

El futuro de las religiones  
Francisco Diez de Velasco

Texto leído como palestrante da conferencia de encerramento en el *XI Congresso Latino-Americano sobre Religiao e Etnicidade, Mundos Religiosos: Identidades e Convergências*. Sao Paulo (Brasil), 7 de julio de 2006.

Es para mi un honor, por el que estoy muy agradecido a los organizadores de este congreso latinoamericano sobre religión y etnicidad que hace el número decimoprimeros, que me hayan brindado la oportunidad de compartir con todos ustedes algunas reflexiones, que en el contexto general de la revisión de identidades y convergencias que nos ocupa como directriz común del encuentro, intentarán penetrar en las brumas del futuro.

Lo local y lo global y sus combinaciones de identidades y convergencias conforman probablemente el argumento estrella en cualquier reflexión sobre religión en la actualidad, por tanto, en el tiempo del que dispongo, intentaré discurrir en este entorno conceptual y su proyección hacia el futuro. Pero no puedo dejar de lado 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 ir más allá de la simple perplejidad ante la fuerza que presentan y acrecientan los argumentos religiosos en nuestra cotidianidad, no puede menos que aproximar respuestas para una serie de incertidumbres para las que hay una clara y cada vez más apremiante demanda social.

Por ejemplo (y quizá en primer lugar, desde el revulsivo simbólico 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. Violencias que obligan a redimensionar el factor riesgo, a renunciar a desdeñar de 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. 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 de la memoria) con el impacto de quienes, en los contextos de migración que multiplica la globalización, creen de otra manera y a quienes la aceptación cada vez más general de la libertad religiosa como un derecho humano fundamental, les ampara para mantener sus religiones de procedencia (y de ese modo conformar pertenencias de ida y vuelta), de lo que se deriva que éstas se convierten cada vez más en globales.

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 (o de épocas anteriores de nuestras 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). 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 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 multiculturales 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. 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).

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 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 plantear algo distinto a lo que tantos otros han entrevistado con anterioridad. 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 ambas tendencias. La ambición de mi intervención es únicamente ofrecerles, por tanto, algunos argumentos para ilustrar hacia donde puede llevarnos el futuro, pero está lejos de mi la osadía de proponerles certezas o exponer algo más consistente que algunas insinuaciones.

Los cuatro modelos de futuro que repasaremos como marco de la reflexión son los siguientes:

- el modelo laico
- el modelo de religión nacional
- el modelo teocrático
- el modelo multirreligioso.

Pero, antes de entrar a revisarlos con más detalle, quiero en primer lugar plantearles que, como ocurre en toda modelización, intentar aproximar una realidad tan compleja y caracterizada por tantos matices como es la de las religiones, el resultado no puede menos que parecer en ocasiones caricaturesco. Hemos por tanto de tener en cuenta que lo que vamos 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 como proyectos de presente con visos de conformar el futuro.

Por otra parte también quisiera dejarles claro que la estrategia de análisis que seguiré no puede sustentarse en ningún criterio de carácter evolucionista ni religiocéntrico, a los que implícita o explícitamente solemos dejarnos llevar, tanto en las aproximaciones del conocimiento común como del que denominamos “sofisticado”. Así, la teocracia no es el pasado que ha de evolucionar necesariamente hacia el modelo laico pasando por el de religión oficial. No hay una teleología en estos modelos y para evidenciarlo empezaré simbólicamente por el que para muchos vástagos de la modernidad imbuidos de autocomplacencia debiera de ser el último (y el definitivo): el modelo laico.

El modelo laico tiene su prototipo paradigmático en el caso francés, y se construyó en primer lugar desde la base teórica que ofrecieron los 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 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 una preeminencia a la nación y sus instituciones pero construyendo la identidad nacional al margen de la religión.

Así en el modelo laico la religión resulta ser un asunto principalmente privado que no puede ni debe 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 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 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 resultaría una apuesta curricular importante).

