

PERSPECTIVAS SOBRE EL HECHO RELIGIOSO EN EL SISTEMA MUNDIAL CONTEMPORÁNEO

Paloma GARCÍA PICAZO

Profesora Titular de Relaciones Internacionales
Universidad Nacional de Educación a Distancia

«Pues, reconociendo que, en general, el hombre moderno, aun con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre la conducta en la vida, la civilización y el carácter nacional, nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente “materialista” de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles».

Max WEBER, *La relación entre la ascesis y el espíritu capitalista* (1904-1905)

«Llegamos pues a la definición siguiente: una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada *iglesia*, a todos aquellos que se adhieren a ellas. [...] mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de *iglesia*, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo».

Émile DURKHEIM, *Definición del fenómeno religioso y de la religión* (1912)

«...lo *sagrado* y lo *profano* constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. Estos modos de ser en el mundo no interesan sólo a la historia de las religiones o a la sociología, no constituyen un mero objeto de estudios históricos, sociológicos, etnológicos. En última instancia, los modos de ser *sagrado* y *profano* dependen de las diferentes posiciones que el hombre

ha conquistado en el cosmos; interesan por igual al filósofo que al hombre indagador ávido de conocer las dimensiones posibles de la existencia humana».

Mircea ELIADE, *Dos modos de ser en el mundo* (1956)¹

SUMARIO: 1. UN SISTEMA MUNDIAL SECULAR Y SECULARIZADO.—1.1. ¿Una civilización hegemónica mundial o «Modernidades alternativas»?—1.2. Secularización y religiosidad: flujos y reflujos en un devenir histórico.—1.3. Paradojas de la Modernidad: ¿el progreso como amenaza o como salvación?—1.4. Ortodoxia, heterodoxia y poder político: la intolerancia religiosa.—2. FENOMENOLOGÍA DE LO RELIGIOSO EN UN MUNDO HETEROGÉNEO, MUDABLE Y COMPLEJO.—2.1. Dominantes y dominados: reacción y revolución en el sistema mundial. 2.2. Dios, en revancha: hijos ¿o padres de la ira?—3. EL HECHO RELIGIOSO: HACIA UNA BÚSQUEDA DE LA OBJETIVIDAD.—3.1. Hecho religioso y nacionalismo: su impronta en la movilización descolonizadora.—3.2. La «teoría del campo religioso» de Pierre Bourdieu: características principales.—3.3. El «campo religioso»: dialéctica entre la revolución política y la revolución religiosa.—3.4. El sistema mundial: entre la politización de lo sagrado y la sacralización de lo político.—4. EXPOSICIÓN, ANÁLISIS Y COMENTARIOS AL «MODELO DE APLICACIÓN DEL “CAMPO RELIGIOSO” DE PIERRE BOURDIEU AL SISTEMA MUNDIAL».—4.1. Análisis, aclaraciones y comentarios sobre el cuadro.—5. CONCLUSIONES, INCÓGNITAS Y COROLARIO: LA INTEGRACIÓN DE LOS APOCALÍPTICOS, EL APOCALIPSIS DE LOS INTEGRADOS.

1. UN SISTEMA MUNDIAL SECULAR Y SECULARIZADO

El sistema mundial es la realidad heterogénea y compleja que comprende la totalidad de las relaciones políticas, económicas, sociales y culturales del planeta, desarrolladas por actores tanto estatales como privados, y cuya entidad ha crecido y se ha intensificado de forma exponencial con la extensión de la Modernidad —junto con las reacciones e interacciones ante la misma— a todos los confines del globo. Ello se refiere a un horizonte histórico de cinco siglos. Como es sabido, los procesos más relevantes de esa Modernidad son:

— La implantación de un modo de producción e intercambio de bienes y mercancías conocido como *capitalismo mundial*, con sus correspondientes tensiones, contradicciones, derivaciones y reacciones.

— La generalización de la realidad política y jurídica del *Estado nacional* como forma de organización de las comunidades y sociedades humanas particulares, que también incluye sus respectivas tensiones, contradicciones, derivaciones y reacciones.

— Y, por fin, la progresiva e imparable expansión de una *cultura científica y tecnológica*, con irreversibles consecuencias en diversos y fundamentales órdenes de la conciencia y la existencia humanas².

¹ WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1988, p. 261; DURKHEIM, É., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982, p. 42 (nota de la autora: iglesia como *ekklesia*, o asamblea de fieles, lo que subraya la dimensión social y colectiva —luego *objetivable*— de lo religioso, que puede adoptar diversas formas institucionales y organizativas); ELIADE, M., «Introducción» a *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1992, pp. 21-22.

² BRAUDEL, F., *La dinámica del capitalismo*, México, FCE, 2006; WALLERSTEIN, I., *El moderno sistema mundial. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*,

Desde estas premisas, ¿qué lugar y qué funciones ocupa el *hecho religioso* en el sistema mundial? ¿Con qué perspectivas puede abordarse?

1.1. ¿Una civilización hegemónica mundial o «Modernidades alternativas»?

Los tres elementos anteriores se conjugan en una *civilización hegemónica mundial* de raíz occidental y moderna, superpuesta a los órdenes tradicionales que han gobernado durante milenios a la mayoría de la humanidad. Para precisar sus términos, en esta mayoría sujeta a un orden ancestral estaría incluido el sector de población occidental que hubiera permanecido al margen de su influencia por diversas causas; en tal sentido, más «occidental» sería un profesional japonés ilustrado, concienzudamente educado en universidades occidentales durante la reforma del periodo *Meiji*, que un campesino polaco de Galitzia en la misma época.

Además de *sincrónica y caliente*, según los términos de Lévi-Strauss, esa *civilización hegemónica mundial* es genuinamente transnacional y multinacional, perteneciendo sus miembros y elementos destacados a cualquier adscripción nacional, étnica, cultural o religiosa. Aunque oriunda de Occidente, hoy se integran en ella todos los sectores mundiales más avanzados en la innovación, planificación y gestión política, económica y científico-tecnológica del mundo. Forman parte de sus sectores activos entidades estatales y no estatales: corporaciones, empresas, agencias, instituciones, universidades y centros de investigación, así como sujetos y grupos individuales. Sus valores dominantes —constituidos en hechos objetivos y objetivables— se sintetizan formalmente como: 1) En política, la *democracia*, virtualmente extensible como forma de gobierno a la totalidad de los Estados nacionales del planeta. 2) En economía, el *capitalismo* y el principio de libre concurrencia en un mercado mundial. 3) En cultura, el desarrollo intensivo de una *innovación y una investigación científicas y tecnológicas competitivas*, que incluyen su aplicación a todos los órdenes de la existencia humana. 4) Por último, en el dominio de la ética, su *corpus* axiológico universal se articula sistemáticamente en la *ideología secular de los derechos humanos*³. De manera expresiva, Samuel

Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 7-18 y 489-502 (sólo se alude a lo esencial); ELIAS, N., *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 (extractos de *El proceso de la civilización*); TILLY, Ch., *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza, 1991. Concepto de sistema: BUNGE, M., *Mente y sociedad. Ensayos irritantes*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 82-83 y 130-132. Revisión en «Equívocos frecuentes sobre sistemas, mecanismos y emergencia», *Id.*, *Filosofía y sociedad*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 37-48; *Id.*, *Crisis y reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 24, 142-146, 138-141. Análisis internacional específico, VAN DER PIJL, K., *Vordenker der Weltpolitik. Einführung in die Internationale Politik aus ideengeschichtlicher Perspektive*, Opladen, Leske + Budrich, 1996, pp. 231-262. Una visión general, BARRACLOUGH, G., y OVERY, R., (eds.), *Historia del Mundo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006, pp. 344-351.

³ Además de las obras citadas *supra*, sociedades calientes y frías asociadas a la *sincronía* y a la *diacronía*, LÉVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, México, FCE, pp. 234-277, 336-348; MOLES, A. S., *Sociodinámica de la cultura*, Barcelona, Paidós, 1978, pp. 13-14, 21-27, 30-41. Otros clásicos: HALL, J. W., *El imperio japonés*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 232-282; BENEDICT, R., *El crisantemo y la espa-*

Huntington (*The Clash of Civilizations*, 1993) denominó a este segmento civilizatorio —creciente, influyente y cada vez más extendido, aunque minoritario en correlación con el resto del mundo— con el drástico título de «*the West*». Y, de un modo también significativo —y estremecedor para los miles de millones que excluye— lo que no queda comprendido en él es llamado «*the Rest*», «*of the World*», se entiende⁴.

Al igual que cualquier otra realidad, esta civilización hegemónica mundial es, por lo menos, bifronte. Como Jano, mira hacia un pasado que desaparece, engullido por el *perpetuum mobile* de la aceleración e intensificación crecientes de múltiples procesos globales, y también contempla un futuro incierto, del que se pueden trazar tendencias, pero del que no es factible predecir sucesos, en tanto que ahí intervienen tanto el azar como la imposibilidad material de la omnisciencia. Queda así siempre pendiente la tercera y más acuciante incógnita: el presente. Este presente obliga a reflexionar sobre las líneas maestras que se dibujan en un panorama mundial sobrecargado de información en el que es cada vez más difícil discernir lo fundamental de lo accesorio⁵. Ulrich Beck y Jürgen Habermas han asumido esta tarea planteando diversas síntesis que incluyen propuestas de Modernidades «alternativas»

da. *Patrones de la cultura japonesa*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 45-106; ZNANIECKI, F., y THOMAS, W. I., *The Polish Peasant in Europe and America: a Classic Work in Immigration History*, Illinois, University of Illinois, 1996. Además, JONES, E. J., *El milagro europeo. Entorno, economía y geopolítica en la historia de Europa y Asia*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 15-112; SEIBT, F., *Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten tausend Jahre*, Frankfurt am Main, Fischer, 2002, Parte I; MITTERAUER, M., *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München, C. H. Beck, 2004, nota 6, pp. 13-16 (de ambas hay edición española); WALZER, M., *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996; CASSESE, A., *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 17-80; TRUYOL Y SERRA, A., *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 104-109; CARRILLO SALCEDO, J. A., *Dignidad frente a barbarie. La Declaración Universal de los Derechos Humanos cincuenta años después*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 105-133; KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 17-76. En el sentido preciso de mostrar la génesis evolutiva de la relativa «autonomía» de lo religioso —junto con su inextricable implicación, por paradójico que pueda parecer— frente a las dinámicas del poder y la instrumentalización respectiva del *ordo spiritualis*, véase el profundo estudio, precedido de una portada iconográficamente elocuente, de NEXON, D. H., *The Struggle for Power in Early Modern Europe: Religious Conflict, Dynastic Empires, and International Change*, Princeton, Princeton University Press, 2009, que desarrolla el recorrido completo de las denominadas «guerras de religión» en Europa, imbricadas con las rivalidades dinásticas. Aspectos tan básicos como el propio surgimiento de los Estados Unidos a partir de las primeras colonias de exiliados y refugiados religiosos de toda Europa serían incomprensibles si se desconocieran estos sucesos históricos.

⁴ HUNTINGTON, S. P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 19-43. Esencial: SOROKIN, P. A., *Social and Cultural Mobility*, New York, The Free Press, 1964.

⁵ CASTELLS, M., *La sociedad de la información. Vol. 1. La sociedad red*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 43-48, nota (30) p. 51, pp. 549-558; aspectos concretos: «flujos», «corrientes» y «redes», pp. 35-52 (aspectos generales), 59-86 (revolución tecnológica), 94-110 (modelos y actores), 185-226 (nueva economía y finanzas), 245-249 (corporaciones y empresas), 134-136, 249-254 («informacionalismo»), 416-452 (redes sociales, comunidades virtuales, sociedad interactiva, multimedia...), 453-471 (flujos, jerarquías, información, servicios). La información está asociada a los «regímenes internacionales», véase RITTEBERGER, V. (ed.), *Regime Theory and International Relations*, Oxford, Clarendon Press, 1995; KRASNER, S. D., *International Regimes*, New York, Ithaca Press, 1983. El «fin de la omnisciencia»: PRIGOGINE, I., y STENGERS, I., *La nueva alianza. Metamorfosis de la Ciencia*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 293-302, esp. «El reencanto del mundo».

—dialogantes, abiertas, comunicativas, críticas, reflexivas— que, aun consciente de las inmensas dificultades que implican, quien ahora esto escribe califica de esperanzadoras para reconcebir un modelo de gobierno mundial en el que el ser humano, junto con los entornos natural y social que lo envuelven, adquiera la dignidad que intrínsecamente merece, con independencia de credos, nacionalidades, etnias, ideologías y género⁶.

1.2. Secularización y religiosidad: flujos y reflujos en un devenir histórico

En los límites de este escrito sería tan improcedente como imposible referir el complejo proceso de la *secularización*, ligado a lo que Max Weber señaló con insuperable visión como *Weltentzauberung* o «desencantamiento del mundo». Implica en gran medida la sustitución de la visión mágica, religiosa y metafísica de la vida —que evoca las leyes de los tres estadios evolutivos del intelecto humano y el «espíritu positivo» de Auguste Comte (1844)— por otra cosmovisión en la que la razón —teórica e instrumental— se erige en suprema instancia de un juicio en cuya formulación el sujeto participa activamente y deja de ser el mero receptor pasivo de una doctrina. Su referencia es el *sapere aude* de Kant: «¿Qué es la Ilustración?» (1784)⁷.

Baste entonces con decir que la secularización, intrínseca a la Modernidad, expresa una voluntad de autonomía tanto por parte del sujeto individual como por la del poder político general y la denominada sociedad civil. ¿En qué sentido y frente a qué instancias se manifiesta? Derivada de *saeculum* —el *siglo* latino que designa al mundo como *mundanidad*— incorpora la noción política de *poder temporal* (profano, civil) frente a la *autoridad* y eventualmente también el *poder espiritual* (sagrado, religioso). La referencia central, núcleo de la génesis evolutiva occidental, es el proceso inquisitorial a Galileo (retractación del heliocentrismo: 22 de junio de 1633), que sintetiza el distanciamiento de la ciencia respecto de la religión en materia de una concepción e interpretación críticas —en y por principio autónomas— del mundo. El método científico, que implica el examen de la consistencia epistémica y lógica, la comprobación empírica y el debate público de sus postulados, revalida el

⁶ BECK, U., *Der kosmopolitische Blick oder Krieg ist Frieden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, y HABERMAS, J., *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004 (ambos con edición española). Una visión «panóptica» del sistema mundial en mi obra *El sistema mundial: perspectivas políticas y sociológicas*, Madrid, UNED, 2010.

⁷ WEBER, *La ética protestante...*, *op. cit.*, nota 1, p. 148: «eliminación de la magia como medio de salvación»; COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 17-34; KANT, I., *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1992, pp. 25-38; *Id.*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, pp. 53-70, 77-92. La ascensión categórica del individuo: DUMONT, L., *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 35-72 y el ensayo homónimo (1939) de ELIAS, N., en su *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990, pp. 17-84. Efectos de la Modernidad (ética weberiana), evolución correlativa de conceptos y realidades, análisis estructural de la política mundial (Lévi-Strauss, Althusser), WALKER, R. B. J., *Inside/Outside. International Relations in Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, respectivamente pp. 50-60, 60-80, 81-103.

estatuto axiológico ascendente de la ciencia, convertida en instancia superior de legitimidad a través de la verificación: «hacer verdadero». Y lo hace, no tanto *frente* a la religión, sino *en y por sí misma*, a través de su evolución autónoma: *eppur si muove*. Ésta se refuerza con el desarrollo acumulativo de descubrimientos, hallazgos, inventos y aparatos que son *operativos* con independencia de, por ejemplo, el credo religioso que profese su ocasional usuario: un arcabuz, ruidoso artefacto por el que eran admirados los españoles en los siglos XVI y XVII en Extremo Oriente, *funcionaba* tanto si lo disparaba un cristiano como un sintoísta o un musulmán⁸.

1.3. Paradojas de la Modernidad: ¿el progreso como amenaza o como salvación?

La modernización, ligada a los procesos de dominio y expansión coloniales (*dilatatio europaea*), lleva a que los pueblos ajenos al proceso —en especial, si a su vez son o se consideran *imperios con pretensiones hegemónicas* (japonés, ruso, chino, otomano...)— descubran muy a su pesar la inferioridad geopolítica y geoestratégica a la que por fuerza se ven relegados, sin que las nociones, estructuras y aparatos religioso-políticos que hasta entonces habían sido su fuente de autoridad y legitimidad les sirvieran para conjurar el peligro. La ya aludida revolución japonesa de la era *Meiji* (1868-1912), los vaivenes modernizadores de Rusia con Iván IV, Pedro I, Catalina I o Alejandro II, o el fenómeno de los «Jóvenes Turcos» (1891-1918), evidencian intentos modernizadores por parte de imperios tradicionales de base religioso-política, que, amenazados por la Modernidad en su propia raíz vital, entendieron que «ponerse al día» significaba reducir, siquiera en principio, su vulnerabilidad frente a Occidente.

