

Hegemonía y religión: el tiempo del fundamentalismo	Título
Alonso Tejada, Aurelio - Autor/a;	Autor(es)
El laberinto tras la caída del muro	En:
Buenos Aires	Lugar
Ruth Casa Editorial CLACSO	Editorial/Editor
2009	Fecha
	Colección
Ateísmo; Sincretismo; Creencia; Religión; Sociedad; Hegemonía; Fundamentalismo; Estados Unidos; América Latina;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
* http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20160315020943/05hege.pdf	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
 Latin American Council of Social Sciences



HEGEMONÍA Y RELIGIÓN: EL TIEMPO DEL FUNDAMENTALISMO*

El fenómeno que conocemos como globalización neoliberal, al cual se ha dedicado tanta reflexión, tinta y papel, no es solamente un estado de las relaciones económicas sino que implica un “movimiento englobante integral” que toca a todas las esferas de las relaciones sociales. Un movimiento de “bloque histórico”, si adoptamos el concepto gramsciano, en este caso a escala mundial. Indica ante todo un momento en el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad, un tiempo de revolución tecnológica, en especial en el extraordinario desarrollo de las comunicaciones, que le da cuerpo a la escala global, generada y consolidada en el ámbito del capital.

Es en este sentido en el cual reconocemos su irreversibilidad, salvo que la capacidad autodestructiva de la especie humana alcance a producir niveles de devastación que hasta hoy evitamos aceptar fuera de las fronteras de la literatura y el cine de ficción. La expansión de esta revolución tecnológica a escala global —mundialización, globalización— sabemos que no es uniforme ni simétrica, sino que

* Mención del premio ensayo de la revista *Temas*, 2002, y publicado en el no 39-40, octubre-diciembre, 2004.

tiene lugar contextualizada en el orden económico vigente: el orden del capital transnacionalizado. Es un lugar común que sus beneficios no llegan por igual a toda la humanidad sino que conforman, acrecientan y consolidan escalones elitarios en la estructura social.

No me voy a detener en otras precisiones, ya que la intención del presente trabajo es concentrarme en el problema de la hegemonía, pero me interesa que no olvidemos que en estas condiciones —las de este contexto socioeconómico— la relación mercantil tiende a normar toda la actividad humana en función de los mecanismos de producción de ganancias. De manera tal que toda otra normación sea sometida a esta dentro del sistema. Dicho en otras palabras, a imponer un esquema global.

De esto es de lo que hablamos cuando nos referimos al “mercado total”. Es la tendencia estructural prevaleciente, y a la vez la filosofía que informa la expansión del imperativo privatizador: en América Latina hemos visto privatizar y hacer objeto de mercado, en progresión incontrolada, la atención a la salud, todos los niveles de la educación, los servicios públicos, la seguridad social, los sistemas de pensiones, los cementerios, las prisiones, los medios masivos de comunicación, es decir, todo lo susceptible de traducirse de algún modo en ganancia, sin reparar en otros móviles y necesidades de orden social. Y hemos visto erigirse los instrumentos globales del poder en la mutación del GATT en OMC, y en el diseño del ALCA.

Los efectos de manipulación mediática también han sido ya abundantemente estudiados¹ para demostrar la deformación que se le impone a la cultura popular. A la prensa escrita, la radio y el cine se superpuso el formidable alcance de la

¹ Véanse al respecto los trabajos de Noam Chomsky y de Ignacio Ramonet, por citar sólo a quienes estimo que con mayor profundidad y acierto han incursionado en estos temas. De Ramonet ha circulado profusamente en Cuba una edición popular de *Propagandas Silenciosas*, editada por el Instituto del Libro en febrero de 2002; ver también *La tiranía de la comunicación*, Debate, Madrid, 1998.

imagen televisiva desde finales de los años cuarenta, e Internet en los noventa culminó la base tecnológica del acortamiento del tiempo y las distancias entre emisores y receptores. La meta de la manipulación mediática, en el sentido más amplio, es hacer que nuevos patrones de vida y de empobrecimiento material y espiritual sean asimilados por los que los sufren masivamente, y no solamente sancionados por los que los imponen. Formar lo que Ignacio Ramonet ha llamado el “pensamiento único”, que deviene el substrato del consentimiento del dominado.

La espiritualidad humana, todas sus esferas, incluidas las religiones, y consecuentemente la institucionalidad en que se expresan, están sometidas a la presión del esquema global, con balances de costos para su identidad cuya magnitud parecería a veces ponderable en función inversa de sus grados de cohesión institucional. Me aventuro a sugerir con esto que las religiones con mayor intensidad de vínculos y densidad institucional se muestran más aptas para encarar, desde su propia vocación hegemónica, los imperativos espirituales del esquema global.

Los centros de poder, que ejercen la violencia a su arbitrio, han logrado implantar la creencia de que la violencia viene del oprimido. Y virarnos contra una violencia que no es la que sale de su cocina. Las consignas a favor de la tolerancia, la reconciliación, la concordia y la paz no dejan espacio alguno de controversia. Y, sin embargo, se levanta una vez más, ante las generaciones de hoy y de mañana, la opción más antigua y reiterada de la historia: acomodarse o rebelarse, optar por la inercia o por el cambio, por el conformismo o la subversión, si lo queremos poner en términos de antípodas. Una opción que cruza históricamente todos los modos de producción. La necesidad de una cultura de resistencia se ha comenzado a hacer también universal, global por definición, tan global como el esquema de dominación, en todo el abanico de sus diversidades posibles.

Al exaltar la “resistencia”, que considera vital en el análisis de la realidad cubana, pasada y presente, Cintio Vitier valoriza el “hábito de resistir al Imperio, que tiende a mantenernos firmes, pero inmóviles, como hipnotizados por la resistencia”, y concluye que “convertir la resistencia en madre de una nueva libertad es el desafío que se nos viene encima”. Cintio nos ha colocado ante una reflexión que trasciende la geografía nacional y que nos devuelve una dimensión más auténtica del concepto de “libertad” que la habitual: “mientras mayores son nuestras dificultades mayor tiene que ser nuestra libertad para sufrirlas y resolverlas”.² A diferencia de lo que afirmara Sartre, el hombre no está condenado a la libertad, al menos no de manera automática; está condenado a encararla como desafío, frente a la tranquila opción del acomodo. Hablar de resistencia como cultura ni siquiera haría sentido fuera de estos términos.

La hegemonía en el esquema global

El uso del concepto de “hegemonía” se ha generalizado considerablemente en la literatura política, y el discernimiento sobre sus significados ha cobrado fuerza en los estudios y el debate académico. Pero la connotación que se le atribuye suele ser ambigua, a menudo como sinónimo, o al menos mal diferenciada del concepto de “dominación”. O al contrario, en otras ocasiones, demasiado independiente, como si su significado fuese disyuntivo.

Esta vaguedad conduce también a perder de vista que, en el plano histórico, no podemos hablar de “globalización” sin hablar de “hegemonía”. Que cuando lo hacemos corremos el riesgo de quedar atrapados entre el deslumbramiento de la revolución tecnológica, en un extremo, y la angustia del neoliberalismo en la conducción del ordenamiento economi-

² Véase Cintio Vitier: *Resistencia y libertad*, Ediciones UNION, La Habana, 1999, pp. 101-109.

co mundial, en el otro. Y de perder la perspectiva histórica integral, que no es posible sin la explicación rigurosa de la relación de poder.

La contribución gramsciana, verdadero inicio de una revitalización teórica del marxismo (revitalización que siguió un curso azaroso y está muy lejos aún de haber cobrado forma articulada) me parece decisiva para la vindicación del concepto y para la investigación contemporánea. Confieso, antes de continuar, que los efectos nefastos de la ortodoxización de Marx y de Lenin me motivan inquietud ante ortodoxizaciones de Gramsci que creo percibir a veces en el entusiasmo que provoca la lucidez de su reflexión. Rafael Díaz-Salazar, que ha estudiado su obra con rigor y creatividad, aduce que por su naturaleza el pensamiento de Gramsci esta exento de estos peligros.³ Pero me mantengo escéptico al respecto, porque los resortes de la dogmatización no los proporciona el dogmatizado tanto como el que dogmatiza.

El elemento de la teoría de Gramsci que me interesa manejar aquí es el que diferencia y relaciona a la vez los conceptos de *hegemonía* y *dominación*; muestra que no tienen la misma connotación, y a la vez que no expresan exclusión, o una disyuntiva lógica, sino cómo se vinculan entre sí. “La supremacía de un grupo social se manifiesta en dos modos: como ‘dominio’ y como dirección ‘intelectual y moral’. Un grupo social es dominante sobre los antagónicos que quiere liquidar o someter [...]” La dominación caracteriza el ejercicio de coerción, incluido el uso de la fuerza armada para el sometimiento de la sociedad en su conjunto a

³ “El carácter historicista y dialéctico del pensamiento de Gramsci (Paggi, 1981) impide cualquier tentativa de convertirlo en principio perenne de adaptación de la realidad a su esquema conceptual y político”, afirma Rafael Díaz-Salazar, “Gramsci, el internacionalismo y la izquierda europea”, en Juan Trias Vejerano (compilador): *Gramsci y la izquierda europea*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1992. Esta apreciación es común entre los estudiosos gramscianos.

la voluntad de poder de un grupo. La hegemonía supone para él un efecto “intelectual y moral”, el cual, en el orden sociopolítico, hace que el Estado exprese la síntesis de una “combinación de fuerza y consenso que se equilibran en varias proporciones sin que la fuerza prevalezca demasiado sobre el consenso”.⁴

Cuando Fernando Martínez Heredia señala que:

[...] la hegemonía no significa dominio ilimitado, sino un equilibrio en que las clases dominante y dominada aceptan/disputan en numerosos territorios culturales las formas en que la reproducción de la vida social resulta ser la reproducción de la dominación⁵

logra sintetizar toda la complejidad del alcance de este tipo de determinación social.