Pero esta individualización de la religión no es un modelo plenamente satisfactorio para muchos, porque las religiones no son meras vivencias personales (de piel para adentro) que han de resultar transparentes, invisibles: tienen componentes colectivos, en ocasiones 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, por tanto la invisibilización de la religión es una apuesta homogeneizadora que muchos colectivos religiosos no pueden aceptar porque debilita su posición y termina destruyéndoles. Por otra parte la contrapartida de asimilación laica de este tipo de valores religiosos, consistente, por ejemplo, en la laicización de los rituales de intensificación (como ilustran los funerales de estado) no deja de ser de 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 muy aleccionador). Nos muestran las aristas tanto de la denominada religión civil como de las muy inasibles identidades post-

religiosas (no exentas de una cierta teleología evolucionista). 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 en cuenta, lo que no está reñido, como veremos con más detalle luego, con que crezcan también las opciones de carácter no religioso, ilustrando la complejidad de cualquier intento de prospectiva en un ámbito tan multiforme como el de las creencias e increencias.

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 no se desean escamotear, de vivencias colectivas difícilmente reductibles al territorio silencioso de lo privado, la apuesta por el modelo laico no parezca en una primera aproximación presentar una perspectiva de futuro de gran fortaleza a escala mundial, en particular más allá de los ámbitos europeos donde surgió. Para algunos analistas este modelo resulta una anomalía que se ciñe al “corazón” de Europa (con la construcción de identidades “excepcionalmente” apartadas del discurso religioso), 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).

Se trata, desde luego, de una perspectiva autocomplaciente (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 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 tus 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 tenía 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 que es el 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.

Pero frente a los agoreros de la irreligión, la desafección religiosa puede que no quiera significar 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 desvaten, 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 que de modo tradicional se vehiculaban por medio de ceremonias religiosas). Aunque las

estadísticas son muy complicadas y dispares en este punto (no hemos de 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), 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 (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), puesto que el ateísmo era la ideología oficial de buen número de países comunistas. 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. 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 como freno de la desafección religiosa.

Queda, por último, para terminar con esta rápida exposición del modelo laico, 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 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 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 laico, 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 los modelos de relación actual entre las religiones y el poder político (basados en la más o menos exigente domesticación de las primeras) esa particularidad laica 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 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 el papel de las religiones, de modo explícito en unos pocos casos (de evidentes persecuciones religiosas) o implícito (en la conformación del imaginario social) 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 católicos 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, lo que no cabe duda es que, en cuanto tendencia personal (entendida también como corriente de opinión), la forma laica de

entender el mundo evidenciará en el futuro un crecimiento.

El modelo de religión oficial. 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. Pesan enormemente los argumentos identitarios y forma un proyecto alternativo, dentro de la modernidad, frente al mayoritario 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 el que la identidad católica era indisociable de la identidad española. 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 de mi país 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 de esplendor imperial español), sobre la que se podía legislar desde la soberanía autónoma que acaba donde se sitúan 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 patético que resulta intentar hacer prospectiva, y en mayor medida desde una voluntad de legislar, es decir de construir y transformar 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 defendía la libertad religiosa.

En los modelos de religión oficial los especialistas en la religión se convierten 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.

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: 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 mundo globalizado como es el actual, 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 transnacional 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. El budismo, por ejemplo en Myanmar, se inserta 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. El judaísmo en el caso de Israel se convierte en un argumento que dimensiona el marco jurídico. 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 de un modo que necesariamente exige 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.

Este modelo de identidad religiosa nacional, a pesar de los ejemplos antes expuestos y muchos otros que seguramente les 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 redimensionarse 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 transnacionales 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 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, resulta una opción de futuro necesariamente en declive.

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 que se construya sobre una base religiosa. A muchos sonaría a épocas remotas, 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 mundo 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.

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 real (aunque imaginaria) de futuro al propugnar la conformación de un sistema político islámico unitario, una especie de imaginario 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 transnacionales y globales de la *umma*, además de las islamistas exclusivistas).

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.

