

El futuro de las religiones entre lo local y lo global: una propuesta de modelización*

*Francisco Diez de Velasco***

Resumen

Cualquier intento prospectivo resulta arriesgado, y en mayor medida si lo que se intenta estudiar es el multiforme mundo de las religiones. En este artículo se intentan ofrecer una serie de pautas para reflexionar sobre el futuro de las religiones tomando como punto de enfoque la propuesta de una modelización con cuatro componentes. Se exponen el modelo laico-secular, el modelo de religión oficial, el modelo teocrático y el modelo multirreligioso. Se opta por plantear que éste último es el que tiene más posibilidades de conformar las tendencias principales del futuro de las religiones. Para ello se exponen una serie de argumentos de modo sistemático, siendo el principal que el modelo multirreligioso potencia un mayor respeto a la diferencia que cualquiera de los anteriores por lo que permite múltiples combinaciones entre lo global y lo local.

O futuro das religiões entre o local e o global: uma proposta de construção de modelo

Resumo

Pensar sobre o futuro é sempre tarefa arriscada, mais ainda quando se trata do multiforme mundo das religiões. Este artigo tenta oferecer pautas para refletir sobre o futuro das religiões, escolhendo como foco a proposta de um modelo com quatro componentes. Apresenta-se o modelo laico-secular, o modelo de religião oficial, o modelo teocrático e o modelo multirreligioso. Propõe-se que esse último modelo tem mais possibilidades de acolher as principais tendências do futuro das religiões. Para isso, se oferece um conjunto de argumentos sistemáticos, sendo o principal deles que o modelo multirreligioso possui maior potencial de respeito à diferença e permite múltiplas combinações entre o global e o local.

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación "Metodologías en Historia de las Religiones": BHA 2003-01686 (financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional).

** Es catedrático de la Universidad de La Laguna, especializado en historia general y comparada de las religiones. Es doctor en Historia y Licenciado en Antropología Social y Cultural

The future of religions between the local and the global: a proposal for the construction of a model

Abstract

To think about the future is always a risky task, even more so when dealing with the multiform world of religions. This article tries to offer an agenda from which to reflect on the future of religions, choosing as its focus the proposal of a model composed of four components. Lay-secular, official religion, theocratic, and a multireligious models are presented. It is proposed that this last model has greater possibilities of receiving the principle tendencies of the future of religions. For this reason, this discussion offers various systematic arguments, the principle of which that the multireligious model possesses great potential with respect to differences and permits multiple combinations between the global and the local.

Argumentos introductorios

Lo local y lo global y sus combinaciones conforman probablemente el argumento estrella en cualquier reflexión sobre religión en la actualidad. Dado el foco prospectivo del trabajo, se intentará discurrir en este entorno conceptual pero buscando siempre intentar desentrañar su proyección hacia el futuro, para ello se desarrolla en las páginas que siguen la propuesta de una modelización que nos permita aportar argumentos en este complejo y algo arriesgado empeño¹.

Pero, como posición previa, no se puede soslayar que toda reflexión sobre las religiones que intente proyectarse más allá del pasado y del presente (los ámbitos habituales y cómodos de nuestros quehaceres académicos), y que intente construir una mirada que busque superar la simple perplejidad ante la fuerza que presentan y acrecientan los argumentos religiosos en nuestra cotidianidad, no puede menos que intentar adelantar respuestas para una serie de incertidumbres para las que hay una clara y cada vez más apremiante demanda social.

¹ Una versión previa de este trabajo se presentó como conferencia de clausura en el *XI Congreso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade, Mundos Religiosos: Identidades e Convergências*. Umesp, São Paulo (Brasil), el 7 de julio de 2006; tuve en cuenta en este trabajo algunas puntualizaciones planteadas en el debate subsiguiente. Se puede consultar otra tentativa de prospectiva planteada desde puntos de vista algo diferentes y en un contexto explicativo más extenso (al insertarse en una taxonomía de las religiones del mundo) en Diez de Velasco 2006, 237-258; también puede verse una aplicación de la taxonomía al análisis de los modelos educativos en Diez de Velasco 2007.

Por ejemplo (y quizá en primer lugar, desde el revulsivo simbólico y geoestratégico que resultó ser el 11-S) sobre si crecerán las violencias que se vehiculan en la religión y que parecen quebrar las viejas reglas del juego que podían tender a la comodidad de explicar los comportamientos (también los religiosos) por meras razones de índole económica (véanse algunos argumentos en Diez de Velasco 2005a, 15-62; 2005b con más bibliografía, en Pereira/Santos 2004 o en la reflexión general de Sofsky 2006). Violencias que obligan a redimensionar el factor riesgo (*vid.* Beck 1998; 2002; 2003 -de modo ya explícito en el contexto religioso-, o las puntualizaciones de Zizek 1998), a renunciar a desdeñar la referencia a las creencias entre los factores relevantes tal y como podía hacerse sin problemas no hace tanto tiempo por parte de la mayoría de los colectivos de pensadores sobre la actualidad (si exceptuamos los estrictos ámbitos de los especialistas en el estudio de la religión, mejor informados y más concernidos).

Pero también hay que intentar reflejar hasta qué punto se ahondarán las transformaciones que se están produciendo en las creencias y que construyen identidades de gran complejidad en ámbitos convivenciales cada vez más marcados por la diferencia (más desarrollado en Diez de Velasco 2005a, 137-184 con bibliografía). Transformaciones que convierten a nuestras ciudades en mosaicos religiosos con teselas de tantos colores como opciones posibles, en las que las señas de identidad religiosa se complejizan, conviviendo las opciones “de siempre” (con esa legitimidad que otorga la antigüedad, el peso colectivo de la memoria) con el impacto de quienes, en los contextos de migración que multiplica la globalización, creen de otras maneras y a quienes la aceptación cada vez más general de la libertad religiosa como un derecho humano fundamental, les otorga el amparo para seguir manteniendo (o en ocasiones recuperar) sus religiones de procedencia (y de ese modo conformar complejas pertenencias de ida y vuelta y resignificaciones de lo que se cree)².

Transformaciones que nos convierten además, en tanto que individuos, en cambiantes pigmentos que podemos optar por nuevos puntos de referencia que nos separan de las religiones o los ateísmos o irreligiosidades de nuestros padres

² De lo que se deriva que éstas se convierten cada vez más tanto en globales (por ejemplo entre una larga bibliografía: Beyer 1994; 2001, Iss.; Berger 2002; Berger/Huntington 2003, 1ss.; Juergensmeyer 2003; Vázquez/Marquardt 2003, 34ss.), como en transnacionales (por ejemplo: Rudolph/Piscatori 1997; Ebaugh/Chafetz 2002, 1ss.; 165ss.; Levitt 2004), multiplicando su impacto y haciendo cada vez más indistinguibles los contextos locales y globales (de ahí que resulte interesante la aplicación del concepto de glocalización: Robertson 1995 o el reciente debate entre Roudometof 2005 y Mazlish 2005).

(o de épocas anteriores de nuestras cada vez más complejas historias personales). O incluso fluir de una pertenencia a otra o superponer aspectos de muchas, dependiendo de diversas circunstancias vitales y de las complejidades de nuestras biografías, también interiores (o cada vez más interiores). Pero desde un punto de vista de análisis centrado en los grupos religiosos presentes en un contexto socio-geográfico específico, vemos como sus relaciones se caracterizan cada vez más (y lo seguirán haciendo) por la potenciación de la competencia entre ellos para ofrecer servicios que satisfagan las cambiantes necesidades religiosas en los difusos marcos convivenciales y personales de la sociedad postindustrial, llevando tanto a modificar los modelos de culto como los perfiles de los especialistas religiosos y determinando cada vez más (como fuerte tendencia de futuro) la conformación de religiones globales en ámbitos progresivamente más multiculturales³ cuyos líderes entienden cada vez más el mundo en su totalidad como un mismo campo religioso sobre el que cada actuación en la escala de lo local se entiende (y se diseña en ocasiones) desde la globalidad de su impacto.

Pero, además, frente a las vertientes sociales de la religión, construidas desde pertenencias compartidas, toman y seguirán tomando un nuevo impulso los territorios íntimos de la religión (ambos formando otro aspecto de la dicotomía global-local), que resultaban tan inasibles antaño si no era desde una complicada (y en ocasiones aniquiladora) inmersión en la vivencia del *insider*, pero en cuya complejidad se avanza con instrumentos científicos cada vez más depurados gracias a las ciencias del cerebro (por ejemplo D'Aquili 1999; Newberg/D'Aquili/Rause 2002; Rubia 2002). Parece que éstos se nos antojan más comprensibles pero, a la par, nos enfrentan al reto de calibrar la fuerza de las experiencias religiosas personales en un mundo cada vez más individualizado, un empeño que nos exige una aproximación microscópica que requiere una escucha que se fragmenta incluso *ad personam*, que nos entrelaza en redes de intersubjetividad que pueden hacernos naufragar en la corta distancia e impedirnos lanzar la mirada hacia lo astronómico (de nuevo otra vez el enredo de lo local y lo global).