Por lo demás, en Occidente y especialmente desde el siglo XVIII, junto a sus nociones de *progreso* y *civilización* característicos —que incluso recibieron el solemne título de «sagrada misión», sustitutivo de la anterior *evangelización*—, fraguó la designación de *atraso* y *barbarie* para referirse a los colonizados, ignorando que bastantes de ellos disponían de culturas y civilizaciones milenarias.

⁸ El proceso autónomo de la ciencia en BACHELARD, G., *El compromiso racionalista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976; BERNAL, J. D., *Historia Social de la Ciencia*, 2 vols., Barcelona, Península, 1979; GARCÍA BACCA, J. D., *Sobre realismo. Tres ejercicios literario-filosóficos*, Barcelona, Anthropos-Gobierno de Navarra-Universidad Pública de Navarra, 2001; *Id.*, *De magia a técnica*, Barcelona, Anthropos-Ministerio de Cultura, 1989; SORELL, T., *La cultura científica. Mito y realidad*, Barcelona, Península, 1993; GALILEO-KEPLER, *El mensaje y el mensajero sideral*, Madrid, Alianza, 1990, edición de Carlos Solís Santos; KOYRÉ, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1999, pp. 87-105; KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1987, pp. 176-211; MUMFORD, L., *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 78-125, 341-345, 440-446; HEADRICK, D. R., *Los instrumentos del imperio. Tecnología e imperialismo europeo en el siglo XIX*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 21-54, 75-92, 101-110, 124-136, 144-156, 179-184; NEEDHAM, J., *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 153-156, 167-179, 193-219. Juan Pablo II ha sido el único dirigente religioso en pedir perdón por las culpas de la Iglesia católica: Inquisición, 1982; Holocausto, 1997; Cruzadas, 1995; en particular, 1 de septiembre de 1999, con motivo del Jubileo (<http://www.apologeticacatolica.org/Iglesia/LaIglesia20.htm>).

Entre mediados y finales del siglo XIX estas clasificaciones entraron en lo que John Bury denomina el «tercer periodo de su historia», elevadas como «dogma de fe» a la condición de «necesarias» dentro de una línea evolutiva general de la humanidad y del propio universo, lo que refrendaba una interpretación simplista de las teorías de Darwin, Spencer, Guizot, Huxley..., incluyendo, en un sentido que es paradójico sólo entre lectores superficiales, a Marx y Engels⁹.

Con carácter general, este criterio de cientificidad apetecida, propagado por todo el mundo *civilizado* o *moderno*, afecta directamente a la conciencia, la reflexión y la actuación humanas, que progresivamente aspiran a emanciparse de lo que se interpreta como un orden heterónimo de dominación ejercido por una autoridad religioso-política fundamentada en una fe y en una doctrina impuestas. Esta situación tradicional —ejemplificable en Europa como *Antiguo Régimen*, o, según el marxismo y por referencia a las áreas arcaizantes, según la tipología de los «modos de producción» como «antiguo», «feudal», etc.— empieza a ser vista por los agentes políticos movilizados como arbitraria, anticuada e indeseable, puesto que condena a sus afectados al atraso, la ignorancia y, en definitiva, a ser «expulsados de la Historia». La población concernida es, unas veces, un sector más o menos definido y numeroso perteneciente a una sociedad dada (minoría étnica, religiosa o nacional, estamento o clase social, grupo segregado...), y, otras, se trata un pueblo sometido, dominado, conquistado, que constituye una comunidad aparte, consciente de sí misma y de su identidad. En estos parámetros, el *progreso* y la *civilización* se asimilan a dogmas de una religión secular o positivista, en sentido puramente comtiano o también cobdeniano, que, por lo demás, era lo que propugnaban las ideologías políticas modernizadoras de los siglos XIX y XX, desde el liberalismo hasta el socialismo en cualquiera de sus versiones, utópicas y pragmáticas¹⁰.

Las *promesas de felicidad temporal* o *intramundana* —frente a las de una *eternidad metafísica transmundana*, propia del discurso religioso tradicional— efectuadas por las ideologías modernas y transmitidas, en el propio lenguaje del colonizador (inglés, francés, alemán, holandés, español, portugués,

⁹ Un padre ideológico de la «sagrada misión civilizadora» fue el surafricano Jan Smuts, educado en el *Christ's College* de Cambridge, artífice destacado del Sistema de Mandatos de la Sociedad de Naciones. BURY, J., *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971, pp. 299-312; NISBET, R., *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 243-494. Textos representativos en MERLE, M., y MESA, R. (eds.), *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza, 1972, cap. IV. Penetrantes y lúcidos, HOBSON, J. A., *Estudio del imperialismo*, Madrid, Alianza, 1981, Parte II. SCHUMPETER, J. A., *Imperialismo. Clases sociales*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 24-105, esp. 24-55, 66-105. Esencial, ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo* (1. *Antisemitismo*, 2. *Imperialismo*, 3. *Totalitarismo*), Madrid, Alianza, 1987, 1987, 1982, respectivamente. Análisis críticos, SAID, E., *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996; *Id.*, *Orientalismo*, Barcelona, Random House-Mondadori, 2002.

¹⁰ Supuestos ideológicos modernos: MANNHEIM, K., *Ideología y utopía*, México, FCE, 1987; BERLIN, I., *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, México, FCE, 1992; *Id.*, «La decadencia de las ideas utópicas en Occidente», en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1995, pp. 39-63; WOLF, E. R., *Europe and the People Without History*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1982. El pensamiento de Cobden relacionado con la política mundial: KAUPPI, M. V., y VIOTTI, P. R., *The Global Philosophers. World Politics in the Western World*, New York-Toronto-Oxford, Macmillan, 1992, pp. 207-209.

ruso...), a las élites autóctonas o «indígenas» —los *évolués* de la paternalista literatura colonial— que luego fueron protagonistas, rectoras y dirigentes del proceso descolonizador; movilizaron las esperanzas y las energías de millones de personas. Éstas creyeron que el *progreso* y la *civilización* constituían mecanismos o resortes automáticos, que, sólo con instalarlos en la sociedad afectada y mediante la correspondiente «ingeniería social» convenientemente ideologizada, arraigaban y transformaban los que, a partir de los años 1950, fueron calificados unas veces como «países subdesarrollados» y, otras, como «Tercer Mundo». Para ello era preciso renegar, por un lado, de una tradición opresiva, representada por unos poderes ancestrales —los tribales, por ejemplo— arrojados en creencias religiosas arcaicas que sancionaban el dominio de unos grupos por otros, predicando la resignación, el fatalismo y el exterminio de los contrarios, y, por otro, era necesario combatir una dominación colonial que, además del dominio político y la explotación económica, solía incluir la más o menos forzosa conversión religiosa a credos foráneos, lo que, bajo una propaganda igualitaria y liberadora, servía a nuevas formas de sometimiento y segregación¹¹.

Como suele suceder a lo largo de la historia, el *hecho religioso* reflejó de inmediato esta situación crítica en la que lo viejo no termina de morir y lo nuevo no acaba de fraguar. Las religiones sincréticas de los pueblos sometidos a diversas formas de aculturación tradicional e inculturación modernizadora son su expresión meridiana, reveladora de las condiciones *reales* de millones de personas, ensartadas en unos acontecimientos sobre los que no les queda otro control que acomodar sus mentalidades, sus cosmovisiones, sus conjuntos de valores y creencias a circunstancias respecto de las cuales carecen por lo general de precedentes cognitivos, pragmáticos, psicológicos y espirituales¹². Lo cierto es que una nueva forma de «desencanto del mundo» (*Weltentzauberung*) adivino bien pronto a estas masas desorientadas que en los años cincuenta y sesenta del siglo xx elevaron a sus élites descolonizadas a hierofantes de su salvación. Pero ya a finales de la década de 1970, este desencanto, o más bien desesperación, frustración e impotencia, cristalizaron en forma de un regreso a formas político-religiosas tradicionales, esgrimidas por los autoproclamados dirigentes de los oprimidos como renovadas armas ideológicas frente a las tiranías seculares locales, enquistadas en unos Estados post-coloniales que, ya por tensiones y conflictos internos, ya por presiones e injerencias exteriores (neocolonialismo, enfrentamiento entre potencias y bloques ideológicos...), ni siquiera podían garantizar su propia

¹¹ Tales, las tesis iniciales de André Gorz y su círculo (Jean-Paul Sartre, Jean Daniel) o Roger Garaudy.

¹² Los procesos antropológicos de cambio cultural relacionados con los valores y la mentalidad: HARRIS, M., *Antropología cultural*, Madrid, Alianza, 1990, caps. I y XII; LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, nota 1, pp. 162-197 y 198-233; MALINOWSKY, B., *Una teoría científica de la cultura*, Madrid, Sarpe, 1984, caps. IV, V, VI, VIII; KLUCKHOHN, C., *Antropología*, México, FCE, 1949, pp. 11-28; LINTON, R., *Estudio del hombre*, México, FCE, 1992, pp. 72-121, 232-267; MURDOCK, G. P., *Cultura y sociedad*, México, FCE, 1987, pp. 109-151, 227-263, 294-307. Un enfoque contemporáneo, HANNERZ, U., *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Madrid-Valencia, Cátedra-Universitat de València, 1998.

viabilidad de tales, y, lo que era aún peor, unos mínimos grados de bienestar material, seguridad personal y libertad individual y colectiva a sus ciudadanos nacionales¹³.

1.4. Ortodoxia, heterodoxia y poder político: la intolerancia religiosa

Lo anterior lleva a cuestionar los procedimientos empleados para efectuar bastantes de estos intentos formalmente emancipadores, que tan a menudo y de un modo paradójico desembocaron en nuevas y terribles formas de opresión, tanto en nombre del *progreso* como de la *tradición*. Dado que los métodos fueron variados, pendulares y, sobre todo, complejos, su cuestionamiento lo ha sido también. Y en uno de ellos, en el cuestionamiento frontal y a menudo acríptico e irracional del *progreso*, justificado a partir del fracaso indudable de una mayoría de los modelos modernizadores y de desarrollo aplicados durante el siglo XX sobre vastas zonas del planeta por corporaciones de gestores y tecnócratas ideologizados —en términos de Mannheim o Arendt—, reside, en concreto, el anhelo de un retorno masivo al pasado, a las fuentes idealizadas de una religiosidad tradicional. Constituida con categorías de antaño y caren-te del control del presente, esta religiosidad procura recabar la autoridad perdida para apropiarse de las claves de un futuro siempre incierto, que además sólo es válido para el *conjunto de sus fieles*. En tal sentido, no debe olvidarse que las categorías de lo religioso, incluso en credos calificados de *universales*, se refieren a la distinción tajante entre *creyentes* y *no-creyentes*, *fieles ortodoxos* y *herejes-sectarios-paganos-gentiles-apóstatas heterodoxos*... Es decir, entre *buenos* y *malos*, bajo el lema ya tópico «*extra ecclesiam nulla salus*»¹⁴.

En cualquier caso, una reviviscencia de lo religioso, calificada por algunos de «neomedievalismo», preside las relaciones internacionales contemporáneas. Esto obliga a reconsiderar tanto su naturaleza como su fenomenología, y, sobre todo, a tratar de analizar sus repercusiones en todos los órdenes de la convivencia humana sobre el planeta¹⁵.

¹³ Aproximaciones internacionales: en general, LIST, M.; BEHRENS, M.; REICHARDT, W., y SIMONIS, G., *Internationale Politik. Probleme und Grundbegriffe*, Opladen, Leske+Budrich, 1995, caps. III, IV, V; específica, SALTER, M. B., *Barbarians and Civilization in International Relations*, London-Sterling, Pluto Press, 2002. Concepto positivo de desarrollo, SEN, A., *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999. Religiones sincréticas, PUECH, H.-Ch. (dir.), *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Madrid, Siglo XXI, 1982; aculturación, GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990.

¹⁴ El periodo más crítico del Occidente cristiano, LECLER, J., *Historia de la tolerancia en el Siglo de la Reforma*, Alcoy, Marfil, 1969, 2 vols. Los mapas europeos que reflejan como demarcaciones políticas y dinásticas la confesionalidad de los siglos XVI y XVII son elocuentes muestras de lo que significan las «guerras de religión». Si esto —*cuius regio, eius religio*— se traslada a un horizonte contemporáneo —Irak, antigua Yugoslavia, Cáucaso, Oriente Próximo, subcontinente indio...—, ¿qué clase de avance se habrá realizado? Véase BARRACLOUGH y OVERY, *op. cit.*, nota 2, pp. 204-205, 344-345. Por su especificidad en el ámbito europeo, imprescindible es NEXON, *op. cit.*, nota 3.

¹⁵ FOX, J., y SANDLER, S., *Religion in World Conflicts*, London, Routledge, 2006; FOX, J., «The Multiple Impact of Religion on International Relations: Perceptions and Reality», en Institut Français des Relations Internationales (IFRI) (www.ifri.org/files/politique_etrangere/4_2006_Fox.pdf); SNYDER, J., «Religion and International Relations Theory» (27 de julio de 2009) (www.princeton.edu/~Snyder_

El carácter de «esencial» o «irreductible» que concierne a tantos aspectos del *hecho religioso* conduce a las máximas manifestaciones de irredentismo, por un lado, y de fanatismo doctrinal —tanto a favor como en contra de la religión instituida— por parte de los sujetos implicados, respectivamente defensores o atacantes del orden establecido, en cualquier dirección. En el momento en que un poder político o Estado, de cualquier etiología, proclama la oficialidad de una religión instituida como ortodoxia (doctrina correcta), a menudo con carácter absoluto, el brazo secular (*bracchium saeculare*) se convierte en la instancia represora de toda heterodoxia (doctrina impropia), a la que anatematiza como «peligro público», pudiendo incluso quedar sus divergencias adscritas a la tipificación punible máxima como crímenes de lesa majestad (*lesa maiestas*) por considerarse de «alta traición». La antigua Roma brinda en este sentido un ejemplo claro, tanto en tiempos de Diocleciano como en los casi inmediatamente posteriores de Constantino: es sabido que la persecución religiosa era, en realidad, *política*¹⁶. Y esto, como es obvio, no concierne sólo al mundo antiguo o medieval occidental, sino que ha existido siempre y hoy sigue estando presente en *todos los regímenes* que, con apariencias variadas, propugnan teocracias o hierocracias más o menos encubiertas. Pero es que, además, esto, que atañe en esencia al *hecho religioso*, puede afectar también a las ideologías seculares modernas desde el momento en que mediante regímenes totalitarios imponen de forma dogmática, fanática y autoritaria sus propios credos de doctrina, presentados como incuestionables, indubitables, absolutos: el nazismo (paganismo organicista, determinista y racista) y el estalinismo (ateísmo historicista, materialista y determinista) son su muestra, por desgracia, ni irreplicable, ni única, ni exclusiva, como demuestra el nutrido cortejo de tiranías que se han sucedido en el mundo desde la segunda mitad del siglo xx en adelante¹⁷.

Religion_and_IR_Theory.pdf). Significativas y reiteradas alusiones al atentado en Nueva York (11 de septiembre de 2001), que contradicen el papel de «soft power» adscrito hasta entonces a las religiones.

¹⁶ Al respecto, TOYNEBEE, A. J. (ed.), *El crisol del cristianismo*, Madrid, Alianza, 1988; PETERSON, E., *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 55-123, 127-137; BURCKHARDT, J., *Del paganismo al cristianismo*, México, FCE, 1996, pp. 3-67, 275-380; HADOT, P., «El fin del paganismo», TROCME, É., «El cristianismo desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea», en PUECH, H.-Ch. (dir.), *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo I*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 97-135, 223-444; LE GOFF, J., «El cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo xvi)», en PUECH, H.-Ch. (dir.), *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes I*, Madrid, Siglo XXI, 1984, pp. 61-204; complementos: KERÉNYI, K., *La Religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999; JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideía griega*, México, FCE, 1993; SÁNCHEZ SALOR, E. (ed.), *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid, Akal, 1986; MITRE, E., *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo*, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 59-69; LE GOFF, J., *El Dios de la Edad Media. Conversaciones con Jean-Luc Pouthier*, Madrid, Trotta, 2004; NIETO SORIA, J. M., *El Pontificado medieval*, Madrid, Arco Libros, 1996. Esenciales: «Introducción» y Libro I de FUSTEL DE COULANGES, N. P., *La ciudad antigua*, Barcelona, Iberia, 1987, y DAWSON, Ch., *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid, Encuentro, 2010. Visión teórica-internacional renovadora: ALKER, H. R., «Toynbee's Jesus: Computational hermeneutics and the continuing presence of classical Mediterranean civilization», en *Rediscoveries and Reformulations: Humanistic Methodologies for International Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 104-143 (autores decisivos: W. C. Lehnert y D. K. Schneider; sobre análisis estructural: Paul Ricoeur).

