

Joan-Andreu
Rocha

Panorama de la diversidad religiosa en el mundo en el contexto de una sociedad cambiante

Recepción: 27-08-2018 / Aceptación: 25-09-2018

Resumen

El artículo busca abastecer una síntesis orientativa de la situación actual de las diversas tradiciones religiosas y de los nuevos movimientos religiosos ante el fenómeno de la modernidad y de la secularización de las instituciones en los contextos sociales e históricos que las determinan. Mediante la presentación de los elementos que marcan la separación entre religiosidad y secularidad y la exposición de la particularidad específica de las grandes religiones del mundo y de los nuevos movimientos religiosos ante este paradigma social, el escrito ofrece un marco que engloba la situación religiosa en el mundo como base para la comprensión de la relación entre la experiencia religiosa y la acción socio-educativa en la perspectiva del pluralismo religioso.

Palabras clave

Religión, Modernidad, Secularización, Sociedad laica, Experiencia religiosa, Hinduismo, Budismo, Sijismo, Cristianismo, Catolicismo, Iglesias ortodoxas, Protestantismo, Islam, Nuevos movimientos religiosos

Panorama de la diversitat religiosa al món en el context d'una societat canviant

L'article cerca de fornir una síntesi orientativa de la situació actual de les diverses tradicions religioses i dels nous moviments religiosos davant del fenomen de la modernitat i de la secularització de les institucions en els contextos socials i històrics que les determinen. Mitjançant la presentació dels elements que marquen la separació entre religiositat i secularitat i l'exposició de la particularitat específica de les grans religions del món i dels nous moviments religiosos davant d'aquest paradigma social, l'escrit ofereix un marc englobant sobre la situació religiosa al món com a base per a la comprensió de la relació entre l'experiència religiosa i l'acció socioeducativa en la perspectiva del pluralisme religiós.

Paraules clau

Religió, Modernitat, Secularització, Societat laica, Experiència religiosa, Hinduisme, Budisme, Sikhisme, Cristianisme, Catolicisme, Esglésies ortodoxes, Protestantisme, Islam, Nous moviments religiosos

Panorama of Religious Diversity in the World in the Context of a Changing Society

The article seeks to provide a useful basic summary of the situation in which the different religious traditions and the new religious movements find themselves as a result of the phenomenon of modernity and the secularization of institutions in the social and historical contexts that determine them. Through its presentation of the elements that mark the separation between religiosity and secularity and its exposition of the specific particularities of the world's great religions and of the new religious movements with regard to this social paradigm, the article puts forward a framework that encompasses the state of religion in the world today as a basis for understanding the relationship between religious experience and socio-educational action within the perspective of religious pluralism.

Keywords

Religion, Modernity, Secularization, Lay society, Religious experience, Hinduism, Buddhism, Sikhism, Christianity, Catholicism, Orthodox churches, Protestantism, Islam, New religious movements

Cómo citar este artículo:

Rocha Scarpetta, Joan-Andreu (2018).
Panorama de la diversidad religiosa en el mundo en el contexto de una sociedad cambiante.
Educació Social. Revista d'Intervenció Socioeducativa, 69, 30-50



Una aproximación a la diversidad religiosa y a la acción socioeducativa requiere, como marco referente, una profundización sobre el contexto general de la diversidad religiosa en el mundo y sobre los elementos que han dado pie a las llamadas “sociedades laicas”. El presente escrito busca ofrecer una profundización a partir de dos pilares básicos, que constituyen sus partes principales. En la primera parte dibujamos el panorama del fenómeno religioso en el contexto sociopolítico contemporáneo, con el objetivo de dar las bases para comprender la génesis de la transformación de la sociedad en relación con las tradiciones religiosas específicas. En la segunda parte proponemos una síntesis de la situación concreta de las grandes religiones históricas del mundo dentro del nuevo panorama religioso marcado por la modernidad. En su conjunto este ensayo pretende ofrecer una aproximación a las religiones más relevantes de la humanidad en su especificidad y pluralidad así como una síntesis sobre la realidad de las religiones en el contexto de las sociedades laicas de una forma comprensiva teniendo presente que, en tanto que una realidad humana ligada a la historia, a la geografía y a contextos sociales y culturales específicos, la dimensión religiosa está lejos de ser ajena a nuestro tiempo y constituye un aspecto relevante en la acción socioeducativa.



