



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 8

CTX 102 INTRODUCCIÓN A LA SOCIOLOGÍA

Davie, Grace. “Minorías y márgenes”. En *Sociología de la religión*,
209-239. Madrid: Akal, 2011.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

VIII

MINORÍAS Y MÁRGENES

Este capítulo comienza en el punto en que termina el anterior –con una breve nota sobre el pluralismo religioso y las confusiones que rodean a este término–. La argumentación se basará en la obra de Beckford (2003). Después, la exposición pasará a ocuparse del ámbito en el cual el debate sociológico empezó a examinar la idea del pluralismo religioso –es decir, nos centraremos en el exhaustivo corpus de bibliografía científica relacionada con los nuevos movimientos religiosos y el significado que éstos tienen para las sociedades modernas–. Haremos especial hincapié en la necesidad de prestar atención tanto a la sociedad receptora como a los nuevos movimientos religiosos mismos. El apartado siguiente plantea en cambio un enfoque bastante distinto, dado que desarrolla las observaciones que ya realizamos en el capítulo VII acerca de la espiritualidad, aunque en este caso prestaremos particular atención a la nueva era (*new age*). La relación entre esa espiritualidad y otras formas de religión más ortodoxas, o incluso con la propia modernidad, constituirá el marco de nuestros análisis.

Todos estos extremos –por necesarios que sean– no son sino una aproximación preliminar. La sustancia del capítulo girará en torno a una ampliación del debate que está teniendo lugar en una porción de la población occidental mucho más significativa en términos numéricos: me refiero a las crecientes comunidades de fes no tradicionales que se hallan actualmente presentes en Europa y en los Estados Unidos, así como al gradual proceso de adaptación –exitoso o no– que se produce a medida que estas comunidades van integrándose en las sociedades a las que han elegido pertenecer. Una vez más, la relación entre los recién llegados y las sociedades receptoras constituirá el eje central de nuestra argumentación, que se ocupará de las tensiones existentes entre el pluralismo y la democracia. Es además este apartado el que enlaza el presente capítulo con los dos

siguientes. La llegada a Occidente de un significativo número de individuos de fe distinta a la tradicionalmente vigente en las sociedades de acogida es una expresión del constante movimiento de masas trabajadoras que se produce como consecuencia de la globalización (véase el capítulo X). En las actitudes que manifiestan las sociedades receptoras frente a estas poblaciones móviles no sólo influyen los acontecimientos que puedan tener lugar al otro extremo del mundo, sino la imagen que los medios de comunicación occidentales vengán a dar de dichos acontecimientos. El concepto de fundamentalismo será de importancia decisiva en ambos casos (capítulo IX).

Teniendo esto presente, la conclusión vuelve a girar una vez más en torno a la doble idea de las corrientes troncales y los espacios marginales. Vivimos en un mundo en el que cada vez resulta más difícil confinar el flujo de personas y conocimientos a un ámbito geográfico o social concreto. Dadas estas tendencias, el pensamiento vinculado con la doble noción de esfera dominante y espacio marginal deviene consecuentemente complejo. ¿Podría darse el caso de que las dos caras de esta misma moneda hubieran dejado de despertar ya resonancia alguna en un mundo cada vez más interdependiente? ¿O siguen prevaleciendo pese a todo, tanto en las relaciones humanas como en las sociales? Sea como fuere, la respuesta habrá de tener implicaciones considerables –tanto en relación con el establecimiento de jerarquías en una sociedad dada como en lo tocante a la construcción de identidades, sean éstas individuales o colectivas.

Claridad conceptual: los diferentes significados del pluralismo religioso

Ya hemos hablado de los trabajos de James Beckford, a quien hemos presentado fundamentalmente como un defensor de la interpretación sociológica basada en el constructivismo. ¿Cómo puede aplicarse dicha interpretación al pluralismo religioso? Beckford entra directamente en materia: tanto en el discurso público como en el sociológico son varias las ideas que han venido a combinarse en esta misma expresión. No sólo es la fórmula utilizada para describir un conjunto de cosas notablemente diferentes (como las expuestas, por ejemplo, al final del capítulo anterior), sino que es también la noción empleada para evocar los valores morales o políticos asociados con la diversidad religiosa. La inferencia es, por tanto, clara: existe una tenaz confusión entre lo que es y lo que debería ser y, mientras no solventemos ese equívoco, será imposible evitar que se produzcan malentendidos, tanto en el debate público como en el sociológico.

Igualmente diversas son las formas en que las diferentes sociedades acogen la diversidad religiosa. Las disposiciones legales o constitucionales no sólo constituyen el punto de partida de nuestro examen sino que son asimismo el fundamento de una serie de análisis que implican el ma-

nejo de un amplio abanico de disciplinas diferentes –incluyendo algunas que requieren unos mínimos conocimientos jurídicos–. Bastante más penetrantes son, sin embargo, las observaciones que realiza Beckford respecto de la aceptación o la regulación de lo que una sociedad determinada considera «normal» o «evidente» en materia de religión. Los ejemplos que nos proporciona Francia –y que expondremos esquemáticamente en el siguiente apartado– no sólo servirán para ilustrar este punto sino que revelarán asimismo lo importante que es prestar una cuidadosa atención a la cadena de acontecimientos que ha conducido al establecimiento de «las posiciones de base» en este asunto –ya sea consciente o inconscientemente–. De aquí se deriva una pregunta inevitable: ¿pueden modificarse esas posiciones de base? Y, en caso afirmativo, ¿quién deberá generar dicho cambio? En otras palabras, ¿quién tiene derecho a aceptar o a rechazar los parámetros que rigen la vida religiosa de una sociedad dada? Las cuestiones de definición resultan capitales en este tipo de debates.

La noción de «tolerancia» abre una nueva caja de Pandora. Como en el caso del «pluralismo», se trata de un término que las distintas personas entienden diferentemente –según un continuo que va de la aceptación tácita de una lista limitada de actividades religiosas a la afirmación positiva de un conjunto de formas de religión que se apartan muy notablemente de la norma–. Además, la tolerancia opera en distintos planos: en las sociedades que encuentran dificultades para asimilar esta idea pueden existir individuos que toleren las diferencias religiosas, y viceversa. Tampoco hay una correlación directa entre el pluralismo (en sus diversas formas) y la tolerancia, aunque al menos cabe considerar probable que quienes afirmen que la diversidad religiosa es más beneficiosa que nociva tiendan a mostrarse más tolerantes con aquellas formas de religión que se revelen capaces de coexistir. Menos gracia les harán en cambio las formas de religión que aspiren a alzarse con una posición de monopolio. Y lo contrario será igualmente cierto.

El debate tiene todavía más derivaciones. Sin embargo, baste con lo dicho hasta aquí para alertar al lector de las dificultades que puede encontrar en el camino. Pasemos, por tanto, a considerar esta otra interrogante: ¿cómo operan estas ideas en la práctica?

LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Los sociólogos de la religión fueron de los primeros en prestar atención a los nuevos movimientos religiosos, es decir, en reconocer su presencia, explicar su crecimiento y respaldar su derecho a existir. Tanto es así que el interés en los nuevos movimientos religiosos comenzó a traducirse en una desproporcionada presencia en la bibliografía sociológica de trabajos dedicados a la religión. Proliferó el estudio de los casos prácti-

cos, a menudo en forma de tesis doctorales, junto con la elaboración de manuales, enciclopedias y análisis temáticos. Se trata de un episodio bien conocido y contiene material suficiente como para redactar al menos un capítulo, si no más, del clásico libro de texto de sociología de la religión. No es por tanto preciso insistir de nuevo en él. Los párrafos siguientes se limitarán a resaltar unos cuantos extremos cuidadosamente escogidos: aquellos que guardan más relación con el proceso que con la sustancia del asunto.

El primero de ellos, que puede exponerse brevemente, refleja el debate metodológico que ya presentamos en el capítulo VI. Las mejores monografías realizadas en este campo se han convertido en clásicos, y son ejemplos modélicos de paciente y detallado trabajo etnográfico (p. 159). El segundo es bastante diferente y alude a los motivos que impulsan a la realización de extensos trabajos sociológicos en este campo. ¿Cómo es que los sociólogos de la religión se han interesado tanto por unos movimientos que, al menos en términos numéricos, atraen a tan poca gente? Una de las razones guarda relación con las preocupaciones dominantes en la década de los sesenta –al menos en Gran Bretaña y los Estados Unidos–. Fue una década presidida por un cuestionamiento radical en diversos órdenes, una década en la que se pondrían en cuestión las tendencias predominantes, tanto en el plano religioso como en el laico. En Gran Bretaña fue además la década en que las iglesias históricas empezaron a perder adeptos a una velocidad verdaderamente alarmante. Buscar en otra parte la satisfacción espiritual, experimentar con cosas nuevas y abrir los brazos a las influencias llegadas de fuera, sobre todo de Oriente, era algo enteramente «normal», de ahí que también lo fuera que los sociólogos tendieran a seguir esa misma pauta. Sin embargo, a veces la atracción por las nuevas formas de religión resultó un tanto excesiva –hasta el punto de que se llegó a abandonar el estudio del número de personas que permanecían fieles a las iglesias tradicionales (un número reducido pero que, no obstante, todavía resultaba significativo)–. Los sociólogos estaban empeñando a saber más sobre los «márgenes» que sobre las realidades centrales.

El tercer extremo destacable es que esa tendencia sociológica constituyó un fenómeno fundamentalmente anglosajón –un fenómeno que se adecuaba bien al confesionalismo estadounidense y que encajaba de forma razonablemente conveniente con el pluralismo de Gran Bretaña, cuyo carácter era bastante más moderado (tanto en el sentido descriptivo del término como en el normativo)–. En la Europa latina, el trabajo sociológico de los años sesenta tendería a destacar aspectos bastante diferentes: también en este caso se ocuparía de creencias y prácticas no convencionales pero centrándose en las vinculadas con las formas de la religión popular –y más específicamente con el catolicismo multitudinario–. En este sentido, habría varios estudios regionales muy interesantes llamados a resultar decisivos en la tarea (Hervieu-Léger, 1986). Sin embargo, casi

treinta años después, la situación ha cambiado espectacularmente. Los nuevos movimientos religiosos siguen constituyendo uno de los aspectos cruciales del plan de acción de la sociología, pero ahora operan en unas zonas del mundo diferentes –particularmente en Francia y en los países poscomunistas europeos–¹. Las razones son claras y revelan un rasgo enteramente positivo de la atención que la sociología presta a esta esfera de acontecimientos: el hecho de que se tome conciencia de las cuestiones que este tipo de movimientos plantean y de que su interés no reside tanto en los asuntos mismos como en las implicaciones que tienen para las sociedades en que surgen. Se trata, además, de cuestiones que llegan al propio corazón del debate sociológico, un debate en el que resuenan a cada paso las minuciosas definiciones conceptuales de Beckford.