La teorización gramsciana parte de las relaciones de poder en el seno del Estado-nación, pero Gramsci vio también, ya desde su tiempo, que se plantea el problema más vasto de “si es posible pensar la historia como mera ‘historia nacional’ en cualquier momento del desarrollo histórico [...]”. Giuseppe Vacca, al analizar al respecto el *Cuaderno 14*, nos recuerda

[...] que la identidad de las “relaciones de fuerza” no puede proceder solamente del Estado-nación [...] La *constitución* de los sujetos políticos, que en la época actual tiene en la nación un terreno decisivo, está condicionada empero, en último extremo, por el desarrollo del mercado mundial. Este es el terreno de las distintas combinacio-

⁴ Cita de los *Cuadernos de la Carcel* tomada de Benedetto Fontana, “El problema del sujeto histórico: Hegemonía y Política en Gramsci”, en Dora Kanoussi: *Los estudios gramscianos hoy*, Plaza y Valdés, México, 1998.

⁵ Véase Fernando Martínez Heredia: “Nacionalizando la Nación. Reformulación de la hegemonía en la segunda república cubana”, en *Pensamiento y tradiciones populares: estudios de identidad cultural cubana y latinoamericana*, compilación de Ana Vera Estrada, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2000.

nes entre el elemento nacional y el internacional en las relaciones de fuerza.⁶

Afirma Gramsci:

Realmente la situación “nacional” es el resultado de una combinación “original” y “única” (en cierto sentido) cuya originalidad y unicidad deben ser entendidas y concebidas si se quiere dominarla y dirigirla [...] Pero la perspectiva es internacional y no puede ser sino así. Es preciso por lo tanto estudiar exactamente la combinación de fuerzas nacionales que la clase internacional deberá dirigir y desarrollar conforme a la perspectiva y las directrices internacionales. La clase dirigente sólo será tal si interpreta exactamente esta combinación, de la cual ella misma es un componente [...].⁷

Una aplicación conceptual clara del concepto de hegemonía en la escala del sistema-mundo, en la contemporaneidad, la encontramos en la siguiente cita de R.W. Cox:

Históricamente, para convertirse en hegemónico, un Estado tendría que construir y defender un orden mundial que fuese universal en concepción, esto es, no un orden en que un Estado directamente explota a otros, sino un orden que la mayoría de los Estados (por lo menos aquellos próximos a su hegemonía) puede encontrar compatible con sus intereses. Tal orden difícilmente sería concebido en términos solamente interestatales, debido a que, probablemente, eso traería a primer plano los intereses opuestos de los Estados [...] El concepto hegemónico de orden mundial está fundado no sólo en la regulación del conflicto interestatal, sino también como una sociedad civil concebida globalmente, esto es, un modo de producción de dimensiones globales que pone

⁶ Véase Giuseppe Vacca: “Gramsci en nuestro tiempo: hegemonía y democracia”, en Juan Trias Vejerano, ob. cit.

⁷ *Quaderni del carcere*, 14, pp. 1728-1729.

en funcionamiento conexiones entre las clases sociales de los países abarcados por él.⁸

Es así que podemos explicarnos, como hace Fernando Martínez, por qué la centralización del poder de decisión del capital transnacionalizado,

[...] ejerce controles casi totalitarios sobre la información y la formación de la opinión pública; pretende imponer en suma, un sistema de homogeneización cultural omnipresente, que provea todos los consumos espirituales y desmonte todo potencial de protesta. “Neoliberalismo” o “globalización” son palabras de un lenguaje que limita el pensamiento a debates secundarios o confusionistas respecto a lo esencial del sistema.⁹

He querido detenerme en estas referencias de orden conceptual porque el presente trabajo persigue precisamente un análisis de dinámicas de poder que se desenvuelven en el plano internacional. Y más específicamente, dentro de estas dinámicas, de la hegemonía de los Estados Unidos a través de la esfera de la espiritualidad religiosa después de la II Guerra Mundial. Creí necesario, por lo tanto, comenzar por despejar el hecho de que nos hallamos ante un tipo de relación que rebasa los esquemas bilaterales, la coherencia ideológica o política del polo hegemónico, la confrontación de intereses, las coyunturas económicas, y los compromisos fijados por alianzas formales. Aunque todo ello aparezca en el contexto, la relación es irreductible a cualquiera de los aspectos parciales.

El balance del peso específico de la dominación y de la hegemonía puede ser observado en la sucesión de las doctrinas proclamadas y puestas en práctica desde las presidencias sucesivas

⁸ Esta cita de R.W. Cox: *Gramsci, hegemony and international relations: an essay in method*, Gill, 1993, fue tomada del libro de Luis Fernando Ayerbe, *Los Estados Unidos y la América Latina. La construcción de la hegemonía*, Premio Casa de las Américas, La Habana, 2001.

⁹ Véase Fernando Martínez Heredia: *El corrimiento hacia el rojo*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 2001.

de los Estados Unidos. El mensaje al Congreso del quinto presidente, James Monroe, el 2 de diciembre de 1823, que rechazaba la revitalización de nuevos propósitos coloniales europeos (“América para los americanos”), justo cuando el joven Estado comenzaba a expandirse hacia el Oeste con el despojo más implacable que hayan sufrido los habitantes autóctonos de América, devino el dogma de la política exterior norteamericana. En una segunda parte el documento se arrogaba igualmente la misión “protectora” de las viejas colonias ibéricas del Sur, recién independizadas. Era una señal temprana de la vocación de poder de una nación que apenas aventajaba todavía en potencia a algunas de las recién liberadas repúblicas vecinas, de las cuales se reclamaba protectora. En el texto y proyección del mensaje de Monroe tuvieron una influencia decisiva las ideas de su secretario de estado, John Quincy Adams, que desde la Presidencia, unos años después, se referiría a Cuba con la conocida metáfora de “la fruta madura”.

Este estilo en el cual prevalece la expresión de dominación, a veces en el estado más puro, y que se materializó muy temprano en la usurpación a México de los territorios actuales de Texas, Nuevo México y Arizona, se prolonga hasta la doctrina del “gran garrote” de Theodore Roosevelt a principios del siglo xx. Considero que es con William H. Taft (la doctrina de la “diplomacia del dólar”, signo de la preponderancia del rol inversionista del Estado imperialista, en el sentido que dio Lenin al concepto), y T. Woodrow Wilson (la exportación del “modelo americano” y la “americanización del mundo”), que podemos afirmar que *dominación* y *hegemonía* se presentan visiblemente combinados —empaquetada la una en la otra— en la ideología política exterior norteamericana. Otros hitos posteriores podríamos identificarlos en las doctrinas subyacentes en la “política del buen vecino”, de Franklin D. Roosevelt, la de las “esferas de influencia”, de Harry Truman, la “alianza para el progreso”, de J.F. Kennedy, y la de “derechos humanos”, de James Carter. “El reformismo preventivo de la Administración Carter —estima Ana María Ezcurra— implicaba un modelo de hegemonía,

una búsqueda de legitimación estatal".¹⁰ Todas estas doctrinas adoptan términos donde la hegemonía aporta los tintes identitarios de la relación de poder, y ofrece a la dominación una cobertura consensual efectiva.

La combinación de dominación y hegemonía en la política exterior norteamericana varía poco a lo largo de la Guerra Fría. Cuando el consentimiento latinoamericano fallaba, la relación de poder mostró siempre su disposición a la aplicación de la fuerza, como en Guatemala en 1954, Playa Girón en 1961, Santo Domingo en 1965, Santiago de Chile en 1973, Granada en 1983, Nicaragua en 1985 y Panamá en 1989. Se preserva así el ejercicio de influencias para allegar el consenso o neutralizar a los Estados bajo su esfera de hegemonía.

El orden creado en Yalta, después de concluida la II Guerra Mundial, llevó a una polarización de los proyectos hegemónicos que venían fraguándose a partir de los viejos esquemas de dominación colonial y neocolonial, y de una Unión Soviética que emergía pujante de la guerra con su propuesta de cambio para el orden mundial. Los restos de la clásica dominación colonial directa se resquebrajaron rápidamente después del conflicto mundial.

La Guerra Fría constituyó precisamente una confrontación de hegemonías y no sólo una confrontación por la hegemonía, como ha sólido afirmarse, puesto que además de que cada polo aspiraba a imponerse al otro, se trataba de dos bloques con hegemonías diferentes sobre la esfera de influencia de cada cual. Incluso es posible observar una declinación relativa de la hegemonía de los Estados Unidos dentro de la correlación mundial de fuerzas a raíz de la crisis económica capitalista de los años setenta.¹¹ Pero la radicalización introducida por el monetarismo apuntaló al sistema capitalista mundial, y al cabo

¹⁰ Véase Ana María Ezcurrea: *La Ofensiva Neoconservadora. Las iglesias de U.S.A. y la lucha ideológica hacia América Latina*, IEPALA, Madrid, 1982.

¹¹ Este análisis se puede apreciar en Luis Fernando Ayerbe: ob. cit.

fue el sistema soviético el que no pudo sostenerse. El final de la Guerra Fría implicó la derrota del Bloque del Este y la implantación de un modelo único de dominación y hegemonía en el sistema-mundo encabezado por Estados Unidos como centro indiscutido del poder. Se inició en realidad una nueva era, la del capitalismo globalizado bajo la configuración de una pirámide única de poder.

La religión en el escenario actual

Se ha constatado suficientemente que en las últimas tres décadas ha predominado en el mundo, frente a la tendencia de secularización de la segunda mitad del siglo XIX a la primera del XX, vinculada al auge liberal, un espectro de revitalización de la espiritualidad religiosa. Para comprender este espectro sería impropio mirarlo como una reversión; no podemos desentendernos de los efectos mismos de la secularización ni asumir que las dinámicas secularizadoras desaparecieron simplemente ante la nueva marea de revitalización espiritual.