¹⁷ Balances del siglo xx: BASTIAN, T., *Das Jahrhundert des Todes. Zur Psychologie von Gewaltbereitschaft und Massenmord im 20. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000; GALTUNG, J., 50

Con independencia de las formas que adopte, el *hecho religioso* es multiforme y proteico; es parte de la evolución de la especie humana desde su origen, tanto si se le atribuye un carácter trascendente como si se prescinde de él. No es éste el lugar de un debate sobre su naturaleza o contenidos; baste con aludir, además de los ya mencionados, sólo a algunos de sus clásicos: Moses Mendelssohn (*Jerusalem o acerca del poder religioso y judaísmo*, 1783), John Stuart Mill, hijo (*La utilidad de la religión*, 1874), Ludwig Feuerbach (*La esencia de la religión*, 1845), Salomon Reinach (*Orfeo*, 1904), Mircea Eliade y sus tesis sobre el *homo religiosus* (varias obras), Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917), o los incisivos estudios de André Leroi-Gourhan y Edward Evan Evans Pritchard sobre las formas arcaicas de religiosidad, que sitúan las coordenadas objetivables en un justo término¹⁸.

2. FENOMENOLOGÍA DE LO RELIGIOSO EN UN MUNDO HETEROGÉNEO, MUDABLE Y COMPLEJO

Una de las expresiones históricas y actuales más significativas del *hecho religioso* en el sistema mundial es el fenómeno universal de la secular alianza de determinados poderes religiosos, más o menos institucionalizados, con los diversos poderes temporales —políticos, económicos, sociales— que, si son conformes, se sancionan y legitiman adicional y recíprocamente mediante el complejo sistema de normas, prescripciones, valores y doctrina moral que les son propios¹⁹. En general, la población afectada por esta situación inte-

Years. 100 Peace & Conflict Perspectives, Bergen, Kolofon, 2008; SMITH, D., *Atlas de la Guerra y la Paz*, Madrid, Akal, 1999.

¹⁸ BRELICH, A., «Prolegómenos a una historia de las religiones», pp. 30-97, t. I, y «Prefacio», PUECH, H.-Ch. (dir.), *Historia de las Religiones*, 12 vols., Madrid, Siglo XXI, varias reimpresiones junto con ALESSI, A., *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la Filosofía de la Religión*, Madrid, Cristiandad, 2004; RAPPAPORT, R. A., *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press, 2001; FIERRO, A., *Sobre la religión*, Madrid, Taurus, 1979. Obras generales: FILORAMO, G.; MASENZIO, M.; RAVERI, M., y SCARPI, P., *Historia de las Religiones*, Barcelona, Crítica, 2000; DELUMEAU, J. (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza, 1995; ELIADE, M. (dir.), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Barcelona, Herder, 1996; *Id.*, *Historia de las ideas y las creencias religiosas I. De la Edad de Piedra a los misterios de Eleusis*, Barcelona, Paidós, 1999; *Id.*, *Historia de las ideas y las creencias religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, Barcelona, Paidós, 1999, así como *id.* y KITAGAWA, J. M. (comps.), *Metodología de la Historia de las Religiones*, Barcelona, Paidós, 1996. En España, principales son BLÁZQUEZ, J. M., y su equipo, con series de estudios sobre las religiones antiguas, por ejemplo, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid, Cátedra, 1993; Díez de Velasco, F., *La Historia de las religiones. Método y perspectivas*, Madrid, Akal, 2005; *Id.*, *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, Trotta, 2002; *Id.*, *Breve Historia de las Religiones*, Madrid, Alianza, 2006; *Id.*, *Las nuevas religiones*, Madrid, Del Orto, 2000. Algunos clásicos: MENDELSSOHN, M., *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 1991; STUART MILL, J., *La utilidad de la religión*, Madrid, Alianza, 1986; FEUERBACH, L., *La esencia de la religión*, Madrid, Páginas de Espuma, 2005; REINACH, S., *Orfeo. Historia general de las Religiones*, Madrid, Istmo, 1985; ELIADE, obras ya citadas, en particular, *Lo sagrado y lo profano*; OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1991; LEROI-GOURHAN, A., *Las religiones de la Prehistoria*, Barcelona, Laertes, 1994; EVANS-PRITCHARD, E. E., *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

¹⁹ Tesis que se detalla más adelante: BOURDIEU, P., «Genèse et structure du champ religieux», en *Revue française de Sociologie*, XII, 3, 1971, pp. 295-334 (recurso on-line Persée de cita obligada: Ministerio francés de Juventud, Educación Nacional e Investigación: <http://www.persee.fr>).

gra este sistema axiológico —de forma tanto consciente como subliminal, individual como colectiva (*habitus*)— en su concepción del mundo (*Weltanschauung*), configurándose *conciencias* que a su vez determinan *prácticas* y éstas, ámbitos sociales²⁰. La asociación entre *poder político* —y eventualmente social, económico y cultural— y *poder religioso*, hace posible confeccionar ciertos «mapas» (diagramas, gráficos) que revelan la distribución mundial de las creencias a lo largo y ancho del planeta y a través de diversos periodos históricos. Esos «mapas» —análogos a los lingüísticos, étnicos, etc.— delimitan con relativa precisión las respectivas áreas de influencia o de predominio de un determinado credo religioso, vinculado o no —esto en diverso grado— a formaciones políticas (Estados, imperios, reinos, naciones, repúblicas...), a conjuntos de pueblos y etnias más o menos afines, a sistemas culturales o civilizatorios. Esta configuración afecta a todas las regiones del globo, aunque en diverso grado de explicitación, amplitud e intensidad. ¿Qué refleja la disposición de sus imágenes y números? Es obvio que no se trata *sensu stricto* de territorios definidos por fronteras políticas, pero sí puede decirse que es posible hablar de *regiones mundiales* donde, en razón del predominio de un credo religioso u otro, prevalecen o no ciertas formas, regímenes o instituciones de tipo político. A partir de ahí, cabría preguntarse, por ejemplo: ¿es intrínseca la relación entre cristianismo, derechos humanos y democracia? ¿Y entre estos últimos e islam?²¹. Si lo son, ¿con qué grado y en qué condiciones? Además, ¿acaso reflejan esos «mapas» la libertad de unas conversiones religiosas efectuadas mediante una adhesión personal genuina, o, por el contrario, revelan un sometimiento forzoso a través de dominación, conquista o guerras llamadas «santas»?²².

Es sabido que existen diversos tipos de religión: monoteístas, politeístas, naturalistas, reveladas, animistas... La mayoría de ellas se presentan como *verdadera*, en exclusiva y en detrimento de las demás, a las que incluso niega y condena a menudo, junto a la práctica totalidad de sus seguidores. Unas —como el cristianismo y el islam— proclaman una vocación universal de *salvación*, sin distinciones de etnia, clase social u origen. En consecuencia, tienden a ser proselitistas; aspiran a *convertir* al mayor número de fieles, integrándolos en lo que, en sí, es su *comunidad* en estado puro, diversamente

²⁰ En Bourdieu, el *habitus* es la generación de prácticas sustentadas por las condiciones sociales-culturales; refleja la impronta de las estructuras sociales sobre la subjetividad. Se presenta como innato, aunque se adquiere mediante la incorporación de esquemas y pautas definidos por la estructura social. Otras referencias *infra*.

²¹ MOTILLA, A. (ed.), *Islam y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2006.

²² Consulta general en O'BRIEN, J., y PALMER, M., *Atlas del Estado de las Religiones*, Madrid, Akal, 2000; específica: TORRELLI, M.; JOANNON, P., y D'ONORIO, J.-B. (eds.), *Religions et guerre*, Niza, Mame-Éditions Universitaires Niza-Antipolis, 1992. FLORI, J., *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid-Granada, Trotta-Universidad de Granada, 2003; KEPEL, G., *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2001; *Id.*, *Fitna. Guerra en el corazón del islam*, Barcelona, Paidós, 2004, y, en particular, su obra germinal, *Faraón y el Profeta*, Barcelona, Muchnik, 1988; completar con GALINDO AGUILAR, E., *El islam al final del siglo XX*, Madrid, SM, 1996. El compromiso de *lealtad recíproca* entre las religiones y la sociedad civil democrática («esfera pública» de Habermas), WHITMAN, P. A., *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

jerarquizada u organizada (*ekklesia, umma*). En otras, como en el hinduismo, se *nace*, con lo que los términos de pertenencia no se eligen sino que se adquieren en virtud de un complejo sistema (*karma*) que compromete a las generaciones pasadas, presentes y futuras durante siglos. Por fin, otras religiones no prometen la salvación sino la *iluminación liberadora*; ése es el caso del budismo, ajeno a la figura de un Dios personal y que logra adeptos sin proselitismo, aun cuando establece un estricto complejo de normas. A ello se agregan concepciones religiosas que responden mejor al término de filosofías o sabidurías: platonismo y neoplatonismo estoicos, confucionismo, taoísmo...²³.

Los principios, normas y valores de todas estas religiones, que comprenden desde hace milenios a la mayoría moral de la humanidad, pueden ser puestos en cuestión —y, de hecho, así sucede de continuo— por toda clase de detractores, tanto creyentes de religiones o sectas rivales como agnósticos y ateos afines a diversas ideologías²⁴. Pero, con independencia de que se dude sobre el contenido o la verdad de la creencia respectiva, o de la sinceridad o bonhomía de sus partidarios, lo que resulta imposible ignorar es su fuerza e influencia, su capacidad de condicionar, modelar, configurar, tanto las conciencias individuales como las mentalidades colectivas. Y políticamente esto significa *mucho*. No en vano, apenas derribado el Muro de Berlín, dos autores tan influyentes como Huntington y Fukuyama empezaron a interesarse por la dimensión religiosa de la política internacional. Sólo que el primero confundió y mezcló *religión* con *civilización*, y el segundo asimiló muchos de sus términos y efectos a los del nacionalismo y el fundamentalismo. Pero, al menos, no la ignoraron²⁵. Porque es evidente que cualquier sistema de valores y normas establece lo que es válido, legal, legítimo —*ergo*, esperable— en

²³ WEBER, M, *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Madrid, Taurus, 1987, t. II: Hinduismo y Budismo; COPLESTON, F. C., *Filosofías y culturas*, México, FCE, 1984; MÜLLER, M., *Introducción a la filosofía vedánta*, Barcelona, Creación y Realización Editorial, 1997; COOMARASWAMY, A. K., *El Vedánta y la tradición occidental*, Madrid, Siruela, 2001; STODDART, W., *El hinduismo*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2002; BIARDIEAU, M., *El hinduismo. Antropología de una civilización*, Barcelona, Kairós, 2005; DUMONT, L., *La civilización india y nosotros*, Madrid, Alianza, 1989; HARVEY, P., *An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; NEEDHAM, *La Gran Titulación...*, *op. cit.*, nota 8; *Id.*, *Dentro de los Cuatro Mares. Diálogo entre Oriente y Occidente*, Madrid, Siglo XXI, 1975; PARAIN, B. (dir.), *Historia de la Filosofía. El pensamiento prefilosófico y oriental*, Madrid, Siglo XXI, 1984; KALTENMARK, M., *La filosofía china*, Madrid, Ediciones Morata, 1982; WILHELM, R., *Confucio*, Madrid, Alianza, 1986; GUÉNON, R., *La Grande Triade*, Milano, Adelphi, 1994, así como TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la baja Edad Media*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 61-92, con selecta bibliografía.

²⁴ Implacable es SOKAL, A. D., *Más allá de las imposturas intelectuales. Ciencia, filosofía y cultura*, Barcelona, Paidós, 2009, Parte III, pp. 335-550, así como HARRIS, S., *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York, W. W. Norton, 2004 (hay edición española).

²⁵ Contextualizados en su momento histórico: HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones...*, *op. cit.*, nota 4; FUKUYAMA, F., *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992. COHEN, J., y NAGEL, T., «John Rawls: On My Religion. How Rawls's Political Philosophy Was Influenced by his Religion», en *The Sunday Times*, 18 de marzo de 2009 (http://entertainment.timesonline.co.uk/toll/arts_and_entertainment/the_tls/article59315). La reviviscencia de lo religioso en su dimensión internacional específica: TOMAS, S., *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, Houndmills, Palgrave-Macmillan, 2005.

un determinado comportamiento, individual y colectivo: John Rawls define así las convicciones religiosas como «vinculantes» y «no negociables». Y conocer tal cosa, bien compleja y difícil, favorece una conducción adecuada de los asuntos internacionales, realícese éstos en nombre del «interés nacional» de una superpotencia o en el de la «paz mundial». La mayor parte de la población planetaria actúa *desde, por y para* criterios religiosos, tanto de forma consciente y deliberada como subliminal. Estos parámetros, explícitos e implícitos, rigen la conducta de individuos y grupos provistos de enorme poder e influencia, también explícitos e implícitos, y además la de auténticas masas mundiales, que piensan, sienten, actúan, valoran e interpretan los sucesos de su vida diaria y del mundo en general con arreglo a creencias de tipo religioso. Ello no excluye la importancia de las ideologías políticas seculares en la configuración de un «mapa mental» del mundo, sino que completa el panorama virtual de su determinación. En todo caso, la combinación de religión y política es expansiva.

En el campo del Derecho, ¿qué decir de la relevancia que reviste la determinación religiosa y su influencia en el orden jurídico, en este caso, internacional, que ya en su día puso incisivamente de relieve, por poner sólo un ejemplo quizá llamativo, un positivista jurídico —*ergo* secularizado— como Hans Kelsen desde sus particulares coordenadas epistémicas y metodológicas? La relación entre la definición del *orden jurídico*, el *orden moral* y el *orden religioso*, junto con sus imbricaciones mutuas, es una de las claves del asunto. Y bien profunda, puesto que además permite ejercitarse en las diversas concepciones globales que del ser humano, del mundo y de la vida —por no hablar de las relaciones de todo ello con *lo divino*— poseen las distintas grandes, medianas y aun menores religiones que han existido y existen en el planeta. Podría introducirse aquí, en sentido negativo, el sesgo indudable de un cierto relativismo, que en opinión de quien escribe sería posible y conveniente compensar con la templada visión que los grandes conocedores y estudiosos del asunto han proyectado para tratar de compendiar lo que podría denominarse —tentativamente— como una especie de *consensus iuris* mundial en materia de religión²⁶.

²⁶ Véase JANIS, M. W., y EVANS, C. (eds.), *Religion and International Law*, Leiden, Martinus Nijhoff, 2004, donde se recogen aportaciones desde varios ángulos: la génesis y evolución desde los diversos orígenes, con ricas menciones de fuentes y autores clásicos; los desarrollos particulares en lugares y situaciones concretos que expresan de forma elocuente conceptos relevantes para exponer argumentaciones significativas; el análisis hermenéutico; las siempre interesantes y no siempre bien elucidadas relaciones entre el Derecho positivo y el natural; susceptibles de debates sin fin; la irrupción de la nueva o renovada fenomenología de lo religioso, con sus variantes arcaicas y sus episodios novedosos; el «eterno» debate entre los universalismos y los particularismos, aplicado en este caso a la fenomenología religiosa, aunque sustanciado en postulados que a priori son esencialistas para un significativo número de partidarios; y, por fin, las proyecciones sobre temas de máxima actualidad, a la par que intemporales, como son las respectivas relaciones del «hecho religioso» con una ética moderna de proyección universal y de diversa etiología. La observación kelseniana, KELSEN, H., *Derecho y paz en las relaciones internacionales*, México, Editora Nacional, 1974, pp. 22-34.