Está claro que la presencia de nuevos movimientos religiosos indica un incremento de la diversidad religiosa. Sin embargo, basta echar un somero vistazo a los datos para descubrir a un tiempo que los nuevos movimientos religiosos arraigan más fácilmente en unas zonas que en otras, y que en dichos lugares son objeto de un trato muy distinto. En términos generales, aquellas sociedades cuya vida religiosa ha tenido desde el principio un carácter plural, o que han aprendido con el paso del tiempo a dar acomodo a la diversidad, se limitan simplemente a hacer extensiva esa actitud a las nuevas formas de actividad religiosa que se presentan (aunque les resulte más fácil adaptarse a unas que a otras). Y, a la inversa, las sociedades que en su día vivieron inmersas en un monopolio religioso, ya fuera completo o parcial, reaccionan de modo notablemente diferente. En estos casos, la resistencia a los nuevos movimientos religiosos suscita importantes preguntas en materia de libertad religiosa. No es posible seguir eludiendo los aspectos normativos –de hecho, en muchos lugares de Europa éstos son justamente los temas que dominan el debate–. La francesa no es la única sociedad europea en que se da esta circunstancia, pero en ella se ha convertido en una *cause célèbre*, lo que nos permite extraer un interesante ejemplo de los temas que acabamos de exponer.

El propio Beckford daría en 1985 el primer paso en la comprensión de la especificidad de la situación francesa al realizar un estudio basado directamente en el análisis del proceso de secularización que ya había efectuado anteriormente Martin (Martin, 1978). Si las modalidades de secularización que presentan las iglesias históricas obedecen a «pautas» diferentes en toda Europa, lo mismo ocurre con los grupos minoritarios, incluidos los nuevos movimientos religiosos –y exactamente por las mismas razones–. Es posible identificar algunos elementos particulares que ejercen efectos predecibles tanto en el proceso de la secularización como en la gestión de las nuevas formas de vida religiosa. Uno de esos elemen-

¹ Esto no significa que en Gran Bretaña o los Estados Unidos no se realicen ya trabajos en este campo, pero lo cierto es que, en términos relativos, su número ha disminuido.

tos es el Estado. En Francia, el Estado adquiere una cualidad moral, lo que lo convierte en un actor más de la esfera religiosa. Ninguna otra sociedad europea manifiesta esta tendencia en grado tan acusado. Las particulares dificultades a que han de enfrentarse en Francia los nuevos movimientos religiosos derivan en gran medida de esta situación. De hecho se hallan limitados por dos de sus flancos: a un lado por el monopolio de la Iglesia (me refiero a la Iglesia histórica) y a otro por el monopolio del Estado –lo que explica que esos nuevos movimientos religiosos sean víctimas de la clásica «tenaza»–. Las razones, como siempre, han de buscarse en el pasado.

La exposición exhaustiva del proceso histórico que conduce a dicha situación supera con mucho el alcance de este capítulo². En este caso los acontecimientos arrancan en el año 1905, fecha en la que se culmina en Francia la separación, notablemente agria, de la Iglesia y el Estado. La ley de 1905 posee en el país galo una cierta connotación icónica, ya que simboliza el instante en que la «Iglesia» cede finalmente el paso al Estado, que se convierte así en la institución dominante en la sociedad francesa. De aquí surgirán dos organizaciones paralelas, una católica y otra laica, provista cada una de ellas de su propio conjunto de creencias, instituciones y personal. Aún más importantes resultarán, sin embargo, las posturas de base que se establezcan en el transcurso de ese proceso, dado que ellas determinarán lo que deba o no considerarse religión en el contexto francés. El sistema concebido a comienzos del siglo xx hallaba su fundamento en una particular comprensión de la religión, una comprensión en la que quedaban englobadas tanto la Iglesia católica como las formas históricas del protestantismo y el judaísmo pero que prácticamente se detenía ahí³.

La situación que observamos a principios del siglo XXI –y que Hervieu-Léger examina con algún detalle (2001a, 2001b)– es notablemente diferente. Lo que se constata en Francia es, como en todas partes, una explosiva abundancia de formas innovadoras de creencia religiosa –entre las que cabe incluir la presencia de varios movimientos religiosos nuevos⁴, circunstancia que ha provocado una enorme tensión en el sistema. Para ser más exactos, las fórmulas de control y contrapeso que tan cuidadosamente se elaborarían en el año 1905 han dado al traste con todas las previsiones. El modelo con el que Francia se ha venido arreglando bien

² En Davie (1999a y 2003b) pueden hallarse explicaciones más detalladas. La celebración del centenario de la separación entre la Iglesia y el Estado, ocurrida en el año 1905 en Francia, ha provocado una avalancha de acontecimientos conmemorativos y publicaciones elaboradas con la vista puesta en la coincidencia con dicha efeméride.

³ El reconocimiento de esas minorías se iría produciendo en Francia de forma gradual, ya que la progresiva aceptación de la diversidad que se verificará a lo largo del siglo XVIII y que quedará formalmente establecida durante los años de la Revolución había venido precedida por siglos de persecuciones.

⁴ En el caso francés, los nuevos movimientos religiosos siguen recibiendo el nombre de «sectas».

durante prácticamente un siglo se revela ahora incapaz de bregar, sea en términos conceptuales o institucionales, con las formas de religión que están haciendo acto de presencia en el comienzo del nuevo milenio. Hervieu-Léger lo expresa del siguiente modo:

[...] el sistema se viene abajo cuando la trama íntima de la red confesional se ve sometida a la tracción del creciente número de grupos y movimientos que reivindican un carácter religioso y exigen disfrutar de los beneficios propios de la libertad que se da por supuesta en las sociedades democráticas. Y, como reacción a la anárquica proliferación de grupos que se autoproclaman religiosos y poseen un carácter extraconfesional, tiende a resurgir la muy arraigada suspicacia de la *laïcité*, que ve en la alienación religiosa una constante amenaza para la libertad (Hervieu-Léger, 2001b, p. 254).

En estas afirmaciones viene a confluir todo un conjunto de elementos: los marcos (tanto legales como conceptuales) instituidos en 1905, la noción de la *laïcité*, característicamente francesa (y vinculada a su vez con la comprensión que se tiene en Francia de la Ilustración), la transformación que ha experimentado el panorama religioso a finales del siglo xx y las reacciones claramente normativas que tanto los estamentos públicos franceses como la ciudadanía manifiestan ante estos cambios. Dichas reacciones revelan los extremos determinantes: en primer lugar, la cuestión de la definición –esto es, qué debe considerarse religión y qué no y quién decidirá una u otra cosa– y, en segundo lugar, el persistente y en ocasiones preocupante acto reflejo, muy extendido y muy francés, por el que se juzga que la religión como tal puede llegar a poner en peligro la libertad. La envergadura de las interrogantes resulta, al parecer, inversamente proporcional a la magnitud de los movimientos en cuestión, e igualmente llamativos son los contrastes que presenta esta actitud de fondo con la que predomina en los Estados Unidos.

Curiosamente, hoy se están produciendo debates muy similares en otros lugares de Europa, en especial en los países que estuvieron sometidos a la dominación comunista durante las décadas de posguerra. En estos casos las formas históricas de la religión se han visto relegadas a los márgenes, y no digamos las corrientes minoritarias. Tras los acontecimientos del año 1989, las estructuras y las ideologías comunistas implosionaron, abriendo a la religión espacios que habían permanecido cerrados durante varias generaciones. En la mayoría de los lugares, las iglesias principales resurgirían, lo que colmaría el vacío creado, aunque con suerte dispar. Con todo, la apertura de las compuertas permitiría igualmente la tumultuosa irrupción de nuevas formas de religión. Las interrogantes que de aquí se deducen nos resultarán ya familiares: ¿a qué formas de religión ha de darse favorable acogida y a cuáles no, y quién habrá de decidir en uno

u otro sentido? Se trata de un debate que, además de repetirse, uno tras otro, en los distintos países sujetos a este proceso, ha acompañado en todos ellos a una doble búsqueda: no sólo a la encaminada a encontrar instituciones democráticas sino a la tendente a discernir las filosofías en que éstas se sustentan. Como ya ocurriera en Francia, también aquí habría de ser la rápida desregulación del ámbito religioso lo que viniera a promover la discusión: el catalizador ha sido el mismo en ambos casos.

Resulta interesante constatar el lugar que ocupan las iglesias principales en estos debates. Paradójicamente –o quizá no tanto–, en aquellas regiones de Europa donde las iglesias más importantes se vieron sometidas a grandes presiones, o a cosas peores, se observa en muchos casos una notable resistencia a las nuevas formas de vida religiosa. Tras haber reclamado una posición central, las iglesias históricas se muestran reacias a compartir las libertades, tan duramente conquistadas, con una multitud de confesiones rivales. En lugar de eso, estas instituciones, de carácter esencialmente territorial, se confabulan para «proteger» tanto el espacio físico del que forman parte como a las poblaciones que viven en él. Contempladas desde un punto de vista diferente –y se trata de una perspectiva central en el conjunto de este libro–, constatamos una vez más la existencia de una evidente colisión entre la comprensión europea de la religión y las tendencias congregacionales de los Estados Unidos. A juicio de algunos miembros de la jerarquía eclesiástica europea, especialmente en el caso de aquellos que salen de varias décadas de resistencia al comunismo, apenas hay diferencias entre los más entusiastas misioneros protestantes (muchos de los cuales vienen de los Estados Unidos) y los nuevos movimientos religiosos como tales. Ambos vienen a poner en peligro los «derechos» territoriales de las formas de religión indígenas.

Todos los esfuerzos tendentes a suavizar estos encontronazos están plagados de dificultades. Obligan, entre otras cosas, a redactar una constitución y a administrar la economía y las propiedades de las partes –dándose obviamente la circunstancia de que este último tipo de detalles vienen a incidir en un gran número de intereses creados y a cuestionar siglos de arraigados presupuestos relativos a la índole del poder local y nacional–. No es posible proceder aquí a un debate detallado de estas cuestiones, salvo para señalar que la claridad conceptual que acostumbra a exhibir Beckford no siempre se halla en estos debates tan presente como debiera⁵. Y lo cierto es que no resulta demasiado sorprendente que surjan tales dificultades, dadas las agitadas circunstancias en que hubieron de adoptarse dichas disposiciones. No obstante, hay ocasiones en que los intentos de hallar alguna solución a tan difíciles cuestiones crean casi tantos problemas como los que resuelven, lo que determina que los debates vayan a prolongarse hasta bien entrado el siglo XXI.