³ Son interesantes las aportaciones para el campo latinoamericano y sus particularidades que propone Masferrer 2003; y en especial 2004, 31ss. presentando una síntesis sistemática. Resulta imposible reflejar una bibliografía aplastante sobre el multiculturalismo y los aspectos relacionados con la religión, como referencias valgan algunos hitos desde posiciones conceptuales diversas: Taylor 1993; Kymlicka 1996; 2003; Sartori 2001 o la interesante recopilación de Willett 1998 (que sirve para pensar el tema desde diversos aportes y perspectivas).

Por tanto una proyección de futuro, más allá de la fascinación del caso a caso, no puede desdeñar una realidad que la tecnología neurológica deja al descubierto y que caracteriza a un número, indeterminable por su transparencia, de perfiles de creyentes actuales pero probablemente crecientes en el futuro: aquellos que hacen de la religión un íntimo territorio alejado de cualquier rol social visibilizado y que no expresan de modo explícito una pertenencia religiosa aunque ésta termine evidenciándose de modo claro, por ejemplo, en una entrevista hábilmente dirigida y contestada de modo sincero.

Tras estas puntualizaciones introductorias que reflejan la indeterminación del empeño y la dificultad de exponerlo de un modo sistemático, hemos de tomar una decisión. Discurrir sobre el futuro de la religión requiere centrar el punto de enfoque, para no naufragar en la mera retórica y a la par intentar plantear algo distinto a lo que tantos otros han entrevistado con anterioridad⁴. Para ello, dado el tiempo del que disponemos, centraremos la reflexión en torno a lo que, en mi opinión, podrían ser los cuatro modelos principales de conformación del papel de las religiones en un mundo futuro en el que se combinan lo global y lo local y en el que las religiones, por su carácter complejo (casi podríamos decir que desesperadamente complicado), consolidan justamente ambas tendencias a la vez. La ambición de este trabajo, de todos modos, es únicamente ofrecerles algunos argumentos para ilustrar hacia donde puede llevarnos el futuro, pero está lejos de la osadía de proponer certezas o exponer algo más consistente que algunas insinuaciones con la intención de ayudar a movilizar el pensamiento.

Los cuatro modelos de futuro que formarán el marco de la reflexión son los siguientes:

- el modelo laico-secular
- el modelo de religión oficial (o nacional)
- el modelo teocrático (o hierocrático)
- el modelo multirreligioso.

Pero, antes de entrar a revisarlos con más detalle, resulta necesario en primer lugar plantear que, como ocurre en toda modelización, el resultado no

⁴ Resultan interesantes algunos intentos prospectivos, por ejemplo el que desarrolló Smart 1987 o en el que Panikkar 1994 propone una compleja reflexión que tiene la ventaja de extenderse más allá de los marcos conceptuales eurocéntricos. Más centrados en los presupuestos del cristianismo resultan Miret 1994; Fraijó 1996; Torres Queiruga 2000 o Mardones 2003. También destacan los interesantes trabajos recopilados en Davie/Heelas/Woodhead 2003; la aún más reciente reflexión de Rorty/Vattimo 2006 (con las pertinentes puntualizaciones de Zabala) o el planteamiento de Geertz 2006.

puede menos que parecer en ocasiones caricaturesco, en mayor medida aún al intentar aproximar una realidad tan compleja y caracterizada por tantos matices como es la de las religiones. Hay por tanto que tener en cuenta que lo que se va a revisar, más que prototipos o tipos ideales puros, se definirían mejor en muchos casos como líneas de tendencia que conforman los imaginarios sociales y políticos colectivos en tanto que proyectos de presente con visos de consolidarse en el futuro.

Por otra parte también quisiera dejar claro que la estrategia de análisis que se sigue no puede sustentarse en ningún criterio de carácter evolucionista ni religiocéntrico (véase Diez de Velasco 2005c sobre este concepto), a los que implícita o explícitamente solemos dejarnos llevar, tanto en las aproximaciones del conocimiento común como el que nos atrevemos a denominar como “sofisticado”. Así, la teocracia no es el pasado que ha de evolucionar necesariamente hacia el modelo laico-secular pasando por el de religión oficial. No hay una teleología (ni siquiera una cronología) tras estos modelos y para evidenciarlo se comenzará simbólicamente por exponer el que para muchos vástagos de la modernidad imbuidos de autocomplacencia debiera de ser el último (y el definitivo): el modelo laico-secular.

El modelo laico-secular

Se ha optado por denominar como laico-secular a este modelo por resultar una denominación que resulta fácilmente comprensible por cualquier lector aunque no sea ni de lejos plenamente satisfactoria. Sin duda hay que tener en cuenta la carga etnocéntrica de ambos componentes del término. Es necesario ser conscientes de los complejos usos (y consensos) jurídicos relativos a conceptos (por otra parte no siempre entendidos del mismo modo) como laicismo o laicidad; otro tanto ocurre con el término secular (cargado con no menor sesgo etnocéntrico que los anteriores) y en ambos casos no podemos dejar de lado que se trata de materializaciones de complejos imaginarios colectivos que figuran el mundo en mayor o menor grado al margen de la influencia de cualquier religión⁵. Para muchos tiene su prototipo paradigmático en el caso francés (que le dio

⁵ En torno a los conceptos de laicidad y laicismo, claves en el debate jurídico sobre el papel de las religiones en las sociedades “modernas” se engranan no pocas posiciones fuertemente ideologizadas y algo esencialistas (en ocasiones no lejos de presupuestos evolucionistas culturales en los que subyace un cierto miedo a la religión), véase por ejemplo Bauberot 2002 o en general Barbier 1995; Seglers 2005 o Rodríguez/Amérigo 2002. Para argumentar el tema del secularismo puede resultar muy ilustrativo el caso turco, véase por ejemplo Gözaydin 2006, en general véase Bhargava 1998.

concreción jurídica máxima en la Constitución Francesa de 1946), y se construyó en primer lugar desde la base teórica que ofrecieron algunos pensadores de la Ilustración, que, en general, buscaron la anulación de la hegemonía de la iglesia católica, que en el Antiguo Régimen se imbricaba en todos los niveles del sistema social, económico y político. Era, por tanto, una apuesta de autonomización de lo político, que desmontaba la legitimidad de lo religioso en lo social y se manifestaba en el proceso (con visos de quintaesencia de la solución de casi todos los problemas) que se denominó separación de iglesia y Estado (insisto en el valor simbólico del uso de minúsculas y mayúsculas en este caso).

Situaba lo político en la esfera de lo social, lo religioso en el ámbito de lo individual, debilitando así la legitimidad de la fuerza colectiva de la acción religiosa. Además otorgaba preeminencia a la nación y sus instituciones pero construyendo la identidad nacional al margen de la religión (resulta, entre una bibliografía inmensa, interesante el trabajo de Gauchet 2003 o las puntualizaciones en Bhargava 1998, esp. 31ss.).

Así en el modelo laico-secular la religión resulta ser un asunto principalmente privado que no es conveniente que pueda (ni deba) manifestarse en lo público de modo visible y mucho menos conflictivo. Lo anterior permite explicar, por ejemplo, la base ideológica de la legislación francesa que ilegaliza el uso del *hiyab* y cualquier otro signo muy evidente de pertenencia religiosa en las escuelas, aunque las causas profundas del empeño en su implantación puedan ser muchas y variadas (y en nuestro afán de intérpretes que se atreven a mirar más allá de lo evidente no podemos renunciar a pensar que pueda haber algún empeño tendente a acotar el acceso al capital educativo dificultando el acceso a jóvenes mujeres de minorías culturales particularmente concienciadas). Al no admitirse la injerencia (por lo menos teórica) de lo religioso en lo político, las leyes las elabora un poder legislativo que es (o se cree o imagina) autónomo (frente a la heteronomía que sitúa a la ley de Dios por encima de la de los hombres) y no acepta, por lo menos en la teoría del deber ser, presiones de instancias religiosas de ningún tipo. La identidad colectiva se construye al margen de la religión, que se convierte en un componente de esa “pequeña identidad” que caracteriza los ámbitos de lo privado en los que todos los exotismos están no solo permitidos, sino hasta incluso valorados (del mismo modo que un toque exótico en la cocina enriquece la monotonía de la dieta) por parte de quienes por encima del rol de creyentes que ha de difuminarse, han de visibilizar su rol de ciudadanos y ciudadanas (y con esa finalidad se cuida con esmero un sistema educativo en el que, por ejemplo, la educación en la ciudadanía -o similar- resultaría una apuesta curricular importante). En este modelo en cierto modo la religión en tanto acción colectiva perdura pero si se carga de valores patrimonializados, si se

intenta reducir a patrimonio cultural (o a rancias dentidades colectivas). De la religión, más allá del territorio de piel para afuera parece repugnar todo lo que no sean venerables edificios, siempre transformables en museos, que parecen certificar que en su interior no pueden amparar más que ceremonias agónicas atrincheradas en una estética de lo pasado. Por el contrario resultan muy molestos los ruidosos edificios religiosos cargados de fieles, templos o lugares de culto improvisados en garajes o edificios “sin historia” que se basan en la estética de lo útil, que ilustran la vivacidad de ceremonias que en su interior aglutinan a mucha gente, pero que no reflejan un patrimonio histórico-artístico que merezca la pena compartir y con el que identificarse.