En un mundo global y globalizado las perspectivas universales de este tipo de modelo cobran una notable proyección. No resulta pues 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 transnacionales y corresponde pues con una tendencia geoestratégica en auge. 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 a todas las demás. El catolicismo renunció a él de modo claro a partir del Concilio Vaticano II 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 el que Vivekananda, desde su pertenencia al hinduismo, pero tomando la voz en representación de los miembros de un gran número de 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 lo siguiente: *“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”*. Una enseñanza importante de la globalización, tras un siglo agónico de imposiciones coloniales, guerras mundiales frías y calientes y otros cataclismos es que la 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, ya sea el imán oculto, el mahdi, Kalki, Maitreya, Jesucristo o el mesías entre tantas otras posibilidades. Por tanto, 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 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 (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. Si las peores predicciones sobre el derrumbamiento de la hegemonía estadounidense (por ejemplo al estilo chomskiano) se cumplieren, y conllevasen 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 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.

Queda el último 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, por ejemplo la negación 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 laico “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 de la 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 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 igualdad (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 Elio Masferrer, aunque lleguemos a puntos de destino en última instancia muy parecidos). 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 en el modelo laico). 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 respeto a la igualdad entre la diversidad de opciones del creer y también del no creer amparado por la neutralidad estatal.

En resumen, en el modelo multirreligioso el estado 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. 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 al derecho a la diferencia. Estos colectivos pueden organizarse y lo hacen en modos diversos, incluso como grupos de presión, según el modelo estadounidense 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. La acción de lobby puede incluso saltar el marco nacional y las religiones, cada vez más transnacionales 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 desde la revolución de las costumbres de finales de los años sesenta del siglo XX, de quedar relegada al mero marco teórico y en particular el jurídico, a conformar de modo claro los comportamientos sociales. Se ha producido una verdadera plasmación práctica de la diferencia 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 de los diferentes (o la mera tolerancia de los mismos).

Además, dado que las relaciones entre religiones se rigen por la igualdad, 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. Por otra parte, no podemos olvidar un factor geoestratégico importante. Del mismo modo que el modelo laico 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 internacional (véase <http://www.state.gov/g/drl/irf>, un recurso de una riqueza excepcional que permite una multiplicidad de análisis prospectivos). 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.

Otro factor clave resultan 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 (y 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, y también de su cambio. La posibilidad 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 es, o cree ser, la voz autorizada (hay que tener en cuenta que se trata de un fenómeno que se produce también en muchas otras religiones). 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 –sus capacidades y sus 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 (que a muchos resultan tediosas) puede explicar también la notable desafección hacia ellas que se produce entre fieles acostumbrados, gracias a los medios de comunicación de masas, a performances mucho menos rígidas y 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 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, a mi entender, en una expectativa de futuro, su desarrollo potenciará las tendencias hacia la multirreligiosidad.

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 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 asociaban 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 lo que se toma lo que puntualmente se necesita sin consolidar fuertes pertenencias, resulta una tendencia que indudablemente crecerá en el futuro.

Pero en esta presentación, en cierto modo idílica, del modelo multirreligioso (y que ha insistido especialmente en sus fortalezas en un mundo global) 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 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). 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 comunes 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 mi opinión no se trata de una opción aceptable y para entenderlo mejor permítanme desarrollar brevemente un último punto en mi intervención que, además, ofrece un elemento más a favor de la fuerza (y los valores convivenciales) del modelo multirreligioso en una proyección prospectiva.

Se trata quizá del mayor reto de futuro al que nos enfrentamos en el mundo actual: construir una ética-mundo basada en la justicia. Se trata de consolidar un modelo convivencial global que configure un marco de mayor estabilidad a escala mundial, unas reglas del juego que sirvan para la humanidad como comunidad global (configurando por tanto un foco clave en la conformación identitaria). Pero desde mi punto de vista este proceso no puede hacerse desde la imposición de un único sendero, ya que el mundo actual se caracteriza, como ya hemos visto, por dos apuestas cuya combinación resulta compleja: por un lado lo global, la

asunción de valores comunes a toda sociedad humana, pero sin desdeñar la sensibilidad hacia lo local, hacia los valores de la diferencia que vehiculan identidades culturales específicas de ciertas sociedades y contextos determinados. Es bien cierto que cabría la posibilidad que la ética-mundo se intentase justamente construir sin la apertura a lo local. Sería en ese caso una imposición de unos pocos, de los más ricos, de los más poderosos, de los más fuertes, más numerosos o violentos sobre el resto y su perdurabilidad estaría comprometida a lo que durasen estas diversas hegemonías, necesariamente inestables.