⁵ Véase en particular los estudios monográficos que reúne Richardson (2004).

LA NUEVA ERA COMO PERIODO DE INDIVIDUALISMO ESPIRITUAL

Los debates sociológicos que rodean a la nueva era (y a las muchas ideas asociadas con esta noción) son, en cambio, notablemente diferentes. Nos encontramos aquí frente a un campo de investigación en el que destacan más los aspectos personales que los colectivos –los individuos tienen entera libertad para adentrarse o no en una amplia gama de creencias y prácticas, guiándose más por sus motivaciones internas que por cualquier forma de coerción exterior–. De ahí que las cuestiones relacionadas con las formas institucionales de religión apenas resulten ahora relevantes. Los puntos críticos, de haber alguno, se producen en las superficies de contacto con las religiones organizadas (particularmente en el caso de sus versiones más dogmáticas). ¿Son compatibles estas cuestiones con las doctrinas de la nueva era? Un segundo conjunto de elementos nos remite a las relaciones entre la nueva era y el núcleo troncal de la sociedad, temas que constituyen el eje central de los escritos de Paul Heelas (1996, 2008)⁶.

En primer lugar, lo más importante es comprender la naturaleza del asunto. La nueva era, en tanto que periodo presidido por el individualismo espiritual, incluye todo un conjunto de ideas diversas, mal definidas y un tanto amorfas cuya cohesión depende de un número relativamente reducido de temas recurrentes y transversales de alcance general –temas que ponen el acento de manera muy particular en el yo, en el autodescubrimiento y en una cierta tendencia a «conectar»–. Los primeros (es decir, los aspectos relacionados con el yo) constituyen el sustrato esencial de la autoespiritualidad (el Dios que me habita, la consecución de la plenitud, de la realización de los potenciales personales, la idea de «hacer las cosas a nuestra manera», etc.). Los segundos (esto es, los temas que se relacionan con la noción de «conectar») pueden encontrarse en muy diversos planos: reflejan tanto la interconexión de los componentes de la persona (el engarce entre la mente, el cuerpo y el espíritu) como la interrelación de todo cuanto existe en el universo (cada individuo forma parte de un todo cósmico). Los terrenos en que estas ideas encuentran suelo propicio para germinar y crecer son asimismo muy variados, aunque se disponen a lo largo de un continuo. Y, si en uno de los extremos de ese continuo –el más «radical»– podemos hallar, entre otras cosas, nuevas formas de capitalismo y de gestión de negocios (entendiendo al yo como líder empresarial), en su otra punta –algo más «moderada»– encontramos un abanico de terapias de carácter fundamentalmente holístico (cuando el yo precisa de sanación). Entre uno y otro extremo observamos una sucesión de aplicaciones, ya sea en el ámbito editorial (en el que existe una enorme variedad), en el de las formas de la educación alternativa (aquellas que ponen el acento en el

⁶ Paul Heelas no es el único autor que trabaja en este campo. Las obras de Marion Bowman (Sutcliffe y Bowman, 2000) y Michael York (1995) resultan igualmente relevantes.

autodescubrimiento del niño), en la esfera ecologista (el universo interconectado) o en las distintas modalidades de la medicina alternativa (la persona conectada).

La relación de todos estos planteamientos con las principales corrientes religiosas es compleja: aunque el individualismo espiritual congenie bien en unos casos con las formas de religión más convencionales, en otros choca con ellas. Decimos que «congenia» bien en el sentido de que ambas actitudes se niegan a considerar que el materialismo sea el objetivo primordial de la existencia humana. La felicidad no reside en la acumulación de posesiones, ya sean grandes (fuertes inversiones, casas y vacaciones) o pequeñas (compras o caprichos). De hecho, el consumo excesivo viene a indicar más la existencia de una necesidad insatisfecha que la efectividad de la autorrealización. Y afirmamos que «chocan» con las principales corrientes religiosas en la medida en que la comprensión tradicional de la doctrina cristiana tiende a subrayar más la realidad de un Dios trascendente que la de un Dios inmanente –lo que significa que suele basarse más en la existencia de un Dios al que el cristiano se somete que en la presencia de un Dios interior (uno de los principios centrales de las doctrinas de la nueva era).

Con todo, la distinción entre lo nuevo y lo tradicional dista mucho de resultar nítida en este caso. En el corpus de la doctrina cristiana existen, como siempre ha ocurrido, diferentes –y de hecho contradictorias– líneas de pensamiento, y unas conceden más espacio que otras al yo (circunstancia que ya resaltamos en la p. 197). De ahí la diversidad de reacciones que suscita la nueva era. En un extremo del espectro encontramos a las iglesias que sostienen muchos de los aspectos doctrinales de la nueva era, cuando no todos, y que los consideran una fuente de inspiración o de sabia prudencia para el cristiano. Uno de los ejemplos más evidentes es el que nos ofrece la parroquia de Santiago de Piccadilly, en Londres⁷. En el otro extremo se sitúan aquellas congregaciones que juzgan las ideas de la nueva era bajo una luz notablemente más negativa. A los ojos de los defensores de este punto de vista, las mencionadas nociones no presentan tanto el aspecto de convicciones erróneas como el de elementos peligrosos que es preciso evitar a toda costa. Hay importantes sectores de la confesión evangélica que son de este parecer, aunque no todos lo sigan. Lo que se observa es, paradójicamente, que las formas de cristianismo que aceptan alguno de los aspectos del individualismo espiritual, o incluso todos –al menos en la forma, ya que no en cuanto al contenido–, son justamente aquellas que más prosperan en la actualidad. Esto significa que las iglesias beneficiadas por el individualismo espiritual son las de tipo carismático que hemos descrito en el capítulo anterior, iglesias que encuentran el mejor y más admirable ejemplo en el Proyecto Kendall

⁷ Véase <http://www.st-james-piccadilly.org/>.

(esto es, en la noción de cristianismo subjetivo que expone Woodhead). Sin embargo, las iglesias que rechazan tanto la forma como el contenido –es decir, las iglesias más rígidamente basadas en la Biblia– no sólo se muestran abiertamente hostiles a la nueva era, sino que son asimismo las que más problemas están padeciendo.

Estas reacciones han de analizarse en el contexto de las mutaciones experimentadas por la sociedad moderna. Y aquí es donde la obra de Paul Heelas adquiere un carácter central en la argumentación. Heelas lleva más de una década observando con gran atención las religiones antiguas. Y en el transcurso de ese tiempo no sólo ha visto evolucionar sus propias posiciones, sino que también ha asistido a la transformación del campo de estudio mismo. En *Spiritualities of Life*, por ejemplo, deja constancia de un interesante conjunto de cambios generacionales. En primer lugar, podemos hallar las líneas maestras de los antecedentes históricos de la nueva era como tal –antecedentes de los que no hemos de preocuparnos aquí (salvo para señalar que las ideas mismas no son en modo alguno «nuevas»)–. Se trata de planteamientos que amainan y recobran fuerza de manera periódica. Ahora bien, ¿cuál es la razón que explica que a finales del siglo xx hayan pasado a ocupar el centro del escenario? De acuerdo con Heelas, la primera irrupción de esta filosofía se produce en la década de los sesenta, un periodo en el que la indagación espiritual coincide con la proliferación de los nuevos movimientos religiosos que ya hemos señalado. Y tanto esa inquietud espiritual como los mencionados movimientos religiosos eran síntomas del surgimiento de tendencias contraculturales, unas tendencias que acostumbran a aparecer en el momento en que empiezan a verse asediadas las instituciones tradicionales en general, no sólo las religiosas. Además, cada innovación se constituye en estímulo para la siguiente. Ciertas formas de individualismo espiritual se transformarían efectivamente en movimientos religiosos nuevos (de lo cual son ejemplo evidente las iniciativas centradas en el desarrollo del potencial humano), mientras que otros evitarían claramente toda forma de organización.

Sin embargo, si las corrientes dominantes evolucionan, lo mismo cabe decir de las tendencias marginales. Al dejar paso los años sesenta a una década marcada por un aplomo mucho menor, aparecerían en escena varias formas nuevas de individualismo espiritual. Heelas emplea la expresión «espiritualidad seminal» para describir esos cambios, cambios que irán dando lugar gradualmente al «capitalismo de producción moderada» de la década de los ochenta. Las líneas de conexión con otras disciplinas aparecen inmediatamente claras –pensemos, por ejemplo, en los puentes de unión con la psicología social y la gestión de negocios, dado que en ambos casos se insiste cada vez más en la activación del potencial humano, sea en beneficio del balance empresarial o del disfrute del ocio–. La vida y el trabajo vuelven a enlazar al descubrir los individuos los distintos modos en que pueden contribuir, sean hombres o mujeres, a muy diferen-

tes objetivos (objetivos que en unos casos están asociados con el empeño capitalista y que en otros se oponen a él). La década de los noventa abre un nuevo capítulo en este proceso, ya que en ella se insistirá cada vez más el bienestar. Éste es el punto en que las muy distintas tendencias que acabamos de enumerar vienen a confluir en una noción: la de «sentirse uno lo mejor posible». Es también la década en que las ideas asociadas con el individualismo espiritual comienzan a integrarse de forma cada vez más visible en las corrientes sociales dominantes, tema que desarrollaremos en el capítulo XI. Ya no es necesario ir a buscar los productos propios de la nueva era en establecimientos alternativos o en tiendas especializadas, dado que cada vez resulta más fácil encontrarlos en las avenidas más transitadas.