Pero esta individualización o patrimonialización de la religión no es un modelo plenamente satisfactorio para muchos creyentes, porque las religiones no son meras vivencias personales (de piel para adentro) que han de resultar transparentes, invisibles o simplemente visibilizadas en el espacio neutro y cosificado de un museo o un conjunto de valor cultural. Tienen componentes colectivos desbordantes, que en ocasiones resultan fundamentales (los valores de performance, espectaculares, de ritualización, de intensificación de los tiempos vitales, etc...). Vehiculan fuertes valores identitarios colectivos, generando sistemas de creencias, sistemas morales compartidos, valores de comunidad (véase al respecto Bauman 2003, pero también los planteamientos “clásicos” de Turner 1988, 137ss.; 1982, 44ss.), por tanto la invisibilización o patrimonialización de la religión son apuestas homogeneizadoras que muchos colectivos religiosos no pueden aceptar porque debilitan su posición y terminan destruyéndoles. Por otra parte la contrapartida de asimilación secular de este tipo de valores religiosos, consistente, por ejemplo, en la laicización de los rituales de intensificación (como ilustran ciertos funerales “laicos” de estado) no deja de presentar una plasmación real difícil y poco satisfactoria (cuando no directamente intentos patéticos que no dejan de recordar las ingeniosas fórmulas ideadas por Auguste Comte para poner en pie su “religión de la humanidad”, ejemplo de modernidad en acción, cuyo fracaso puede resultar, en este aspecto, muy aleccionador). Nos muestran las aristas tanto de la denominada religión civil (Casanova 1994), como de las muy inasibles identidades post-religiosas (no exentas de una cierta teleología evolucionista) y también los horrores de la así llamada “religión política” (véase Gentile 2005 o, por ejemplo, la revisión de Box 2006). No podemos obviar que como perspectiva de futuro la desecularización (es decir el aumento de los componentes religiosos en las vivencias individuales y colectivas en sociedades que se pensaban secularizadas –en el imaginario al uso en agendas de investigación tan queridas por muchos sociólogos de la religión-) ha de tenerse bien presente (véase por ejemplo Berger 1999; Westerlund 1996; Zeidan 2003 entre

tantos otros; en general Diez de Velasco 2002, 521ss.), lo que no está reñido, como veremos con más detalle luego, con que también crezcan, a escala individual y de modo imparable, las opciones de carácter no religioso, ilustrando la complejidad de cualquier intento de prospectiva en un ámbito tan multiforme como el de las creencias y de las increencias.

Pero además la fuerte imbricación de este modelo con la construcción de los estados nacionales modernos ha llevado a que en nuestro mundo global actual, donde la religión es vehículo de etnicidad, de valores transnacionales compartidos, de identidades diferenciales que en muchos casos no se desean escamotear, de vivencias colectivas difícilmente reductibles al territorio silencioso de lo privado o a la cosificación patrimonializadora, la apuesta por el modelo laico-secular no parezca en una primera aproximación presentar una perspectiva de futuro de gran fortaleza a escala global. Para algunos analistas (muy influidos por la fuerza de las identidades religiosas particularmente en América) este modelo se ha planteado como una anomalía que se ciñe al “corazón” de Europa (con la construcción de identidades excepcionalmente apartadas del discurso religioso: Davie 2002; Davie/Hervieu-Léger 1996; Hervieu-Léger 2003), un experimento del que ni siquiera en su día se hizo partícipes en la época colonial, por ejemplo, a los “súbditos de segunda” del imperio francés y por tanto no permeó en África o más allá de las fronteras de los territorios devotos de la “Razón” (de esa Metrópolis frente a la que lo otro eran “subdesarrollados” territorios coloniales que ahora denominaríamos postcoloniales “no emergentes”, con esos enredos del lenguaje que terminan legitimando los privilegios). Este planteamiento resulta una perspectiva autocomplaciente y eurocéntrica (que se figura a los europeos como diferentes, que quizá querría querer decir, mejores, más evolucionados, paternos colonizadores de sus infantiles colonizados ahora postcolonizados) pero hay que plantear que resulta muy parcial y caricaturesca. No tiene en cuenta, borrándolas de la memoria, las apuestas de modernidad, bien radicales, que llevaron a cabo los comunismos reales, que desbordaron con mucho el marco europeo y que parece que con la caída del muro de Berlín quisiéramos relegar a las brumas del olvido. Un modelo laico-secular extremo y muy ejemplar lo produjo la Albania de 1967, donde la invisibilización de la religión se transformó en la ilegalización de la misma o su relegación a un territorio tan absolutamente íntimo que no podían detectarlo ni los más próximos. El ateísmo oficial propiciaba un pensamiento construido desde las certezas de que la religión era un elemento de un pasado a relegar en un modelo evolucionista cultural unilineal que veía que el futuro de las religiones no podría ser otro que su total erradicación. El contexto albanés tiene la ventaja añadida de que

el “experimento” se realizó en ese pequeño rincón de Europa en el que la religión mayoritaria no es el cristianismo, sino el islam. Volveremos más adelante con esta problemática (pasando de lo pequeño a lo muy grande) pues en las perspectivas de futuro hay un elemento de incertidumbre que puede determinar la multiplicación global del impacto del modelo laico-secular que es el impacto del caso chino.

Pero en conexión con todo lo anterior conviene que revisemos previamente un elemento ya citado e importante en cualquier perspectiva de futuro relativa a las religiones: el crecimiento de la desafección religiosa que se gradúa desde el abandono de la práctica obligatoria hasta el ateísmo, pasando por los perfiles de quienes se denominan o identifican como no religiosos. Se nos muestra en toda su fuerza como opción individual de ahí que se muestre en todos los modelos que revisamos aunque tenga en el laico-secular, se manifestación más colectiva.

De todos modos, frente a los agoreros de la irreligión (puede resultar muy interesante rescatar una más que centenaria y abultada reseña de Goblet 1887, que matizaba lo que entonces resultaba para muchos evidente: que el futuro vería la desaparición de toda religión), la desafección religiosa puede que no quiera significar en todos los casos que se ha renunciado a la religión. De hecho las encuestas muestran una identificación religiosa explícita entre personas que no presentan una práctica ni un cumplimiento siquiera mínimos. La religión se hace transparente y se llega, por ejemplo en el cristianismo, a números importantes, que se acercan en todo el mundo a los 100 millones, de fieles que niegan cualquier pertenencia denominacional, que se estiman no adscritos a ninguna iglesia y cuya práctica no tiene un vehículo de expresión más allá de lo individual. Crecen las tendencias a la generación de síntesis individuales, a mestizajes religiosos personales en los que los componentes sociales de lo religioso se desvahan, y que probablemente en el futuro seguirán creciendo.

Por otra parte la línea de separación entre estos perfiles “discretos” de práctica religiosa, que no busca conformar un rol explícito, que se guarece de piel para adentro, que no se evidencia en ocasiones ni siquiera ante las preguntas generales de un entrevistador, es muy tenue respecto de la categoría de los no-religiosos. Ésta, por su parte, engloba a quienes no tienen un interés más que muy circunstancial por la religión, que no conforma en ellos un factor principal identitario, que no puebla ni las prácticas ni los modos de pensar (salvo en contadas circunstancias generalmente relacionadas con rituales sociales, y en general con ceremonias de intensificación, que de modo tradicional se vehiculaban por medio de actos religiosos). Aunque las estadís-

ticas son muy complicadas y dispares en este punto⁶, la categoría de los no-religiosos aparece en muy claro crecimiento, rondando los 1000 millones en la actualidad, es decir solamente superada por los musulmanes y los cristianos en los cómputos globales de adscripción religiosa (o en este caso no religiosa).

Frente a esta categoría marcada por la indefinición y en cierto modo en la línea postmoderna de los pensamientos débiles, se presenta la posición fuerte del ateísmo, que engloba a un número cercano a los 300 millones en todo el mundo. Hace dos décadas el número de ateos era mucho más nutrido, puesto que el ateísmo era la ideología oficial de buen número de países comunistas (aunque en los datos al uso en los países del bloque occidental se escatimaban, lo que ilustra el potencial de las estadísticas para hacer la guerra, en este caso fría). La caída de los comunismos ha transformado a muchos ateos sencillamente en no-religiosos, y ha puesto en evidencia la fuerza de la educación en todo el proceso del creer o no hacerlo (Díez de Velasco 2006b con más detalles y bibliografía). Una vez desaparecidas las constricciones políticas que impedían el libre desarrollo de las religiones en países ex-comunistas, y tras unos años de crecimiento del interés por la religión y de aumento de la práctica religiosa, se ha producido el fenómeno contrario: los porcentajes de quienes no se identifican con la religión se han estabilizado en niveles superiores a la mitad de la población en la mayoría de estos países. Sin la compulsión política hacia el ateísmo y cortados los lazos desde dos o más generaciones (como en el caso de Rusia), con el modelo de transmisión de la religión que se basaba en los pilares de la familia, la iglesia y la escuela, no se manifiesta un interés por este tipo de temas, ni en la afirmación ni en la negación. No es de extrañar que una de las estrategias de futuro fundamentales en muchas religiones a escala global y muy en particular en el catolicismo sea la apuesta por la presencia de la enseñanza religiosa en la escuela (si es posible financiada por la globalidad de los contribuyentes) como freno frente a la desafección religiosa.