Una aproximación al panorama del fenómeno religioso en el contexto sociopolítico contemporáneo

Todo intento de comprensión del fenómeno religioso remite a establecer una definición de religión. Tanto la sociología, la fenomenología y las ciencias religiosas han producido abundantes definiciones que no podemos abordar en este escrito. Pero debemos subrayar que, dentro de los campos que estudian la realidad religiosa del ser humano, está teniendo lugar un viraje en la forma de entender la religión y la religiosidad humanas: de una comprensión descriptiva, centrada en las instituciones, los ritos y las doctrinas, se está madurando una comprensión dinámica centrada en cómo las instituciones y convicciones religiosas afectan a la forma de vivir el mundo de determinados grupos e individuos y a la forma en que estos “negocian” con su entorno la interacción con diversos aspectos de la realidad, como la naturaleza, la sociedad, la cultura, la política, el espacio público, etc. (Stark y Finnke, 2015). Este viraje ha implicado una superación de la comprensión de la realidad religiosa de carácter protestante –que se centra más en los aspectos confesionales– abriendo lugar a una comprensión del fenómeno religioso como una forma de entender el mundo y de actuar en él (Hamilton, 2002).

El hecho religioso dentro del panorama sociopolítico contemporáneo está marcado por un término clave, de algún modo ambivalente, llamado “secularización”. No es este el lugar para tratar su génesis y sus múltiples signi-

Este viraje ha implicado una superación de la comprensión de la realidad religiosa de carácter protestante –que se centra más en los aspectos confesionales– abriendo lugar a una comprensión del fenómeno religioso como una forma de entender el mundo y de actuar en él

ficados, pero podemos resumir sus características a partir de algunas consideraciones básicas.

En primer lugar podemos decir que la “secularización” constituye, en términos generales, el proceso que ha tenido lugar en los últimos cuatrocientos años mediante el cual se pasó de unas sociedades donde las instituciones religiosas ocupaban un lugar central en la construcción social de la realidad, a sociedades donde se establece una autonomía de la esfera religiosa y la esfera secular, sea política, científica, económica, artística, etc. (Gauchet, 2005).

A lo largo de los últimos cien años la sociología ha interpretado el fenómeno de la secularización como un proceso histórico inevitable e inherente a la evolución de las sociedades. En un principio, la fundamentación de esta perspectiva no tenía un carácter empírico, hasta los años sesenta, momento en que comenzaron a aparecer varios estudios sociológicos empíricos que demostraban que, en realidad, esta comprensión de la secularización era errónea: en realidad no se trataba de una desaparición de la religiosidad de la esfera social, sino de una transformación de la religión y la religiosidad en la sociedad (Casanova, 2012). El fenómeno de la secularización comenzó a entenderse entonces como la privatización de la experiencia religiosa, o bien la transformación del lugar y de las funciones de la religión en la sociedad (Hervieu-Léger, 2010).

El origen europeo del concepto sociológico de secularización y su vinculación con el cristianismo resultó, con la profundización sobre la secularización en otras partes del mundo, un elemento deformador (Martín Velasco, 2006). En realidad los estudios empíricos demuestran que, durante las últimas décadas, el mundo vive un aumento de la religiosidad –incluso en sus formas más beligerantes– como ocurre en Estados Unidos o en África, y que este proceso se manifiesta de formas más diversas en el contexto de las diferentes religiones y sociedades (Hamilton, 2002). Europa resulta ser en realidad una excepción en el decrecimiento de la religiosidad. De ahí nació la necesidad de hablar de “secularizaciones” (en plural), dado que la transformación del lugar social de la religión se vive de formas diversas en entornos geográficos y culturales específicos (Davie, 2000; Leclerc, 2016).

