchos maestros espirituales contemporáneos, que no dudan en hablar del nacimiento de un «materialismo espiritual». El primero, según mis noticias, en formularlo fue el lama tibetano Chogyam Trungpa Rinpoché. En 1973, unos años después de instalarse en Occidente, Chogyam Trungpa dio una conferencia en Estados Unidos en la que denunció la forma en que muchos occidentales acumulaban las experiencias espirituales más diversas, e incluso dentro del propio budismo coleccionaban «grandes iniciaciones» procuradas por «grandes lamas» como si se tratara de una gira gastronómica.

El ego puede transformarlo todo para su propio uso, incluso la espiritualidad —explicaba—. El ego intenta adquirir constantemente enseñanzas espirituales y aplicarlas en beneficio propio. Las enseñanzas se abordan como algo exterior —exterior a «mí»—, una filosofía que intentamos imitar. Pero realmente no deseamos identificarnos con las enseñanzas, convertirnos. Por ejemplo, si nuestro maestro habla de renunciar al ego, intentamos imitar esa renuncia. Hacemos los movimientos, los gestos adecuados, pero de verdad no queremos sacrificar en lo más mínimo nuestro modo de vida a ningún precio. Nos convertimos en actores consumados y, mientras seguimos ciegos y sordos al verdadero significado de las enseñanzas, encontramos consuelo en aparentar seguir la senda [...] Hay que salir del materialismo espiritual. Si no salimos de él, si hacemos de él nuestra práctica, quizás tendremos una valiosa colección de senderos espirituales. ¡Con todo lo que hemos estudiado! Quizás hayamos estudiado las filosofías occidentales o las místicas orientales, practicado yoga o recogido las enseñanzas de una decena de grandes maestros [...] Estos tesoros de conocimiento, estas sumas de experiencias son sólo un elemento del escaparate del ego, un escaparate espectacular. Hacemos ostentación de ellos y así nos aseguramos «ser espirituales» en nuestra existencia confortable y sin riesgos. En realidad sólo hemos puesto una tienda, una tienda de antigüedades... somos tenderos⁹.

Del bricolaje al simple collage

Para intentar comprender lo que representa el trabajo sincrético en las sociedades tradicionales, los antropólogos Claude Lévi-Strauss y Roger

Bastide elaboraron el concepto de «bricolaje», que constituye uno de los paradigmas del estructuralismo. Éste se basa al menos en dos nociones fundamentales. En primer lugar, la de «prelimitación»: la materia simbólica que utiliza el individuo está «prelimitada» en la medida en que está marcada por su uso anterior y conserva en parte el recuerdo de su valor. El trabajo debe hacerse con la contradicción entre la memoria autorizada del grupo y el recuerdo del nuevo material utilizado (su huella), para preparar una nueva síntesis. Visto así, el trabajo de reinterpretación y de bricolaje supone una cierta continuidad de la memoria colectiva.

¿Qué ocurre en la actualidad con el trabajo sincrético en un mundo postradicional en el que una memoria hecha trizas tan sólo llevaría materiales fragmentarios, utilizados por individuos amnésicos? ¿No incluimos en el «sincretismo» en sentido peyorativo la confusión y la superposición mediante creencias contradictorias? ¿Hemos entrado en Occidente, y quizás en todo el mundo, en una era de confusión religiosa en la que asistimos a la delicuescencia de las religiones históricas y tradicionales en el individuo amnésico y consumista, sin que surjan nuevas síntesis coherentes que podrían ser las religiones del mañana? La pregunta es acuciante.

A partir del ejemplo de África, el antropólogo André Mary intenta demostrar la profunda ruptura entre el bricolaje neotradicional y el postradicional de tipo individual tal como se da en Occidente. Para subrayar esta discontinuidad fundamental, André Mary utiliza la expresión *bris-collage* para calificar los proyectos individuales de construcción de una religión a la carta. Amnésicos respecto a su propia cultura e incultos en cuanto a la forma en que se utilizaban en otras religiones los materiales que toman para dedicarse al bricolaje personal, los individuos intentan pegar los trozos rotos, lo que dificulta la formación de una nueva síntesis coherente. «En esta diferencia fundamental entre bricolaje y simple *collage* es donde radican el sentido último de las creaciones sincréticas y, sin duda, las condiciones para la supervivencia simbólica de nuestra cultura»¹⁰, escribe el antropólogo.

André Mary recoge la mayoría de las observaciones de los especialistas del hecho religioso contemporáneo sobre la pérdida de la memoria religiosa de nuestras sociedades modernas. Sin embargo, por mi propio trabajo sobre el terreno, me siento tentado a matizar esta visión

pesimista. Si bien me parece importante señalar las diferencias que existen entre el mundo tradicional y el mundo moderno, y los diferentes tipos de sincretismo y bricolaje que se producen, no estoy convencido de que haya que marcar en este punto la ruptura entre estos dos universos. ¿Acaso no encontramos tensiones y «premarcajes» en el trabajo sincrético occidental contemporáneo? Tomemos el ejemplo de la creencia en la reencarnación que asumen el 24 por ciento de los occidentales. La mayoría de estos individuos ignoran la noción cristiana de resurrección (amnesia) que sustituyen con la de reencarnación, de la que tampoco saben mucho más (ausencia de prelimitación), y se forjan un concepto «imaginario» de la reencarnación totalmente adaptado a sus necesidades. Esta práctica coincide con la tesis de André Mary. Pero algunas personas que conocen bien tanto su propia tradición (judía, cristiana, filosófica occidental) como esta creencia oriental intentan integrarla en su conjunto de valores siendo conscientes de la dificultad de tal empresa. Experimentan una verdadera lucha interior entre las incompatibilidades de estos dos universos y tienden a resolverla progresivamente, mediante un gran esfuerzo intelectual, elaborando su propia síntesis personal... que a menudo no acaban. El factor tiempo es esencial. Se constata tanto a nivel personal como colectivo. La aculturación del budismo en Occidente es un buen ejemplo de ello. Las mezclas de las primeras décadas de la llegada del *dharma* a Occidente, que incorporaban profundos malentendidos, evolucionan con el tiempo. Pasan a menudo del estado de la confusión y del «consumo», como denunciaba Trungpa, al de una síntesis más elaborada que deja entrever la perspectiva —si bien aún tímida— de un budismo occidental diferente del budismo asiático que tenga una verdadera coherencia. Sin duda es demasiado pronto para saber si todos los sincretismos a los que asistimos actualmente en Occidente seguirán siendo mezclas confusas, simples *collages*, o darán lugar, mediante el bricolaje, a nuevos dispositivos coherentes¹¹.