Después de reconocer que “la situación religiosa no puede aislarse de la situación sociocultural e incluso histórico-política”, el filósofo católico español Juan Martín Velasco nos propone un resumen de los efectos de la secularización:

- a) La pérdida de vigencia cultural del factor religioso, que puede llegar hasta su represión o su exclusión en la cultura moderna y su “desplausibilización” para las personas influidas por ella.
- b) El estrechamiento social del campo religioso, que ha llevado de una situación en la que la religión ocupaba el conjunto de la vida social a otra en la que se reduce a la esfera sumamente restringida del culto y las agrupaciones religiosas específicas.
- c) El paso de una situación en la que el factor religioso enmarcaba el conjunto de las actividades sociales y las diferentes esferas de la vida personal, ejerciendo el monopo-

lio del sentido y el valor para la vida, a otra en la que coexiste junto a otros factores y se reduce a opción personal y al ámbito de la conciencia.¹²

De manera directa o indirecta, en diversas medidas, estos efectos abonan el terreno de la subjetividad en el cual la segunda mitad del siglo xx ve germinar una revitalización de la religiosidad, condicionada por el cambio social en su integridad. No obstante, la naturaleza de las pérdidas que se revelan en estas apreciaciones muestran que sería erróneo identificar un simple retroceso de las tendencias secularizadoras en la marea de reanimación religiosa que hoy constatamos.

Se evidenciaron desde el comienzo de los años sesenta los signos de un intenso proceso de crisis del pensamiento que tocó a lo religioso desde muy diversos costados.¹³ Quiero recordar una polémica, ya casi olvidada, que tuvo lugar en Francia entre la revista *Planète* y la Unión Racionalista, en torno a los anuncios visibles de la crisis de la razón, cuyas consecuencias se traducen hoy tanto en los desarrollos de la revolución informática como en el postmodernismo, la crisis de los paradigmas sociales, o la nueva explosión de la espiritualidad religiosa. Se le llamó entonces la polémica sobre los brujos.

Bruscamente van a volar en pedazos las puertas cerradas por el siglo xix. Las ciencias y la técnica darán un salto formidable. Todo nos invita a pensar que las cosas cambiarán rápidamente, que el crecimiento de las grandes masas, la enorme presión de los descubrimientos y de la técnica, el movimiento de las ideas [...] barrerán con los antiguos principios que paralizan la vida de la sociedad [...] Las ciencias de hoy, cuando son abordadas sin conformismo, dialogan con los antiguos magos, al-

¹² Véase Juan Martín Velasco: *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Editorial Sal-Terrae, Santander, 1998.

¹³ No habría que olvidar, desde la perspectiva católica, que el Concilio Vaticano II y todo lo que se vincula al *aggiornamento* eclesiástico también quedan localizados en este momento histórico.

quimistas, taumaturgos [...] A veces el examen de los hechos dudosos lleva a los verdaderos a su mayor expresión. Y no es por la práctica de la omisión como se llega a la totalidad [...].¹⁴

Eran algunos de los contradictorios vaticinios de hace cuatro décadas, que se nos revelan a la vez visionarios y cargados de incertidumbre. Pero que anunciaron el auge de un *realismo fantástico* que también ha tenido lugar en la práctica, aunque no responda con exactitud al estilo que ellos auguraban.

En lo que concierne a las tendencias mundiales de nuestro tiempo, se observa, primero, la coincidencia en el tiempo de la reanimación de la espiritualidad religiosa (a partir de los años sesenta-setenta) con la conformación de un nuevo escalón de concentración del capital, el de la transnacionalización, al cual ya hice referencia en las líneas precedentes. Segundo, que no puede desvincularse este proceso de la pauperización de las condiciones de vida, ni de la crisis de los paradigmas de cambio social del siglo xx (la búsqueda de soluciones fuera del ámbito de las relaciones terrenales cuando las fórmulas terrenales fracasan o dejan de ser aparentes). Tercero, que en el plano global la revitalización no tiene lugar desde las religiones tradicionales, sino en configuraciones

¹⁴ Estas glosas de Louis Pawles, de *El retorno de los brujos*, las cita con fines críticos Robert Imbert-Negal en uno de los textos polémicos de la compilación publicada por la Unión Racionalista bajo el título de *El fracaso de los brujos, el realismo fantástico contra la cultura*, edición en español de Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1966, de donde la he tomado. El propio Imbert-Negal reconoce más adelante que “Pawles y Berger parten de un hecho exacto al cual no se le da la suficiente importancia: el fin, para nosotros, de una era histórica y el advenimiento de una nueva era [...]. Tienen razón al subrayar y denunciar un cierto inmovilismo intelectual y moral, representado por filosofías y políticas extraídas de normas ampliamente superadas hoy en día. Es terriblemente exacto que nuestras maneras de pensar nacen a menudo de una visión perimida de las cosas [...] Las mejores instituciones declinarán rápidamente si no cumplen con las exigencias de su siglo [...]. Las cosas van a cambiar rápidamente y estamos comprometidos en una revolución de repercusiones absolutamente imprevisibles”.

de nueva generación (salvo en casos de traspolación geográfica —religiones y formas de religiosidad tradicionales en otras latitudes, sincretizadas, como las orientales que hoy crecen América, donde constituyen novedad transcultural—, a menudo con cargas apreciables de fundamentalismo, dentro de una impronta de descentralización. Con marcados elementos de simetría con los rasgos dominantes del esquema global (privatización económica—descentralización institucional, política y civil), y con identidades tributarias, incluso desde la diversidad, a la noción de un “pensamiento único”, una concepción hegemónica del liberalismo sin fronteras.

Estos rasgos se muestran orgánicos a una ideología de indefensión dentro de la etapa del capitalismo que nos ha tocado vivir. Se constata a simple vista la naturaleza de su interconexión como en una tupida red, y no en forma de causas que converjan desde procedencias distintas y ajenas entre sí.

Velasco acude a los conceptos de “mutación religiosa”¹⁵ y de “transición religiosa”¹⁶ utilizados para designar la presente reanimación espiritual, para terminar aportando él mismo el de “metamorfosis de lo sagrado” con el cual prefiere asociar el término “que parece imponerse en la bibliografía especializada, el de ‘nuevos movimientos religiosos’ (NMR)”. “NMR surgidos por separación de alguna de las Iglesias cristianas tradicionales o de otras tradiciones religiosas, como el hinduismo, el budismo, el islamismo, etc.”. “NMR sincretistas, que adoptan rasgos tomados de diferentes tradiciones religiosas y representan formas peculiares de respuesta al pluralismo actual y a las condiciones de vida impuestas por la cultura científico-técnica dominante”. También los NMR que forman “los grupos que componen la llamada constelación esotérico-ocultista y la nueva espiritualidad, más o menos teñida de religiosidad, designada con el nombre de *new age*, nueva era”. Los que

¹⁵ J.C. Eslin: “Indepassable religion”, *Esprit*, no. 7, junio de 1997, Paris.

¹⁶ Rafael Díaz Salazar: “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”, en R. Díaz Salazar, S. Giner, F. Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994.

coinciden en un doble denominador: “constituyen una reacción frente a la situación sociocultural, por una parte, y frente a determinadas carencias de las religiones tradicionales por otra”.¹⁷

En el marco del último medio siglo sería difícil abordar con seriedad un análisis del cambio religioso al nivel mundial al margen de la evolución del sistema hegemónico norteamericano; desde el esquema bipolar y con posterioridad al bipolarismo que había prevalecido. El derrumbe del Bloque del Este ha desembocado en la subalternación de los Estados que lo integraban, como una nueva región periférica, al entramado de la hegemonía occidental.

A partir del comienzo del siglo XXI la hegemonía en el sistema-mundo se ha concentrado, y no gravita solamente sobre las regiones periféricas con las que terminó el siglo XX. Su alcance se ha hecho global.

La rápida evolución del estilo de detonación de los conflictos armados, desde Kosovo en 1999 hasta la invasión a Iraq en 2003, muestra una lógica de poder sin contención efectiva. La guerra ha sido convertida en algo distinto de la confrontación militar clásica. Los Estados Unidos han comenzado a comportarse con todos sus aliados de la forma en que desde hace un siglo lo hace con las “repúblicas bananeras” de Centroamérica. Este es un signo que en Europa muy pocos han logrado o han querido advertir con claridad, agobiados a veces por arbitrariedades (reales o ficticias) de la coyuntura, obsesionados casi siempre por los altibajos de la competitividad económica de la flamante Unión, alelados incluso por las técnicas de la construcción de la opinión. El caso de Iraq puede convertirse en un hito en la historia de la dominación.

El andamiaje sistémico de las religiones fuertemente establecidas se resiente, y la mentalidad religiosa tiende a asumir dispositivos de reacción. Velasco distingue cuatro tendencias,

¹⁷ Juan Martín Velasco: ob. cit.

de las cuales la primera consistiría, según su estudio, en el “atrincheramiento cognitivo”, en el “aislamiento del medio considerado peligroso, la búsqueda obsesiva de la propia identidad”, cuya expresión extrema “conduce a las posturas *fundamentalistas* ejemplificadas en casi todas las religiones [...]” y también fuera del ámbito religioso. La segunda variante, menos radical, se caracteriza por un repliegue conservador dentro de las comunidades o las Iglesias, preocupadas por la protección de su identidad. La tercera, por una especie de retorno a programas identificados como “tradicionalistas”, dirigidos a la “restauración a destiempo de modelos institucionales históricamente superados” y de algún modo comprometidos en provocar las mismas crisis a las cuales se pretende reaccionar. Finalmente, una última variante se localiza en lo que llama “negociación cognitiva” de la propia identidad, por la vía de asimilaciones sincréticas o de renovaciones de signo diverso.¹⁸ Renovaciones que también incluyen, dentro de un arco muy extenso, a los movimientos religiosos progresistas.