Vinculado al concepto de secularización, encontramos el principio de “laicización”, que constituye la dinámica que lleva a las instituciones, en el mundo político, jurídico, científico y económico a definirse autónomamente de las instituciones religiosas preestablecidas, dinámica que puede llevar a posicionamientos diferentes por parte de la esfera pública hacia la religiosa, como el laicismo (es decir, la limitación efectiva de todo aspecto religioso al ámbito puramente personal) (Baubérot, 2010). Dado que la dimensión religiosa del ser humano implica aspectos que vinculan la gestión de la realidad a partir de una forma de entender el mundo, la laicización presenta también dinámicas variadas tanto por parte de las instituciones civiles como religiosas, lo que ha generado modelos diferentes de laicidad en todo el mundo (Joas, 2012).

La “secularización” constituye el proceso mediante el cual se pasó de unas sociedades donde las instituciones religiosas ocupaban un lugar central en la construcción social de la realidad, a sociedades donde se establece una autonomía de la esfera religiosa y la esfera secular

El principio de “laicización” constituye la dinámica que lleva a las instituciones, en el mundo político, jurídico, científico y económico a definirse autónomamente de las instituciones religiosas preestablecidas

Las tradiciones religiosas históricas y su situación actual en el contexto de la laicización

La negociación continua entre la dimensión religiosa y la secular, tal y como hemos visto, ha vivido una profunda transformación a lo largo del último siglo. Esta transformación responde a dos niveles principales: por un lado, encontramos las diversas realidades geopolíticas que han influenciado en el panorama sociopolítico y que han dado pie a una nueva realidad, aunque en proceso de transformación, que influye los espacios geográficos y sociales dentro de los cuales tiene lugar la percepción de la dimensión religiosa y su representatividad (Hanson, 2006). Por otro lado, nos encontramos con los nuevos paradigmas de la forma en que el fenómeno religioso se hace presente en las diferentes regiones del mundo, que generan formas de entender y vivir la religiosidad inusitadas y a menudo difíciles de generalizar (Kurtz, 2015). Ambos niveles de transformación de las realidades geopolíticas y religiosas conforman un panorama complejo ligado tanto a una mayor conciencia de la dimensión religiosa de la humanidad mediante formas nuevas, así como a una verificación de su pluralidad, es decir, a la presencia de varias tradiciones religiosas dentro de espacios que, durante siglos, resultaban inusitadas (Meulemann, 2009).

Si aplicamos una mirada histórica al desarrollo de las tradiciones religiosas durante el último siglo, constatamos cómo, a principios del siglo xx, la presencia de las grandes religiones históricas (es decir, el hinduismo, el budismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam) ha vivido una reestructuración tanto en lo que concierne a la presencia cuantitativa y geográfica de creyentes en las diferentes regiones del mundo como en la forma en que los fieles de estas religiones interactúan con su entorno social (Sharot, 2001). De cara a hacer más comprensible esta reestructuración desarrollaremos su descripción a partir de dos grandes núcleos: las religiones cosmocéntricas u orientales, y las religiones de corte monoteísta.

Las religiones cosmocéntricas u orientales

Históricamente las religiones más antiguas y con una organización de carácter institucional que aún persisten nacieron en Oriente, dentro del contexto de culturas que presentan una cosmovisión de tipo cosmocéntrico (Pikaza, 1999). Esto significa que profesan la existencia de algún tipo de fuerza cósmica impersonal (por ejemplo, el Brahma y el Dharma en el caso del hinduismo, el Nirvana en el caso del Budismo, o el Tao en el caso de las religiones chinas como el taoísmo y el confucianismo) que rige tanto las realidades cósmicas, como naturales y sociales, con las que el ser humano debe establecer una relación de armonía y que busca la disolución del sujeto



Las grandes religiones históricas han vivido una reestructuración tanto en lo que concierne a la presencia cuantitativa y geográfica de creyentes en las diferentes regiones del mundo como en la forma en que los fieles de estas religiones interactúan con su entorno social

con la entidad cósmica. En este contexto las realidades sociales y materiales suelen tener un papel secundario y se da importancia al esfuerzo de transformación del sujeto mediante un proceso de simbiosis y una percepción social colectivista, más que individualista (Pikaza, 2003).