¿Cuál es entonces la situación en la primera década del siglo XXI? ¿Podemos decir que, a medida que las formas más tradicionales de religión comienzan a difuminarse, las sociedades occidentales se muestran más que dispuestas a entregarse a la espiritualidad? ¿Se trata además de un proceso que se verifica siempre de la misma forma? En este punto convergemos con el debate expuesto en el capítulo anterior, de modo que hemos de retomar una vez más las conclusiones del Proyecto Kendal –centrándonos, para ser más exactos, en su dimensión comparativa–. Los autores de este estudio analizan con cierto detalle el caso de los Estados Unidos, llegando a la conclusión de que el paso del ámbito congregacional al holístico no es un cambio que se esté produciendo únicamente en los Estados Unidos, aunque en este país resulte hallarse en una fase más avanzada que la que se observa en Gran Bretaña (Heelas y Woodhead, 2004, p. 60). ¿A qué se debe esto? La respuesta guarda relación, como siempre, con la capacidad del mercado estadounidense para adaptarse a las cambiantes necesidades de la población. Tanto en los Estados Unidos como en Gran Bretaña se abren nuevos espacios, pero las respuestas institucionales son diferentes. En los Estados Unidos son las iglesias holísticas, las de la nueva era o las empeñadas en nuevas «búsquedas» espirituales las que vienen a colmar dichos espacios, mientras que en Gran Bretaña es menos probable que ocurra otro tanto. Puede que una parroquia de la Iglesia de Inglaterra abrace al menos algunos de los aspectos propios de las experiencias que propugnan la nueva era o las tendencias holísticas –la parroquia londinense de Santiago de Piccadilly constituye una posibilidad, y las iglesias carismáticas otra–, pero resulta bastante más difícil que las iglesias corrientes sigan ese mismo ejemplo, aun en el caso de que desearan hacerlo, dadas las limitaciones que encorsetan el sistema parroquial.

De ahí que a este lado del Atlántico tengamos un escenario notablemente distinto. No hay duda de que los británicos tratan de hallar satisfacción espiritual, ni más ni menos que sus equivalentes estadounidenses. Sin embargo, lo hacen de manera distinta, y en esa búsqueda los afecta,

como siempre, el contexto del que forman parte. Una vez más, el ejemplo de la princesa Diana ilustra interesante y conmovedoramente el caso, permitiéndonos concluir de forma gráfica este apartado. Al igual que otros muchos ciudadanos ingleses, Diana no sólo recibió el bautismo en el seno de la Iglesia de Inglaterra, sino que se educó al calor de dicha institución, en la que también celebraría su enlace con el príncipe Carlos. Al comenzar a desmoronarse su matrimonio, Diana trataría de hallar consuelo en un gran número de ámbitos, entre los cuales cabe citar los relacionados con las formas alternativas de la espiritualidad –una faceta de su personalidad a la que el público respondería de forma muy marcada, especialmente tras sobrevenirle la muerte–. El «yo» de Diana, así como su evidente condición mortal, hallaría expresión en la colocación de ramos de flores, la iluminación de velas y la estampación de rúbricas en los libros conmemorativos. Y, a la inversa, lo que brillará por su ausencia será toda tentación de juzgar su conducta. No obstante, su funeral tuvo lugar en la misma iglesia en la que Diana dio sus primeros pasos –ya estemos hablando de la ceremonia pública celebrada en la abadía de Westminster o de los actos de recogimiento organizados en su domicilio del condado de Northampton–, una decisión que el conjunto de la población respaldaría con toda claridad (Davie y Martin, 1999). Curiosamente, Billings (2004) destacará exactamente el mismo extremo al proceder al examen paralelo que realiza de la situación de la religión en la ciudad de Kendal. El autor, que es un párroco de gran experiencia, presta la más esmerada atención a los servicios religiosos efectuados en ocasiones especiales y al papel que constantemente desempeñan dichos servicios en la vida de la población local –una característica que no está presente en el Proyecto Kendal, cuya índole es más sociológica–. De hecho, para completar el estudio de la religión en esta población inglesa tan inusitadamente bien analizada, han de examinarse cuidadosamente ambas fuentes.

LAS COMUNIDADES DE FE NO TRADICIONALES

Los nuevos movimientos religiosos y la nueva era plantean importantes cuestiones al sociólogo de la religión. Con todo, en ambos casos el número de personas implicadas es relativamente reducido. Las minorías religiosas que han emigrado a Europa por razones económicas son en cambio mucho más amplias. En este sentido, lo que se observa en toda Europa es que han ido surgiendo distintas pautas de comportamiento a medida que las minorías han ido interactuando, como es habitual, con las sociedades receptoras y produciendo, en consecuencia, diferentes formas de acomodo. Las cuestiones que resultan problemáticas en una determinada sociedad no lo son en cambio en otra –y conviene recordar que la explicación de estos contrastes remite frecuentemente a los roces y las

tensiones presentes en el seno de la sociedad de acogida, no a los que puedan circular entre los miembros de la minoría en cuestión—. Será esta relación la que integre la sustancia de los próximos apartados.

En primer lugar, es importante exponer, siquiera de forma esquemática, las cifras y datos que conforman la cuestión. Buijs y Rath (2006) ofrecen un útil cuadro resumido de la situación —al menos por lo que hace al caso de los musulmanes—, cuadro que reproducimos aquí mismo, en la tabla 8.1. Pueden hallarse estadísticas adicionales en una creciente lista de títulos, de los cuales resaltaremos los de Maréchal (2002), Allievi y Nielsen (2003), Esposito y Burgat (2003), Cesari (2004), Nielsen (2004), Cesari y McLoughlin (2005), Klausen (2005) y Garton Ash (2006)⁸. Como es obvio, estamos aquí ante un campo de estudio que se halla en plena efervescencia.

Tabla 8.1 Datos estimativos del volumen de población musulmana en Europa⁹

País	Población total	Población musulmana
Alemania	82.000.000	3.040.000
Austria	8.102.600	300.000
Bélgica	10.192.240	370.000
Bulgaria	8.487.317	1.110.000
Dinamarca	5.330.020	150.000
España	40.202.160	300-400.000
Finlandia	5.171.302	20.000
Francia	56.000.000	4-5.000.000
Grecia	10.000.000	370.000
Hungría	10.043.000	20-30.000
Italia	56.778.031	700.000
Luxemburgo	435.000	3.800
Países Bajos	15.760.225	695.600
Polonia	38.667.000	15.000
Portugal	9.853.000	30-38.000

⁸ En Nielsen (2004) puede hallarse un amplio estudio bibliográfico.

⁹ La información contenida en esta tabla ha sido tomada de Maréchal (2002). Las estimaciones son aproximadas y no sólo proceden de diferentes fuentes sino de años distintos. He resistido la tentación de actualizarla, ya que sólo habría podido hacerlo en unos casos pero no en otros. En la siguiente página electrónica podrán encontrarse estadísticas de la mayoría de los países europeos y, además, los datos se ponen periódicamente al día: véase «Muslims in Europe: Country Guide», <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4385768.stm>.

Reino Unido	55.000.000	1.406.000
Rumanía	22.500.000	60.000
Suecia	8.876.611	250-300.000
Suiza	7.304.109	310.000

Tabla tomada, con ligeras modificaciones, de Buijs y Rath (2006, p. 7)

Lo esencial del asunto resulta meridianamente claro. A mediados de la década de los setenta, al despegar las principales economías de Europa, es decir, las de Gran Bretaña, Francia y Alemania Occidental, se produjo una urgente necesidad de mano de obra nueva. Como es lógico, cada una de esas sociedades recurriría a un sitio diferente al objeto de satisfacer sus necesidades, poniendo en su caso la mira en las antiguas colonias. Por eso se producen en Gran Bretaña dos tipos de inmigración muy distintos: uno procedente de las Indias Occidentales y otro venido del subcontinente indio –y en tanto en uno como en otro caso las implicaciones para la vida religiosa del país resultarán correspondientemente desiguales–. Los afrocaribeños eran cristianos –y en muchos sentidos su cristianismo era un cristianismo más «elaborado» que el de los británicos–. Sin embargo, la manifestación de su religiosidad resultaba asimismo más exuberante, circunstancia que conduciría a la aparición de tensiones con las iglesias de la sociedad receptora. Ya fuera por razones raciales o litúrgicas, los recién llegados se verían cada vez más apartados de las corrientes religiosas dominantes, creando entonces iglesias afrocaribeñas para su propia gente –iglesias que se han transformado con el tiempo en comunidades cristianas dinámicas y activas que han llegado a convertirse incluso en motivo de envidia para las religiones vinculadas al tronco social principal–. Los inmigrantes llegados del Asia meridional poseían características completamente diferentes. Los musulmanes de Pakistán y Bangladesh vendrían acompañados de hindúes, sijes y otros musulmanes de la India, trayendo consigo las tensiones religiosas que lamentablemente ha venido conociendo el subcontinente tras la partición de la India. Conjuntos de población que habían vivido separados al otro extremo del mundo se encontrarían de pronto en estrecho contacto en las ciudades británicas. Los problemas que existen entre las distintas confesiones constituyen por tanto un elemento inevitable de la evolución histórica de los acontecimientos, lo que tampoco contribuye a allanar las relaciones entre los inmigrantes y la sociedad receptora, predominantemente cristiana.

Se observa un proceso similar al otro lado del Canal de la Mancha, aunque en este caso la Francia metropolitana habría de dar acogida a una población que, procedente del norte de África, era de índole bastante más homogénea. Con razón o sin ella, el habla popular francesa utiliza las palabras «árabe» y «musulmán» a manera de voces equivalentes para de-

signar a estas comunidades. Es algo que no podría suceder en Gran Bretaña, donde los musulmanes rara vez son árabes, hallándose representados por una enorme variedad de nacionalidades, etnias y lenguas. Para atender la demanda de mano de obra surgida con la economía de posguerra, Alemania Occidental pondría sus miras en otras poblaciones, volviéndose en esta ocasión hacia Turquía y la antigua Yugoslavia, aunque constituyendo en cada caso una agrupación confesional característicamente musulmana. Después del año 1989, la llegada al país de mano de obra barata procedente de los países del Este introduciría tensiones nuevas en la situación alemana. Por último, los Países Bajos optarían por incentivar la inmigración venida de sus antiguos territorios coloniales, principalmente de Surinam, aunque también de Turquía y, ya en época más reciente, de Marruecos. En los Países Bajos, la cifra general de población inmigrante es menor, pero también lo es la superficie del Estado –circunstancia que se deja sentir notablemente y que da pie al surgimiento de molestias muy específicas–. Y hay otro hecho importante: en cada uno de los casos anteriormente expuestos, las poblaciones inmigradas se encuentran ya en la tercera generación, de modo que no sólo es posible realizar análisis longitudinales sino también estudios comparativos. Además, cada generación presenta problemas propios –consistentes en distintas combinaciones de asimilación y diferencia.