He recurrido a esta tipología porque, al margen de desacuerdos puntuales, me parece racional y matizada, ya que no limita las reacciones a la clásica confrontación entre conservadores y reformistas. No nos deja una visión sesgada, como es habitual en las dicotomías. Y no me parece exenta de validez incluso más allá de lo religioso. Un ejemplo podría verse en las respuestas fuera de contexto, que olvidan que la concertación y confrontación de hegemonías en el mundo globalizado no permite repetir discursos que consideramos válidos para el mundo bipolar presedente. Lo que Velasco, en el plano religioso, denominaría “el mal llamado tradicionalismo”.

La asignación de un rango diferenciado al “fundamentalismo” (la reacción más extendida hoy como tendencia dentro y fuera de la fe) no responde a los calificativos de conservadurismo ni de tradicionalismo.

¹⁸ Véase Juan Martín Velasco: ob. cit. Adopta aquí elementos de una tipología de P. L. Berger: *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona, 1993.

En materia de religión —afirma Françoise Smyth-Florentin— el integristo, el pietismo, el fundamentalismo y el tradicionalismo, denotan el contexto de un discurso basado más en lo perceptible que en lo definible, pero todos apuntan a una proyección cultural, al margen de las diferencias en su connotación.¹⁹ La acepción estrecha del concepto alude en la literatura cristiana a una corriente del protestantismo norteamericano de la segunda década del siglo pasado, pero en el plano genérico el término es muy anterior y tiene también un extendido uso posterior. Dentro del cristianismo, dentro de todo el universo religioso, y fuera del mismo. Por analogía asociamos “fundamentalismo” con fanatismo, extremismo, doctrinalismo y rigor. Pero las analogías no hacen definiciones.

Para R. Scott Appleby, otro especialista de reconocido prestigio, en tanto se proclama defensor de una fe ya establecida o de la adecuación de sus prácticas, frente a la erosión de tradiciones, modo de vida, autoridad, el fundamentalista tiende a elaborar métodos nuevos y formular nuevas ideologías. No basta ser conservador o tradicionalista para combatir la erosión de la autoridad de un pasado sagrado, representado por un texto, una tradición, la conducción de un líder carismático, o todo ello junto.²⁰

Por otra parte podemos afirmar, con Gabriel A. Almond, que “la religión no es la única matriz de la cual emergen los movimientos de corte fundamentalista. La raza, el lenguaje, y la cultura pueden servir también como las bases de la revitalización y la militancia”. Y la política, por supuesto, en tanto el fuerte fundamentalismo queda caracterizado, así, como una modalidad del ejercicio de poder, cualquiera que sea la esfera de las relaciones sociales de que se trate.

¹⁹ Véase Françoise Smyth-Florentin: “A Christian Understanding of Fundamentalism”, en John S. Augustine: *Religious Fundamentalism. An Asian Perspective*, South Asia Theological Research Institute, Bangladore, 1993.

²⁰ Véase R. Scott Appleby: *Religious Fundamentalism and Global Conflict*, Headline Series, Foreign Policy Association, no. 301, Ithaca, 1994.

Para pasar a un análisis más puntual debo recordar, en consecuencia con lo que he expuesto sobre las tendencias de la dominación, que lo que cambia en los Estados Unidos, también en el cuadro de las religiones y de la configuración institucional de las iglesias y organizaciones religiosas, y de las relaciones entre la institucionalidad política y la civil implicadas en la vida eclesiástica, va a aportar elementos modélicos, en algunos casos, y en otros, por lo menos, claves indispensables para diseccionar el dispositivo hegemónico. Por este motivo merece nuestra mayor atención.

Una mirada al panorama religioso de la década final del siglo en los Estados Unidos de América

Hacia mediados de los años noventa numerosas publicaciones daban cuenta en los Estados Unidos de las tendencias dominantes de un proceso de reanimación de la vida religiosa en términos de descentralización y de creatividad. Habían aparecido también en esos años los resultados en cinco volúmenes de la investigación sobre fundamentalismo religioso organizada por la American Academy of Arts and Sciences con la participación de 200 académicos. Se efectuaron encuestas por Gallup, Barna Research Group y otras agencias para diversas universidades y publicaciones. Aparecieron ensayos abordando el tema desde múltiples perspectivas en libros y revistas. Voy a limitarme a citar, para ilustrar esta evolución, algunos datos de los resultados de los numerosos estudios efectuados entre 1996 y 1998.

En sentido general no indica alteración el dato de que el 96% de la población afirma creer en Dios, contra el 95% cincuenta años atrás. Y similares rasgos de estabilidad muestran los por cientos de personas que oran (90%), la asistencia semanal al culto (41%), y las gracias por los alimentos (63%).²¹

²¹ La mayor parte de los datos que utilizo sobre las encuestas los he tomado de un número especial del New York Times Magazine publicado el 7 de diciembre de 1997 bajo el título monográfico de "God Decentralized".

Sin embargo, de las 1600 denominaciones religiosas existentes en los Estados Unidos al momento de la encuesta, alrededor de 800 aparecen fundadas después de 1965. Y estas cifras no reflejaron que allí son creadas y desmanteladas continuamente denominaciones; muchas no sobreviven institucionalmente sino solamente como ideas, dejan algún rastro, se reconfiguran, o simplemente se desvanecen. Las encuestas arrojaron entre 1967 y 1997 las siguientes variaciones porcentuales en cuanto a las Iglesias o denominaciones más significativas:²²

Iglesia Episcopal	-44
Iglesia Metodista	-38
Iglesia Católica Romana	-3
Convención Bautista del Sur	+8
Mormones	+96
Testigos de Jehová	+119
Asambleas de Dios	+211
Iglesias de Dios en Cristo	+863

Las dos últimas son las principales agrupaciones pentecostales. Lo verdaderamente importante a observar es el desbalance entre las dinámicas de las religiones tradicionales y las nacidas en los propios Estados Unidos, que en este caso se refieren a los mormones, pentecostales y testigos, que ya cuentan con más de un siglo de existencia.

Aquí se incluyen solamente algunas de las agrupaciones religiosas más importantes, pero son innumerables las pequeñas denominaciones independientes que se congregan alrededor de un pastor con dotes carismáticas; y las que aparecen y desaparecen todos los años. Estos por cientos expresan dinámicas de crecimiento, aunque no siempre suponen cambios importantes en proporciones absolutas. Indican que la nueva explosión de religiosidad en los Estados Unidos se vincula menos con la restauración de tradiciones y con factores de identidad cultural,

²² *Ibidem*.

que con la expansión del mercado, los avances en las técnicas de comunicación de masas y la lógica de la propaganda.

Lo dicho no es motivo, sin embargo, para un cuestionamiento de legitimidad, de lo que tendremos que volver a hablar con más detalle, porque constituye uno de los problemas medulares de los estudios sociorreligiosos de hoy.

Otro dato que caracteriza esta tendencia es el de las llamadas “megaiglesias” (denominaciones que aglutinan a más de 2000 asistentes en un servicio eclesiástico), que eran 10 en 1970, un fenómeno novedoso para la época, y en 1997 ya ascendían a unas 400. Se corresponde con el incremento del peso específico del sermón y el atractivo de las calidades carismáticas del predicador como líder religioso.²³ El predicador deviene una especie de agente de *marketing* espiritual: es portador de un anuncio que conecta a la denominación con su profeta.

El impacto mediático masivo del nuevo cuadro de la institucionalidad religiosa nos lo revela la constatación de que, en los Estados Unidos, de 9 canales de televisión religiosos en 1974, aumentaron a 257 en 1997, y los programas religiosos pasaron del 1% al 16%.²⁴ En los últimos cinco años estas cifras se han multiplicado.

La televisión dio a la influencia del predicador un efecto multiplicador de movilización y atracción. No se trata solamente de un asunto de alcance, sino que cambia su mismo sentido. Se establece una verdadera diferencia pastoral: no es comparable el predicador en la pantalla, con el predicador en el culto directo con sus feligreses. Aparece una devoción de pantalla, en la cual el pastor no se retroalimenta de la participación de su auditorio, y el auditorio escucha y sigue a su pastor sin la alternativa de la consulta espiritual cotidiana o relación tutelar alguna. Es ciertamente un tema para otro debate.

²³ Kenneth L. Woodward reporta en “Heard any good sermons lately?” la vitalidad de las estrellas del púlpito, en *Newsweek*, 4 de marzo de 1996.

²⁴ “God Decentraliced”, *ibidem*.

Otro aspecto importante de esta reanimación en los Estados Unidos lo aporta el crecimiento de las religiones de procedencia oriental. El número de musulmanes aumentó hasta igualar el de presbiterianos, en el orden de los cuatro millones de fieles, y algunos pronostican que el Islam podría llegar a convertirse en una de las religiones más numerosas en los Estados Unidos.²⁵ Apreciaciones divididas indican, de una parte, que la composición de origen queda balanceada entre las migraciones surasiáticas y árabes, y el elemento afroamericano. Otros ponen el énfasis en la población afroamericana y las corrientes de conversión desde denominaciones protestantes en busca de una religiosidad más afín a los orígenes. Esta segunda lectura conduce probablemente a pronósticos de dinámicas más intensas de crecimiento que la primera.

Dos nuevos ejemplos de la influencia religiosa oriental en aumento se observan en el budismo y el hinduismo. El budismo, que las investigaciones de mediados de los noventa calculaban en 750 000 adherentes, exhibía en el momento de la encuesta, las tasas más altas de crecimiento, en especial el budismo tibetano. El hinduismo habría crecido de 70 000 seguidores en 1977 a 800 000 en 1997.²⁶ La religiosidad oriental, que arriba al mundo occidental vinculada a movimientos migratorios y refuerza su presencia con el incremento impetuoso de las comunicaciones, ha logrado empezar a transferir valores a la cultura occidental.