Queda, por último, para terminar con esta rápida exposición del modelo laico-secular, por adentrarnos en una de las incógnitas del futuro que antes adelantamos: el caso chino. Engrosa con la parte más abultada el número de ateos (y de no-religiosos) del mundo. La posición de las autoridades chinas hacia la religión no es neutral y lo fue en aún menor medida en el pasado y

⁶ Conviene no olvidar que toda estadística es una aproximación que conforma la percepción de la realidad y puede manipularla y que en muchos países se tiene una especial sensibilidad al requerir este tipo de información en instrumentos universales y fiables como pueden ser los censos como ejemplifica el caso de España aunque también destacan contraejemplos de gran potencia de información como Brasil o México, por ejemplo.

en particular durante la denominada Revolución Cultural. La supeditación de la religión a la política (en una línea que debe mucho a los modelos imperiales chinos tradicionales, basados en un control por parte del ministerio de los cultos de toda la actividad religiosa del territorio) convierte a China en la actualidad en el mayor exponente del modelo que estamos revisando, sobre el que resulta muy difícil aventurar cualquier intento de prospectiva. Se trata de la gran potencia emergente y si la hegemonía china se consolida y se mantienen las dinámicas actuales de relación entre las religiones y el poder político (basadas en la más o menos exigente domesticación de las primeras) esa particularidad antes citada que algunos (Davie 2002, por ejemplo) pensaban que parecía mantenerse como una anomalía europea casi testimonial (desde la mirada eurocéntrica tan habitual en la investigación que calibra probablemente de modo muy sobredimensionado la importancia e influencia global del núcleo del “Viejo Continente”), puede convertirse en un modelo con un fuerte impacto a escala global. Aunque tampoco se puede saber qué ocurrirá si la transformación ideológica del régimen chino siguiese derroteros más favorables al respeto al desarrollo de la diversidad religiosa, como por otra parte parecen exigirle sus ahora “aliados” – socios comerciales, en particular Estados Unidos. Las autoridades chinas parecen propiciar una cierta apertura hacia los valores de concordia y estabilidad social que vehicula la religión y un buen laboratorio de los futuros derroteros lo puede simbolizar lo que ocurra con el dalai lama y su controvertida posible visita a China. Una solución de compromiso en el espinoso conflicto del Tíbet puede ofrecer algunas luces en las brumas de un futuro que presenta unos componentes geoestratégicos de primer orden.

En resumen en el modelo laico-secular el papel de las religiones, de modo explícito en unos pocos casos (de evidentes persecuciones religiosas) o implícito (en la conformación del imaginario social traducido, por ejemplo en el *corpus legal*) se situaría entre la marginalidad y la estigmatización, de modo evidente en lo relativo a los comportamientos colectivos, pero incluso, aunque de modo menos manifiesto, también en las facetas de lo privado (con el establecimiento de un imaginario del fanático que identifica como tales a los cumplidores y que se ceba particularmente con las prácticas y señas de identidad religiosas más exigentes y visibilizadas, como por ejemplo las de los musulmanes o de ciertos movimientos cristianos caracterizados por un fuerte compromiso). Más allá de su implantación como modelo en un número mayor de países en el futuro (que tanto depende de la incógnita china), pero que ya dijimos que estimamos que decrecerá de modo global, lo que no cabe duda es que, en cuanto tendencia individual (entendida también como corriente de opinión), la forma laica-secular de entender el mundo evidenciará en el

futuro un crecimiento (a pesar de las tendencias a la desecularización antes expuestas).

El modelo de religión oficial (o nacional)

El segundo modelo sería el que tiende a proponer de modo explícito el establecimiento de una religión oficial en un ámbito determinado. Se basa, desde el impacto de la modernidad (y su tendencia a domesticar todas las pertenencias reduciéndolas al entorno circunscrito del estado-nación), en el desarrollo de la equivalencia entre religión y estado nacional (entre una extensa bibliografía véase, por ejemplo Veer/Lehmann 1999). Pesan enormemente los argumentos identitarios y forma un proyecto alternativo, dentro de la modernidad, frente al que apostaba por la libertad religiosa (y por tanto por no establecer una religión oficial bien porque ninguna religión pudiese resultar hegemónica en el contexto nacional en formación o porque éste se construyese al margen de cualquier opción religiosa). Era, por ejemplo, el modelo nacional-católico español hasta el advenimiento de la democracia (en 1978, salvo momentos más relajados), en el que la identidad católica era indisociable de la identidad española⁷, y en el que

⁷ Quizá el mejor ejemplo de este producto notable y algo anómalo de la modernidad lo ofrezca la primera constitución española (de 1812), tenida en el imaginario colectivo español por modelo de liberalismo y que establece literalmente en su artículo 12: “*La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege con leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra*”. Más allá de lo chocante que nos resulta actualmente este mensaje constitucional (que, por otra parte no era ajeno a constituciones diversas de otros países tendentes al nacional-catolicismo), sin duda evidencia un afán de modernidad, ilustrando un estrechamiento (una nacionalización) del ámbito de soberanía del catolicismo, que ya no sería todo el mundo (como es la ambición del modelo teocrático, como veremos) sino solamente esa parte del mismo (cada vez más angosta frente a las veleidades de soberanía universal de la época del esplendor imperial español), sobre la que se podía legislar desde la autonomía “moderna” recortada que ahora acababa donde se situaban los límites nacionales (discutidos en ese momento puesto que los ejércitos napoleónicos campaban por la Península Ibérica y los territorios coloniales comenzaban a revolverse). Así España era católica para siempre, en una perspectiva que proyectaba la voluntad de inmutabilizar el futuro, y que ejemplifica muy bien lo arriesgado y hasta patético que resulta intentar hacer prospectiva, y en mayor medida desde una voluntad de legislar, es decir de construir, transformar y fijar el porvenir. Este artículo nos resulta aún más notable (podemos tender a calificarlo como anacrónico en una veleidad que nos lleva a una inmersión en un lenguaje evolucionista que antes hemos deplorado) cuanto que es posterior en casi una generación a la primera enmienda a la Constitución Americana, que justamente planteaba la renuncia al establecimiento de una religión oficial y por tanto defendía la libertad religiosa.

no cabía la diferencia religiosa (en teoría) en los límites nacionales. De todos modos los ejemplos podrían multiplicarse y atañendo a otras religiones en buen número de otros países.

Es de destacar que en los modelos de religión oficial los especialistas en la religión tienden a convertirse en una burocracia, con los privilegios y controles políticos (en todas las direcciones) que de ello derivan. La tutela moral sobre las leyes (y la conformación de los valores colectivos) de la nación la realiza en última instancia la religión. Hay pues una fuerte imbricación entre poder político y religión. En el seno del catolicismo fue hace cuatro décadas, en el concilio Vaticano II donde se replanteó este modelo nacional-católico ya que, al defender la libertad religiosa como derecho fundamental, se abrió la posibilidad de la creación de ámbitos de la diferencia que tendían a romper el monopolio identitario de una sola religión con una nación en particular (o también de una sola religión con lo universal, renegando, como veremos, también del modelo teocrático).

Este modelo de religión oficial (y nacional) es quizá, desde una perspectiva de futuro, el que más fragilidad presenta en la actualidad y resulta más difícil de sostener y legitimar en el mundo global actual: la existencia de religiones oficiales se basa en la perduración de privilegios de unos grupos religiosos respecto de otros en un ámbito nacional determinado y del mantenimiento de modelos burocráticos de organización de los cultos que resultan cada vez más criticados. En un contexto mundial globalizado este tipo de compartimentos estancos religiosos circunscritos (o aprisionados) en naciones resulta cada vez menos viable, un buen ejemplo lo ofrece el debate sobre la inclusión en la Constitución Europea de la referencia a la identidad religiosa cristiana de Europa. Al tratarse la Unión Europea de un marco más allá de lo nacional (en construcción), este tipo de rémora identitaria de los modelos de religión oficial no podía ser otra cosa que un estorbo en un futuro de ampliación (y hasta incluso en el presente marcado por el aumento de la diversidad religiosa no cristiana como consecuencia de la fuerza de los flujos migratorios).