Los aspectos “religiosos” de la realidad se encuentran intrínsecamente ligados a toda la realidad, sea humana, social, natural o cósmica, lo que contrasta con la visión más individualista de la religiosidad que se encuentra en las sociedades occidentales

Esta percepción religiosa de la realidad tiene varias consecuencias, sobre todo en la forma como se entiende el fenómeno religioso: los aspectos “religiosos” de la realidad se encuentran intrínsecamente ligados a toda la realidad, sea humana, social, natural o cósmica, lo que contrasta con la visión más individualista de la religiosidad que se encuentra en las sociedades occidentales (Ohlig, 2002). Las consecuencias a nivel ético también son notables, ya que subrayan no sólo el comportamiento recto hacia otros seres humanos, sino también la sujeción a las leyes cósmicas universales y en busca de la armonía con la naturaleza (Kippenberger, 1997).

Si seguimos el orden cronológico de las tradiciones religiosas, la primera tradición religiosa en este contexto es el hinduismo. Sus orígenes –vinculados directamente al subcontinente indiano hacia el siglo xxv a. C.– y su fundamentación en los libros de los Vedas –que constituyen los textos religiosos vigentes más antiguos de la humanidad– muestran cómo esta tradición religiosa incluye una gran pluralidad de ramas filosóficas y devocionales que, a lo largo de la historia, se han ido transformando y multiplicando (Pikaza, 2003). Junto a una religiosidad más institucional, el hinduismo ha conocido también una larga historia de personajes carismáticos llamados “Bhakti” que han profesado su devoción más allá de las estructuras jerárquicas y las castas, generando movimientos que a menudo reivindican una sociedad más justa y alejada de la discriminación (Tétart, 2015).

La concentración de hinduistas en el subcontinente indiano llegaba a un 95% (Johnson y Grim, 2013), lo que vincula esta religión y sus tendencias internas a muchos aspectos etnocéntricos propios de las culturas que florecieron en este vasto territorio, sin un afán proselitista. La búsqueda de la plenitud se basa en un sistema de reencarnaciones vinculado a la naturaleza, que deriva en la liberación de los ciclos de reencarnaciones cuando el alma alcanza el estado de perfección (Pikaza, 2003). Esta dimensión ascética denota un interés relativo por las realidades materiales y sociales, así como una organización social vinculada al sistema de castas (*varna*) que reflejan el orden cósmico dentro del orden social (Ohlig, 2002).

A lo largo del siglo xix, bajo la soberanía del Imperio británico, algunas comunidades hinduistas comenzaron a emigrar por motivos laborales sobre todo a Sudáfrica, el Reino Unido y los Estados Unidos, constituyendo grupos muy relacionados culturalmente con su país de origen (Sharot, 2001). A partir de los años cuarenta, con la multiplicación de los grupos nacionalistas que luchaban por la creación de una nación india independiente, nació la “misión neo-hinduista” sobre todo hacia los países occidentales (particularmente en Estados Unidos), tendencia que se consolidó con la creación en Occidente de

numerosos colectivos que giran alrededor de maestros espirituales (gurús) que fueron adaptando la espiritualidad hinduista a las mentalidades occidentales con gran éxito (Tétart, 2015). Esta tendencia adquirió una particular importancia tras la independencia del país en 1947, pero especialmente con la crisis cultural que tuvo lugar en Estados Unidos en los años sesenta. El fenómeno promovió la consolidación de varios grupos filo-hinduistas con características diversas, a menudo alejados de las exigencias culturales propias del hinduismo histórico (Kurtz, 2015).

Cabe recordar que la constitución de la India independiente reconoce la diversidad religiosa, pero la gran mayoría de sus habitantes se profesa hinduista, lo que perpetúa a menudo las desigualdades sociales (Dumont, 2005). Actualmente la población hinduista en el mundo llega a un 13,8%, y, a pesar de los efectos de la globalización, mantiene una presencia significativa en la India y en los países que la rodean (Johnson y Grim, 2013).