Pero más significativo, dentro de este espectro de reanimación, que la incorporación de religiones orientales, es lo que hallamos en las religiones nacidas en propio suelo americano, desde el mormonismo, cuyos inicios se remontan al primer cuarto del siglo XIX, hasta el movimiento conocido como New Age, nacido en California en los años sesenta del siglo XX.

²⁵ Véase Carla Power y Allison Samuels: "Battling for Souls", en *Newsweek*, 30 de octubre de 1995.

²⁶ "God Decentralized", *ibidem*.

Los mormones son considerados hoy como la más exitosa de las religiones nacidas en Norteamérica, no sólo por la membresía sino también por el sentido de eficiencia económica incorporado a la organización y el prestigio de su institución dentro del sistema social. Llama la atención la curva de crecimiento de esta religión que, en 1844, a unas dos décadas de fundada, contaba con algo más de 26 000 adherentes; que en el siglo que corre desde esa fecha hasta 1950 creció hasta poco más de un millón, y existía exclusivamente en territorio norteamericano; y que en 1996 reportaba de repente 9,7 millones de fieles, cinco de ellos en los Estados Unidos, y cerca de tres y medio en América Latina y el Caribe. Su proyecto misionero se ha expandido —y se sigue expandiendo— por todo el mundo. Hoy se le considera la séptima religión en Estados Unidos y se le vaticina un destino de religión universal en el esquema global.

Carecemos aquí del espacio necesario para detenernos en esta formación religiosa —que dentro de dos décadas será bicentenaria— ni de otras, con la extensión requerida, pero no puedo pasar por alto algunos rasgos significativos. Esta religión no cuenta con un clero profesional, con pastores ordenados, sino que los hombres que dirigen el culto son figuras que han logrado éxito y prestigio y se mantienen activos como hombres de negocios o como profesionales. La ejemplaridad —una expresión de excelencia— ante la comunidad mormona es determinante.²⁷

Se trata, como Iglesia, de una institución muy disciplinada, cuyo presidente es considerado a la vez profeta, en comunicación directa con Dios, facultado incluso para adoptar modificaciones doctrinales mayores a partir de la revelación. Es decir, que combinan dosis muy altas de pragmatismo con un principio muy severo de autoridad doctrinal. Fue así como en 1880

²⁷ La ejemplaridad como una variante de lo que hoy llamamos “criterio de excelencia” y que la Iglesia católica parece haber tratado de buscar con la preponderancia otorgada al *Opus Dei* bajo el pontificado de Juan Pablo II.

suprimieron la poligamia —supuestamente aprobada por revelación divina al fundador, Joseph Smith Jr., en 1831— que tantos trastornos de inserción social les ocasionó en su primer medio siglo de existencia. Otra revelación similar acabó en 1978 con la discriminación del negro para asumir las más elementales responsabilidades eclesiásticas, “abriendo el camino para una enorme actividad misionera en Brasil”, y franqueando igualmente las barreras que limitaban su acción misionera en el Caribe y en el continente africano.

Como cualquier Iglesia, la de los mormones se sustenta económicamente a partir de las donaciones de sus creyentes. La diferencia con otras es que para los Santos del Último Día no se trata de contribuciones voluntarias sino de un impuesto sobre los ingresos, y que este dinero se dedica principalmente a inversiones directas de la institución, que a tal efecto opera con riguroso sentido empresarial. El historiador Juan Chips afirma que “si fuera una corporación estaría hacia el medio en la lista de las 500 mayores de la revista *Fortune*”.²⁸ Posiblemente se quede corto.

Para poner fin a esta referencia, debemos tomar en cuenta que la conversión a principios del siglo XIX de los discípulos de Joseph Smith y su exitoso sucesor Brigham Young da comienzo a una tradición norteamericana de mesianismo que se va a ver reproducida o reactivada en múltiples formaciones religiosas desde el propio siglo, como son el Adventismo del Séptimo Día, y los Testigos de Jehová (Watchtower Bible and Tract Society). Tampoco podemos pasar por alto que el surgimiento del mormonismo coincide en tiempo con la doctrina Monroe,²⁹ y que esta Iglesia participa como protagonis-

²⁸ Los datos puntuales sobre el despliegue de la Iglesia de Jesucristo de los Santos del Último Día (mormones) han sido tomados del artículo de David Van Biedma publicado en *Times*, 4 de agosto de 1997.

²⁹ Las primeras apariciones del Señor a Joseph Smith se reportan en la noche del 21 de septiembre de 1823 según *The Book of Mormon. An Account written by the Hand of Mormon upon Plates*, The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, Salt Lake City, tomado de la edición de 1920.

ta en el éxodo colonizador del Oeste —en su caso por inspiración divina— al término del cual fundan Salt Lake City, capital del estado de Utah, de cierto modo una nación mormona dentro de la Unión.

Los Testigos de Jehová, nacidos medio siglo después que los mormones —de corte más literalista y menos dados a flexibilidad que otras organizaciones religiosas— se identifican por su firme proyección apocalíptica. Mantienen la referencia del año 1914 como punto de partida del fin del mundo, pero modificaron, desde 1995, la predicción que fijaba la batalla del Armagedón y el comienzo del Reino de Dios para el año 2000.³⁰

Una aclaración es imprescindible. La movilización en torno a la promesa de la llegada (o el regreso) del Mesías, al igual que las energías en función de la preparación del Milenio (apocalíptica o no), no sólo han dado inspiración a fundamentalismos cerrados, sino que en muchas ocasiones, en sentido inverso, las hemos visto animar, desde el siglo XIX, a movimientos de liberación frente al poder colonial en países de América Latina, África, Asia y Oceanía.³¹ Es decir, que atribuir un signo político o ideológico común a estas tendencias nos conduciría a una apreciación sesgada de su lugar en la historia, que requiere siempre de contextualizaciones puntuales.

El curso del siglo XX vio nacer temprano, también en territorio norteamericano, el formidable movimiento pentecostal, tan extendido hoy a lo largo y ancho del continente americano. Y también muchos milenarismos y variantes mesiánicas

³⁰ Véase Kenneth Woodward: "Apocalypse Later", *Newsweek*, diciembre 18 de 1995.

³¹ La naturaleza de este trabajo no me permite detenerme en el punto del mesianismo y del milenarismo con la atención que merecen, pero al lector que se interese puedo recomendarle dos títulos que se han convertido en clásicos sobre el tema, y que han sido traducidos al español: Victorio Lanternari: *Movimientos religiosos de liberación y de salvación de los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona, 1965; y María Isaura Pereira de Queiroz: *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México, 1969.

inspiradas en la fe cristiana. Pero ha sido la última mitad del siglo que acaba de concluir que ha comenzado a vivir una oleada de proliferación denominacional prácticamente ilimitada a la cual volveré más adelante. Es común, al explicarse algunas de ellas, que se vislumbren los puntos de contacto con raíces mormónicas.

No persigo en este epígrafe hacer un recorrido por todos los movimientos y denominaciones relevantes nacidas y asentadas en suelo norteamericano, sino subrayar los orígenes y el perfil de esta dinámica denominacionista tan propia de la identidad nacional forjada a partir de la independencia de las trece colonias.

En un salto inevitable a nuestros tiempos, debo consignar que Nueva Era (New Age) es un término que da nombre a un movimiento que cuesta encasillar en caracterizaciones precisas: de “realidad social más bien amorfa”, lo apostrofa Hildegard Van Hove,³² puesto que no encuadra en la tipología de un sistema de creencias. Alude a variables que pueden dar forma a un denominador común doctrinal y conductual que permite adscribir nuevas denominaciones, *aggiornamientos* de Iglesias o en el seno de ellas, sectas con agudas distorsiones de orientación, sistemas terapéuticos de tradición ancestral, asimilación de valores de la espiritualidad oriental, patrones de conducta menos convencionales que los vigentes, o estilos de vida diferentes. O muchas de estas cosas a la vez, o algo distinto. “Parece mezclar lo sagrado con lo profano, la religión con la economía de mercado, lo local con lo internacional, aspectos de un amplio movimiento social con un individualismo extremo”.³³

Su nombre alude a la idea del advenimiento de una era, “marcada por el pasaje del sol de la constelación de Piscis a la de Acuario”, lo que hace que al menos aquellos seguidores que sienten la necesidad de un anclaje identitario para el

³² Introducción al número de *Social Compass*, de junio de 1999, dedicado al tema.

³³ *Ibidem*.

movimiento se reconozcan también como “acuarianos”. La duración del recorrido del sol por los signos zodiacales es de unos 25 900 años, por lo que corresponden unos 2 158 años a cada signo. Según este teorema nos aproximamos al final del ciclo correspondiente a la era cristiana, teñido por “el dolor, el fanatismo, el escepticismo, el conformismo”.³⁴ Tocaría a Acuario amparar un vuelco, instaurar un “nuevo nivel de conciencia”, una nueva espiritualidad que brinde al mundo sabiduría y amor en unidad interior y cósmica. Una recuperación del sentimiento de lo sagrado, de lo cultural y lo simbólico cuya relegación se atribuye al predominio del pensamiento racionalista.³⁵

A pesar de que el peso de la astrología contextualiza la doctrina acuariana es obvio que este movimiento no puede ser reducido a una expresión del cálculo y las influencias astrales. Pese a que supone una valorización de la fiabilidad de las predicciones astrológicas, enmarcada en todo lo que legitima la “búsqueda del misterio”, que había sido relegada por el imperio de la razón.