Pero, a pesar de todo lo expuesto con anterioridad sobre el futuro del modelo de religión oficial, no se puede negar que hay un buen número de países en los que en mayor o menor medida, la tendencia deriva hacia este tipo de modelo y, además, las religiones implicadas en este maridaje identitario con los sistemas nacionales resultan ser muy diversas a escala global (y por tanto no solo el cristianismo, como podrían dar a entender los ejemplos anteriormente expuestos, está implicado en este tipo de posiciones). El budismo, por ejemplo en Myanmar, se inserta en la actualidad en este tipo de dinámica identitaria y de privilegio. Mucho más complicada es, por ejemplo

la posición en Sri Lanka por el hecho de la imposibilidad (a pesar de las múltiples tentativas) de invisibilizar la diferencia que se ampara también en la religión y que convierte este tipo de intentos en una maniobra que multiplica el conflicto (véase por ejemplo Bartholomeusz/de Silva 1998 o Tambiah 1992). El judaísmo en el caso de Israel se convierte para algunos en un argumento que tiende a dimensionar el marco jurídico en la línea de lo que estamos viendo en este apartado. El cristianismo ortodoxo hace otro tanto, por ejemplo, en el caso de Grecia. El islam en un buen número de países en los que la identidad se circunscribe, cuando menos de modo oficial, a unos límites nacionales, tiene una posición de privilegio semejante. Los ejemplos se pueden multiplicar, convertidos en ocasiones en programas políticos, como ocurre en la India con el recurso que algunos grupos hacen al concepto de “hinduidad” en el que el hinduismo entendido como religión nacional permea las señas de identidad colectivas (Ram-Prasad 2003; Salu 2002) de un modo que necesariamente exigiría la conversión de los indios musulmanes (e incluso de jainas y hasta de los pocos budistas que encuentren) y que no puede menos que generar violencia (volviendo a la angustiada pregunta de futuro con la que comenzamos este trabajo).

Este modelo de identidad religiosa oficial/nacional, a pesar de los ejemplos antes expuestos y muchos otros más cercanos que seguramente vendrán a la mente, parece ser, en una perspectiva de futuro basado en probabilidades, el que más tiende a cambiar y se evidencia su quiebra también en la crisis general de vocaciones religiosas en los países con religiones oficiales en la actualidad o en un pasado reciente entre los que España resulta notablemente ejemplar, pues ha pasado de semillero de exportación de sacerdotes que producía un excedente que se diseminaba por todo el mundo y en particular por Latinoamérica, a zona de importación, especialmente de sacerdotes latinoamericanos, para paliar la imposibilidad de ofrecer unos servicios religiosos sobredimensionados según los criterios de un modelo del pasado. La crisis de vocaciones desde este punto de vista se nos muestra no solo como un ejemplo más de la desafección general hacia el compromiso religioso sino también como una reconversión a una nueva situación en la que los clérigos no son ya mediadores identitarios oficiales y por tanto cumplen una función que ha de redefinirse al no ser necesarios tantos especialistas a tiempo completo para cumplir funciones que ya no son de tipo burocrático (no recayendo gran parte del día a día del control social e ideológico en ellos como antaño).

En resumen el modelo de religión oficial presenta no pocos problemas en un mundo globalizado en el que se complejizan las identidades y pertenencias, reforzándose por una parte los componentes globales y por otra los mucho más locales y donde las identidades nacionales quedan redefinidas por

el impacto de las diversas aristas, también culturales (y religiosas), de la globalización. Al tratarse de un modelo bastante poco respetuoso con la diferencia tiende a la marginalización o la invisibilización de los que no creen como marca el estereotipo nacional: en un mundo que apuesta como un valor global por la libertad religiosa, donde los flujos migratorios son cada vez más potentes, donde las opciones personales, por ejemplo hacia el cambio de religión o hacia su abandono, tienen un peso creciente, por lógica, resulta una opción de futuro necesariamente en declive.

El modelo teocrático

El tercer modelo que revisamos es el teocrático (o hierocrático, si queremos respetar, al denominarlo, las opciones religiosas no teístas) y propugna el establecimiento de un sistema político global (para toda la humanidad) que se construya sobre una base religiosa. A muchos sonaría a épocas remotas y proyectos arcaicos, al Tíbet de los dalai-lamas, al Califato Perfecto, a los Estados Pontificios (y las bulas de soberanía que entre unos y otros repartían el universo por cristianar hasta que se produjese el retorno del “Rey del Mundo”), si no fuese por el revulsivo que supuso Jomeini y su toma del poder en 1979 en Irán y sus secuelas.

Este modelo lo defiende un buen número de grupos fundamentalistas de cuño diverso, y en última instancia puebla el imaginario de muchos grupos milenaristas en mayor o menor grado, que esperan la instauración en la tierra del reino de Dios. Pero es en el modelo islamista donde se piensa de un modo más posibilista y por un mayor número de gente, como una opción realizable (aunque imaginaria) de futuro al propugnar la conformación de un sistema político islámico unitario, una especie de idealizado califato reconstituido, que desarrolla al extremo la mirada universalista expansiva y sueña con un mundo entero bajo una única religión: la que explicaría y agotaría la “decadente” pluralidad de religiones (aunque no podemos caer en la caricatura: hay muchas otras formas de entender los valores tanto transnacionales como globales de la *umma*, además de las islamistas más exclusivistas: por ejemplo véase Bowen 2004 o Schmidt 2005).

Si bien es cierto que otras religiones tienen también una ambición universalista parecida, no quedan en ellas tan explícitamente expresadas las connotaciones políticas, como efectivamente sí se hace en ciertos discursos islamistas, que dicen claramente que su objetivo es la construcción de una unidad mundial político-religiosa, es decir donde la religión fuese la piedra angular en torno a la cual se edificasen todos los aspectos de lo social y lo político, lo individual y lo colectivo.

En un mundo global y globalizado las perspectivas universales de este tipo de modelo resulta cobrar una notable proyección. No se trataría, pues, de una mera opción del pasado superada por la modernidad y sus modelos nacionalistas de organizar la convivencia como podrían algunos llegar a pensar, sino que, con la globalización que tiende justamente a desmontar los marcos nacionales, presenta un sentido nuevo para un cierto número de personas, pues se establece desde ambiciones plenamente globales y corresponde pues con una tendencia en auge geoestratégica y de simbólica política.

Se trata de un modelo que a nadie escapa que puede resultar en extremo conflictivo, puesto que exige la anulación paulatina de la diferencia religiosa (y no es difícil asociarlo con los marcos de violencia que se han visibilizado de un modo tan evidente desde el 11-S). Su postulado fundamental es el reconocimiento del carácter verdadero de una única religión que anegaría (tarde o temprano) a todas las demás. El catolicismo (quizá el universalismo más eficazmente diseñado) renunció a él de modo claro a partir del Concilio Vaticano II (como ya avanzamos en el apartado anterior) y quizá convenga recordar un momento, desde mi punto de vista simbólicamente importante, en el que la reflexión fundante del diálogo interreligioso moderno derivó hacia la puesta en duda de cualquier veleidad de este tipo. Se trata de la sesión de clausura del Parlamento Mundial de las Religiones de Chicago de 1893 en la que Vivekananda, desde su pertenencia al hinduismo, pero tomando la voz en representación de los miembros de un gran número de diferentes religiones que en aquella ocasión entrecruzaban palabras por primera vez en grado de igualdad en un mundo que comenzaba ya a globalizarse de modo imparable, expuso la imposibilidad de la hegemonía mundial por parte de una religión en particular y la imparabilidad del proceso de diálogo que comenzaba⁸. Una enseñanza importante de la globalización, tras un siglo agónico de imposiciones coloniales, guerras mundiales frías y calientes y otros cataclismos es que cualquier hegemonía cultural global no es una opción de futuro viable, y menos aún la hegemonía religiosa. Queda en cierto modo relegada a conformar unos anhelos apocalípticos cuyo desenlace no puede provenir solamente de la acción humana. De ahí que ese reino teocrático, en la ideología de tantos grupos religiosos, se posponga necesariamente hasta la llegada (retorno o manifestación) de un personaje de características más o menos sobrenaturales,

⁸ Sus palabras textuales fueron: *“Si algo ha podido enseñar el Parlamento de las Religiones es que la santidad, la pureza y la caridad no son posesiones exclusivas de ninguna religión [...] si alguien sueña con que su religión será la única que sobreviva y que las demás serán destruidas, le compadezco desde lo más hondo de mi corazón”*.

ya sea el imán oculto, el mahdi, Kalki, Maitreya, Jesucristo o el mesías entre tantas otras posibilidades. Por tanto se produce una milenarización ubicada en un tiempo imaginario de un anhelo que no puede expresarse de modo políticamente viable.