Dada su diversidad interna y la falta de una estructura jerárquica unificada, el hinduismo en sus diferentes expresiones afronta la secularización de una forma particular, con una persistencia de sus formas e incluso de su plasmación social. Así, a pesar de la pretensión secular de la constitución India, las divisiones entre castas persisten y las oportunidades de progreso quedan fuertemente marcadas por diferenciaciones derivadas de una visión metafísica del mundo (Ohlig, 2002). Además, como el hinduismo insiste más en una ortopraxis que en una ortodoxia, la percepción de la religiosidad tiende a afectar más al individuo que al conjunto de la sociedad. Aún así el talante religioso hinduista ha ido dando pie a varios grupos nacionalistas que insisten en la identidad entre hinduismo y una India moderna. Al mismo tiempo la secularización en su forma más occidental ha afectado sobre todo a las clases dominantes e ilustradas, que constituyen una minoría (Von Stietenron, 2009).

Nacido del hinduismo, el budismo encuentra sus orígenes en el siglo VI a. C. alrededor de la figura carismática de Siddharta Gautama (566-486 a. C.) quien, procedente de una familia hinduista, cuestionó varios aspectos de la tradición hindú sobre todo en cuanto a la posibilidad humana de conocer con certeza la consistencia del mundo, la estratificación socioreligiosa por castas y la utilidad de los sacrificios y del culto determinado por las diferentes tendencias del hinduismo de su tiempo (Ohlig, 2002). Siddharta, que una vez alcanzada la madurez espiritual recibió el nombre de “iluminado” o Buda, dejó un consistente legado a sus discípulos, quienes transmitieron oralmente sus doctrinas hasta que en el año 250 quedaron plasmadas por escrito dentro del texto llamado *Tripitaka*, constituyendo lo que hoy denominamos el “Dharma” o ley budista. Esta recopilación generó al mismo tiempo una diversidad de textos canónicos dentro de las diferentes tendencias del budismo que han perdurado hasta hoy, como en la tradición Theravada (presente sobre todo en Tailandia, Birmania, Laos, Camboya, Vietnam y Sri Lanka) y en la tradición Mahayana (que se desarrolla, por un lado, en el ámbito chino y tibetano, y



Como el hinduismo insiste más en una ortopraxis que en una ortodoxia, la percepción de la religiosidad tiende a afectar más al individuo que al conjunto de la sociedad

por otro en el ámbito coreano y japonés a partir del siglo I d. C., logrando una gran fuerza en Mongolia y el Tíbet en el siglo XVI) (Pikaza, 2003).

Vinculado directamente en Asia durante siglos, el Budismo en sus diversas expresiones llegó a Occidente sobre todo mediante los inmigrantes que se establecieron en Europa y Estados Unidos en el siglo XIX, y debido al interés que algunos grupos esotéricos occidentales generaron, promoviendo así la práctica del budismo sobre todo dentro de varios círculos intelectuales de los años sesenta hasta hoy y generando una tendencia incipiente denominada “budismo occidental”, que empieza a ejercer una influencia incluso en los países asiáticos con una tradición budista consolidada (Sharot, 2001). Hay que recordar que las diferentes formas del budismo fueron objeto de una persecución notable, sobre todo en China, con el llamado “telón de bambú”, generado por el movimiento comunista maoísta durante la segunda mitad del siglo XX, realidad que generó una notable disminución de los fieles budistas en la China, si bien recientemente se ve un aumento de esta religión en el país, aunque mezclada con el taoísmo y el confucionismo (Dumont, 2005).