2.1. Dominantes y dominados: reacción y revolución en el sistema mundial

Una de las características de las postrimerías del siglo xx fue la disolución de bastantes de los pretendidos órdenes ideológicos y políticos que habían marcado su curso: *izquierda y derecha, conservador y progresista, Estado y Mercado...* Mucho de esto se confundió e intercambió sus términos en lo que Ágnes Heller y Ferénc Fehér diagnosticaron lúcidamente como un movimiento pendular de la Modernidad. A partir de 1989, los liberadores de una época fueron presentados como opresores, y a la inversa, evidenciándose las falacias impuestas a uno y otro lado del *Muro* —real y simbólico— para asegurar un orden mundial espurio. A mi juicio, el ciclo no ha concluido aún, no por falta de impulso del propio péndulo, sino de intelectuales, políticos e ideólogos que le den auténtico contenido. Y así, una de las paradojas del *progreso*, valorado desde una perspectiva simplista e ingenua como mero avance acumulativo, es que a veces desemboca en un *regreso* o en una *regresión*, cuyos partidarios nunca los presentarán de esa forma, sino como «progreso *auténtico*», reconducido y embridado con las riendas ideológicas que se le impongan, a remolque de las nuevas circunstancias²⁷.

Por otro lado, el término *revolución* es, también a su vez, ambiguo. En sentido literal, una revolución describe un círculo que se cierra sobre sí mismo, lo que lo lleva a concluir en su propio punto de partida; ello elimina toda noción *real* de avance. Existen revoluciones en nombre del *progreso*, pero también en el de la *tradición*. En muchas de ellas la política puede servir de instrumento a reivindicaciones religiosas, pero la religión puede ser también esgrimida por el poder político —establecido o contendiente— como pretexto para legitimar la sedición, el golpe de Estado, la rebelión, la revuelta, el motín, la guerra civil... Y hacerlo, además, amparándose en la noción de religión como derecho humano reconocido por la legislación emanada de las diversas Declaraciones respectivas: universales, regionales y particulares. La reivindicación religiosa sirve así a menudo para justificar *conflictos abiertos*, precedidos, acompañados y seguidos de tensiones y enfrentamientos apocalípticos entre grupos sociales divididos por lo que proclaman como su *fe*. De este modo, la religión —instrumentalizada, ideologizada, politizada— se convierte en un desencadenante y factor primordial de guerra y violencia en todo el mundo. Y además lo hace en un grado tal que compromete a cualquier sociedad o pueblo, casi con independencia del «estadio» de civilización, progreso, desarrollo o avance al que pretenda haber llegado: los casos de Irlanda del Norte o de los países balcánicos son objeto principal de análisis, reflexión, crítica y, eventualmente, examen de conciencia, en suelo europeo. O así queremos creerlo.

²⁷ HELLER, A., y FEHÉR, F., *El péndulo de la Modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Barcelona, Península, 1994. LÚCIDO e ÍNTEGRO, DAHRENDORF, R., *La libertad, a prueba. Los intelectuales frente a la tentación totalitaria*, Madrid, Trotta, 2009.

Si la estructura religiosa de una sociedad dada es afín a los procesos modernizadores —por ejemplo, mediante un «*aggiornamento*» como el del Concilio Vaticano II (1962-1965) o la testimonial «Teología de la Liberación» de los procesos revolucionarios latinoamericanos de finales del siglo XX— entonces esa alianza se hará con los elementos sociales, políticos, económicos y culturales más proclives a ese rumbo: tal fue el caso del sector principal de la Iglesia católica española que apoyó la transición del régimen del general Franco a una democracia homologable con el resto de las occidentales. Aunque lo mismo puede suceder —y eso es lo más corriente— a la inversa: que los poderes dominantes en todos los órdenes de una sociedad dada se cierren en un frente unido que impida el cambio, o que, dicho de forma aún más precisa, oriente el cambio en la dirección apetecida por esos mismos poderes²⁸. Las «reorientaciones» político-religiosas inicialmente revolucionarias hacia modos de pensamiento y actuación tradicionales son, como es sabido, más que frecuentes y a menudo siguen trayectorias inesperadas: la metamorfosis de los revolucionarios en reaccionarios es ya un tópico en los estudios especializados²⁹.

2.2. Dios, en revancha: hijos ¿o padres de la ira?³⁰

El caso del Irán instituido por el ayatolá Jomeini en 1979 es una muestra de lo anterior. El derrocamiento del gobierno autocrático y formalmente modernizador del *shah* Reza Pahlevi, aliado estratégico de Occidente y percibido como traidor a las esencias ancestrales de su pueblo, se convierte de forma simultánea en una proclamación de independencia *chiita* —heterodoxia re-

²⁸ MARTÍN BARÓ, I., *Poder, ideología y violencia*, Madrid, Trotta, 2003; DUSSEL, E., *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007; SOBRINO, J., *Cartas a Ellacuría, 1989-2004*, Madrid, Trotta, 2004; respecto de España, SIMÓN ARCE, R. A., «La Iglesia católica española en la transición desde el franquismo» (<http://umbra.uprrp.edu/.../La%20Iglesia%20católica%20española%20en%20la%20>), una síntesis analítica, SÁNCHEZ DE MOVELLÁN DE LA RIVA, L., «La transición y la Iglesia católica», en *El Diario Montañés* (6 de septiembre de 2007) (<http://www.eldiariomontanes.es/20070906/opinion/articulos/transicion-iglesia-catolica-20070906.html>).

²⁹ Aparte de Theda Skocpol, Charles Tilly, Isaiah Berlin o Hannah Arendt, STERN, F., *The Politics of Cultural Despair: a Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1974, «Prefacio», pp. ix-xxx. Visión de síntesis: MARKOFF, J., *Olas de democracia. Movimientos sociales y cambio político*, Madrid, Tecnos, 1999.

³⁰ Paráfrasis de Dámaso ALONSO, *Los hijos de la ira* (1944, 1946); en esta obra, Dios guarda silencio. Así como de KEPEL, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid-Barcelona, Anaya-Mario Muchnik, 1991. Una panorámica general, TORROJA MATEU, H. (dir.), GÜELL PERIS, S. (coord.), *Los retos de seguridad y defensa en el nuevo contexto internacional*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2007, que conviene completar con *Id.*, *La privatización del uso de la fuerza armada. Política y derecho ante el fenómeno de las «empresas militares y de seguridad privadas»*, Barcelona, Bosch, 2009. La «explosividad» del Irán nuclearizado, GUTIÉRREZ ESPADA, C., y BERMEJO GARCÍA, R., «El programa nuclear iraní en el ojo del huracán», en *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. LVII, núm. 1, 2005, pp. 105-119; otro de los conflictos en el «ojo del huracán»: FARAMINÁN GILBERT y PARDO DE SANTAYANA Y GÓMEZ DE OLEA, J., *El conflicto de Afganistán*, Madrid, Ministerio de Defensa-Universidad Carlos III, 2009. Diversos enfoques en los que interviene una perspectiva religiosa del terrorismo, VV.AA., *Terrorismo internacional en el siglo XXI*, X Curso Internacional de Defensa, Jaca, 16-20 de septiembre de 2002, Madrid, Ministerio de Defensa, 2003.

ligiosa sumada a la representación ideológica de los valores del denominado «islam pobre»— respecto de la hegemonía *suní*, encarnada en la todopoderosa dinastía saudita y los demás potentados de la Península Arábiga y el Golfo Pérsico, así como en una manifestación de orgullosa autonomía cultural, religiosa y política frente a una civilización mundial «materialista» y «satánica», corruptora de los valores supranacionales de la *umma*, o comunidad islámica mundial, de la que la república revolucionaria iraní se presenta como su vanguardia, dispuesta a dar testimonio mediante el martirio de sus fieles y a través de una ortodoxia militante que funda su legitimidad en el propio origen de la institución consolidada y expansiva de la fe musulmana por el orbe³¹.

A partir de su triunfo, con la consiguiente «crisis de los rehenes» de la embajada estadounidense, seguida más tarde de la derrota soviética en Afganistán, en los análisis políticos se asiste a una plétora sucesiva de alineamientos ideológicos de variada índole en los que se hace emerger a la *religión*, relegada hasta entonces a un modesto plano, incluso por detrás de la cultura, como elemento principal de estudio de la política mundial. Aunque a mediados del siglo XX algunos clásicos estadounidenses, acaudillados por Reinhold Niebuhr, otorgaron al fenómeno religioso un peso específico para estudiar e interpretar los acontecimientos internacionales, en general, la religión ha pasado como *fuerza* en la escena mundial, término acuñado por Pierre Renouvin y Jean-Baptiste Duroselle. Merle lo asumió así: «El fenómeno religioso se encuentra [...] distribuido en regiones determinadas; esta distribución geográfica de fuerzas no puede dejar de influir sobre las solidaridades internacionales». El ámbito anglosajón lo refiere como «dinámicas transnacionales» (*transnational dynamics*)³².

³¹ La bibliografía al respecto es inabarcable. La posición weberiana es «comprender» (*Verstehen*): no implica necesariamente justificar. Propongo: LEWIS, B., *El lenguaje político del islam*, Madrid, Taurus, 1990, e *Id.*, *Kultur und Modernisierung im Nahen Osten*, Viena, Passagen, 2000. Por su vocación analítica y crítica, KEPEL, *La yihad...*, *op. cit.*, nota 22, pp. 150-245, 338-344; *Id.*, *Fitna...*, *op. cit.*, nota 22, pp. 157-238, y *Faraón y el Profeta...*, *op. cit.*, nota 22, para elementos ideológicos de base.

³² Véase NIEBUHR, R., *Ideas políticas*, Barcelona, Editorial Hispano-Europea, 1965, pp. 8, 13-16, 45-48, 55-107, destacado por BOURDIEU, *op. cit.*, nota 19, p. 313, y VAN DER PUJL, *op. cit.*, nota 2, pp. 219-221; RENOUVIN, P., y DUROSELLE, J.-B., *Introduction à l'histoire des relations internationales*, Paris, Armand Colin, 1964 (cito por MERLE, M., *Sociología de las relaciones internacionales*, Madrid, Alianza, 1991, p. 115; fuerzas con cierta implicación religiosa, pp. 410, 421-422 y 238, 247, 337, 346, 411 en la de 1986). *Id.*, *La vida internacional*, Madrid, Tecnos, 1965, pp. 244-254, esp. 248 (cita literal); *Id.*, otros estudios en *Forces et enjeux dans les relations internationales*, Paris, Economica, 1985, pp. 381-409; asimismo TRUYOL Y SERRA, A., *La Sociedad internacional*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 149-161, cifras, p. 245. Aquí destaca la oportuna precisión que matiza que la «división secularista entre religión y política no está prefijada sino que es construida social e históricamente», siendo ése el concreto eje gravitatorio de las dificultades que la teoría internacional —por así decirlo «convencional»— ha mostrado hasta el presente para hacerse cargo del asunto: véase HURD, E. S., *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 2008, esp. p. 153. Esta autora realiza una valiosa exposición de este asunto desarrollándolo a través de la génesis occidental del concepto, que contrasta con la realidad genérica del islam y luego con dos de sus manifestaciones concretas, el islam chiita de Irán y el sunita de Turquía, en sí mismos, y en sus relaciones recíprocas con Estados Unidos y la Unión Europea. En el ámbito español destaca la fértil línea docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM: profesores J. G. y M. de Carvajal, C. Corral, S. Petschen, A. Marquina, M. L. Rodríguez Aisa y equipos respectivos; doctora A. Iranzo Doadad (UAM). Enfoque internacional secularizado, DEL ARENAL, C., *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Madrid, Tecnos, 2007,

En cualquier caso, la actual ubicuidad de los fundamentalismos en todo el mundo se ha vuelto tan crucial y perturbadora que apenas existen sociedades o sectores que se sustraigan a su influencia o derivaciones, bien por efecto de la coexistencia de grupos antagónicos o yuxtapuestos en el seno de sociedades cada vez más heterogéneas, pluriculturales y multiétnicas, con dificultades evidentes de integración, bien por la insidiosa y oportunista intervención del terrorismo en sus diversas facetas. Pero, en sentido pendular, el recurso reiterado, tópico, simplista, al fundamentalismo se ha convertido en una especie de comodín intelectual que asola desde hace décadas casi cualquier análisis o reflexión sobre la expresión radicalizada del *hecho religioso* en el sistema mundial. Constreñir el *hecho religioso* a su manifestación extrema y más espectacular como fundamentalismo —cuando además, según Thomas Meyer, existen varios: vital, cultural, político, religioso— es un reduccionismo que impide apreciar otros aspectos esenciales de su naturaleza³³.

3. EL HECHO RELIGIOSO: HACIA UNA BÚSQUEDA DE LA OBJETIVIDAD

Obviamente, aquí se alude tan sólo a la dimensión objetiva o externa del *hecho religioso*, no a su vertiente reservada a la conciencia, cuya índole desborda este estudio. Lo que se subraya es aquello que, en tanto que *objetivo* y *social*, es *objetivable* como movimiento social, político, ideológico, en sentido durkheiminiano (hechos sociales tratados como *cosas*)³⁴.

3.1. *Hecho religioso* y nacionalismo: su impronta en la movilización descolonizadora

Al menos de forma inicial y en el contexto de la emancipación respecto de los poderes tanto coloniales como tradicionales emprendida —simbólicamente, desde 1945 en adelante— por tantos pueblos y naciones de todo el mundo, determinados procesos de secularización, entendidos y presentados en su momento como modernizadores y emancipadores, fueron equiparados a procesos revolucionarios. Esto sucedía en particular cuando éstos involucraban un componente nacionalista que, en general, se proclamaba como in-

pp. 235-249 (marco de las percepciones); BARBÉ, E., *Relaciones Internacionales*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 149-159, 209-262 (redefiniciones de los actores en el nuevo sistema).

³³ MARDONES, J. M. (dir.), *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella, Verbo Divino, 1999; KIENZLER, K., *El fundamentalismo religioso*, Madrid, Alianza, 2000; KEPPEL, *La revancha de Dios...*, *op. cit.*, nota 30; PÉREZ JIMÉNEZ, A., y CRUZ ANDREOTTI, G. (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997; BAUDRILLARD, J., *L'ésprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002; BECK, U., *Das Schweigen der Wörter. Über Terror und Krieg*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002. En «El presente distante. Fundamentalismos y multiculturalidad en un mundo globalizado», en SUÁREZ PERTIERRA, G., y CONTRERAS MAZARÍO, J. M. (eds.), *Interculturalidad y educación en Europa*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2005, pp. 15-76, aporto conceptos, bibliografía y referencias.

³⁴ Remito críticamente a los argumentos de EVANS-PRITCHARD, *op. cit.*, nota 18, en particular, pp. 91-128, 165, 177, 181-182.

dependentista y autodeterminante *sensu lato*. Sin embargo, esta correlación, que es cierta, también es equívoca y está condicionada por otros factores (históricos, políticos, sociológicos, culturales...) que singularizan la trayectoria de cada pueblo.

Por un lado, como se ha apuntado antes, son infinitas las sociedades y Estados en todo el mundo en los que la religión constituye una marca o seña de identidad nacional, hasta el punto de que bastantes movimientos nacionalistas se definen no sólo sobre particularismos étnicos, culturales, históricos o lingüísticos, sino que los refuerzan mediante una adscripción a una religión dada, ya en forma de credo universal, ya en una dimensión sectaria de ese mismo credo, ya como revelación divina que singulariza al propio pueblo como «elegido». Por otro lado, la proyección de la ideología nacionalista como forma de «religión secular» es un aspecto esencial, destacado por autores como Alexis de Tocqueville, Hannah Arendt, Hans Kohn, Rudolf Rocker, Ernest Gellner, Raymond Aron, Eric Hobsbawm o Benedict Anderson. En este caso, es la propia *nación* sacralizada la que se convierte en objeto de culto y recaba sus liturgias de adoración, servidas por oficiantes que ostentan un rango de funcionarios públicos. Nada de esto es nuevo, por lo demás: la Roma antigua brinda un ejemplo histórico al que el Evangelio propuso la fórmula que resume la conveniente separación entre el orden religioso y el político: «A Dios lo que es de Dios...» (*Mateo*, 22, 21)³⁵.