En resume, desde la perspectiva del futuro, no parece que el modelo teocrático sea el que vaya a tener mayores posibilidades de desarrollo. Pero no se puede olvidar que el futuro está construido a base de sorpresas y que la irrupción de lo inesperado nos ha ofrecido varios notables ejemplos muy recientes que atañen también a las religiones. Por ejemplo la caída del muro de Berlín como símbolo del final de un sistema económico, ideológico y político, también lo ha sido de la forma más antirreligiosa que produjo la modernidad y ha llevado a redimensionar el papel del ateísmo a escala global y las posibilidades de futuro del modelo laico-secular (con las salvedades del caso chino, antes expuestas). En un mundo en el que se pensaba que la tendencia principal era la despolitización de la religión, la revolución islamista en Irán abrió un nuevo camino de imbricación política-religión impredecible en uno de los países musulmanes que había apostado de modo claro con anterioridad por la modernidad. Por otra parte el auge de las interpretaciones fundamentalistas tampoco era predecible, el papel que este tipo de argumentos tienen en el discurso político, por ejemplo, en Israel, en muchos países musulmanes, en la India o hasta en los Estados Unidos, ha llevado a tener que redimensionar los instrumentos disponibles a la hora de analizar los comportamientos colectivos y sus motivaciones. Tampoco se podía predecir la apuesta de algunos grupos por la violencia indiscriminada (justificada –o mejor dicho pretextada– desde los argumentos de la religión) como la que tanto ha impactado cuando se desató en Nueva York, Madrid o Londres, pero que se ha producido en muchos otros lugares y ha redimensionado la percepción de los valores que vehicula la religión en un mundo que parecía abocado al diálogo interreligioso. Por tanto si las más apocalípticas predicciones sobre el derrumbamiento de la hegemonía estadounidense (por ejemplo al estilo chomskiano) se cumplieren, y conllevaran un colapso global de los mercados financieros y por tanto de la economía tal como la conocemos, ¿quién puede predecir si la teocracia islamista no sería la opción más organizada y con más futuro?. Probablemente esta posibilidad puebla los peores sueños de algunos politólogos a la Huntington y los mejores de un Bin Laden y sus asociados.

El modelo multirreligioso

Queda el cuarto modelo por repasar, el multirreligioso. Tiene probablemente su ejemplo más claro en los Estados Unidos pero si bien presenta algunos puntos en común con el modelo laico-secular, por ejemplo la nega-

ción rotunda de la posibilidad de establecer una religión oficial y por tanto la apuesta por la separación de las religiones y el poder político, también presenta notorias diferencias. Incluso el separacionismo es de índole diferente. En el modelo de laicidad “a la francesa”, la separación Iglesia-Estado es opositora frente al catolicismo, es de raíz antirreligiosa (y particularmente anticatólica). Por el contrario en el caso estadounidense la separación nace como una exigencia del equilibrio de iglesias y religiones en un sistema nacional construido desde la diversidad, también de religiones, confesiones y denominaciones: así separar era preservar de la oficialización, alejar de la preeminencia a cualquiera de ellas (pero desde luego no estaba entre los objetivos buscar que desapareciesen o se esfumasen).

Multirreligiosidad presenta, además, un añadido definitorio fundamental respecto del concepto cercano de diversidad religiosa, que se ha testificado en la gran mayoría de los ámbitos religiosos del pasado y que, con diversos problemas, puede existir en los modelos antes repasados (tanto el laico-secular como el de religión oficial e incluso hasta el teocrático). La multirreligiosidad se caracteriza por la coexistencia en un mismo ámbito de diferentes religiones en un contexto de carácter igualitario o tendente a la igualdad⁹. Este contexto de carácter igualitario marca un fuerte cambio en las perspectivas de los actores de lo religioso y en la configuración del propio campo religioso, porque rompe con los privilegios y la subordinación entre religiones toleradas y tolerantes, donde unas detentarían la legitimidad y a otras se les permitiría sobrevivir de un modo más o menos marginal, hasta su total desaparición (por ejemplo al instaurarse plenamente el modelo teocrático o hasta que toda religión se hubiese desvanecido de la esfera de lo visible en el modelo laico-secular). En los casos anteriores se evidencia que se trata, por tanto, de ámbitos de desigualdad en los que la situación más favorable a la que podrían aspirar las religiones minoritarias (o incluso cualquier religión) sería la de la tolerancia, que refleja de hecho una posición de fuerza entre el que tolera y el que es tolerado que en cualquier momento podía tornarse en intolerancia. En cambio en el marco legal igualitario que caracteriza a la multirreligiosidad no basta pues con la tolerancia, que es religiocéntrica, sino que las relaciones entre las religiones han de basarse en el respeto¹⁰ a la igualdad entre la diver-

⁹ En este punto resulta necesario plantear que el concepto de multirreligiosidad que empleamos aquí difiere en gran medida del que se emplea por parte de otros analistas, por ejemplo Masferrer 2004, 65, aunque lleguemos a puntos de destino en última instancia bastante parecidos.

¹⁰ Sobre el respeto como valor complejo: Sennet 2003, contra el uso del término tolerancia como valor véase por ejemplo la sistematización en Diez de Velasco 2005a, 161ss.; y 182ss.

sidad de opciones del creer y también del no creer amparado por la neutralidad estatal.

En resumen, en el modelo multirreligioso se reconoce en pie de igualdad a todas las religiones desde el punto de vista legal, no hay, por tanto, religión oficial pero no por ello desaparecen los valores colectivos de la religión como es la tendencia en el modelo laico-secular. Si bien la religión es una señal de identidad importante para muchas personas y muchos colectivos, se manifiesta de un modo plural y resulta clave el respeto general al derecho a la diferencia. Estos colectivos pueden organizarse y lo hacen en modos diversos, incluso como grupos de presión, según el modelo de lobby, para hacerse oír en relación con las decisiones legislativas y ejecutivas que estimen lesivas o que quieran apoyar o en los debates sociales en los que se quieran posicionar o para preservar el proceso de equilibrio del sistema de cualquier preeminencia de unos respecto de otros. La acción de lobby puede incluso saltar el marco nacional y las religiones, cada vez más mundializadas tanto por el contexto geoestratégico actual de globalización acelerada, como también por el carácter universalista desde antiguo de algunas de ellas (las de mayor impacto); pueden actuar muy eficazmente aunando esfuerzos por parte de múltiples colectivos de diferentes adscripciones religiosas con finalidades específicas.

El modelo multirreligioso es el que, como tendencia global y desde una perspectiva de futuro, parece crecer en mayor medida, y esto se produce por factores diversos de entre los que destacaremos algunos.

En primer lugar resulta un modelo respetuoso con la diferencia y hay que tener en cuenta que la valoración de las diferencias ha pasado, en muchos lugares y contextos y, en particular, desde la revolución de las costumbres de finales de los años sesenta del siglo XX, de quedar relegada al mero marco teórico y especialmente el jurídico, a conformar de modo claro los comportamientos sociales. Se ha producido una verdadera plasmación práctica de la diferencia (como resultado de su aceptación social) con la construcción de cada vez más eficaces barreras protectoras contra las discriminaciones basadas en la discapacidad, los privilegios del género, la opción sexual, la etnicidad, la identidad cultural o, por supuesto, la religión, y por tanto, se ha convertido en un valor común cultural y convivencial de primer orden que en el modelo multirreligioso tiene cabida y se respeta mejor que en cualquiera de los otros, pues justamente todos ellos, como hemos visto, tienden a construir la identidad religiosa por medio de la exclusión en mayor o menor grado de los diferentes (o la mera tolerancia de los mismos).

Pero, además, dado que las relaciones entre religiones se rigen por la igualdad (la tendencia a la misma), el modelo multirreligioso conforma un contexto de equilibrio muy adecuado en un mundo global marcado por la

coexistencia de un gran número de opciones religiosas, donde ninguna, *a priori* y salvo cambios inesperados (como los que antes referimos al hablar del modelo teocrático), parece poder ni probablemente querer (por lo menos de modo explícito, salvo casos excepcionales) aspirar a la hegemonía global. Las religiones, además, pueden manifestar en este modelo su influencia también por medio de su visibilidad y no se les exige que se desvanezcan en el territorio de lo privado como tiende a ocurrir en el modelo laico-secular.

Por otra parte, no podemos olvidar un factor geoestratégico importante. Del mismo modo que el modelo laico-secular presentaba una incertidumbre en su impacto que dependía del derrotero como potencia emergente que tomara China, así el modelo multirreligioso resulta fortalecido en su impacto dado que está propugnado desde los Estados Unidos, la potencia global hegemónica en la actualidad y en el futuro a corto y medio plazo (salvo cambios inesperados) y por cuya defensa sus autoridades apuestan de modo claro, como ejemplifican los informes del Departamento de Estado de Estados Unidos sobre libertad religiosa internacional¹¹. No podemos olvidar tampoco que las legislaciones internacionales (desde la Declaración Universal de Derechos Humanos hasta la agónica Constitución Europea o la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea) tienden a potenciar el modelo multirreligioso por ser el que gestiona de modo más consensual las diferencias en el marco transnacional y global.