En la última década del siglo xx ha venido sucediendo algo bastante distinto. Los países europeos que tradicionalmente han operado como focos de emigración –en especial España, Italia y Grecia– han empezado a convertirse en polos de atracción de inmigrantes, y lo mismo puede decirse de las sociedades nórdicas. Lo que ha ocurrido, una vez más, es que la expansión de la economía, unida al descenso de las tasas de natalidad, ha generado una notable demanda de mano de obra, circunstancia particularmente acusada en el norte de Europa, donde la existencia de un extenso Estado del bienestar actúa claramente como elemento de atracción en algunos casos, entre los que cabe destacar el del creciente número de personas que buscan asilo político. En aquellas sociedades cuya población receptora tiende a sobrevalorar de manera muy marcada las cifras totales del censo inmigrante –y dentro de él las correspondientes al número de los que piden asilo político–, la distinción de quienes solicitan la acogida por auténticas razones de peso de quienes lo hacen con menos fundamento se ha convertido en un problema político «candente».

Aquí es donde cobran mayor relevancia los cambios demográficos, y también donde las transformaciones presentan mayor complejidad. En la mayoría de las sociedades de la Europa occidental existe una conciencia cada vez mayor de que la relación entre el sector activo y el pasivo de la población está experimentando una modificación sustancial, hasta el punto de que el primero no es ya capaz de sostener al segundo, en cuyas filas crece continuamente el número de personas jubiladas. Se trata, además,

de una circunstancia que afecta tanto a los países del sur de Europa como a los del norte. De ahí que resulte necesario hallar fuentes alternativas de mano de obra –no sólo para realizar el trabajo en sí, sino para aumentar el porcentaje de población trabajadora–. En este sentido puede apreciarse la aparición de pautas interesantes, especialmente en términos de género. En el norte de Italia, por ejemplo, las mujeres italianas se han liberado de las tareas domésticas, que han quedado a cargo de mujeres filipinas o albanesas, quienes, a su vez, se ven obligadas a dejar un «vacío» en sus propios hogares. Resulta interesante constatar que la sociedad italiana encuentra más sencilla la absorción de las poblaciones filipinas (de confesión católica) que la asimilación de las albanesas (de fe musulmana), pese a que el tamaño de la población albanesa sea bastante reducido en términos absolutos.

Ahora bien, ¿qué sucederá cuando los que hoy trabajan para que los europeos puedan disfrutar, bien de una carrera profesional, bien de una jubilación relativamente prolongada, pasen a convertirse a su vez en clases pasivas y vengán a depender de un modo u otro del sistema de bienestar? Éste es el punto en el que las tensiones comienzan a materializarse, como ya sucediera en Gran Bretaña, Francia, Alemania Occidental y los Países Bajos al disolverse la próspera década de los sesenta en la notablemente menos boyante de los setenta. En los años setenta se produjeron dos hechos simultáneos. Por un lado, determinados grupos de personas, inicialmente considerados como trabajadores inmigrantes –gentes que iban y venían en función de las necesidades de la economía–, empezaron a convertirse, junto con sus familias, en un elemento permanente de las sociedades europeas. Y, precisamente en ese mismo momento, los indicadores económicos empezaron a caer, incrementándose el desempleo y la competencia por los puestos de trabajo, la vivienda y las plazas escolares. En esas condiciones se entiende que los europeos que se hallaban en una situación económica más vulnerable se mostraran recelosos respecto de las poblaciones recién llegadas, circunstancia que desembocaría en la extensa agitación urbana que habrían de conocer las décadas de los setenta y ochenta, periodos en los que las tensiones raciales y étnicas desempeñarían un papel significativo.

Nos vemos así, una vez más, ante un tipo de episodio del que ya hemos oído hablar muchas veces y que en sí mismo no resulta decisivo para los objetivos de este capítulo. En este caso ha de hacerse hincapié en las dimensiones religiosas del «problema», lo que no sólo nos lleva a prestar atención a las comunidades religiosas mismas, sino a las más amplias cuestiones que éstas suscitan en cuanto a la comprensión de la religión en la Europa moderna –fijándonos en particular en los asuntos relacionados con el desafío planteado a la noción de privatización–. Nos centraremos en el estudio de tres casos prácticos: el de Gran Bretaña, el de Francia y el de los Países Bajos –es decir, todos los países que han experimentado

durante bastante tiempo las implicaciones de vivir en compañía de comunidades confesionales distintas a las tradicionales y que, no obstante, han logrado adaptarse a los cambios subsiguientes de distintas formas—. En la conclusión nos ocuparemos del caso danés.

Tres catalizadores

Estos tres estudios monográficos giran en torno a un episodio particular. Dos de ellos se remontan a finales de la década de los ochenta y, al menos en sus fases iniciales, aparecen tratados en un capítulo concreto de *Religion in Modern Europe* (Davie, 2000a). Me estoy refiriendo a la controversia suscitada por el caso de Salman Rushdie en Gran Bretaña y el *affaire du foulard* en Francia. Hasta cierto punto, el primero de los ejemplos citados se ha resuelto parcialmente, pese a que los elementos de la polémica sigan despertando algún eco (véase más adelante) y a que la fetua continúe formalmente en vigor. El segundo asunto ha resultado ser más complejo, y revela exactamente las mismas cuestiones que el debate sobre los nuevos movimientos religiosos —lo que, por un lado, significa que este episodio nos proporciona tanta información sobre Francia como sobre el islam y, por otro, que la idea de religión que vino a instituir la ley francesa de 1905 sigue vigente cien años después—. El problema reside en que las circunstancias del siglo XXI han sido en buena medida circunstancias que nadie ha sabido prever. El ejemplo holandés presenta sin embargo bastantes diferencias respecto de los anteriores. En este caso puede considerarse que el factor desencadenante fueron dos sucesos extremadamente violentos: los asesinatos de Pim Fortuyn y Theo van Gogh en 2002 y 2004 respectivamente. Un país como Holanda, en el que la tolerancia es una virtud básica, se ha visto sumido en el desconcierto al tratar de hallar un sentido a estos acontecimientos.

Empecemos por tanto por el caso británico. Los hechos pueden resumirse en una frase o dos¹⁰: en el año 1988 Salman Rushdie publicó una novela titulada *Los versos satánicos*. Tras ello se dejarían oír muy pronto las protestas de los musulmanes, protestas asociadas, entre otras cosas, a actos como la quema de libros. En febrero del año 1989, el ayatolá Jomeini promulgó una fetua en la que se declaraba al autor culpable del delito de blasfemia, de modo que Rushdie se vio obligado a esconderse. En diciembre de 1990, Rushdie «afirmó» haber abrazado el islam —un elemento clave en la cadena de acontecimientos, aunque no daría lugar a ninguna contrapartida por parte de las autoridades religiosas de Irán, que ratificarían la fetua—. Fuera de Gran Bretaña se produjeron varios episodios violentos, entre ellos el del apuñalamiento mortal del traductor japonés de la

¹⁰ Para un examen más detallado, véase Davie (2000a, pp. 126-130).

obra. En resumen, nos encontramos aquí ante un episodio que parece transgredir todos los supuestos en que se basa una sociedad moderna, liberal y supuestamente tolerante. El hecho de que el propio Rushdie fuera a su vez de origen mixto, indio e islámico, no contribuye sino a añadir un elemento de extrañeza más a todo el suceso.

¿Qué es lo que subyace a estos acontecimientos, y cómo hemos de entenderlos hoy, cuando ya han transcurrido cerca de quince años desde la publicación de la novela? Recupero aquí los párrafos que escribí hace unos siete años, ya que los elementos decisivos no han cambiado. En primer lugar, es importante hacerse una idea de los motivos que pueden haber llevado a los musulmanes a considerar que *Los versos satánicos* sean una obra tan gravemente ofensiva para ellos. En otras palabras, ¿cómo es que un libro «blasfemo» que nadie tiene obligación de leer a menos que lo desee puede llevar a la comunidad musulmana a alimentar sentimientos tan intensos? Éstas son las preguntas que el británico (o el europeo) corriente considera prácticamente imposibles de responder. Para dominar el conjunto de supuestos vigentes en el mundo musulmán, y más aún para entender el impacto emocional que produjeron *Los versos satánicos* en una comunidad que ya se hallaba en posición vulnerable, la mentalidad europea ha de dar un enorme salto con la imaginación. Y además éste es justamente el punto en el que se impone la lógica de la Ilustración. El pensamiento de los europeos separa el sujeto del objeto y encuentra difícil comprender los puntos de vista de una cosmovisión incapaz de establecer esa misma distinción. Esto es algo que le sucede tanto al cristiano como al no creyente. Es muy posible que a los cristianos educados en la atmósfera reinante en el periodo posilustrado no les gusten las obras de arte, sean plásticas o literarias, que ridiculizan el cristianismo o se lo toman a la ligera, pero no por eso carecen de la capacidad de distanciarse personalmente de esos ataques y de separar de ellos sus propias creencias. Y es que, si bien a juicio de la mayoría de los cristianos (aunque no a los ojos de todos) tales episodios pueden acaso carecer de gusto y de discreción, no por ello vienen a dañar la «fe» misma¹¹. Sin embargo, para el creyente musulmán esta distinción resulta mucho más difícil de establecer, de ahí que su noción de blasfemia sea notablemente distinta. En el nuevo milenio, son muchos los europeos que lo consideran un concepto prácticamente irrelevante, mientras que, para los musulmanes, es una idea central en su vida cotidiana.

Rushdie no ocupa ya los titulares, pero las cuestiones de base siguen ahí. De este modo podemos encontrar una derivación interesante, por ejemplo, en la concatenación de dos acontecimientos ocurridos a finales

¹¹ Puede hallarse una excepción parcial a esta asunción en la oleada de protestas que levantó el estreno de *Jerry Springer: The Opera* en enero de 2005. Curiosamente, el espectáculo resultaba aceptable en el West End londinense pero no, al parecer, en la televisión generalista.

de 2004 –ambos característicamente británicos–. En diciembre de ese año, el Birmingham's Repertory Theatre llevó a las tablas una obra titulada *Behzti* –palabra que significa «deshonra»– y cuya autora es una dramaturga sij. Unas cuantas escenas en concreto –en las que se mostraban actitudes de sexo y violencia en el interior de un templo sij– incomodaron a la comunidad de esa confesión. Las protestas, en principio pacíficas y limitadas a la petición de algunos cambios de poca importancia en el texto, terminaron convirtiéndose en violentas expresiones de desaprobación, de modo que al final la obra cayó del cartel, fundamentalmente por razones de seguridad, de forma que se reactivó el debate público sobre la libertad de expresión en una sociedad multicultural. Es raro que los sijs se vean envueltos en este tipo de controversias, ya que son una comunidad muy respetada en Gran Bretaña, donde el uso del turbante está perfectamente asumido –incluso en aquellas profesiones (como la policía, por ejemplo) en que es preciso vestir uniforme–. Con todo, el punto debatible sigue siendo exactamente el mismo de hace aproximadamente una década: ¿en qué medida puede una minoría impedir la publicación o la representación de un material cualquiera en una sociedad democrática por el hecho de que dicho material se juzgue ofensivo para la religión de esa minoría? Y, a la inversa, ¿puede la mayoría permitirse el lujo de limitarse a ignorar sin más los sentimientos de los grupos pequeños pero significativos que poseen visiones religiosas distintas a las vigentes en las principales corrientes confesionales? Llevados al extremo, ambos puntos de vista resultan no sólo intolerantes, sino inviables. Además, tampoco es una cuestión que pueda resolverse recurriendo a una invocación superficial de la tesis del carácter privado de las creencias religiosas, máxime si en la fe de la minoría no existe conceptualización alguna que permita proceder a la distinción de lo público y lo privado.