La singularidad de la India, cuya descolonización culminó en 1947, es representativa en varios aspectos esenciales. No hace al caso resumir aquí su milenaria trayectoria histórica, política, cultural y religiosa, que exige por sí misma un tratamiento enciclopédico. Sólo se trata de subrayar que los nacionalismos presentes en la India desde el siglo XIX y que ejercieron un papel determinante en su emancipación colonial del Imperio británico poseen, en su mayoría, un fuerte componente religioso, más allá, por ejemplo y en su momento, del socialismo o del «no-alineamiento» secularizados —indefectiblemente más pro soviéticos que pro chinos— de Jawaharlal Nehru (1889-1964)³⁶. De hecho, a los particularismos de las religiones indias tradicionales,

³⁵ Visión general: DIAMOND, L., y PLATTNER, M. F., *Nationalism, Ethnic Conflict, and Democracy*, Baltimore-London, Johns Hopkins, 1994; LAMO DE ESPINOSA, E., «Lengua, Nación y Estado», en *Claves de Razón Práctica*, núm. 121, pp. 14-23. Modestamente por mi parte, «Religión y cultura en la configuración de la Sociedad internacional», en VV.AA., *Iglesia, Estado y Sociedad internacional* (Libro homenaje a D. José Giménez y Martínez de Carvajal), Madrid, Universidad San Pablo-CEU, 2003, pp. 351-374. Síntesis específica, mi «Religiones y nacionalismo», en DE BLAS, A. (dir.), *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 683-691, junto con las demás entradas de mi autoría (relación del nacionalismo con el hecho religioso): «África y el Panafricanismo», «Asia», «Bélgica», «China», «Gales» y «Escocia» (en «Gran Bretaña»), «Herder, J. G.», «India, Paquistán y Bangladesh», «Irlanda», «Lengua y nacionalismo», «Música y nacionalismo», «Países Bajos», «Países Balcánicos», «Panarabismo», «Panislamismo», «Racismo y nacionalismo», «Sureste asiático», pp. respectivas. Ante la determinación religiosa identitaria entre minorías: CONTRERAS MAZARÍO, J. M., *Las Naciones Unidas y la protección de las minorías religiosas*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2004. Poder político y religioso, CORRAL, C., *La relación entre la Iglesia y la comunidad política*, Madrid, BAC, 2003.

³⁶ Un resumen en mi «India...», *op. cit.*, nota 35, pp. 353-364; BECHERT, H., y BUDDRUSS, G., «La India y Ceilán desde 1858 hasta la Segunda Guerra Mundial»; BUDDRUSS, H., «La India de 1939 a 1947»; BECHERT, H., y BUDDRUSS, G., «El subcontinente indio desde 1947», en BIANCO, L. (comp.), *Asia*

que separan desde hace siglos a su población en comunidades yuxtapuestas, cuando no enfrentadas —animismo primitivo, hinduismo, jainismo, sijismo, budismo...— se les han ido agregando a lo largo de la Historia otras religiones de «importación» (islam, cristianismo, zoroastrismo, por citar sólo las más conocidas), lo que, bajo el principio del «*divide et impera*», aplicado por las diversas potencias y ejércitos invasores (macedonios, árabes, mongoles, portugueses, franceses, británicos...), ha servido para que sus dificultades de unificación política como nación moderna se hayan visto agravadas y sigan planteándole aún hoy serios problemas, tanto internos, con constantes enfrentamientos civiles, como internacionales, en tanto que sus repercusiones conciernen a países vecinos —contiguos, pero también aledaños— tan significados como Paquistán, China [y Tíbet], Nepal, Bangladesh, Bhután, Myanmar y Sri-Lanka, extensibles a una zona que iría desde Irán y Afganistán hasta Indonesia e incluso llega al África suroriental³⁷. Dicho esto, atribuir en todo caso esta problemática, como único factor y en exclusiva, al singularísimo *hecho religioso* de la India es tan absurdo y reduccionista como referirlo a cualquier otra región o nación del mundo. De lo que se trata aquí, siquiera a modo de apunte, es de señalar su trascendental importancia, sin la que cualquier análisis y valoración que se realicen sobre el emergente y decisivo papel internacional de la India serían incompletos.

Por lo que se refiere a conflictos actuales como las guerras de Irak y Afganistán, la simbiosis entre el «hecho religioso» y el nacionalismo —entendidos como vectores decisivos en su complejización, lo que también se hace evidente en la última y cabe esperar que definitiva, por irrepetible, contienda en los Balcanes, una consecuencia de la disolución de la antigua y precaria Yugoslavia— es manifiesta, si bien reviste en cada caso caracteres y funciones propios. En este sentido es esencial conocer y comprender las peculiaridades del nacionalismo *árabe*, por un lado, que posee —con matices— una explícita determinación secularizada, instituida ya en sus orígenes por Sati al-Husri, Michel Aflaq, Sami al-Hundi y toda la corriente ideológica inspiradora de los partidos *Baath* distribuidos por los países árabes de Oriente Próximo, y las características *panislamistas* —*ergo* confesionales, aunque con diversa doctrina— de otras tendencias que inspiran movimientos de determinación nacional, si bien lo hacen sobre la singularísima traducción del término «nación» al que un clásico como Bernard Lewis denomina el «lenguaje político del islam», en el que es imprescindible considerar algunos de los postulados de la *Muqqadimah* (1377) de Ibn Jaldún, en concreto, la *'assabiyya* o lazo que faculta la solidaridad de un grupo. Se trata de la *umma*, en sí, un término

contemporánea, Madrid, Siglo XXI, 1984, pp. 5-44, 155-166, 169-202, respectivamente. Un irónico balance actual, CROSSETTE, B., «The Elephant in the Room», en *Foreign Policy*, enero-febrero 2010 (www.foreignpolicy.com/.../2010/the_elephant_in_the_room).

³⁷ ESTEVE MOLTÓ, J. E., «La disputa fronteriza entre India y China: origen y evolución de la controversia», en *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, núm. 16, 2008 (www.reei.org). Asimismo, los estudios de GARCÍA SEGURA, C.; LUNA, J.; PAREJA, P., y RÍOS, X., *Política internacional a l'Àsia oriental*, Barcelona, UOC, 2004. LAMO DE ESPINOSA, E., «Potencias emergentes y nuevo juego estratégico mundial», en *Panorama Estratégico*, núm. 1, 2008, pp. 189-238.

esencialmente comunitario y transnacional que idealiza a la nación árabe (*umma 'arabiyya*) e islámica en un sentido, por lo demás, muy enraizado en la propia cultura clásica de los afectados, que cabe conceptualizar en otros casos como *jama'a* (comunidad), *sha'b* (pueblo) o como *umma* genérica (nación), en palabras de al-Arиси y según Bassam Tibi. Por lo demás, como dice Fouad Ajami, «donde hay una tendencia milenarista, como sucede en el islam, el fracaso de la política práctica siempre engendra sueños de resurrección» y esto es lo que significa *Baath*.

En el caso de muchas tensiones y conflictos del mundo árabe e islámico es fácil confundir los términos y adscribirle connotaciones seculares o religiosas a elementos dispares. En tal sentido, la falta de conocimiento y comprensión de muchos de estos conceptos entre las opiniones públicas de una mayoría de países ajenos al complejo cultural, civilizatorio y religioso árabe e islámico —unidos ambos o desvinculados, según el país de que se trate— abona determinadas reacciones que luego se canalizan en movimientos sociales marcadamente orientados en un sentido puramente reactivo e incluso reflejo, con connotaciones viscerales, lo que a su vez genera una especie de concatenación de «círculos viciosos» que se retroalimentan. Por ejemplo, la manida «islamofobia» se nutre de esa fuente, junto con todo el complejo de la estereotipación que ya estudió a finales de los años 1940 alguien tan lúcido como Theodor W. Adorno para definir los fundamentos y las repercusiones sociales del autoritarismo. Su esquema, adaptado, sigue siendo válido para analizar otras muchas realidades sociales.

El ascenso de ciertos postulados fundamentalistas en la determinación —siquiera electoralista— de los objetivos de política exterior de potencias tan relevantes como Estados Unidos —en donde, además de originarse el propio término de *The Fundamentals* (1910-1915) junto con la *World's Christian Association*, existen grupos de poder y cabildos que actúan como cauces específicos de ello— es un factor muy preocupante cuando se manifiesta en la gestión de los asuntos mundiales. Y ello no tanto quizá por el «hecho en sí», por emplear un término metafísico, sino por lo que revela en sentido sintomático. Si «Occidente», con todo su dominio, con toda su cultura y civilización, con toda su terrible experiencia de «guerras de religión», grabadas en su memoria y en su historia, no es capaz de aprender de su propia lección histórica y de realizar luego un papel moderador y pacificador en la escena mundial, bajo el «liderazgo» de potencias que se presentan a la opinión pública como valedoras de un orden internacional basado en el Derecho y la justicia, ¿qué cabe esperar de quienes ni siquiera se molestan en proclamarlo?³⁸

³⁸ Para definiciones y contextos, véanse mis trabajos «Panarabismo», «Panislamismo», «Países Balcánicos» y «Religiones y nacionalismo» en DE BLAS, *op. cit.*, nota 35, pp. 565-573, 581-585, 546-562 y 683-691, respectivamente. Otros aspectos: PAOLUCCI, G.; EID, C., y KHALIL SAMIR, S., *Cien preguntas sobre el islam*, Madrid, Encuentro, 2003; RODINSON, M., *La fascinación del islam*, Madrid, Júcar, 1989; HORRIE, C., y CHIPPINDALE, P., *¿Qué es el islam?*, Madrid, Alianza, 1994, y FILALY-ANSARY, A., *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2003. En sentido filosófico, teológico y político comparado, ROLLET, J., *Religion et politique. Le christianisme, l'islam, la démocratie*, Paris, Bernard Grasset, 2001. Las implicaciones históricas profundas del nacionalismo árabe en el ex-

3.2. La «teoría del campo religioso» de Pierre Bourdieu: características principales

En un plano sociológico, Pierre Bourdieu sostuvo en un célebre artículo (1971) que las religiones pueden tratarse, al igual que las lenguas, como instrumentos tanto de *comunicación* como de *conocimiento*, lo que permite verlas como un *medio simbólico* que está *estructurado* —susceptible de análisis estructural— y que es *estructurante*, en tanto que se instituye y además establece una forma primordial de consenso que acuerda el *sentido de los signos*, lo que consecuentemente configura el *sentido del mundo*. Al enunciar su tesis, Bourdieu sintetiza postulados de Ernst Cassirer, Émile Durkheim, Claude Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Fernand de Saussure, Karl Marx, Max Weber... junto con ilustrados alemanes como Wilhelm von Humboldt o Friedrich Schelling, que, cada uno desde su especificidad, apoyan la hipótesis de una correspondencia entre las *estructuras sociales* —o de *poder*— y las *estructuras mentales*. Su mediación se realiza a través de la *estructura de los sistemas simbólicos*: lengua, arte, religión... En tal sentido, la religión contribuye a la imposición tácita de *principios de estructuración de la percepción y del pensamiento sobre el mundo*: «y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada sobre un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos»³⁹. A partir de esta hipótesis Bourdieu señala cómo las sociedades humanas han ido desa-

celente CARRÉ, O., *Le nationalisme arabe*, Paris, Payot et Rivages, 2004, en particular, los caps. VII, VIII y IX; TIBI, B., *Arab Nationalism. A Critical Inquiry*, London, Macmillan, 1990; AJAMI, F., *Los árabes en el mundo moderno*, México, FCE, 1983, pp. 59-152 y 310-376 (génesis de la rebelión); cita de la p. 331. DE LEWIS, *op. cit.*, nota 31, esenciales serían las pp. 57 (Estado), 61 (ley), 39, 62-63 (*umma*), 93 (sultán), 159 (obediencia), 166 (prototipo del gobernante). Sobre el fundamentalismo religioso clásico en Estados Unidos, KIENZLER, *op. cit.*, nota 33, pp. 32-40, además de KEPEL, *La revancha de Dios*, *op. cit.*, nota 30, o, de forma sintética, mi estudio junto con CORRAL, C., «Panorámica de los fundamentalismos, hoy, en las Relaciones Internacionales» en *id.* (ed.), *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las Relaciones Internacionales*, Madrid, UPCO, 1994, pp. 13-39 (disponible en *Google Books*). Sobre el autoritarismo, la fuente indiscutida sigue siendo ADORNO, T. W., *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, versión de los 5 vols. de sus *Studies in Prejudice* (New York, 1949-1950) que dieron lugar a su *Authoritarian Personality*, con su famosa «Escala-F»; véase en particular «Der imaginäre Feind», pp. 115-122, donde se refiere al antisemitismo pero cuyo fondo es perfectamente aplicable a otras formas de estereotipación. Sobre «islamofobia» véase el conjunto de excelentes trabajos recogidos en LEHNERS, J.-P., y BENTO, J.-P. (eds.), *L'islam et l'espace euroméditerranéen*, Luxemburgo, Centre Universitaire de Luxembourg, 2001, así como OBSERVATORIO EUROPEO DEL RACISMO Y LA XENOFOBIA (EUMC), *Musulmanes en la Unión Europea: discriminación e islamofobia*, Madrid, Documentos de Casa Árabe, núm. 1, 2007.

³⁹ BOURDIEU, «Genèse...», *op. cit.*, nota 19, pp. 295-300 y 328-334 (traducción del francés propia). Sobre las facultades del *homo sapiens*, LEROI-GOURHAN, *op. cit.*, nota 18, pp. 16-17: «El hombre, desde sus primeras formas hasta la nuestra, ha inaugurado y desarrollado la reflexión, es decir, la aptitud para traducir a símbolos la realidad material del mundo circundante. La propiedad elemental del lenguaje consiste en crear, paralelamente al mundo exterior, un mundo todopoderoso de símbolos sin los cuales la inteligencia se vería privada de asideros. [...] La aprehensión de lo que consideramos religioso debió seguir el mismo curso. [...] El comportamiento religioso [...] es tan práctico como el comportamiento técnico; asegura, como él, la integración del hombre a un mundo que lo sobrepasa y con el que trata física y metafísicamente».

rrollando diversas formas de organización en las que han fraguado instancias específicamente constituidas para la producción, reproducción y difusión de bienes religiosos. Como sistema, éstas evolucionan de forma relativamente autónoma hacia una estructura más diferenciada y compleja, esto es, hacia un *campo religioso* correlativamente autónomo, acompañado de un proceso de sistematización y moralización de las prácticas y de las representaciones religiosas, lo que mediante una racionalización progresiva permite desplazarse desde el mito ancestral hacia la ideología religiosa⁴⁰. Esta autonomía del *campo religioso* se apoya en la tendencia de los especialistas —oficiantes, sacerdotes— a encerrarse en la referencia de un saber religioso cuya producción, acumulativa, se destina de manera principal a sí mismos (autorreferencia). Ello resulta en la monopolización deliberada de la gestión de los «bienes de salvación» por una corporación de especialistas religiosos, que la sociedad reconoce como depositaria exclusiva de la competencia que es la producción y reproducción del *corpus* de saberes específicos que forman su *capital* religioso (trabajo simbólico acumulado). De ahí se deriva una división entre esos especialistas y el resto de individuos carentes de ese capital (laicos, profanos), frente a quienes la corporación de representantes del poder sagrado defiende la exclusividad de sus títulos de legitimidad⁴¹.

Al ser un sistema simbólico estructurado, la religión actúa como principio de estructuración. Por un lado, al tiempo que la expresa, construye la experiencia, en el sentido de establecer una lógica pragmática. Por otro, merced a su facultad de consagración-legitimación, desempeña una función ideológica, en tanto que es capaz de transformar el *éthos* (sistema de esquemas implícitos de acción y apreciación) en *ética* (conjunto sistematizado y racionalizado de normas explícitas). Esta tarea, que la religión sólo puede cumplir en la medida en que asegura una función lógica y gnoseológica, permite «la absolutización de lo relativo» y la «legitimación de lo arbitrario». De hecho, eso hace que muchas *teodiceas* sean en realidad *sociodiceas*; por ello, la religión es práctica y también política en tanto que contribuye a respaldar

⁴⁰ Para Bourdieu un *campo* es un espacio social de acción e influencia donde convergen relaciones sociales determinadas que se definen por la posesión o producción de una especie de *capital* (material, simbólico) o *poder* propio del campo en cuestión. Cada *campo* es relativamente autónomo. En él, la posición de dominio de los participantes —que se define en un *mapa* mediante oposiciones (pobre/rico, alto/bajo...)— depende de las reglas o principios específicos que lo gobiernan; esta disposición, además de sectores, clases y divisiones sociales, refleja una situación de concurrencia. A su vez, la estructura social se define a través de las influencias recíprocas y las relaciones de dominación establecidas en el conjunto estructurado de los campos. Teoría y aplicación, con gráficos y cuadros, conceptos de *habitus* y *capital*, *Id.*, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988, pp. 97-253. WACQUANT, L., «Pointers on Pierre Bourdieu and Democratic Politics», en *Constellations*, vol. 11, núm. 1, 2004, pp. 3-15.