Sonia Jiménez y Ana Celia Perera, en un ensayo reciente sobre el tema,³⁶ destacan tres rasgos generales de este movimiento religioso: 1) *indeterminación revelacional*, en tanto admite la apropiación de cualquier tradición religiosa, de cualquier panteón, de profecías, con o sin Dios; 2) *individualismo epistemológico*, en tanto el individuo debe ser el constructor legítimo de su propia creencia, sin la obligación de atenerse a credos institucionalizados; y 3) *eclecticismo acrítico*, en tanto admite la absorción doctrinal íntegra de cuanto conecte el propósito de salvación personal con la salvación a escala macrosocial.

³⁴ Véase Antonio Baggio: “La conspiración de Acuario”, en el libro de Roberto Bosca, *New Age: la utopía religiosa de fin de siglo*, Editorial Atlántida, Buenos Aires, 1973.

³⁵ Dentro de una literatura que se ha hecho ya copiosa, es diferenciado como obra fundacional el libro de Marilyn Ferguson: *La conspiración de acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*, versión en español de Editorial Kairos, Barcelona, 1988.

³⁶ Véase Sonia Jiménez Berrios y Ana Celia Perera: *El movimiento de la Nueva Era: primeras aproximaciones*, en proceso de edición.

Dentro de este movimiento se puede encontrar una perspectiva del milenarismo enfocado a través del cambio evolutivo, de la transformación de la conciencia y de la persona humana, y no a través de un Apocalipsis impuesto. La aceptación de Cristo no presupone la Trinidad, sino que admite ser compartida con la de otras figuras mesiánicas, más bien como un “instructor espiritual”.³⁷ En este orden guarda semejanza con la comprensión crística de la Teosofía, y antes aún, con el mesianismo mormón, tan criticado desde las iglesias cristianas tradicionales. Por otra parte se valoriza la figura angelical: las visiones transmitidas por ángeles, la presencia de ángeles, la protección del ángel, se vuelven recurrentes. Algunas sectas hablan de ángeles cibernéticos, extraterrestres arribados en OVNIS (llamadas por tal motivo “platillistas” por algunos estudiosos), que tendrían como misión revelar a los humanos conocimientos tecnoespirituales. Paralelamente al movimiento Nueva Era se desarrolla en Japón una corriente de espiritualidad religiosa llamada “Mundo Espiritual”,³⁸ dato que nos inclina a la necesidad de no subestimar su significado como una espiritualidad en plena capacidad expansiva.

Extendernos más en Nueva Era rebasaría el propósito de esta exposición. Pero es imposible olvidar que bajo este concepto se identifican muchas de las comunidades religiosas independientes de nueva creación, y una espiritualidad en el sentido más general, una corriente cultural.

El problema de la legitimidad y algunos conceptos en discusión

En primer lugar, quisiera que estas anotaciones sean tomadas como lo que son: una estricta verificación de dinámicas y de ningún modo un cuestionamiento de legitimidad. No intento poner en tela de juicio, por razón de connotaciones políticas,

³⁷ Antonio Baggio, ob. cit.

³⁸ Véase Susumo Shimazono: “‘New Age movement’ or ‘New Spirituality Movement and Culture’?”, *Social Compass*, vol. 46, no. 2, Bélgica, 1999.

socioeconómicas, o de otro género, a religiones aludidas en las encuestas y estudios citados, ni a ninguna otra. Nos hallamos ante un fenómeno muy complejo, un mapa religioso atravesado por la heterogeneidad en un mundo donde prevalece la incertidumbre, y muchos conceptos tradicionales son puestos en tela de juicio. En todo caso, no sería riguroso cuestionar legitimidad desde patrones generales; estos no serían válidos aquí. Aun cuando en el extremo irracional de esta heterogeneidad se inscriban deformaciones verdaderamente patológicas del fundamentalismo. En 1977 la secta del Templo Solar, liderada por su pastor, el Reverendo Jim Jones, protagonizó un suicidio colectivo de casi 1 000 miembros con cianuro de potasio en un campamento en la selva guyanesa. Se abrió así una nueva corriente dentro de los movimientos contemporáneos de conversión: la que podemos calificar como “sectas destructivas”.³⁹ Lo más característico en ellas ha sido el suicidio ritual, que va acompañado habitualmente de homicidio ritual, aplicado a los vacilantes, los claudicantes y los infidentes, el sexo ritual y también el terrorismo ritual.

Se ha recogido incluso en versiones cinematográficas el trágico episodio de Waco, Texas. Los seguidores de David Koresh, la “secta davidiana” de origen adventista cuyo profeta hacía que sus adherentes le entregaran, en gesto de devoción, a sus hijas adolescentes para prácticas sexuales de carácter ritual. Este profeta se autoinmoló con más de 80 seguidores, días después de un choque armado con el FBI, en su sede del rancho Monte Carmelo en Waco. El escándalo dio lugar a imputaciones de los familiares de las víctimas al FBI, ya que el incendio tuvo lugar en medio del cerco tendido por los agentes federales para efectuar la detención de los líderes. Pero investigaciones posteriores evidenciaron que se trató de un acto de suicidio-homicidio al interior de la comunidad, al verse sitiada.

³⁹ Los datos que cito los he tomado básicamente de Jorge Erdely: “De Guyana a Uganda: suicidios colectivos locales”, *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, no. III, México, D.F., 1999-2000.

En el propio año 1993 las autoridades ucranianas detuvieron en Kiev a 779 seguidores de La Fraternidad Blanca, entre ellos su líder Marina Tsvigun, para impedir un suicidio ritual anunciado. La Fraternidad presume de contar un unos 150 000 seguidores dispersos por países de la antigua Unión Soviética.

En 1994 y 1995 se recuerdan los suicidios colectivos organizados por la Orden del Templo Solar, en Suiza y en Canadá. Y el asalto al metro de Tokio con gas sarín, por la secta Aum Shinrikyo (Verdad Suprema) en 1995. Y otro suicidio colectivo de la secta platillista Heaven's Gate, en Los Angeles, en 1999. La carga de fundamentalismo (religioso, aunque también étnico y político) en el atentado del 11 de septiembre de 2001 es evidente. Por recordar solamente algunos ejemplos relevantes recientes. No es posible asegurar que no estemos expuestos a ver más episodios de este género en los años venideros. No creo necesario detenerme en otras variantes, como las sectas satánicas, que también dan signos de multiplicación.

Jorge Erdely atribuye, en estas formaciones religiosas, un peso esencial a lo que él llama el “binomio líder mesiánico-colectividad sumisa total”. Cuando la comunidad acepta la condición de Mesías en su conductor, para ella, “su poder y autoridad trasciende por mucho al de cualquier institución social, llámese estado, familia o aun religión”.⁴⁰

Al margen del enjuiciamiento de este fenómeno desde otras perspectivas (ética, legal, política), debemos considerar la existencia de un dilema espiritual, que radicaría, a mi juicio, en el discernimiento entre religiosidad auténtica y religiosidad instrumentalizada. Creo válido afirmar que la instrumentalización procede indistintamente del fanatismo, de la mercantilización o de los propósitos de hegemonización, que se cruzan las causas, y que normalmente generan pér-

⁴⁰ Véase Jorge Erdely: *Suicidios colectivos. Rituales del Nuevo Milenio*, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, 2000.

didadas de autenticidad y a veces también efectos de corrupción.

Entre los conceptos que han entrado hoy en crisis —entendida como crisis conceptual, esencialmente, la pérdida de consenso para su utilización— figuran, por motivos distintos, pero no ajenos, entre otros, los de “sincretismo”, “secta”, y “ateísmo”. La descalificación responde a criterios de no discriminación, de libertad religiosa y de igualdad de derechos de las religiones en el seno del sistema social.

La desestimación en medios académicos del concepto de “ateísmo” reacciona frente al estereotipo de su validación como corriente de pensamiento. Y, en consecuencia, también con la utilización de la irreligiosidad con propósitos hegemónicos. El rechazo, en sentido contrario, del espacio de la incredulidad, y del derecho a la misma en iguales condiciones que a la libertad de creer nos llevaría a una deformación por inversión. No es un debate cerrado, aunque no me toca aquí seguir esta especulación, que encontró un lapso fructífero en el entorno de Vaticano II, y después se perdió.

Las tendencias de secularización, manifiestas en la caída de las vocaciones pastorales, el envejecimiento del clero y, con la mayor amplitud, por las muestras de indiferencia ante lo santo, más que por un claro cuadro de ateización, han producido el efecto de “atenuar la memoria religiosa” —dentro de las religiones tradicionales— en los procesos normales de transmisión de generación en generación⁴¹ que aseguran la reproducción del sistema de creencias en la sociedad. Esto no sólo explica el incremento de los que en las encuestas se declaran “sin religión” (que en la mayoría de los casos significa sin filiación a Iglesia u organización religiosa), sino también la disponibilidad de la sensibilidad religiosa para asimilar sincretizaciones o, en otro sentido, desde otras motivaciones y aptitudes, la receptividad ante acciones de conversión.

⁴¹ Aludo a las investigaciones del sociólogo francés Jacques Maitre citadas por Florence Beaugé en “Vers une religiosité sans Dieu”, *Le Monde Diplomatique*, septiembre de 1997.

La expresión más común de la sincretización la identificamos hoy en el incremento de “creencias paralelas” adosadas principalmente a la formación cristiana, tales como los sueños premonitorios, la telepatía, las predicciones, la astrología, e incluso el manejo de la quiroinformación y la cartomancia, entre otras.⁴² La afinidad a la adopción de creencias paralelas, y en general a la sincretización, se muestra, en unos casos, compatible con la filiación a sectas, en otros no.