Añadamos a lo anterior el hecho, relativamente sorprendente, de que Isabel II centrara el mensaje televisado de la Navidad del año 2004 –coincidente con el periodo de inquietud sij– en la difusión de la tolerancia religiosa en todo el Reino Unido¹². El discurso, que contó con la inmediata aclamación de las comunidades confesionales británicas, no sólo vino a respaldar la presencia de distintas religiones en el país, sino que constituyó asimismo un espaldarazo para los valores positivos que acompañan a la diversidad religiosa (en una clara afirmación normativa). La reina sostuvo que la diversidad religiosa es una circunstancia que enriquece a la sociedad y que debería ser considerada un elemento de cohesión y no una amenaza –enfoques a los que hemos de sumar el hecho de que la emisión incluyera la proyección de algunas instantáneas en las que se veía a la reina visitar un templo sij y un centro musulmán–. Es importante situar todas estas observaciones en su contexto. La defensa de la diversidad

¹² Véase <http://www.sim64.co.uk/queens.html>.

como tal no es una idea nueva para la sociedad británica; lo que sí es nuevo, en cambio, es el reconocimiento gradual de que las diferencias religiosas deberían basarse en esa defensa, extremo que nos remite una vez más al debate de los métodos y las sugerencias que planteara en su día la baronesa Pola Manzila Uddin ante la Cámara de los Lores (véase p. 154). Resulta paradójico que en este debate en particular sean estos bastiones del privilegio social (como la monarquía y la Cámara de los Lores, parcialmente reformada) los que terminen actuando como fuentes positivas de la formación de la opinión pública. Pese a ser menos democráticas que la mayoría de las instituciones británicas, lo cierto es que parecen mostrarse, en este sentido al menos, más tolerantes que ellas (Davie, 2007)¹³.

No hay duda de que ambas instituciones mantienen una estrecha relación con la Iglesia establecida, que en este sentido es un actor de pleno derecho por méritos propios. En este caso el punto crucial consiste en comprender la diferencia que existe entre la Iglesia estatal, históricamente fuerte –una circunstancia que casi por definición hace que la institución se vuelva excluyente y exclusiva–, y su versión moderna, cuya autoafirmación es algo menos categórica. Una Iglesia estatal debilitada se encuentra en una posición diferente, y es frecuente que utilice la considerable influencia que todavía alcance a conservar más para incluir que para excluir, convirtiéndose de facto en un organismo bajo el cual vengán a cobijarse todas las comunidades confesionales de Gran Bretaña. Este paulatino paso de la exclusión a la inclusión debe interpretarse en el contexto de un rasgo común tanto al conjunto de la sociedad como a las comunidades religiosas que hoy se hallan presentes en su seno: el de su naturaleza mudadiza. Con el paso del tiempo se han ido produciendo múltiples reajustes (y, como siempre, de un modo pragmático y progresivo), circunstancia que ha terminado desembocando en una divergencia creciente, aunque gradualmente instaurada, entre creyentes y no creyentes. En términos bastante más positivos, y en un plano muy distinto al de la convergencia entre las diferentes «personas de fe», cada vez se comprende con mayor claridad que las *comunidades* confesionales (es decir, los diversos colectivos) son y han de seguir siendo un elemento inherente de las sociedades tolerantes y progresistas.

La situación que existe en Francia apenas difiere de la que acabamos de exponer. En este caso el catalizador viene dado por el *affaire du foulard*, un desencadenante que se manifiesta en una serie de incidentes que se inician, una vez más, a finales de la década de los ochenta. El asunto comenzó al ser expulsadas de clase tres jóvenes alumnas de un colegio público de un barrio periférico situado al norte de París por llevar el pañuelo islámico. Las razones de esta medida han de buscarse en el proceso histó-

¹³ Aparte de la propia reina, el príncipe Carlos se ha convertido en un declarado campeón del islam.

rico que ya hemos descrito brevemente al dedicar un apartado del presente capítulo a los nuevos movimientos religiosos –principalmente al surgimiento en Francia de una ideología laica (*laïcité*) y de un conjunto de instituciones (el Estado y la escuela) destinadas a crear, sostener y transmitir dicha ideología–. Los paralelismos con la Iglesia católica resultan evidentes, y ya hemos hablado de ellos con cierta extensión. La consecuencia de este estado de cosas es que el sistema estatal ha proscrito de su esfera la presencia de la religión y la exhibición de símbolos religiosos –de ahí que el pañuelo islámico resulte problemático, ya que se lo considera un artefacto religioso (similar de hecho al hábito de una monja)–. Más difícil resulta en cambio responder a otra pregunta: la de por qué se han tolerado los artefactos cristianos y judíos (la cruz y la kipá) durante buena parte del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. ¿A qué se debe que el pañuelo islámico sea visto como un elemento cualitativamente diferente, y cuál es la razón de que haya provocado una cascada de expulsiones, deliberaciones, decretos ministeriales, comisiones y leyes además de una acalorada e irresuelta polémica pública?

Hoy tenemos a nuestra disposición, tanto en inglés como en francés, todo un conjunto de exposiciones claras de esta secuencia de acontecimientos, así como una serie de explicaciones de las ideologías que subyacen a los hechos¹⁴. Entre esas exposiciones cabe mencionar las que no sólo intentan aprehender realmente los principios del laicismo sino que trazan una pormenorizada lista cronológica de los acontecimientos ocurridos a partir del año 1989, acontecimientos entre los que destacan la expulsión del colegio de las chicas musulmanas, los distintos y no siempre coherentes intentos de hallar una solución al problema, la evidente dificultad de determinar categóricamente en qué consiste un símbolo de «ostentación» religiosa, la creación de la Comisión Stasi en julio de 2003, la difusión –a finales de ese mismo año– del informe elaborado por sus componentes y, por último, la promulgación en marzo de 2004 (y por aplastante mayoría) de una nueva ley por la que se excluyen inequívocamente los símbolos religiosos del sistema educativo público. «En los colegios públicos de enseñanza elemental, en los *collèges* y los *lycées* [institutos de enseñanza media], se prohíbe a los estudiantes vestir símbolos o atuendos que redunden en la manifiesta exhibición de una particular afiliación religiosa»¹⁵. Además, la ley cuenta con el respaldo de la población francesa: de hecho, al aprobar esta ley, Francia ha actuado con una

¹⁴ Véase, por ejemplo, Freedman (2004), Gemie (2004) o Laurence y Vaisse (2005). Véanse también los extensos reportajes aparecidos en la prensa a raíz de la promulgación de unas leyes que proporcionan marchamo jurídico al principio de la *laïcité*, como las aprobadas en marzo de 2004. Jean Baubérot es, en este sentido, la principal autoridad francesa.

¹⁵ El texto original francés de la ley dice lo siguiente: «Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou de tenues par lesquelles les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit», ley 228 de 25 de marzo de 2004.

admirable coherencia interna, ya que ha hecho cumplir una serie de códigos perfectamente entendibles desde la perspectiva lógica del sistema democrático francés. Y el país también reaccionaría con la misma coherencia ante la extendida agitación que habría de vivir en el otoño de 2005, agitación cuyo principal, aunque no único, factor desencadenante sería justamente el descontento de la comunidad musulmana.

Hasta época reciente¹⁶ ha resultado notablemente difícil transmitir la seriedad de estos asuntos a los estudiantes británicos –y tanto más cuanto que era habitual que al menos algunos de los integrantes del grupo estudiantil hubieran pasado buena parte de su vida escolar compartiendo el aula con chicas musulmanas que llevaban el pañuelo–. ¿Cuál es entonces el problema? La respuesta nos remite a las evidentes tensiones que existen entre el pluralismo, la tolerancia y la democracia. Tanto en términos constitucionales como institucionales, Francia es, sin duda alguna, una sociedad más democrática que la británica –no hay monarquía, y tampoco existe una Cámara de los Lores (pese a la reforma parcialmente democratizadora que ha experimentado la institución) ni una Iglesia estatal–. Además, la filosofía política que subyace a esta democracia estimula decididamente la asimilación a la cultura francesa –con el objetivo, meridianamente positivo, de que todos los ciudadanos disfruten de derechos similares–. De ahí que se desconfie de las lealtades alternativas –ya sea a la religión o a cualquier otra cosa–. En Francia, por tanto, el término *comunitarismo* posee carácter peyorativo, ya que implica la dilución del pleno compromiso con la nación que encarna en el Estado francés. En Gran Bretaña, la palabra equivalente (así como la idea a la que apunta) recibe en cambio una acogida favorable: en otras palabras, los británicos optan por la afirmación de las identidades grupales, aunque posean raigambre religiosa. De aquí se sigue que el sistema resulta menos democrático (en sentido formal) pero marcadamente más tolerante, *si por tolerancia entendemos la aceptación de las diferencias, sean grupales o individuales* y el derecho a exhibir, tanto en la vida pública como en la privada, símbolos que señalen la pertenencia a dicho grupo.