Hay que añadir otro factor clave: los flujos migratorios globales que tienden a potenciar la multirreligiosidad tanto a escala de todo el mundo (salvo contados contextos más impermeables, como por ejemplo los norteafricanos), como en los ámbitos circunscritos nacionales. Los inmigrantes, al estar amparados en sus opciones religiosas por las leyes en un buen número de países (en particular los que más inmigración atraen), incluyen, siempre modificándolas y adaptándolas (lo que, a su vez, dinamiza las religiones en migración), sus modos propios de entender la religión en los países anfitriones, lo que multiplica el impacto del modelo. Además se trata de un proceso de ida y vuelta pues se transforman las religiones de los lugares de origen potenciando también sus caracteres transnacionales y abriéndose a lo global en mayor medida.

Por otra parte, el modelo multirreligioso sintoniza con la tónica general de sensibilidad hacia (y de defensa de) las opciones personales, de la licitud de las elecciones personales, de los mestizajes a los que nos referimos al principio de este trabajo, y también de su cambio. En todo caso la posibilidad

¹¹ Véase <http://www.state.gov/g/drl/irf>, un recurso de una riqueza excepcional que permite una multiplicidad de análisis prospectivos.

de la opción por la conversión queda amparada de modo mucho más claro en este modelo que en cualquiera de los otros.

Pero el modelo multirreligioso no deja de plantear problemas en su adaptación y lo seguirá haciendo en el futuro, probablemente en mayor medida en muchos países musulmanes en los que la igualdad plena entre el islam y las demás religiones no resulta fácil de sostener, por carecer de una legitimidad aceptada socialmente. En este punto puede resultar interesante referirse como ejemplo al caso del catolicismo, una forma de cristianismo que presentaba un discurso muy excluyente hasta una época relativamente reciente y que se ha manifestado de un modo especialmente claro en países en los que ha sido religión oficial, como fue el caso de España, que resulta, de nuevo, bastante ejemplar. La transformación de los contextos de exclusión o estigmatización en el caso español ha sido progresivo desde 1978 y muy notable y perceptible en los últimos diez años, aunque se trata de un proceso largo de profundización en las tendencias hacia el modelo multirreligioso.

Quizá el fenómeno de la desburocratización de la religión sea el que pueda plantear mayores retos y más interés, porque, por ejemplo en el catolicismo, a pesar de las declaraciones conciliares del Vaticano II como marco de cumplimiento obligatorio, asumir un modelo multirreligioso puede resultar complicado para algunos miembros de un clero bastante envejecido, acostumbrados a fieles cautivos de los que se estima ser la voz autorizada¹². Pero justamente el modelo multirreligioso se basa en la necesaria escucha atenta a la multiplicidad de voces posibles y las posiciones de autoridad las otorgan, no solo la ubicación dentro de una estructura burocrática de poder religioso, sino cada vez más las cualidades personales que hacen reconocibles, de un modo general y para comunidades de fieles más exigentes, a los líderes religiosos, para cuya aceptación y éxito no importa solo el que se ostente un puesto determinado en una estructura dada, sino que resultan clave sus valores personales (las capacidades y aptitudes de tipo carismático, organizativo, de intermediación comunitaria, de espectacularidad ritual, etc.).

En conexión con la burocratización característica de los modelos de religión oficial encontramos rituales que tienen una estructura muy estandarizada y jerarquizada, basada en la pasividad de los fieles y la expresión, sin posibilidad de contestación, de una única voz autorizada. La rigidez a la que pueden tender este tipo de ceremonias, tanto en el catolicismo como en

¹² Hay que tener en cuenta que, aunque la base que se ha utilizado en este trabajo, tiende a privilegiar los ejemplos tomados del catolicismo (y en general del cristianismo), hay que recordar que se trata de un fenómeno que se produce también en muchas otras religiones.

el cristianismo ortodoxo o en el budismo tibetano, por no citar más que algunos ejemplos, y que a muchos les pueden resultar tediosas, puede explicar también la notable desafección hacia ellas que se produce entre fieles cada vez más acostumbrados, gracias a los medios de comunicación de masas, a performances mucho menos rígidas o más participativas.

Por tanto la transformación de los modelos de liderazgo religioso y de expresión ceremonial puede ser una perspectiva de futuro notable que se ve multiplicada por la competencia cada vez más igualitaria entre los diferentes grupos religiosos que caracteriza el marco multirreligioso y que pueden determinar la opción cada vez más visible por la conversión hacia formas más participativas y emocionales, que otorguen un mayor papel a la teatralidad cultural, a la espectacularidad (en ocasiones no alejada de los recursos del show business tan bien explotados por los telepredicadores y cada vez más por los ciberpredicadores). Además con el desarrollo de los recursos electrónicos, el ciberespacio se convierte en un ámbito de misión para las religiones ya claramente identificadas como globales (y en competencia), y los perfiles de los especialistas y por supuesto también de los fieles, mutan situándose bien lejos de los colectivos cautivos de la proximidad geográfica del espacio sagrado local común de antaño. El especialista religioso en tanto que ciberconsejero, ciberpredicador, y cualquiera de las muchas otras facetas de su acción que se intermedian desde la pantalla de un ordenador o de una televisión interactiva, se encuentra con que puede tener un impacto global, pero también una competencia no menos global. Internet y el ciberespacio, aunque sean explotados de modo muy eficaz también por grupos defensores de los modelos teocráticos (para los que puede, además, resultar uno de sus ámbitos de fortaleza, visto el carácter global de sus ambiciones), dado que se trata de escaparates caracterizados por la diversidad de las opciones que en ellos se ofertan, parece lógico pensar, en una expectativa de futuro, que su imparable desarrollo potenciará las tendencias hacia la multirreligiosidad.

Por otra parte también hay que tener en cuenta que el modelo multirreligioso presenta una mucho más elástica apertura a los mestizajes religiosos que cualquiera de los otros que hemos repasado. Satisface cómodamente la tendencia tan actual a incluir técnicas religiosas diversas en la práctica privada y en ocasiones también en la pública, que no toman la totalidad de una formulación, sino paquetes de contenido. Por ejemplo algún método de meditación, pero sin la parafernalia magistral y tradicional asociada en la religión o religiones de origen, o alguna fórmula cultural o ritual, de sanación o de invocación (un mantra, una gestualidad, una oración repetitiva, una operación de culto) pero sin muchos de los significados que se les aso-

ciaban en el ambiente cultural donde se conformaron, o algún modelo de entender una situación dada (por ejemplo la muerte, la vejez como maduración, los valores de la corporalidad) pero sin tener que aceptar una completa cosmovisión religiosa (que puede y suele combinarse con los modelos de entender el mundo generados por la ciencia estándar). Esta apuesta por la mezcla, que enfoca las religiones del mundo como receptáculos de los que se toma lo que puntualmente se necesita sin consolidar fuertes pertenencias, resulta una tendencia que indudablemente crecerá en el futuro y que potenciará la multirreligiosidad.

Pero en esta presentación, en cierto modo idílica, del modelo multirreligioso (y que ha insistido especialmente en sus fortalezas en el contexto del mundo globalizado actual) no se puede menos que exponer también sus debilidades. La principal es la tendencia al ghetto, a la segregación de los colectivos por criterios de pertenencia religiosa, a la conformación de comunidades religiosas autogobernadas y autoreguladas (regidas por sus propias leyes ancestrales), que resulta un terrible espejismo o una pesadilla a la hora de imaginar la multirreligiosidad (y en general la multiculturalidad) en el mundo del futuro. Probablemente para muchos grupos fundamentalistas este tipo de segregación pueda resultar un ideal fascinante por estimarlo verdaderamente respetuoso con las identidades particulares (siendo un ejemplo entre otros muchos posibles, el judaísmo más ortodoxo que acordona sus barrios y sus calles y los impermeabiliza tanto en Jerusalén como en Nueva York, que rechaza la diferencia por medio de la separación que parece buscar una imposible invisibilización). Pero el resultado que se generaría con la multiplicación de este proceso sería profundamente desfragmentador de la sociedad global, se construiría un modelo de multirreligiosidad configurado en compartimentos estancos en los que los mecanismos colectivos de protección, por ejemplo frente a la discriminación, podrían resultar inoperantes, donde la diferencia se convertiría en indiferencia hacia el distinto, salvo cuando surgiese el conflicto.

En conclusión, el repaso a estos cuatro modelos ha desembocado en la priorización, como apuesta de futuro, del modelo multirreligioso y su fuerza para encarar las diferencias en un contexto en el que lo local y lo global se combinan. Pero como hemos expuesto de modo más o menos explícito a lo largo de todo el trabajo esta modelización define líneas de tendencia en torno a las que los colectivos humanos aglutinan sus prácticas y sus creencias. Por tanto no se puede desdeñar la fortaleza puntual del modelo laico-secular ni tampoco las posibilidades, en contextos determinados, tanto del teocrático como del de religión oficial.