⁴¹ BOURDIEU, «Genèse...», *op. cit.*, nota 19, pp. 303-305, 308-309. La oposición entre ostentadores del monopolio de la gestión de lo sagrado y los laicos, definidos de forma objetiva como *profanos* (doble sentido de ajenos a lo sagrado y al cuerpo de gestores de lo sagrado), responde a la distinción entre *lo sagrado* y *lo profano*, correlativamente, manipulación legítima (religión) y manipulación profana-profana (magia, brujería). Como todo sistema simbólico, la religión tiende a cumplir una función de asociación y otra de disociación. *Magia* designa la religión «inferior» o antigua; «primitiva» es la inferior contemporánea; «profano» o «vulgar» en tanto que «profanador».

la fuerza material y simbólica que un grupo o una clase pueden movilizar, legitimando-consagrando todo aquello que define socialmente a ese grupo o a esa clase. En la Europa de los siglos XV y XVI, se trató de «la transfiguración religiosa del *éthos* ascético de la naciente clase burguesa en una ética religiosa de la ascesis en el siglo»⁴².

Por lo demás, aparte de intentar prestarle un marco adecuado a la creencia en un principio divino, las religiones tratan de dar respuesta a preguntas tan humanas como el sentido de la vida, el sufrimiento, el mal, la muerte; a aspiraciones tan universales también como la felicidad, la salvación, el infinito⁴³. Tal demanda puede atenderse por especialistas religiosos tradicionales o también seculares (psicólogos, consejeros...), pero lo característico de las religiones es, según Bourdieu, su interés específico en la necesidad de legitimación de las propiedades materiales y simbólicas adscritas a un tipo determinado de condiciones de existencia y posición en la estructura social, que se expresan mediante un conjunto de creencias y de prácticas consolidado e imbricado, que da lugar a relaciones de *transacción* entre especialistas y laicos (ritos, liturgia) y a relaciones de *concurrencia* entre los diversos grupos de especialistas en el interior del *campo religioso*: iglesia vs. iglesia, iglesia vs. herejía, secta vs. iglesia, clero vs. jerarquía, secta vs. secta, teólogos vs. pastores, profetas vs. sacerdotes, etc.⁴⁴. Cabe agregar que la forma que va adoptando la estructura de prácticas y creencias religiosas en el curso de la historia puede alejarse notablemente del contenido primigenio del mensaje religioso original, lo que obliga a considerar en su conjunto la estructura completa de relaciones —de producción, de reproducción, de circulación y de apropiación— que este mensaje ha seguido para configurar, en cada caso, la situación posterior dada. De hecho, muchas de las representaciones y conductas religiosas que reclaman un mensaje original único e igual —o canónico— realmente deben su difusión en el espacio social a que reciben significados y funciones radicalmente diferentes entre los distintos grupos o clases que forman sus seguidores, ejerciendo un efecto multiplicador⁴⁵. A menudo, la aparente unidad doctrinal de determinados credos en un momento dado apenas puede encubrir la existencia de auténticos cismas internos, que, a su vez, son cauce de los intereses contrapuestos y las aspiraciones de

⁴² *Ibid.*, pp. 310-311. Además de WEBER, *op. cit.*, nota 1, para los orígenes completar con LITTLE, L. K., *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1983; VAUCHEZ, A., *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, Cátedra, 1985; CHATELLIER, L., *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVIIe-XIXe siècles*, Paris, Aubier, 1993.

⁴³ Véanse al respecto las interesantes disquisiciones de EVANS-PRITCHARD, *op. cit.*, nota 18, pp. 11-39.

⁴⁴ BOURDIEU, «Genèse...», *op. cit.*, nota 19, pp. 318-328, 330-334, para una exposición argumentada y detallada.

⁴⁵ EVANS-PRITCHARD, *op. cit.*, nota 18, pp. 29-33: en tal sentido, siempre ha sido muy compleja la traducción de los términos de una religión dada a otros contextos culturales. ¿Cómo traducir el «Cordero», los «ángeles» o el «Verbo» cristianos a los esquimales, los hotentotes o los amerindios? El cristianismo lo logró entre los bárbaros del norte de Europa, aunque se «barbarizó» al hacerlo, como muestra la religiosidad popular medieval: GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1995; MULLETT, M., *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1990.

clases sociales, grupos, minorías, sectores... que buscan legitimar su situación emergente. Las frecuentes escisiones de las religiones constituidas como «iglesia» en «sectas», pronto condenadas como «herejías», dan cuenta de este fenómeno de instrumentalización recíproca⁴⁶.

3.3. El «campo religioso»: dialéctica entre la revolución política y la revolución religiosa

La estrecha relación histórica entre la autoridad religiosa y el poder temporal en tantos y tan diversos contextos mundiales se manifiesta a través del mantenimiento de un orden político (económico, social, cultural) dado mediante el reforzamiento simbólico de las divisiones existentes en ese orden⁴⁷. El mecanismo esencial para lograrlo es la inculcación entre la población de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción objetivamente concordantes con las estructuras políticas que, mediante una sanción formalmente «religiosa» —dogmática, inmanente, indiscutible—, instauran y restauran ese orden político, que instituye a unos en *dominantes* (propietarios del capital simbólico, material y político) y a otros en *dominados* (enajenados del mismo). La conveniente «sacralización» del orden establecido exime al sistema dominante de cualquier examen crítico, que, de producirse, es condenable de inmediato como profano-profanador (herejía) y contra el que se declara lícita una lucha sin cuartel, ya en el estrecho marco de una sociedad menor —local, regional, nacional— ya en el ámbito más extenso de las relaciones, en este caso, internacionales⁴⁸. Pero, por eso mismo, quienes se rebelan frente a la situación establecida —que los condena a la posición de dominados— aspiran a invertir y subvertir un orden que no conviene a sus intereses, ya como grupo, ya como clase, ya como *mayoría de número* convertida en *minoría de poder y representación*. Toda *herejía* y *secta* aspiran a convertirse en *iglesia* y a transformar su estatuto —el de sus miembros— en dominante. Sus agentes movilizados actúan como enzimas o fermentos que precipitan los acontecimientos y procesos, que adoptan por lo general el tenor de *revolucionarios*. En términos de un lenguaje religioso, el activista suele presentarse como *profeta*.

En esto, como suele ocurrir, la Historia ejerce de maestra; Bourdieu recurre así a ejemplos pretéritos de mesianismo profético y revolucionario para

⁴⁶ Por ejemplo, LE GOFF, J. (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, Ministerio de Educación y Ciencia, 1987; en relación con los movimientos sociales, MOLLAT, M., y WOLFF, P., *Uñas azules, Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV*, Madrid, Siglo XXI, 1989.

⁴⁷ Sobre el orden mundial: ALKER, H. R., y BIERSTEKER, T. J., «The Dialectics of World Order: Notes for a Future Archaeologist of International Savoir Faire», en *International Studies Quarterly*, núm. 28, 1984, pp. 121-142 [reproducido en DER DERIAN, J. (ed.), *International Theory. Critical Investigations*, London, Macmillan Press, 1995]; BULL, H., *La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial*, Madrid, Catarata, 2002, pp. 55-74 (concepto de orden), 75-104 (orden mundial), 105-128 (mantenimiento). GARCÍA SEGURA, C., y RODRIGO HERNÁNDEZ, A. (eds.), *El orden internacional tras el conflicto de Iraq*, Madrid, Tecnos, 2004.

⁴⁸ BOURDIEU, «Genèse...», *op. cit.*, nota 19, pp. 328-334.

ilustrar un proceso general que, en 1971, él vislumbraba como *dialéctico*. En tal sentido, una noción capital es *crisis*, esto es, la ruptura indeterminada de una situación que a partir de ahí sigue una trayectoria y evolución inciertas, sobre las que pueden proyectarse miradas objetivas, sí, pero también expectativas, deseos, fabulaciones. Bourdieu alude a las sociedades indiferenciadas, estáticas y *frías* —en tanto que son capaces de gobernar su propio devenir mediante ritos regeneradores del tiempo— y que, en un momento dado, escapando a la simple reproducción, «entran» en la Historia, lo que las inserta en grados variables de diferencia, dinamización y *calentamiento*. Los agentes dinamizadores a este respecto son los profetas, inventores de un futuro escatológico y, por tanto, de la Historia como movimiento hacia el porvenir; siendo ellos mismos un producto histórico. Simbólicamente, los profetas rompen el tiempo cíclico e introducen la *crisis*. Pero, a su vez, esto lleva luego a la *ritualización de la crisis* como *ejercicio controlado de la crisis*, lo que genera nuevos especialistas adaptados a nuevas funciones y exigencias, encarnados en poderes contendientes o antagonistas. De ahí que la relación entre la *revolución política* y la *revolución simbólica* no sea simétrica, pues la primera no basta, por sí misma, para producir la segunda. «La tradición de todas las generaciones muertas representa un lastre demasiado pesado sobre el cerebro de los vivos», dice Bourdieu por boca de Georges Dumézil. Los esquemas mediante los que se piensa el mundo recién invertido —resultado de darle la vuelta para cambiarlo, como nueva realidad invertida o subvertida— son aún un producto del mundo al que se le acaba de dar la vuelta (acción-reacción). Los profetas —*apocalípticos* en esencia— son los expertos en provocar un «desorden sagrado», precursor de una *nueva era* auroral que hará factible la promesa de un *nuevo orden* secular. Pero, ¿cómo se presenta ese *nuevo orden* de la *nueva era* y, sobre todo —aspiración común a todos los milenarismos revolucionarios—, cómo hacerlo triunfar? De manera que, bien como búsqueda de una legitimación adicional (pureza, rigorismo), bien por una táctica de apropiación del presente y del futuro con categorías inmediatamente comprensibles entre las masas afectadas, que son la base de apoyo de la revolución, la vanguardia recurre a presentarlo estratégicamente bajo el aspecto de un *regreso al origen*, al tiempo mítico en que el mensaje fundacional —clave de toda religión— aún no estaba desvirtuado o degenerado por las prácticas⁴⁹.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 333-334; versión de lo aludido por Bourdieu, DUMÉZIL G., *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder, 1999, cap. III. Referencias a lo apocalíptico, sobre lo que se vuelve *infra*: paráfrasis del título de Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados* (1965). Como lingüista y filósofo, Eco distingue entre quienes, mirando al pasado, se aferran tan sólo a la autoridad tradicional para establecer la verdad y los que, sin credo o ideología determinados, se ven a sí mismos como miembros integrales de la humanidad. Esenciales: ELIADE, M., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 53-128, 146-149; ELIAS, N., *Sobre el tiempo*, México, FCE, 1989, pp. 150-217; los respectivos textos de GADAMER, H.-G., y KOSELLECK, R., *Historia y hermenéutica*, Barcelona, 2002. Concepto e implicaciones de *crisis*: KOSELLECK, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007, «Apéndice», pp. 241-281.

3.4. El sistema mundial: entre la politización de lo sagrado y la sacralización de lo político

Hoy abundan en el mundo los ejemplos de esta situación. Conciérne, por un lado, a las ya aludidas como sociedades del llamado Tercer Mundo, que han visto fracasar los órdenes descolonizador y modernizador, siempre heterónomos, y que hallan en estas formas de *religiosidad política* o de *politización de la religión* un reemplazo ideológico «autónomo» de los modelos que perciben como desautorizados. Y, por otro, a los sectores, segmentos, grupos, facciones, clases... más o menos marginales o marginalizados de las sociedades capitalistas avanzadas, en las que la crisis económica, la desafección política, la desintegración social y la enajenación cultural (anomia despersonalizadora) ejercen como factores de división y conflicto, críticos para el sistema.

En estos dos márgenes, uno externo a «*the West*» y otro constituido en su interior, crece el descontento de los descontentos, de tal forma que en ambos la *depreciación de lo político* se acompaña de una *apreciación correlativa de lo religioso*. Por su parte, «*the Rest*» —lo que *no es Occidente*— es un *campo* dentro del propio *campo mundial de concurrencia por el espacio político*. Sus dirigentes tratan de asegurarse un frente de lucha por el dominio material y simbólico del globo y, estando y sintiéndose excluidos de los centros reales de poder, gobierno y decisión, ejercen una contestación material y simbólica mediante las armas que aún conservan. Por ello, su *politización de la religión* adopta un carácter violento, pues sólo la *crisis* y el *conflicto* les permiten recabar una cuota de visibilidad en el horizonte mundial. El universo de los *símbolos religiosos*, presentes en el dominio de todos los *lenguajes* —visuales, icónicos, verbales— es un vehículo privilegiado y eficaz para transmitir sus lemas, consignas, normas, valores, esperanzas y amenazas, entre las masas de desfavorecidos y descontentos de todo el mundo, *sufrientes con memoria* que ocupan tan sólo el fondo más oscuro de una Historia en la que la Modernidad ejemplifica el dominio de una minoría. El otro *campo* es el *cultural*. De ese modo, en las sociedades que aún se mantienen en sus parámetros tradicionales, los activistas siguen adoptando la forma de *profetas*, mientras que en las sociedades avanzadas se recurre a otras figuras, quizá no adscritas a un convencionalismo religioso, pero sí bajo la rúbrica weberiana del *dirigente carismático*. Todos ellos son los diversos *iluminados* o apocalípticos que compiten por el dominio creciente de un *campo religioso* en el que desarrollar una lucha política de alcance tanto local como global: la *fitna* o guerra en el interior del islam (Kepel) es uno de sus ejemplos.

Así, la teoría del *campo religioso* de Bourdieu permite visualizar un mundo convertido en campo general de los procesos globales que conciernen a la politización religiosa o a la sacralización de lo político. A partir de ahí, se podrían trazar otros *mapas o esquemas de la realidad internacional* con arreglo a las diversas categorías que los definen, y hacerlo no ya sólo en un sentido *estático* (mapamundi), sino *dinámico* (escenario), como reflejo siquiera parcial y limitado de sus interacciones.

Otra relativa novedad del presente es que, en virtud de la sociedad global de redes y flujos imperante —resultado de la revolución tecnológica de la *sociedad de la información y el conocimiento*, así como del crecimiento exponencial de las comunicaciones: modernización en estado puro— el *dominio del espacio*, esencial en la comprensión geopolítica del sistema mundial, es, cada vez más, un *dominio del tiempo* («*chronopolitical flowality*» o «fluidez cronopolítica»). Un efecto es que la *Geopolítica* se convierta en *Cronopolítica* (Timothy W. Luke), lo que implica ciertas transformaciones epistemo-metodológicas de una teoría de la política internacional-mundial en evolución⁵⁰.

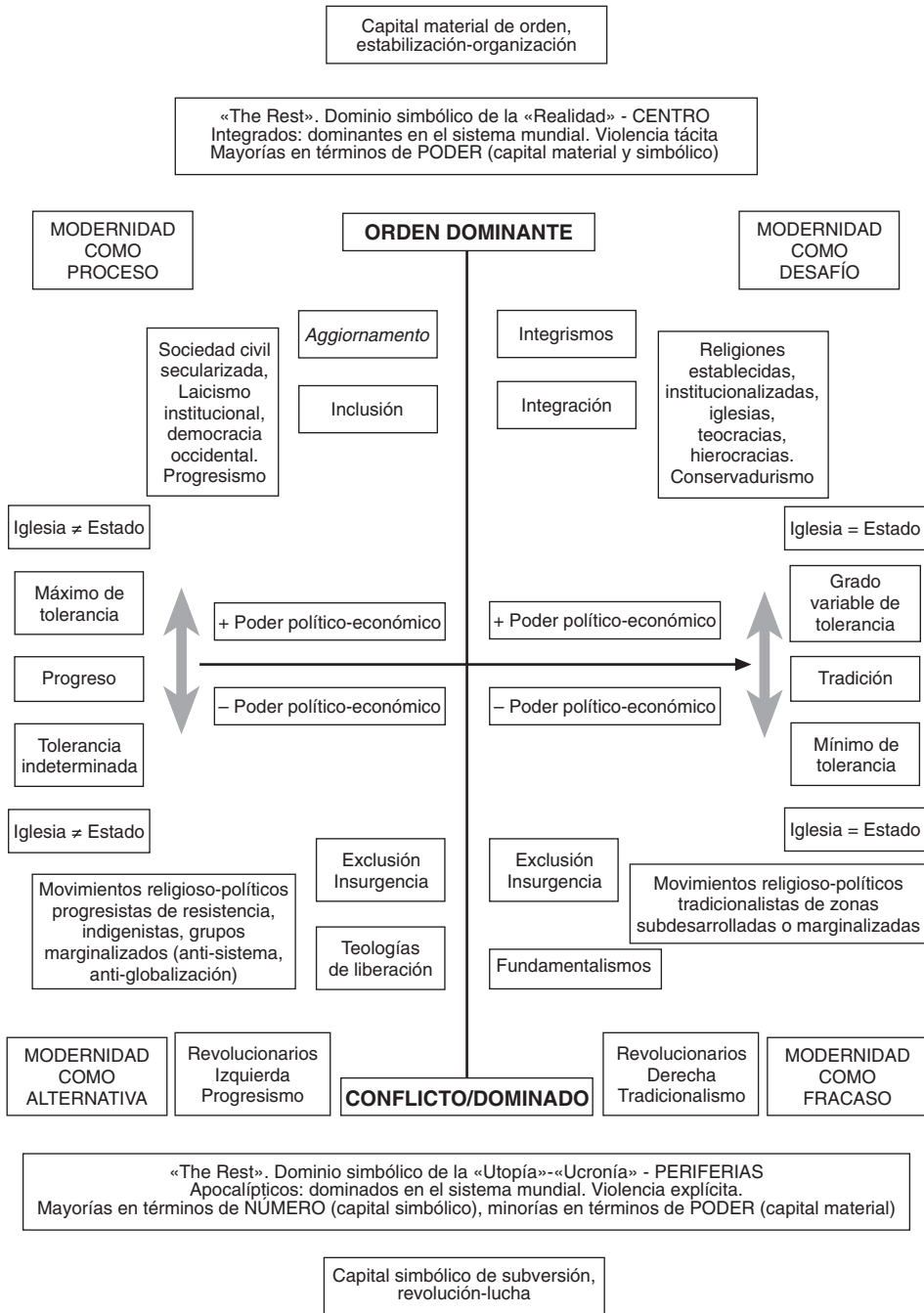
4. EXPOSICIÓN, ANÁLISIS Y COMENTARIOS AL «MODELO DE APLICACIÓN DEL “CAMPO RELIGIOSO” DE PIERRE BOURDIEU AL SISTEMA MUNDIAL»