¿Logrará perdurar esa tolerancia tras los atentados del 7 de julio de 2005 y las posteriores «alertas» surgidas apenas un año después? En el momento en que redacto estas líneas es todavía muy pronto para determinar lo. Lo que está claro es que, en la sociedad británica, los atentados de Londres han avivado aún más el debate sobre las confesiones religiosas y las comunidades confesionales. La cuestión es hoy urgente. Si nos fijamos en los aspectos negativos, no hay duda de que esos sucesos han dado lugar a un señalado incremento en el nivel de acoso, cuando no de violen-

¹⁶ En el otoño del año 2006 tuvo lugar en Gran Bretaña un amplio debate sobre la indumentaria musulmana. Los estudiantes británicos son hoy mucho más conscientes que hace sólo unos pocos años de las implicaciones que tiene el asunto.

cia, a que se hallan expuestas las comunidades musulmanas de Gran Bretaña, al menos en el plazo inmediato. Si optamos por resaltar la vertiente positiva, deberemos señalar el hecho de que prácticamente todos los personajes públicos implicados en este debate hayan realizado repetidos y bien documentados esfuerzos por trazar una clara línea de separación entre la violencia de esos atentados y las enseñanzas del islam, por un lado, y las actitudes de los terroristas y las pacíficas intenciones de la inmensa mayoría de los musulmanes, por otro. Una encuesta realizada a instancias de la BBC en agosto del año 2005 ofrece un fundamento más cuantitativo a la argumentación. Los datos de dicha encuesta muestran que el multiculturalismo goza de un amplio apoyo –y más exactamente que el 62 por 100 de la población considera que «el multiculturalismo hace que la vida en Gran Bretaña resulte más agradable»¹⁷–. A largo plazo resulta en cambio más difícil predecir cómo habrán de evolucionar las cosas. La respuesta dependerá en gran medida de que esos atentados resulten ser una acción aislada o el primer ejemplo de una larga serie de atrocidades.

El caso holandés muestra, a su vez, diferencias con los dos anteriores. Una vez más, el elemento desencadenante de la secuencia de acontecimientos gira en torno a dos recientes episodios de gran violencia: el asesinato de un destacado político y el de un productor cinematográfico algo menos conocido. Los dos sucesos tuvieron lugar a plena luz del día y en sendos espacios públicos, dándose la circunstancia de que el último resultó particularmente brutal. Este tipo de acontecimientos conmocionan a cualquier sociedad democrática, pero quizá lo hagan de forma especial en el caso de la holandesa –extremo que se verá con claridad en cuanto exponamos el contexto característico de los Países Bajos–. La sociedad holandesa, al igual que su comunidad vecina, la de los ciudadanos belgas, aborda las cuestiones relacionadas con el pluralismo de un modo muy peculiar: construyendo baluartes sociales para acoger a los distintos sectores de población, baluartes en los que transcurre entera –de la cuna a la tumba– la vida de los integrantes de dichos sectores demográficos (Goudsblom, 1967; Martín, 1978). En el caso holandés existían baluartes para la Iglesia católica, la Iglesia reformada (e incluso rerreformada) y la sociedad laica, formándose así divisiones presentes en la educación, la política, los servicios sociales, la atención sanitaria, el periodismo, las actividades de ocio, etc. Este sistema se mantuvo vigente bastantes años después de terminada la Segunda Guerra Mundial, resistiendo más tiempo que la mayoría de las sociedades europeas las presiones de secularización. En Norteamérica el paralelismo más obvio es el de Quebec (véase p. 54). Sin

¹⁷ Curiosamente, la minoría musulmana tiende a hacer más hincapié que el conjunto de la población en la naturaleza fundamentalmente tolerante de la sociedad británica. Véase http://www.bbc.co.uk/pressoffice/pressreleases/stories/2005/08_august/10/poll.shtml.

embargo, al irrumpir el laicismo en los Países Bajos, el cambio fue espectacular. El hábito de asistir con regularidad a misa experimentó un descenso importantísimo, y los baluartes confesionales se vinieron igualmente abajo, lo que condujo, entre otras cosas, al surgimiento de nuevas lealtades políticas. En este sentido, las décadas cruciales fueron las de los setenta y ochenta –es decir, las correspondientes, precisamente, al periodo en que comienzan a implantarse en la sociedad holandesa las nuevas formas de vida religiosa (y en particular el islam).

Hay un segundo extremo de igual importancia: me refiero a la larga tradición de tolerancia de la sociedad holandesa, sensibilidad que ejemplifica bien el Museo de Ana Frank de Ámsterdam. En él no sólo podemos acceder al conmovedor testimonio de una notable jovencita y su familia, sino que nos vemos inmersos en un seminario práctico de tolerancia, principalmente relacionado (al menos en la época en que yo lo visité) con la cuestión homosexual. En relación con este último asunto, los holandeses se han situado a la vanguardia del cambio, como también ha ocurrido en el caso de la legalización de las drogas blandas y en el de la actitud que la población mantiene respecto de un amplio abanico de cuestiones éticas (entre las que destaca la eutanasia). En la sociedad holandesa, la aceptación de la diferencia se considera una virtud de primer orden.

En este sentido, la posición que mantenía Pim Fortuyn resulta bastante compleja. El año 2002 marcaría la fecha en que habría de irrumpir en la escena pública este político –que poseía, además de una actitud llamativa y controvertida, una buena preparación sociológica–. Siendo él mismo homosexual, mantenía que la sociedad holandesa debía aceptar su estilo de vida. Mucho más polémicos serían, sin embargo, los medios que empleara para alcanzar tal fin, ya que sugería que todos aquellos que se opusieran a ese planteamiento debían ser excluidos de la sociedad holandesa (en particular la creciente población musulmana). Esos puntos de vista resultaban chocantes a los ojos de algunas personas, pero en modo alguno puede decirse que resultarían chirriantes para todos los holandeses. Está claro que, a pesar de la célebre reputación del país, conocido por su liberalismo y su tolerancia religiosa, los planteamientos antimusulmanes de Fortuyn, unidos a los llamamientos por los que instaba a la sociedad holandesa a detener toda forma de inmigración y a sus promesas de mano dura contra la delincuencia, terminaron por tocar la fibra sensible del electorado. De ahí el surgimiento de un nuevo partido político y el considerable interés que comenzaría a despertar la recién creada formación a medida que fuera aproximándose la fecha de las elecciones. El desenlace sería no obstante dramático: 10 días antes de los comicios, y cuando se disponía a abandonar una emisora de radio en la que acababa de ser entrevistado, Pim Fortuyn caía abatido por los disparos de un defensor de los derechos de los animales, en una acción que dejaría perplejos a los holandeses.

A los efectos de este capítulo, el extremo esencial es el siguiente: ¿en qué medida cabe admitir la defensa de los valores liberales por medios que no lo son, es decir, excluyendo de la sociedad a quienes no comparten los puntos de vista de la mayoría? De ahí la específica y muy holandesa mezcla de aceptación y exclusión que distinguía a Fortuyn de otros populistas de derechas, ya que tanto por su persona como por sus planteamientos Fortuyn difiere, por ejemplo, del francés Jean-Marie Le Pen o del austriaco Jörg Haider. Su objetivo consistía en reconstruir el consenso holandés, logrando una población estable, de tendencias éticas «avanzadas», y dispuesta a aceptar los estilos de vida poco convencionales –aunque decidida a excluir a aquellos que enarbolaran valores contrarios a los de la mayoría–. La política de inmigración de Fortuyn se apoyaba precisamente en la naturaleza socialmente tolerante de los holandeses, una cualidad que este dirigente valoraba y deseaba preservar. Resulta igualmente claro que su postura encontraba eco en un significativo porcentaje del electorado holandés, dado que, pese a ser condenado por la clase política convencional, las previsiones de los sondeos preelectorales colocaban al partido en muy buena posición.

La súbita y violenta muerte de Fortuyn complica el asunto, dado que la conmoción que supuso acabaría convirtiéndolo en un mártir. El asesinato actuaría asimismo como catalizador de una serie de corrientes de opinión que llevaban décadas inactivas en Holanda. De hecho, algunos de los trabajos más interesantes que hoy se están efectuando en los Países Bajos guardan relación con el estado en que se halla actualmente la opinión –tanto en el ámbito religioso como en la esfera política– en una sociedad que ha asistido al desplome de sus vectores y de sus límites (es decir, de sus baluartes). Es cierto que los Países Bajos se han secularizado tardíamente y a gran velocidad, pero no lo es tanto que ese estado de cosas haya dado lugar a una nación de racionalistas laicos¹⁸. Lo que parece perfilarse es algo bastante más complejo, un espacio en el que se observa claramente el surgimiento de un nuevo baluarte: el del propio islam. Paradójicamente, el sistema mismo ha venido a estimular algo que los holandeses consideran muy difícil: la existencia independiente de una creciente comunidad musulmana, comunidad que a su vez es víctima de una discriminación cada vez mayor. Lo que han de entender quienes deseen comprender las claves que marcan el rumbo de la sociedad holandesa en la primera década del siglo XXI es esta yuxtaposición de los procesos de eliminación y reconstrucción de los baluartes sociales.

Poco más de dos años después, los Países Bajos habrían de conocer otra muerte violenta, y en este caso, además, la colisión entre el liberalis-

¹⁸ En este sentido resulta interesante señalar la existencia de un innovador conjunto de trabajos surgidos de una reciente iniciativa investigadora comprendida bajo el siguiente epígrafe: «The Future of the Religious Past: Elements and Forms for the Twenty-first Century». Dicha iniciativa cuenta con la financiación de la Organización de los Países Bajos para la Investigación Científica (<http://nwo.nl/future>).

mo y el multiculturalismo se apreciará con mayor claridad todavía –y con implicaciones devastadoras (Buruma, 2006)–. Theo van Gogh, un cineasta conocido, al menos entre sus adeptos, por sus planteamientos radicalmente antimusulmanes (y de hecho antisemitas), moriría apuñalado y acribillado a balazos en una calle de Ámsterdam a plena luz del día, siendo además degollado por su asesino, que en esta ocasión sería un joven musulmán holandés de origen marroquí. El elemento que había desencadenado el crimen era asombrosamente similar al que suscitara en su día la polémica desatada por Salman Rushdie, ya que Van Gogh había producido una película en la que se denunciaba la comisión de actos de violencia contra las mujeres en las sociedades musulmanas. Algunas de las escenas se considerarían insultantes para el islam, circunstancia que exigiría de los europeos el mismo salto imaginativo que ya requiriera en su momento la comprensión del ultraje que habían percibido anteriormente los musulmanes en el contenido de *Los versos satánicos*. No obstante, en esta ocasión las consecuencias iban a resultar todavía más sobrecogedoras. Y, dejando a un lado el suceso en sí, los holandeses se vieron en la tesitura de tener que asumir el hecho de que el asesino, pese a haberse criado en Holanda, hubiera sido manifiestamente incapaz de impregnarse de los valores esencialmente «tolerantes» que predominan en la sociedad holandesa. Al parecer, algo había salido rematadamente mal.