Bibliografía

- BARBIER, M. *La Laïcité*, París: l'Harmattan, 1995
- BARTHOLOMEUSZ, T. / DE SILVA, C. R. eds. *Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka*, Nueva York: SUNY, 1998
- BAUBÉROT, J. "La peur de la religion dans la construction de la laïcité française" Diez de Velasco, F. ed. *Miedo y religión*, Madrid: ediciones del Orto, 2002, 17-26
- BAUMAN, Z. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid: Siglo XXI, 2003 (ed. or. Cambridge, 2001)
- BECK, U. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós, 1998 (ed. or. Londres, 1992)
- BECK, U. *La sociedad del riesgo global*, Madrid: Siglo XXI, 2002 (ed. or. Nueva York, 1999)
- BECK, U. *Sobre el terrorismo y la guerra*, Barcelona: Paidós, 2003 (ed. or. Frankfurt, 2002)
- BERGER, P. ed. *The Desecularization of the World: Resurgent Religions and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999
- BERGER, P. "Globalization and religion", *Hedgehog Review* 4,2, 2002, 7-20
- BERGER, P / HUNTINGTON, S. eds. *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford: Oxford University Press, 2003
- BEYER, P. *Religion and Globalization*, Londres: Sage, 1994
- BEYER, P. ed. *Religion in the process of Globalization*, Wurzburg: Ergon, 2001
- BHARGAVA, R. ed. *Secularism and its critics*, Delhi: Oxford University Press, 1998
- BOWEN, J. R. "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30,5, 2004, 879-894
- BOX, Z. "Las tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual" *Ayer* 62,2, 2006, 195-203
- CASANOVA, J. *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994 (hay traducción al español: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC, 2000)
- D'AQUILI, E. G. *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis: Fortress, 1999
- DAVIE, G. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Londres: Darnton, Longman & Todd, 2002
- DAVIE, G. / HERVIEU-LÉGER, D. eds. *Identités religieuses en Europe*, Paris: La Découverte, 1996
- DAVIE G. / HEELAS P. / WOODHEAD, L. eds. *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot: Ashgate, 2003
- DIEZ DE VELASCO, F. *Introducción a la Historia de las Religiones*, 3ª ed. Madrid: Trotta, 2002
- DIEZ DE VELASCO, F. *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid: Akal, 2005a
- DIEZ DE VELASCO, F. "Theoretical reflections on violence and religion: identity, power, privilege and difference (with reference to the Hispanic world)", *Numen* 52,1, 2005b, 87-115
- DIEZ DE VELASCO, F. "Religiocentrismo", *Rever (Revista de Estudos da Religião)* 5,4, 2005c, 137-143 (accesible en: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2005/t_velasco.htm)
- DIEZ DE VELASCO, F. *Breve historia de las religiones*, Madrid: Alianza, 2006

- DIEZ DE VELASCO, F. "Religion, identity and education for peace: beyond the dichotomies confessional/non confessional and global/local", *British Journal of Religious Education*, 2007 (en prensa)
- EBAUGH, H. R. / CHAFETZ, J. S. *Religion across Borders*, Nueva York: Altamira Press, 2002
- FRAIJÓ, M. *El futuro del cristianismo*, Madrid: Fundación Santa María, 1996
- GAUCHET, M. *La religión en la democracia. El camino del laicismo*, Barcelona: El Cobre ediciones/UCM, 2003 (ed. or. París, 1998)
- GEERTZ, C. "La religion, sujet d'avenir" *Les sciences en mutation. Colloque international et pluridisciplinaire du Centre d'analyse et d'intervention sociologiques*, 3-6 mai, 2006 (en prensa)
- GENTILE, E. "Political Religion: A Concept and its Critics, A Critical Survey" *Toalitarian Movements and Political Religions* 6,1, 2005, 19-32
- GOBLET D'ALVIELLA, E. "Religion ou irreligion de l'avenir", *Croyances, rites, institutions*, París: Guenther, 1911, vol. III, 1887, 94-135
- GÖZAYDIN, I. B. "A Religious Administration to Secure Secularism : The Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey" *Marburg Journal of Religion* 11,1, 2006 (acceso online http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/art_goezaydin_2006.html)
- HERVIEU-LÉGER, D. *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris: Bayard, 2003
- JUERGENSMEYER, M. ed. *Global Religions: an Introduction*, Nueva York: Oxford University Press, 2003
- KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós, 1996 (ed. or. Oxford, 1995)
- KYMLICKA, W. *La política vernácula. nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona: Paidós, 2003 (ed. or. Oxford, 2001)
- LEVITT, P. "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life", *Sociology of Religion* 65,1, 2004, 1-18
- MARDONES, J. M. *La indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?*, Madrid, HOAC, 2003
- MASFERRER, E. "Religión en sociedades multiculturales", Zambrano, C. V. ed. *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, 2ª ed Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003, 75-100
- MASFERRER, E. *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: UNAM/Plaza y Valdés, 2004
- MAZLISH, B. "The Global and the Local", *Current Sociology* 53,1, 2005, 93-111
- MIRET MAGDALENA E. *El nuevo rostro de Dios. Las raíces del cristianismo y el porvenir de la religión*, Madrid: Temas de Hoy, 1994
- NEWBERG, A. B. / D'AQUILI, E. / RAUSE, V. *Why God Won't go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Nueva York: Ballantine, 2002
- PANIKKAR, R. "La religión del futuro", M. Fraijó, ed. *Filosofía de la religión*, Madrid: Trotta, 1994, 733-753
- PEREIRA, M. S. / SANTOS, L. de A., org. *Religião e violencia em tempos de globalização*, São Paulo: Paulinas/ABHR, 2004

- RAM-PRASAD, C. "Being Hindu and/or governing India?. Religion, Social Change and the State", Ter Haar, G. / Busuttil, J. J. eds. *The Freedom to do the God's Will. Religious Fundamentalism and Social Change*, Londres/Nueva York: Routledge, 2003, 159-196
- ROBERTSON, R. "Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity", Featherstone M. et alii (eds.) *Global Modernities: From Modernism to Hypermodernism and Beyond*, Londres: Sage, 1995, 25-44
- RODRÍGUEZ, J. A. / AMÉRIGO, F. "Algunos aspectos de formación del estado laico francés como reacción defensiva contra la iglesia católica" Diez de Velasco, F. ed. *Miedo y religión*, Madrid: ediciones del Orto, 2002, 51-61
- RORTY, R. / VATTIMO, G. (ZAVALA, S. comp.) *El futuro de la religión*, Barcelona: Paidós, 2006
- ROUDOMETOF, V. "Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization", *Current Sociology* 53,1, 2005, 113-135
- RUBIA, F. J. "Religión y cerebro", Diez de Velasco, F. / García Bazán, F. eds. *El estudio de la religión*, Madrid: Trotta (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones I), 2002, 173-194
- RUDOLPH, S. H. / PISCATORI, J. eds. *Transnational Religion. Fading State*. Boulder: Westview Press, 1997
- SALU, S. K. "Religion and Politics in India: The Emergence of Hindu Nationalism and the Baratiya Janata Party (BJP)", Jelen, T. G. / Wilcox, W. C. eds. *Religion and Politics in Comparative Perspective*, Cambridge: University Press, 2002, cap. 11 (trad. al español en prensa, Madrid: Akal, 2006)
- SARTORI, G. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus, 2001 (ed. or. Roma, 2001)
- SCHMIDT, G. "The Transnational *Umma*: Myth or Reality?: Examples from the Western Diasporas", *Muslim World* 95,4, 2005, 575-586
- SEGLERS GÓMEZ QUINTERO, A. *La laicidad y sus matices*, Granada: Comares, 2005
- SENNETT, R. *El respeto. Sobre la dignidad humana en un mundo de desigualdad*, Barcelona: Anagrama, 2003 (ed. or. Nueva York, 2003)
- SMART, N. "The Future of Religions", *Religion and the Western Mind*, Nueva York: SUNY, 1987, 108-119
- SOFSKY, W. *Tratado sobre la violencia*, Madrid: Abada editores, 2006 (ed. or. Frankfurt, 1996)
- TAMBIAH, S. J. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*, Chicago: University Press, 1992
- TAYLOR, C. *Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"* México: FCE, 1992 (ed. or. Princeton, 1992)
- TORRES QUEIRUGA, A. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander: Sal Terrae, 2000
- TURNER, V. *El proceso ritual*, Madrid: Taurus, 1988 (ed. or. Nueva York, 1969)
- TURNER, V. *From Ritual to Theatre*, Nueva York: PAJ Publications, 1982
- VÁSQUEZ, M. A. / MARQUARDT, M. F. *Globalizing the sacred: religions across the Americas*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2003

VEER, P. van der / LEHMANN, H. eds. *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton: Princeton University Press, 1999

WESTERLUND, D. ed. *Questioning the Secular State: The World-wide Resurgence of Religion in Politics*, Londres: Hurst, 1996

WILLETT, C. ed. *Theorizing multiculturalism: a guide to the current debate*, Oxford: Blackwell, 1998

ZIZEK, S. "Risk Society and its Discontents", *Historical Materialism* 2, 1998,143-164

ZEIDAN, D. *The Resurgence of Religion*, Leiden: Brill, 2003