4.1. Análisis, aclaraciones y comentarios sobre el cuadro

Una parte del enunciado, argumentos y desarrollo de este trabajo es analítica; la otra es hipotética, crítica, reflexiva. El cuadro se refiere a la competencia por el poder material y el dominio de los campos simbólicos sobre los que el *campo religioso se estructura* —a la vez que *los estructura*— en tanto que elemento altamente influyente en la configuración de un orden mundial, simbólico y real. La globalización de la Sociedad del Conocimiento y de la Información (*sociedad-red*: M. Castells) dinamiza, intensifica y hace más complejo el proceso de configuración de un orden mundial en el que los *actores principales* —individuales y colectivos, gobernantes y gobernados observan *comportamientos* que, en virtud de la interpretación de sus valores, creencias y principios asumidos («no negociables»: J. Rawls), serán predecibles en diverso grado. El *hecho religioso* sirve de instrumento para estudiar, analizar, valorar y comprender ciertos «mapas mentales» o «mentalidades» ampliamente vigentes en el mundo, que influyen y a menudo condicionan la actuación de sujetos de variada índole en la escena mundial.

Adaptando los modelos de Pierre Bourdieu —tratamiento durkheimiano de los fenómenos sociales como *hechos* y *cosas*— este cuadro traduce esque-

⁵⁰ Insustituible para las relaciones entre las diversas «teologías políticas» y la modernización (democracia, Derechos Humanos, etc.) en ROLLET, *op. cit.*, nota 38. Propuestas positivas: KÜNG, *op. cit.*, nota 3, y KÜNG, H., y KUSCHEL, K.-J. (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del mundo*, Madrid, Trotta, 1994. Sobre conflictos y procesos de paz (sin mención al hecho religioso), FISAS, V. (dir.), *Anuario Procesos de Paz*, Barcelona [Bogotá], Escola de Cultura de Pau-UAB-Icaria [Panamericana], hasta 2010, ediciones anuales consecutivas desde 2006. Otros aspectos: cap. V de mi libro *El sistema mundial. Perspectivas políticas y sociológicas*, *op. cit.*; la «volatilidad» espacio-tiempo, CASTELLS, *op. cit.*, nota 5, pp. 321-337, 488-495, 507-512, 515-528, 539-547, e *Id.*, *La sociedad de la información. 2. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 73-75, 271-282, 290-339; los nuevos lenguajes, BECK, *Der kosmopolitische Blick...*, *op. cit.*, nota 6, pp. 122-127. LUKE, T. W., «Learning from Kuwait», en O'TUATHAIL, G.; DALBY, S., y ROUTLEDGE, P., *The Geopolitics Reader*, London-New York, Routledge, 1998, pp. 140-144. GELOT, L., *Religion Confronts Westphalian International Relations Theory*, Aberystwyth, University of Wales, 2006 ([cadair.aber.ac.uk/dspace/handle/2160/406;gelotludwig\(ipm0060\).pdf](http://cadair.aber.ac.uk/dspace/handle/2160/406;gelotludwig(ipm0060).pdf)).



Modelo de aplicación del «campo religioso» de Pierre Bourdieu al sistema mundial. Idea, elaboración, diseño, ejecución y desarrollo: © Paloma García Picazo, 2010.

máticamente los ejes de la concurrencia por el dominio del capital simbólico (y material), que representan los intereses objetivos de los grupos, clases, sectores... religiosos que *compiten* por márgenes de dominio ideológico en el escenario mundial. Estos grupos, sectores, clases (iglesias, sectas, movimientos) están a su vez *jerarquizados* como *dirigentes* (élite de especialistas en la producción, la reproducción, el dominio y la gestión de los «bienes de salvación») y como *laicos* o *dirigidos* (masa relativamente diferenciada de profanos o excluidos del dominio *sensu stricto*: receptores pasivos del sistema de creencias y prácticas).

Este cuadro sólo muestra los *ejes de interacción*, sin referencias geográficas (a ese respecto véanse los *Atlas* respectivos u otros estudios estadísticos, especializados). El reflejo *objetivo* de esta concurrencia por el *dominio simbólico* y también *material* o *físico* son las *áreas de distribución planetaria de creencias religiosas*, que registran *cifras* más o menos exactas del número de seguidores de las diversas religiones existentes.

En términos simbólicos, los dominantes —*visibles*— tienden a *invisibilizar* a los *dominados*, aun cuando éstos los superen en número. Los *dominados* persiguen *visibilizarse* mediante la lucha por el dominio simbólico: pacífica (movimientos sociales); violenta (terrorismo). El juego es *asimétrico*, siendo necesaria una *mayor inversión de energía en rebelarse* (violencia explícita e ilegal-[i]legítima) que en *dominar* (violencia implícita y legal-legítima). El eje vertical no significa *jerarquía* o *valoración axiológica más-menos*; sólo traduce una *disposición estructural de dominio*.

1. El eje vertical se establece sobre una oposición doble, *orden/conflicto* y *dominantes/dominados*, sobre la base de la *posesión-despojamiento* del *capital simbólico* (*orden - estabilización - organización/subversión - revolución - lucha*). Ambos sectores —superior e inferior— se relacionan e instrumentalizan en ocasiones de forma recíproca según sus intereses o por movilidad social (flechas de doble dirección).

a) *The West* (parte superior) representa a los *establishments*, tanto de las democracias modernas occidentales como de los sectores dominantes de las sociedades tradicionales que ostentan el poder económico, político, social y cultural; por eso ejerce el dominio simbólico de la *realidad*, sus miembros son los *integrados* (U. Eco) e impone el *orden* (que se presenta como natural o no discutible: «todo es como debe ser»). Posee conciencia de *Tener Más* (capital real y simbólico) y de *Ser Menos* (relativa y numéricamente). Representa a la *mayoría* en términos de capacidad de decisión en la política, la economía y la cultura del sistema mundial: es el Occidente mundial (superior izquierda) junto con sus aliados estratégicos (superior derecha): «solidaridad de clase» entre poderosos, establecidos. Esta parte superior comprende a todas las religiones que se presentan como «*aggiornadas*» o moderadas en diverso grado (constituidas e instituidas: cristianismo, islam, budismo... moderados). Ostentan diversas formas de relación con el poder político y la sociedad civil: desde la separación-secularización-laicismo occidentales (superior izquierda)

hasta la identificación entre poder religioso y poder político (integrismos de cualquier credo religioso; superior derecha). Al ser *moderados* ambos polos tienden a la *tolerancia* (máxima, con libertad religiosa, en el superior izquierdo; variable, con relativa o reducida libertad religiosa, en el superior derecho: confesionalidad del Estado). Toda la mitad superior encarna al *centro* y a los respectivos *centros dentro del centro* del sistema mundial.

b) *The Rest* (lado inferior) representa a la realidad emergente de los *rebeldes e insurgentes*, más o menos *marginales* o *marginalizados*, tanto de las sociedades occidentalizadas (inferior izquierdo) como del mundo descolonizado (inferior derecha), desposeídos de poder político y económico aunque aspirantes a él. Este *Rest* se rebela *contra el orden establecido* y propugna un *nuevo orden*: puesto que «nada es como es debido» «todo debería ser como debiera» (*revolución*: ciclo que se cierra sobre sí mismo). Como ámbito de los *apocalípticos* (U. Eco), su dominio simbólico es el de la *utopía-ucronía*. Objetivamente, representan *mayorías en términos de número* (masas mundiales de depauperados, excluidos, expulsados), lo que constituye su capital simbólico como conciencia de *Ser Más* y de *Tener Menos* (capital material). Por ese motivo su presentación y representación simbólicas son *revolucionarias* (opuestas al orden establecido, tanto en nombre del *progreso* como en el de la *tradición*, reivindicados como «auténticos»). A ambos lados de un espectro ideológico *izquierda/derecha* parcialmente transmutado desde 1989 (Muro de Berlín), este sector representa en términos religiosos tanto a las iglesias y movimientos religioso-sociales más o menos secularizados orientados a las *modernidades alternativas* (A. Gorz) dentro de las sociedades occidentales-occidentalizadas y también del mundo postcolonial que *no repudian el progreso*, como a los movimientos, sectas, corrientes, grupos religiosos que abogan por los fundamentalismos y el regreso a un tradicionalismo extremo en los países descolonizados (revolucionarios conservadores: R. Garaudy). Al ser extremistas de uno u otro signo, su grado de tolerancia es *mínimo en el polo conservador* (inferior derecha) y está *indeterminado* en el *progresista* (inferior izquierda; movimientos alternativos, contraculturales). Este último sector puede promover sociedades de tipo *multicultural* (en vez de *inter-* o *trans-*), lo que, más que a la *convivencia entre comunidades de distinta adscripción religiosa*, lleva a la *coexistencia de comunidades religiosas diferenciadas y estancas que se relacionan de manera tangencial*. Este sector representa a las *periferias*, tanto del *centro «absoluto»*, como de los *centros dentro del mismo*.

2. El eje horizontal sigue una línea de oposición *progreso/tradición*, orientada según una dirección que va en sentido histórico-hermenéutico *paradójico-inverso* (R. Koselleck). Desde el *progreso* se retrocede hacia la *tradición*, intentando mostrar el *sentido de las revoluciones-involuciones del curso histórico mundial* (religión vs. Modernidad). La Modernidad es así *percibida-presentada* como *fracaso*: redundante *desencantamiento* del propio «desencantamiento del mundo» moderno (F. Ajami, G. Kepel).

a) En el lado derecho, arriba y abajo, los *conservadores* y *tradicionalistas* buscan *reencantar* el mundo mediante el regreso al *credo fundacional* (men-

saje auténtico no desvirtuado por la degeneración de creencias y prácticas). Los dominantes defienden la ortodoxia jerárquica instituida y tienden al *integrista*, dentro de un *conservadurismo* general; los dominados —rebeldes *revolucionarios fundamentalistas*— tratan de legitimarse restaurando una pretendida ortodoxia rigorista extrema que inaugure su orden *nuevo-arcaico*. Recurriendo a la violencia simbólica explícita (e implícita) tratan de *parar-reinvertir* la Historia como «producto» occidental-colonial.

b) A la izquierda, los *progresistas* —tanto del *establishment* del *West* o *centro* como de los grupos marginales-marginalizados del *Rest* o *periferias*— persiguen un «reencantamiento del mundo» a través del diseño, bien de una Modernidad que se afirma en sí misma como ideología secular de progreso, bien de una postmodernidad que la reelabora, bien de una Modernidad alternativa que actúa como síntesis y abre nuevos cauces. Esto se debe a que el *capital simbólico* del *West* se instituye sobre los valores —cuestionados sólo parcialmente— de la Modernidad (*Ilustración*: Á. Heller, F. Fehér, E. Cassirer, I. Berlin, J. Habermas y U. Beck). La violencia simbólica implícita (y explícita) del *West* dominante (superior izquierdo) se sustenta en el valor supremo que es el dominio científico-tecnológico (*secular-laicista*; más o menos *antirreligioso/anticlerical*). La ciencia es presentada por un sector minoritario y creciente como fundamento absoluto de nuevos valores racionales, civilizados, ilustrados, que legitiman un dominio legítimo del campo simbólico y material (doble legitimación); defensa de la «religión cívica» (ética y valores seculares). En contra, los rebeldes-insurgentes de su propio campo (sector inferior izquierdo) esgrimen un retorno a los valores románticos de lo *natural-primitivo-incontaminado-espontáneo-sensible-ecológico* (J.-J. Rousseau, J.-G. Herder, L. Dumont e I. Berlin). Uno de sus ejes de oposición, con valores transferibles y/o invertidos, es occidentales/indígenas; civilizados/primitivos; refinados-degenerados/naturales-auténticos; revalorización del *hecho religioso*.

Por último, se sintetizan algunas características de los grupos humanos encuadrables en cada área del esquema cuatripartito:

Superior izquierda. Estados, sociedades y grupos o sectores sociales dominantes del Occidente mundial. Son países occidentales o fuertemente occidentalizados que, tanto en su orden constitucional-cívico interno como en su actuación internacional, desarrollan el *corpus* de valores admitido como «civilizado», «avanzado», «moderno», que, en el específico terreno religioso, se muestra como libertad religiosa, aconfesionalidad y separación entre la Iglesia y el Estado. Tolerancia religiosa máxima, tendente a la indiferencia.

Superior derecha. Estados, sociedades y grupos o sectores dominantes (gobiernos, élites) que, sin poder identificarse con los valores occidentales, cooperan con Occidente como aliados estratégicos en tanto que así refuerzan su posición; incluye a los sectores occidentales involucionistas (integristas). Se manifiestan como relativa y formalmente moderados. Tolerancia religiosa variable, tendente a la confesionalidad.

Inferior izquierda. Movimientos y grupos rebeldes, élites, vanguardias, gobiernos revolucionarios que, admitiendo una parte de los valores progresistas, cuestionan su universalidad, su sentido y trayectoria histórica (logocentrismo). Proponen derivas alternativas en las que el *hecho religioso* es revalorizado como *signo identitario* (autenticidad) y vector de lucha popular o contracultural. Tolerancia indeterminada, contingente según el marco.

Inferior derecha. Movimientos, grupos, élites, vanguardias, gobiernos y masas revolucionarios que, rechazando los valores del progreso, lo cuestionan de raíz (logocentrismo imperialista, colonial), aunque usan la ciencia-técnica occidental como medio efectivo de lucha por el dominio del *campo religioso*. Proponen un orden teocrático expansionista. Sus fronteras políticas son fronteras religiosas. Fundamentalistas, niegan la libertad y tolerancia religiosas⁵¹.

5. CONCLUSIONES, INCÓGNITAS Y COROLARIO: LA INTEGRACIÓN DE LOS APOCALÍPTICOS, EL APOCALIPSIS DE LOS INTEGRADOS

Dado su carácter tentativo, las *conclusiones* de este trabajo incorporan *incógnitas* respecto del *hecho religioso*: una de ellas es su papel en la resolución de conflictos y la consecución de la paz mundial, sólo aludida implícitamente (Hans Küng). La perspectiva seguida es la teoría del *campo religioso* de Bourdieu, orientada hacia la dimensión dialéctica de los procesos sociales, que abarca en su modelo parcelas significativas, pero no totalidades.

1. El *sistema mundial*, hijo de la Modernidad, constituye un *orden secularizado* en el que el *hecho religioso* ha desempeñado siempre una importante función (simbólica y material), que se ha hecho más explícita a partir del fracaso de algunos procesos modernizadores y descolonizadores (aproximadamente desde el último tercio del siglo xx) en tanto que ha comportado en amplias regiones del globo una *reviviscencia de lo religioso*, lo que a menudo ha ido acompañada de su *politización*. Lo *secular* no equivale a lo *laico*.

2. El *hecho religioso* se manifiesta como *realidad* en el sistema mundial a través de elementos factuales: se basa en *textos* (lenguaje, sistemas simbólicos) que sirven como *pretextos* (acción, movilización) y que se originan y a su vez dan lugar a *contextos* (sistemas de normas, valores, creencias). Tanto los *textos*, como los *pretextos*, como los *contextos religiosos* sirven para configurar *mentalidades* —individuales y colectivas— que, a su vez, condicionan el *comportamiento predecible* (*habitus*) de sujetos y grupos con enorme poder de decisión e influencia en los asuntos mundiales.