Estoy usando a conciencia conceptos que ya definí como polémicos —“sincretismo” y “sectas”— también para dejar desde ahora en pie la pregunta: ¿desechar o recontextualizar?. En cuanto al sincretismo, hay que tomar en cuenta que todo sistema de creencias, cuando es analizado desde una perspectiva histórica, revela momentos sincréticos en su formación. Pero una vez estructurados el cuerpo doctrinal y la institucionalidad, definidos sus dogmas, formalizado el culto, esclarecidas sus articulaciones en el sistema social, la posibilidad de que se asimilen nuevas sincretizaciones dentro de una religión dada tiende a disminuir. La densidad de la institucionalización de la fe se traduce en reducción de la apertura formal a espacios sincréticos.

Los procesos de sincretización se localizan fundamentalmente, en consecuencia, en el ámbito de la religiosidad popular, donde la espontaneidad en la comunicación con lo sobrenatural es esencial, más que la rigurosidad de los rituales y el dogma. La búsqueda de “creencias paralelas” suele ser indicativa allí de un mecanismo de defensa motivado por la insatisfacción dentro de una religión establecida.

Me interesa más detenerme ahora, por motivos obvios, en el debate sobre el concepto de “secta” religiosa, cuya utilidad no se puede desestimar cuando queremos abordar el problema de la hegemonía.

Sin remitirnos a la antigüedad griega, donde ya era utilizado el término “secta” para caracterizar posturas filosófi-

⁴² *Ibidem.*

cas radicales, vamos a comenzar por reconocer que este concepto se aplica asociado al fanatismo y la intolerancia. Esto introduce una connotación peyorativa, ya que lo que se caracterice como intolerante o fanático va cargado de un juicio de valor preestablecido. De modo que hoy comienza a prevalecer entre nosotros una justificada tendencia a rechazar el término “secta” en el ámbito de lo religioso. Pero el argumento siempre parte de la desestimación que inspira la carga discriminatoria que ha acumulado históricamente el concepto; no se fundamenta en motivos de falta de cientificidad. No he visto a nadie afirmar que el concepto no contribuya a explicar lo que denota, sin que se limite al sentido de la censura o se disponga siquiera de una valoración balanceada.

Desde principios del siglo xx Ernst Troeltch y Max Weber usaron en sus respectivos estudios la tipología “Iglesia/secta” para distinguir dos niveles de complejidad en la organización religiosa, y este enfoque resultó enriquecido en la segunda mitad del siglo con la introducción formal por Bryan Wilson del concepto “denominación” como categoría intermedia en la tipología, y con la clasificación de subtipos de sectas (conversionistas, adventistas, pietistas y gnósticas).⁴³ Creo que en todo caso, si sentimos la necesidad de desestimar el concepto, se haría necesaria una descalificación de sus méritos tipológicos, y de su alcance explicativo, y no limitarse a la simple vocación de no discriminar al objeto denotado.

Si queremos acercarnos aun a otra dimensión problemática, como la de las dinámicas de cambio de *status* institucional, propias del movimiento de la historia, preguntaría si no hay un punto en el tiempo en el cual lo que nació como secta deviene denominación, y un punto en que la denominación puede ser reconocida como Iglesia. ¿De que hablamos, por ejemplo, cuando nos referimos hoy a los mormones? Por ello

⁴³ Véase el contexto en Gordon Marshall: *A Dictionary of Sociology*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

vuelvo a poner sobre la mesa la disyuntiva: ¿tenemos que desechar o tenemos que recontextualizar el uso de estos conceptos?.

Cuando hablamos de hegemonía y dirigimos la mirada a la instrumentalización del hecho religioso, es posible (es seguro) que nos encontremos que los conceptos de “secta”, “denominación” e “Iglesia” no encajan de la misma manera en los diseños.

La instrumentalización con propósitos hegemónicos

En la historia reciente de la hegemonía norteamericana, el manejo instrumental de la espiritualidad religiosa tuvo su primera expresión institucional importante en el Instituto de Religión y Democracia, creado en abril de 1981 por un grupo de religiosos evangélicos y activistas políticos, en coincidencia con la implantación del modelo neoliberal, y el auge en los medios políticos de la nueva derecha cristiana en los Estados Unidos.⁴⁴ Justamente cuando comenzaba también la revitalización relativista y descentralizada de la espiritualidad religiosa. Esta institución ha propiciado la formación de miles de misiones fundamentalistas en el mundo.

El alcance de sus influencias no se limita ya al mundo periférico. Su Presidenta actual afirmó recientemente que “Francia debe abandonar absolutamente su política antirreligiosa y garantizar una nueva libertad confesional”.⁴⁵ Europa se ha convertido también en nuestros días en una “zona de misión” para los nuevos movimientos religiosos, respaldados desde los Estados Unidos.

En América Latina el efecto hegemónico recorre un trayecto más complejo. En 1980 el primer Documento de Santa

⁴⁴ Véase Ana María Ezcurra: ob. cit.

⁴⁵ Véase Bruno Fouchereau: “Les sectes, cheval de Troie des Etats-Unis en Europe”, *Le Monde Diplomatique*, no. 566, mayo de 2001.

Fe, elaborado por asesores de la presidencia de Ronald Reagan, afirmaba:

La política exterior de Estados Unidos debe comenzar a enfrentar (no simplemente a reaccionar en contra) la Teología de la Liberación tal como es utilizada en América Latina por el clero a ella vinculado. El papel de la Iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. Desafortunadamente las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la Iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas.⁴⁶

En el Documento de Santa Fe II, de 1988, se reiteraba que “se debe entender la Teología de la Liberación como doctrina política disfrazada de creencia religiosa con un significado anti-papal y anti-libre empresa [...]”⁴⁷ No podríamos asegurar que esta ofensiva no haya tenido una incidencia importante (junto a las razones eclesiológicas) en la descalificación expresa de la Teología de la Liberación por parte del Vaticano. El período de Reagan fue de aproximación y asociación política con el Vaticano. Se operaba a partir de la censura, y aún no desde el reclamo de libertad religiosa.

Aquella lectura liberacionista del Evangelio que nace con el brasileño Rubem Alves (desde el protestantismo) y el peruano Gustavo Gutiérrez (desde el catolicismo) en el paso de los años sesenta a los setenta en América Latina se había convertido en una fuerza de concientización social en las dos décadas que siguieron.

Muchos latinoamericanos —estima Michael Löwy— consideran la “invasión de las sectas protestantes” como una conspiración de Estados Unidos en contra de la Teología

⁴⁶ Citado por Ana María Ezcurra: ob. cit.

⁴⁷ Citado por José Ma. Rojo García, ieme., en “¿Las sectas al servicio del imperio?”, publicado por CICOL, México, 1992.

de la Liberación, y más genéricamente en contra de todos los movimientos sociales en pro de la emancipación de los pobres.⁴⁸

Aquí se nos vuelve a plantear el dilema de la legitimidad de la fe al margen de la instrumentalización, el cual Löwy deja muy bien expuesto en un testimonio salvadoreño recogido por David Stoll, y cuya validez podría generalizarse:

La mayor parte de los evangelistas salvadoreños son campesinos pobres que habitan en las ciudades, y la mayoría diría que son apolíticos [...] La principal razón política por la que los pobres se vuelven evangelistas no es por anticomunismo, sino por seguridad. El evangelismo —añade Stoll al testimonio— también seduce a las clases altas de estos países, a la élite económica y a las familias de militares, que se sienten atraídas por una espiritualidad que no critica a la estructura social de la que obtienen beneficios y les absuelve de responsabilidad.⁴⁹

Los nuevos movimientos religiosos (NMR), junto a los consorcios de la comunicación, parecen enfrentar, con su estrategia más actual, a un enemigo común: la ideología de la laicidad, que es atacada de manera directa e indirecta. Analistas europeos han considerado como un dato indicativo reciente de esa nueva modalidad de asociación que algunos de los colaboradores más cercanos de Bill Gates aparezcan vinculados a la Cientología,⁵⁰ una de las organizaciones religiosas de nuevo tipo (que no sabemos si al fin llamaremos sectas) con incidencia en Europa. Incidencia que parecería mínima (unos 5000 adherentes en este caso, por el momento), pero se trata de una

⁴⁸ Véase Michael Löwy: *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México, D.F., 1999.

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ La Iglesia de la Cientología, fundada por Lafayette Ron Hubbard en Estados Unidos, se sostiene en una doctrina de la transformación y el mejoramiento del medio a partir del desarrollo de la comunicación, asociada a la idea de la reencarnación.

organización focalizada hacia zonas de influencia. La Cientología recibió en 1993, en los Estados Unidos, el estatuto pleno de religión, con exoneración de impuestos.⁵¹ También Erdely reporta que este estatuto lo han recibido igualmente los *sanyasines* y otras sectas destructivas,⁵² bajo la sombra de la defensa de la libertad religiosa.

Se ha afirmado que Cientología, Moon y Greater Grace han contribuido fuertemente, con fondos y con influencias, en el sostén de campañas electorales y con iniciativas gubernamentales, y gozan de una relación conocida y de privilegios de las esferas políticas de los Estados Unidos.⁵³

Hoy los niveles de institucionalización exhiben un nuevo escalón en el ejercicio hegemónico norteamericano a través del campo religioso. Se han desarrollado y refinado los mecanismos y se han hecho más complicados y poderosos los engranajes de la hegemonía. En el año 1993 el Congreso de los Estados Unidos aprobó la Ley de Restauración de la Libertad Religiosa, que define como ilegal cualquier medida gubernamental que interfiera con la religión, a menos que pruebe su acción como justificable. Y en 1998, fue aprobada la Ley de Apoyo de la Libertad Religiosa Internacional, arrogándose funciones tutelares en la determinación del cumplimiento de libertades religiosas en cualquier lugar, y la facultad de ponderar y castigar violaciones.

En su sección 402, esta Ley estipula que:

A más tardar el 1 de septiembre de cada año, el Presidente [de los Estados Unidos] revisará el *status* de la libertad religiosa en cada país extranjero para determinar si el gobierno de ese país se ha involucrado o ha tolerado violaciones particularmente severas de la libertad religiosa en ese país durante los 12 meses precedentes, o desde la fecha de la última revisión de ese país bajo este subepígrafe,

⁵¹ Véase Bruno Fouchereau: ob. cit.