¿Qué puede hacerse? ¿Cómo puede darse acomodo en las modernas democracias europeas a unas poblaciones que profesan valores aparentemente tan diferentes de los que caracterizan al tronco social? Los holandeses han reaccionado de forma muy tajante y no siempre dando muestras de tolerancia. Dos son las políticas que han visto la luz: la primera hallará expresión en la repatriación forzosa de las personas que llegaron al país en busca de asilo político (incluso en el caso de que llevaran viviendo cierto tiempo en los Países Bajos) y la segunda se manifestará en el renovado énfasis con que se insiste en la necesidad de inculcar los valores propios de la sociedad holandesa a la población inmigrante que permanece en el país. Se ha dicho en cambio muy poco de la forma en que la sociedad holandesa ha de acomodarse a la presencia de una población más diversa, laguna que resulta reveladora dados los mensajes positivos que tan claramente se «exhiben» (en el sentido que le da el sociólogo Erving Goffman*) en el Museo de Ana Frank. Se trata de un debate idéntico al que está teniendo lugar actualmente en Gran Bretaña tras los acontecimientos del 7 de julio de 2005, aunque ahormado en este caso por las preocupaciones de los holandeses en lugar de por las de los británicos.

* Goffman (1922-1982) es un sociólogo canadiense conocido fundamentalmente por su obra titulada *The Presentation of Self in Everyday Life* [1959] (ed. cast.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009), en la que habla de la interacción social en términos rituales, subrayando el hecho de que, una vez que los individuos o los grupos han exhibido ante los demás una imagen positiva de sí mismos, tienden a atenerse a esa idea estereotipada que han creado. [N. del T.]

Un apunte sobre los Estados Unidos

Las sociedades europeas están volviéndose cada vez más diversas desde el punto de vista religioso, y lo mismo está sucediendo en los Estados Unidos donde la ya existente y muy comentada diversidad religiosa empieza a extenderse a confesiones distintas a las judías y cristianas. No disponemos de espacio suficiente en este capítulo para desarrollar con detalle el caso estadounidense, salvo para señalar que toda religión que haya logrado arraigar en los Estados Unidos ha debido acomodarse más a un modelo congregacional que a una Iglesia estatal –situación que determinados grupos de fe abordan con más facilidad que otros.

En el capítulo VI ofrecemos ya algunos ejemplos del papel y el significado de la religión en las comunidades inmigrantes de los Estados Unidos, y lo cierto es que se trata de un campo de investigación que se encuentra sometido en estos momentos a un rápido proceso de expansión. Podrán hallarse indicaciones más precisas acerca del material de que disponemos sobre la fe islámica en las constantes publicaciones que vienen efectuando grupos como los del Proyecto del Pluralismo de Harvard, el Centro para el Entendimiento entre Musulmanes y Cristianos creado por el príncipe Al-Walid Bin Talal en la Universidad de Georgetown y el Centro Macdonald para el Estudio del Islam y las Relaciones entre Cristianos y Musulmanes del Seminario Hartford de Connecticut¹⁹. Tanto Haddad y Smith (1994) como Smith (1999) y Geaves *et al.* (2004) ofrecen una útil revisión de estas cuestiones, no sólo de la propia minoría musulmana sino también de las interrogantes que ésta plantea. Y Cesari (2004) ha estudiado desde una valiosa perspectiva comparativa los casos de Europa y los Estados Unidos. Inevitablemente, los trabajos en este campo han pasado a convertirse en una prioridad desde el 11 de septiembre de 2001, especialmente los relacionados con el diálogo entre cristianos y musulmanes, dado que esa fecha marca un punto de inflexión en el debate.

CONCLUSIÓN

Europa y los Estados Unidos tienen detrás una historia muy particular, una historia que tiñe en parte la acogida que se dispensa en uno y otro ámbito geográfico a las nuevas congregaciones religiosas, del mismo modo que también las distintas regiones del mundo musulmán reciben de

¹⁹ Véanse <http://www.pluralism.org/>, <http://cmcu.georgetown.edu/> y <http://macdonald.hartsem.edu/> para recabar más detalles sobre dichos trabajos y, en particular, los artículos presentados en la «New Religious Pluralism and Democracy Conference» de la Universidad de Georgetown, que contienen interesantes comparaciones entre Europa y los Estados Unidos (<http://religionandpolicy.org>), y que han sido compilados en T. Banchoff (2007), *Democracy and the New Religious Pluralism*.

diferente forma a los grupos occidentales. De aquí se deduce que lo que para una persona constituye la corriente religiosa principal no se reduce sin más a una mera tendencia marginal a los ojos de otro individuo. Sea cual sea el punto geográfico elegido, la religión establecida moldea continuamente la totalidad del discurso religioso. Teniendo esto presente, resulta más sensato trabajar en el marco que definen estos parámetros que fingir o dar por supuesto que hayan dejado de existir –en otras palabras: es mejor admitir desde el principio que en las sociedades occidentales el terreno de juego religioso no sólo no es uniforme sino que no parece probable que vaya a serlo en un futuro inmediato.

Hay un segundo punto de no menor importancia. Tanto la creciente movilidad de la mano de obra como el aún más rápido intercambio de información han alterado profundamente la situación en que se desarrollan los debates sobre la religión. Es sencillamente imposible que las sociedades occidentales y las comunidades musulmanas que habitan en su seno vivan aisladas de los acontecimientos que se producen en otras partes del mundo. Los conceptos de pluralismo, tolerancia y democracia han de examinarse a esta luz. La catastrófica conmoción del 11 de septiembre de 2001, así como los posteriores atentados de Bali (en dos ocasiones), Madrid, Londres y Bombay (India), han alterado irremisiblemente nuestras vidas, modificando con ello el modo en que comprendemos los conceptos en cuestión. La guerra de Iraq tuvo un efecto similar, y lo mismo puede decirse de la conflictiva situación que todavía vive el Oriente Próximo. Lamentablemente, las comunidades musulmanas de Occidente no han sido las únicas en sufrir las consecuencias, ya que todos los que no son «blancos» o «cristianos» se han visto en alguna ocasión expuestos a situaciones marcadas por los prejuicios e incluso por la violencia física. Después del 11-S está resultando más difícil, y no más sencillo, que la buena voluntad presida los esfuerzos encaminados a levantar una sociedad más capaz de aceptar al otro y de dar mayores muestras de mutua consideración.

Nos enfrentamos aquí a cuestiones de inmensa complejidad que requieren la atención de muy diversas disciplinas. En la conclusión a este capítulo, que necesariamente ha de ser mucho más modesta, hemos de prestar una particular atención a dos concretos grupos de ideas interrelacionados, ya que uno de ellos es en realidad un subconjunto del otro. En primer lugar, la religión ha terminado convirtiéndose en un factor cada vez más notable del debate público, tanto en Occidente como en otros lugares. De esto no hay ninguna duda. El hecho de que consideremos «buena» o «mala» esa circunstancia dependerá en gran medida del punto de vista del observador –un debate que una vez más viene a reflejar la perspectiva constructivista que Beckford vertebrara en su momento–. Se trata de un hecho que, por ceñirnos a la argumentación que recorre este libro, no sólo ha de ser observado y documentado con cierto detalle, sino

que exige asimismo una explicación –en lo que supone un cambio de perspectiva que plantea notables exigencias a una profesión poco habituada a pensar en esos términos–. El segundo conjunto de ideas se deduce de lo anterior. La destacada presencia que tiene la religión tanto en la vida pública como en la esfera privada ha venido a socavar una suposición largo tiempo arraigada en Occidente: la vinculada justamente con la distinción entre lo público y lo privado. Muchas de las personas que hoy llegan a Occidente, y especialmente las pertenecientes a la población musulmana –una población que no para de crecer y que se encuentra muy a menudo en una posición vulnerable–, no operan bajo esos parámetros. De ahí que en un gran número de aspectos resulte difícil hallar una solución a los tres sucesos que hemos descrito brevemente más arriba. De haber sido posible separar lo público de lo privado, la controversia surgida a raíz del asunto Rushdie habría tenido muy escasa o nula repercusión, las jóvenes musulmanas de Francia se habrían limitado a llevar el velo en unas ocasiones y aceptado no utilizarlo en otras y quienes hubieran encontrado desagradables las imágenes del islam que aparecen en las películas de Theo van Gogh se habrían permitido el lujo de pasarlas por alto. Sin embargo, los hechos no han sido éstos.

Una de las preguntas difíciles que precisan respuesta es la que trata de averiguar quién terminará cediendo en este contexto. Por un lado tenemos a aquellos que se aferran a la idea de, «allá donde fueres, haz lo que vieres». Los musulmanes que pretendan vivir en Occidente o, mejor dicho, los miembros de todo nuevo movimiento religioso que aspiren a ese mismo objetivo habrán de comportarse necesariamente como occidentales. En teoría se trata de un planteamiento válido, pero, si se lleva demasiado lejos, el significado que viene a adquirir en la práctica es que dichas personas no pueden seguir practicando su fe de una manera plena. En el otro extremo se sitúan unos cuantos (en realidad muy escasos) entusiastas de la religión que, al parecer, quieren tener a la sociedad occidental prisionera de sus propios principios y exigir que se les concedan, tanto a ellos como a las comunidades a las que representan, una serie de privilegios especiales. Nos hallamos aquí ante todo un espectro de posibilidades distintas, entre las cuales cabe incluso –preciso es admitirlo– la perpetración de actos terroristas. Desde luego, la posición de la mayoría de la gente se sitúa en una zona ubicada a medio camino entre los planteamientos más extremistas, aunque el punto exacto en el que den en situarse variará en función de los lugares, los grupos y los individuos. La búsqueda de una salida que permita sortear estos dilemas mediante la adopción de medidas políticas se ha convertido en una tarea que, además de urgente, plantea notables exigencias. Aumentaremos nuestras probabilidades de éxito si prestamos minuciosa atención a tres extremos: en primer lugar, a los conceptos en que se funda el debate; en segundo lugar, a verificar que efectivamente puedan escucharse respetuosamente las posiciones de las comu-

nidades más directamente vinculadas con los problemas en cuestión y, en tercer lugar, que el diálogo siga las líneas de la dificultad que nos ocupa (lo que significa que la controversia habrá de girar en torno a la religión y no centrarse en «otras cosas»). En resumen, las cuestiones relacionadas con las identidades religiosas resultan más difíciles de resolver si se opta por no admitir que la religión se constituya en una categoría con presencia en la vida pública.