3. El *hecho religioso* se despliega en el mundo a través de *palabras* (mensajes, símbolos) y se refleja en *cifras* (mapa mundial de distribución de las

⁵¹ Al tratarse de un esquema más *taxonómico* (M. Foucault) y cualitativo que analítico-cuantitativo, y no manejarse cifras ni datos estadísticos, la autora considera impropio dibujar la curva correlativa que acompaña a los cuadros de *campos* de P. Bourdieu.

religiones): es una estructura estructurante (Pierre Bourdieu). Una de sus particularidades es que distingue entre lo *sagrado* (absoluto, immanente) y lo *profano* (relativo, contingente) o entre *fieles* (buenos) e *infieles* (malos). Otra es que adopta la forma de *comunidad* con preferencia a la de *sociedad*. Y otra, por fin, es que el poder religioso establecido tiende a considerarse a sí mismo *iglesia* («auténtica religión», con carácter lo más universal posible) mientras que el poder religioso concurrente suele ser presentado como *secta* o *herejía*, si bien aspira a ser *iglesia* (en tanto que se proclama como «religión más auténtica» que la «auténtica religión»).

4. Frente al Progreso-Modernidad, el *hecho religioso* adopta posturas ambivalentes: acción-reacción, resistencia, rechazo, desconfianza, inmovilismo, adaptación, asimilación, *aggiornamento*, regresiones... Existen ideologías modernas como el *nacionalismo* que adoptan la forma de *religiones seculares* y que sirven de vehículo de movilización política en las luchas de autodeterminación, por ejemplo, confiriendo el *carácter de sagrada a la nación* o reclamando para la *identidad nacional* un carácter *religioso* (iglesias y religiones nacionales). Existen así *Estados confesionales* (teocracias, hierocracias...) y otras formas de *estatalización-nacionalización* del *hecho religioso* (Iglesias nacionales).

5. Desde la tradición, el *hecho religioso* se manifiesta con grados variables de dogmatismo, intolerancia, proselitismo, conquista-sometimiento, acción-reacción. La desafección hacia las ideologías y modelos modernos lleva a menudo a una regresión hacia el pasado en busca del momento mítico y fundacional de un sistema religioso tradicional que sirva de nuevo aparato ideológico a los revolucionarios-excluidos del orden político de la Modernidad.

6. El *sistema mundial* —complejo, heterogéneo, dinámico— es un escenario en el que concurren múltiples *actores* y *fuerzas* que compiten por el *dominio* de diversos *campos* (político, económico, social, cultural, religioso) en los que materializar su *poder* (material y simbólico). En él el *conflicto* está siempre presente; el *hecho religioso* representa a menudo un factor o instrumento de *conflictividad*, si bien no de forma necesaria o exclusiva.

7. La simbiosis entre el *poder político* y las *fuerzas religiosas* constituye un factor adicional de *dominación* de unos grupos sobre otros en el sistema mundial, si bien con categorías y circunstancias muy variables. A) Los *dominantes*, que ocupan el centro del poder material y simbólico, refuerzan verticalmente su *posición jerárquica* (de arriba abajo, del centro a la periferia) sacralizándola (orden religioso) y legitimándola (orden secular). B) Los *dominados*, que ocupan los márgenes y están desposeídos del poder (material, pero no simbólico: contracultura) buscan reforzar la suya del mismo modo, sólo que se rearmen horizontalmente en su posición revolucionaria, actuando de abajo arriba y desde la periferia hacia el centro. C) Otra modalidad de actuación es la de los agentes político-religiosos o religioso-políticos que, bien como gobernantes mesiánicos, bien como activistas revolucionarios milenaristas, toman las riendas del poder y determinan, a nivel local, regional o mundial, situaciones de crisis, conflicto, tensión..., que sirven a sus intereses,

ya como individuos, ya como representantes de un grupo en el poder o en busca del mismo.

8. El *hecho religioso* sirve de elemento de legitimación adicional tanto por parte de los órdenes establecidos como por la de los revolucionarismos insurgentes, desde cualquier parámetro: *sacraliza* —con lo que los exime de análisis racional— sus aserciones y postulados, a los que sitúa más allá de una exégesis crítica. Sin embargo, ello no reduce en nada sino que potencia su determinación instrumental o pragmática: *el discurso religioso es un excepcional cauce de movilización política*. Este extremo señala una incógnita destacable en la medida en que tanto viejas como nuevas formas de religiosidad pueden servir a nuevas formas de movilización política sobre un escenario mundial en mutación.

9. El actual *sistema mundial*, configurado en forma de *sociedad-red* o *sistema de flujos*, brinda inéditos medios de *expresión y difusión a la politización del hecho religioso*, o, en otros términos, a la conversión de las religiones en instrumentos de los poderes y contrapoderes existentes en el mundo. Éstos son los que contienden por defender o incrementar, a costa de los otros, sus *particulares campos religiosos*, expresión de su poder y capital simbólicos, junto con el complejo de creencias y prácticas asociadas. Aquí se manifiesta otra incógnita principal en tanto que es difícil conceptualizar, determinar y predecir la evolución y trayectorias que este fenómeno seguirá en lo sucesivo.

10. Frente a su relegamiento como elemento prioritario para *analizar, conocer, interpretar y comprender* el sistema mundial contemporáneo, el estudio axiológicamente objetivo del *hecho religioso* se revela como un instrumento cognitivo de primera línea. El control y el dominio de las conciencias es uno de los más poderosos instrumentos de gestión política; por tanto, ignorar su existencia equivale a ignorar lo esencial de la naturaleza humana, para bien y para mal.

COROLARIO: Que el control y dominio aludidos en el último epígrafe sirvan al sojuzgamiento o a la liberación de los seres humanos comprendidos en un determinado sistema religioso depende de diversos factores. Varían en función de la índole de los contenidos dogmáticos y pragmáticos del credo religioso en cuestión —liberadores o enajenantes—, y de la disposición particular de los individuos, agentes y grupos que, como dirigentes o seguidores, formen el cuerpo material de la religión respectiva. En cada religión constituida puede hallarse a sujetos e instituciones que son liberadores, benéficos, pacíficos, conciliadores, tolerantes, abiertos... y también todo lo contrario. El fondo de sus creencias y sus obras no es objeto de este trabajo⁵².

⁵² Este trabajo está dedicado a todos los que, como Maximilian M. Kolbe (1894-1941), son capaces de dar su vida por otros, sin pedir nada a cambio, sin furia y sin rencor; tan sólo porque su idea de *Dios* comprende a la humanidad. Kolbe murió en un «búnker de inanición» del campo de exterminio de Auschwitz. Entregó voluntariamente su vida a cambio de la de otro prisionero que era padre de familia. El suplicio del hambre (inanición absoluta) duró catorce días, en los que fallecieron seis condenados; luego, una inyección letal liquidó a los tres moribundos restantes, que «tardaban» demasiado. Así acabó Kolbe. La pena se dictó como castigo colectivo por la fuga de otro preso del bloque 14. FISCHER, U.,

RESUMEN

PERSPECTIVAS SOBRE EL HECHO RELIGIOSO EN EL SISTEMA MUNDIAL CONTEMPORÁNEO

Intrínsecamente vinculado con el proceso de la Modernidad, el término «Sistema Mundial» evidencia por sí mismo una dimensión secular que puede derivarse, en sus rasgos principales, del bien conocido enfoque sociológico que establece la tesis weberiana de la «*Weltentzauberung*» («desencantamiento del mundo»). Implica una distinción entre el poder político y el religioso, que a su vez establece otras dicotomías paralelas entre las esferas de poder público [secular] y privado, así como entre el ámbito de lo profano y lo sagrado. Pero esta tipología —muy útil e incluso esencial en términos analíticos y sintéticos— no se ajusta por completo al estado «real» del mundo. Este mundo efectivo evidencia que los ámbitos político y religioso se hallan estrechamente entrelazados y que configuran, de hecho, una red efectiva de intereses, valores, mutuas conveniencias y desacuerdos, que unas veces son complementarios y otras están enfrentados, pero que en todo caso están relacionados. Esta situación es el resultado de un proceso de construcción histórica.

Además, también es un hecho que una inmensa mayoría de la población mundial piensa, siente, actúa, se comporta, toma decisiones... en términos religiosos más o menos explícitos, representando las modernas sociedades e individuos secularizados sólo una minoría real en los, por así decirlo, «asuntos mundiales».

Sumado a ello, el mayor o menor fracaso relativo de bastantes proyectos seculares de modernización aplicados por todo el mundo —principalmente desde la segunda mitad del siglo xx en adelante y de manera especial en muchos países del Tercer Mundo— ha generado una decepción generalizada ante el secularismo y algunos de sus valores conexos como el progreso, los derechos humanos, la democracia, el desarrollo. Esta desilusión ha nutrido un renovado y regresivo interés en la religión y también una intensa reviviscencia de la conciencia religiosa que, desafortunadamente, en muchos de sus casos extremos abona el sustrato de toda clase de conflictos, tanto internos como internacionales.

Relativamente ignorado a lo largo de décadas por los teóricos de las Relaciones Internacionales y reducido meramente a una «fuerza» o una «dinámica», transnacionales ambas, el, por así decirlo, «hecho religioso» (J. Delumeau) se ha convertido en un asunto decisivo de los estudios internacionales, con una considerable serie y cantidad de publicaciones y estudios aparecidos en los últimos años.

A modo de conclusión de sus consideraciones y reflexiones más generales, este artículo propone una aplicación del esquema o modelo específico creado por Pierre Bourdieu en su famoso estudio «*Genèse et structure du champ religieux*» (1971) sobre la categoría política denominada «Sistema Mundial». Con ello intenta desarrollar un esquema general que, eventualmente, permita elucidar algunos de los más complejos rasgos y tendencias del mundo contemporáneo.

Palabras clave: sistema mundial, hecho religioso (Jean Delumeau), «desencantamiento del mundo» («*Weltentzauberung*», Max Weber), secularismo y secularización, profano-sagrado, público-privado, Modernidad [y reacciones frente a], progreso, civilización, tradición, emancipación colonial, revolución [política y simbólica], reaccionarismo, cambio social, cambio político, democratización, derechos humanos, fundamentalismo, nacionalismo [religioso], postcolonialismo, movimientos sociales y religiosos, fuerzas y dinámicas religiosas transnacionales, «teoría del *campo religioso*» (Pierre Bourdieu), habitus religioso, capital religioso, violencia material y simbólica en el campo religioso, el sistema mundial como «campo religioso».

Maximilian Kolbe, Viena, Sal Terrae-Maria Roggendorf, 1975. En Auschwitz se inyectaba gasolina directamente en el corazón.

ABSTRACT

RELIGION AS A «SOCIAL FACT»: SOME PERSPECTIVES ON THE CONTEMPORARY WORLD SYSTEM

Intrinsically linked with the process of Modernity, the term «World System» reveals an evident secular dimension which derives mainly from the well-known sociological approach established by the Weberian thesis of «*Weltentzauberung*». It implies a distinction between political [secular] and religious power, which establishes other parallel dichotomies between the public and the private power spheres, as well as between the profane and the sacred realms. But this typology —though useful and in fact essential in analytical and synthetic terms— is not completely suited to the «real» and effective state of the world. This actual world shows that the political and religious realms are deeply intertwined and that they build an effective net of interests, values, mutual agreements and disagreements, sometimes complementary and sometimes confronted, but in any case related. This situation emerges as a consequence of a process of historical construction.

It is also a fact that the overwhelming majority of the world's population thinks, feels, acts, behaves, decides... in more or less explicitly religious terms. Modern secularized societies and individuals represent a minority in «world affairs». In addition, the relative failure of many secular modernization projects implemented throughout the world —ongoing mainly between the end of the Second World War and the end of the 1980s, especially in many Third World countries— have generated a generalized disenchantment with secularism and with some of its related values, such as progress, human rights, democracy, development. This disappointment has sparked a renewed regressive interest in religion and also a dramatic revival of the religious *consciousness* which, in many of its extreme cases, leads to internal and international conflicts.

Relatively neglected through decades by International Relations theorists, and reduced merely to a «transnational dynamic», the «religious fact» (*fait religieux*, J. Delumeau) has become a crucial topic in international studies and has been the focus of many recent publications.

As a conclusion, this article proposes an application of the scheme created by Pierre Bourdieu in his renowned study «*Genèse et structure du champ religieux*» (1971) to the political category «World System». It aims to provide a comprehensive model that may [conceivably] shed light on some of the most complex features and trends in the contemporary world.

Keywords: World System, «religious fact» («*fait religieux*», Jean Delumeau), «worldly disenchantment» («*Weltentzauberung*», Max Weber), secularism and secularisation, profane-sacred, public-private, Modernity [and reactions to it], progress, civilization, tradition, colonial emancipation, revolution [political, symbolic], reactionarism, social change, political change, democratization, human rights, fundamentalism, nationalism [religious], post-colonialism, social and religious movements, religious transnational dynamics, theory of the «religious field» («*champ religieux*», Pierre Bourdieu), *religious habitus*, *religious capital*, material and symbolic violence in the *religious field*, «World System» as a *religious field*.

RÉSUMÉ

TITRE: PERSPECTIVES SUR LE «FAIT RELIGIEUX» DANS LE SYSTÈME MONDIAL CONTEMPORAIN

Étroitement lié au processus de la modernité, le terme «système mondial» exprime une vraie dimension séculaire que l'on peut certainement dériver de la thèse sociologique ré-

sumée dans le terme wébérien «*Weltentzäuberung*». Ce sujet comprend la distinction entre pouvoir politique [séculaire] et pouvoir religieux, et il implique aussi autres dichotomies parallèles, comme la distinction entre les sphères publique et privée et entre les domaines respectifs du profane et du sacré. Mais cette typologie —assez utile et même essentielle en termes idéaux de synthèse— n'est pas complètement ajustée aux termes de l'état «réel» du monde. Dans ce monde réel les pouvoirs politique et religieux maintiennent une complémentarité réciproque et une adaptation ainsi qu'une instrumentalisation mutuelles, en somme, des synergies convenables, évidentes mais pas toujours explicites.

Parallèlement, même si une partie des sociétés et des individus sécularisés du monde reste minoritaire, une majorité de la population mondiale pense, se comporte, s'organise, prend ses décisions... en termes qui sont plus ou moins explicites, mais dont il semble que le fond soit religieux.

Il faut aussi constater l'inévitable désillusion générée dans certaines parties du monde —notamment le Tiers Monde— par l'échec de la plupart des projets de modernisation —appliqués surtout depuis le milieu du xx^e siècle et jusqu'au commencement des années quatre-vingt-dix— par certaines élites technocrates formellement sécularisées sur des populations qui conservaient des modes de vie traditionnels et qui ont fait la dure expérience que la modernité, par elle-même, n'est pas un mécanisme capable de résoudre automatiquement leurs graves problèmes. La reviviscence du «fait religieux» est une conséquence —non déterministe mais vraie— de cette désillusion et elle est devenue inévitable. Malheureusement, elle contribue partout —dans ses manifestations les plus extrêmes— au développement de différents conflits, internes et internationaux.

Malgré la relative négligence des études théoriques internationales sur ce sujet —réduit pendant des décennies à une simple «force» ou «dynamique», toutes les deux transnationales— mais corrigée récemment par une prolifération de titres et d'auteurs concernés, cet article offre, comme une modeste conclusion de ses considérations et réflexions plus générales, l'application —ou au moins une tentative d'application— du célèbre modèle de Pierre Bourdieu sur le «champ religieux» («Genèse et structure du champ religieux», 1971) et sur le système mondial contemporain, vu comme un «champ». Son objectif est d'apporter un schéma général qui contribuerait éventuellement à apporter une vision aussi générale que synthétique permettant d'élucider certains traits et certaines tendances du monde contemporain.

Mots clés: système mondial, «fait religieux» (Jean Delumeau), «désillusion du monde» («*Weltentzäuberung*», Max Weber), modernité [et ses réactions contraires], sécularisme et sécularisation, profane-sacré, publique-privé, progrès, civilisation, tradition, émancipation coloniale, révolution [politique, symbolique], réactionnarisme, changement social, changement politique, démocratisation, droits humains, fondamentalisme-intégrisme, nationalisme [religieux], post-colonialisme, mouvements sociaux et religieux, forces religieuses comme dynamiques transnationales, théorie du «champ religieux» (Pierre Bourdieu), *habitus* religieux, capital religieux, violence matérielle et symbolique dans le champ religieux, le «système mondial» vu comme un champ religieux.