Por tanto la ética-mundo como apuesta duradera de futuro tendría que estar abierta a la escucha de voces diferentes, también las “pequeñas” voces que, en plena modernidad, en plena sociedad postindustrial en conformación, pueden estar transmitiendo modelos convivenciales que ofrezcan, por ejemplo, una perspectiva menos enfocada en lo egótico, más abierta a los valores de la colectividad. Desde mi punto de vista de análisis, ya expuesto con anterioridad, ni el modelo teocrático ni el laico se abren efectivamente a la diferencia, a los contextos locales, y el modelo de religión oficial plantea además un enfoque que puede desdeñar lo global y por tanto no reflejar la diferencia que también radica en ese componente.

No hay duda de que las religiones pueden ser interlocutores importantes (aunque ni los únicos ni quizá siquiera siempre los principales) en la conformación de una ética-mundo. Las voces de los creyentes son muchas, y a las religiones las ampara la legitimidad de los miles de millones de fieles que las siguen. Además pueden hablar un lenguaje de más largo plazo que el corto plazo de la política, ritmada por las elecciones o de la economía, sometida a la periodicidad de las juntas de accionistas y a la inmediatez angustiosa de los índices bursátiles. Pueden vehicular una sensibilidad respetuosa con las diferencias pero, a la par, capaz de reflejar las semejanzas, pues se han ejercitado en conjugar desde un pasado remoto identidades complejas (por ejemplo la identidad común, global, de seguidores de una religión universal compaginada con la identidad local de seguidores de ritos y prácticas corporizadas en un paisaje telúrico y social particularizado).

Desde luego la ética-mundo como apuesta de convergencia necesita interlocutores que no piensen sólo en clave de geoestrategia o de beneficios inmediatos, que sean conscientes de la comunidad de identidad que configura la

humanidad como un todo y de la necesidad de proteger el hogar común que es la Tierra. De ahí el papel que pueden jugar las religiones desde la legitimidad de compromisos y apuestas morales de larga duración, incluso milenarios que en muchos casos vehiculan. Pero todo este proceso tendría que hacerse, desde luego, lejos de las dobles lecturas, al estilo de cierto diálogo interreligioso de sordos, que produce engendros tales como palabras sin prácticas constantes, sin ejemplaridad, discursos de buena voluntad repetitivos, a la par que las creencias religiosas se siguen usando como ingredientes para exacerbar los conflictos, para apostar por la violencia o la preeminencia, para plantear maniobras de penetración ideológica por medio, por ejemplo, de acciones misioneras agresivas (en ocasiones bajo la apariencia de acciones humanitarias o de ayuda al desarrollo) que pueden generar enfrentamientos y ahondar en los conflictos.

En conclusión, el proceso de configurar unos presupuestos globales para la preservación de la sociedad humana y de la Tierra como hogar común, pero de un modo respetuoso con la diversidad cultural y biológica y desde criterios no etnocéntricos o religiocéntricos (ni incluso antropocéntricos), aunque exija la transformación de algunos de los mensajes que vehiculan las religiones y se trate de una apuesta que entraña grandes dificultades (por la complejidad que resulta de la combinación de local y global, de identidades y convergencias), es probablemente el reto de futuro más importante en el que las religiones están abocadas a participar, y el modelo multirreligioso resulta el ámbito de desarrollo que parece más adecuado para potenciar su desarrollo.

Con esta reflexión quisiera concluir mi participación, agradeciéndoles a todos su atención y augurándonos a todos un éxito, cuando menos suficientemente relevante, en este común empeño de dotarnos de un futuro de justicia, que si bien hemos de pensarlo de modo global, como hemos estado planteándolo principalmente en esta intervención, hemos de desarrollarlo, cada cual dentro de sus posibilidades y oportunidades, de modo también local.

Muchas gracias.