⁵² Véase Jorge Erdely: ob. cit.

⁵³ *Ibidem*.

cualquiera sea la extensión del período. El presidente designará cada país cuyo gobierno se haya involucrado en, o tolerado, violaciones descritas en este subepígrafe, como un país de preocupación [*concern*] particular en cuanto a la libertad religiosa.⁵⁴

Junto con la Ley el Congreso creó la Oficina para la Libertad Religiosa Internacional, que opera bajo la conducción de un Embajador itinerante y cuenta con agentes en todas las embajadas de los Estados Unidos. Al amparo de la sección 102 de esta Ley se constituye igualmente la Comisión de Estados Unidos para la Libertad Religiosa Internacional (USCIRF), adscrita directamente a la Casa Blanca.⁵⁵

Desde 1999, el Secretario de Estado (por encargo del Presidente) designa a los “países de particular preocupación” por estar involucrados en, o tolerar violaciones particularmente severas. Los primeros sometidos a esta indización fueron Birmania, China, Irán, Iraq y Sudán. Se incluyeron enseguida Serbia y el régimen talibán de Afganistán como comisores de violaciones particularmente severas,⁵⁶ y desde 2002, de manera totalmente arbitraria, a Cuba.

Me interesa ahora llamar la atención sobre dos aspectos: 1) bajo el reclamo de igualdad de tratamiento para todas las expresiones religiosas, la ley ampara la apertura a las misiones, a las subvenciones y a la presencia de nuevas formas de religiosidad; 2) la evidente vinculación del tema religioso a intereses de influencia política, con la orientación consecuente de la censura en el presente y, previsiblemente, del castigo.

⁵⁴ Tomado de los extractos de la Ley publicados como anexo en el Report of the United States Commission on International Religious Freedom, May 1, 2001, U.S. Government Printing Office, Washington, D.C., mayo 2001.

⁵⁵ De una conversación sostenida en las oficinas de la USCIRF en Washington, el 15 de mayo del 2001.

⁵⁶ Véase *Annual Report on International Religious Freedom 2000. Report submitted to the Committee on Foreign Relations, U.S. Senate, and the Committee on International Relations, U.S. House of Representatives, by the Department of State, in accordance with Section 102 of the International Religious Freedom Act of 1998*, noviembre de 2000.

Estudios que han estimado las subvenciones norteamericanas a algunas de estas agrupaciones en América Latina, calculan la media en 20 millones de dólares anuales por secta, principalmente para costear emisiones radiales y televisivas. Aseguran que “nunca hubo tanto dinero para una causa religiosa en los últimos tiempos”. Y afirman al propio tiempo que “con el proyecto que hay detrás de las sectas, invertir en ellas es económicamente rentable”,⁵⁷ pues constituye un puntal importante para asegurar el conformismo ante el esquema global.

Los informes de la USCIRF no sólo censuran, también elogian avances en el campo de la libertad religiosa, en tanto conviene, sobre todo, al proyecto hegemónico. Cito como ejemplo el caso de República Dominicana, donde se toma nota del incremento de la libertad para las religiones minoritarias. En particular alude a la Iglesia de Jesucristo de los Santos del Último Día y a los Testigos de Jehová.⁵⁸

En América Latina, vemos elogios al incremento de la presencia de Mormones, Testigos de Jehová, Adventistas, Moon y la religión Bahai. Se evidencia el peso otorgado a los movimientos de conversión en la interpretación de la libertad religiosa internacional. En sentido inverso, se desestima el significado de las religiones autóctonas, como las de raíz africana en Brasil (Candomblé, Xango, Macumba y Umbanda), calculándola en no más del 4% de la población frente a un 75% que se autoidentifican como católicos y un 20% como protestantes (principalmente pentecostales).

En el caso de Cuba los informes se limitan a apuntar que “un número significativo de ciudadanos comparte o ha participado en creencias sincréticas afro-caribeñas, como la santería”, y a añadir que “no se reportan presiones del gobierno contra la práctica de la santería y de otras religiones sincréticas afro-caribeñas”, por oposición a la existencia de “vigilancia,

⁵⁷ Véase José María Rojo García, i.e.m.e., “¿Las sectas, al servicio del imperio?”, CICOL, no. 61, México, marzo de 1992.

⁵⁸ *Annual Report on International Religious Freedom 2000*. ibidem.

infiltración y acoso (por parte del Ministerio del Interior) contra otros grupos religiosos”. Es difícil pasar por alto que los diagnósticos de la USCIRF se arman desde lecturas que revelan una orientación precisa.

El fundamentalismo llega a las cumbres

Quiero terminar como empecé, con el discurso sobre la dominación. La década que siguió al derrumbe socialista y al fin del orden bipolar (capitalismo-socialismo) se nos revela ahora como una escalada brutal hacia la consolidación de un poder único, incompartido. La concentración y centralización del poder es el signo esencial de este ascenso. El episodio del ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001, que todos comenzamos por calificar de siniestro y terminamos calificando de sospechoso, ha servido de coartada para que el fundamentalismo se haga fuerte en todos los vericuetos de la política norteamericana. Y también más allá de ella.

La cruzada antiterrorista, por justificada que resulte para una opinión pública estadounidense, que perdió de repente su tranquilidad, se revela en sí misma como un giro de intolerancia, de arbitrariedad, de dominación, de violencia, de despojo y de terror. Es cuando menos tan ilegítima como el atentado mismo que pretende castigar. En definitiva, terror contra terror. Fundamentalismo americano contra fundamentalismo islámico. Afganistán fue ocupado, en parte infructuosamente, si es que el propósito era capturar a los principales culpables, y no sólo barrer al retrógrado régimen talibán que ellos mismos habían ayudado a entronizar. Inmediatamente, aprovechando la ebullición de la revancha, se buscó una coartada a la medida de Iraq: las supuestas “armas de destrucción masiva”, que nunca aparecieron.

No creo que registre la historia tantas y tan escandalosas mentiras presidenciales en tan corto tiempo. Es triste constatarlo pero han tenido para Bush más costos de popularidad los signos de deterioro posible de la economía interna que sus dislates en la conducción política

El Islam ha crecido en ritmos más acentuados que el resto de las religiones universales, y su fuerza reside en los países periféricos: meso-orientales, asiáticos y africanos. En regiones fuertemente azotadas por la pobreza y la inseguridad social, por el hambre, la explotación, la discriminación y el sufrimiento. No es de extrañar que el fundamentalismo se haya hecho también más intenso, dentro del sunnismo como dentro del chiismo. Pero sería totalmente erróneo considerar a la fe musulmana como fundamentalista; tanto como no ver el fundamentalismo fuera del Islam.

Por obra y gracia de un reclamo de justicia cuya ruta se creyó facultado a fijar, un Presidente de inspiración mesiánica, con las riendas de la superpotencia que ostenta el liderazgo mundial, se descubre en el centro de una verdadera misión de purificación religiosa. Responde al reto del fundamentalismo islámico con un arranque fundamentalista típicamente norteamericano, político, ético y religioso por naturaleza, cristiano desde todas sus vertientes, tras el cual arrastra sin escrúpulos a un pueblo habituado a sentirse a salvo de las heridas masivas del terror y de la guerra. Responder al terror con el terror es el tipo de pecado que un buen cristiano querrá, a la larga, olvidar que cometió.

Pero la historia no funciona así. El arrepentimiento puede darse de muchas maneras, algunas dolorosas en el círculo loco de violencia que ha sido puesto en marcha. El costo en vidas humanas, cuando es masivo, ha mostrado ser un catalizador eficaz del arrepentimiento. Incluso puede no darse el arrepentimiento cuando sólidos obstáculos impiden al pecador percatarse de su desatino. El mundo es otro con Iraq ocupado: hay tanto petróleo en el subsuelo, tanto interés de las transnacionales petroleras, tal cambio de correlación de fuerzas en la región debido a esa ocupación, que el arrepentimiento puede no encontrar espacio. No tendrán motivo para creer que no había que hacerlo. En el ámbito de los actores políticos principales de esta tragedia, y de los asociados, rápidamente devenidos subalternos más que asociados, el petróleo

encandila con más brillo que el oro. Y estos cálculos se tuvieron en cuenta para no tener de qué arrepentirse.

La coincidencia de que habite la oficina oval un presidente con inclinaciones tan radicales en su pensamiento —que no comprenda que se puede estar contra los terroristas y contra él a la vez, que es además lo único sensato— no es para mí más que un accidente. Creo que la dinámica que llevó a esta campaña invasora en el Medio Oriente la hubiera desplegado también un temperamento más atildado. Los intereses en juego son enormes. Políticos y económicos. Y no me parece un accidente, sin embargo, que el Presidente, su padre, su hermano y algunos de sus colaboradores más allegados estén fuertemente vinculados, en la vida privada, a intereses petroleros transnacionales.

Así de cruento se nos presenta el escenario de comienzo de siglo, lo cual nada tiene que ver, por supuesto, con lo que dicen las hojas del calendario. La imagen en llamas de las torres gemelas no podrá separarse en nuestra memoria de todo lo que le ha seguido ya y de todo lo que le va a seguir.

Es posible que quien tenga la paciencia de leerse estas líneas considere mi discurso demasiado pesimista. Otras veces me ha pasado; no me agrada serlo pero me resisto a desentenderme del hecho de que el mundo no marcha por donde esperábamos. No he querido hacer otra cosa aquí que asomarme otra vez a esa relación entre religión y poder, que tiene tantas aristas que nunca podríamos abarcarlas. Y dejar, como siempre intento, más motivaciones para el debate que respuestas definitivas.