En sus orígenes las diferentes tradiciones budistas no mostraban un interés por las realidades sociales y políticas, centrándose en el logro de un estado de conciencia y de iluminación coherente con las doctrinas de Buda

En sus orígenes las diferentes tradiciones budistas no mostraban un interés por las realidades sociales y políticas, centrándose en el logro de un estado de conciencia y de iluminación coherente con las doctrinas de Buda (Pikaza, 2003). Pero la expansión histórica de esta tradición religiosa hizo que muchas de sus manifestaciones llegaran incluso a constituir estructuras teocráticas (por ejemplo, en el Tíbet) y a un compromiso con las facciones políticas reinantes (Ohlig, 2002). Pero si consideramos la evolución de los diferentes grupos budistas notamos cómo sus escuelas han mostrado una tendencia hacia una cierta secularización: una de las escuelas más antiguas como la Theravada insiste en una separación entre el entorno religioso (vinculado a la vida monástica) y el secular; la escuela más representativa (Mahayana) abre, en cambio, las puertas a la figura del laico dentro del entorno religioso y a la vida cotidiana. Esta capacidad de negociación entre lo religioso y lo secular es uno de los aspectos que han permitido que el budismo se haya ido adaptando a culturas muy diversas, pero también ha provocado la multiplicación de sus escuelas y tendencias (Wagner, 2009).

El total de la población budista en el mundo es de un 7,2%, cifra que se encuentra condicionada por dos realidades: en primer lugar, la poca fiabilidad de los datos sobre la adhesión religiosa procedentes de China, un país vinculado históricamente al budismo; en segundo lugar, algunos budistas europeos tienden a considerarse agnósticos dada la tendencia del budismo primitivo a no identificar una divinidad específica (Johnson y Grim, 2013).

De forma transversal la influencia del budismo occidental ha ido generando a lo largo de los últimos sesenta años una tendencia modesta pero creciente llamada “budismo comprometido”, que subraya la importancia de la acción social y la preservación de los entornos naturales como parte del Dharma o ley budista. Esta inflexión es significativa porque ha ido generando un com-

promiso social por parte de comunidades budistas presentes en algunos de los países más pobres de Asia (Hanson, 2006).

Dentro del contexto de las religiones orientales cabe mencionar también la presencia del sijismo, que cuenta con casi veinticuatro millones de fieles en el mundo (Johnson y Grim, 2013). Se trata de una religión nacida en la región india del Punjab en el siglo XVI, cuya doctrina se fue consolidando a través de sus diez profetas o gurús hasta el siglo XVIII, empezando con el más importante: el Guru Nanak Dev (1469-1.539). Esta tradición religiosa recibe la influencia de las tradiciones hinduistas y musulmanes y se constituye como una religión monoteísta que predica un único dios. Con la muerte del último de los gurús, el sijismo reconoce el texto denominado *Guru Granth Sahib* como libro sagrado y guía. La presencia sij, aunque fuertemente vinculada a la zona del Punjab, se encuentra presente en muchos países donde han establecido comunidades estables muy abiertas al diálogo con otras tradiciones religiosas (Hanson, 2006).



Cabe subrayar que el sijismo no percibe la realidad como algo ilusorio falto de interés, sino como algo real donde hay que obrar según los preceptos divinos, y donde se debe promover una comunidad universal (*Vand Ke Chakna*), razón por la que las comunidades sijs manifiestan una fuerte sensibilidad por el principio de la igualdad entre personas, sean de la religión y de la clase social que sea, lo que se demuestra en su rechazo a todo tipo de discriminación (incluidas las castas), en su insistencia de igualdad entre hombres y mujeres (las mujeres pueden ejercer funciones religiosas) y en la sensibilidad hacia la acogida y el diálogo con personas de otras tradiciones religiosas (CADR, 2015). Eso hace del sijismo una religión particular, que establece un puente entre la religiosidad cosmocéntrica y las religiones de carácter monoteísta. Aún así la relación del sijismo con el proceso de secularización no es nada fácil, tanto por las tendencias que proclaman una identidad entre el Punjab y la religión sij, como por la manifestación pública de su identidad religiosa (en particular el uso del turbante por parte de los hombres, que recoge el pelo, que no se cortan nunca) que los hace a menudo objeto de discriminación o de sospecha en el contexto de las sociedades laicistas (Sharot, 2001).

Cabe subrayar que el sijismo no percibe la realidad como algo ilusorio falto de interés, sino como algo real donde hay que obrar según los preceptos divinos, y donde se debe promover una comunidad universal

Las religiones de carácter monoteísta

El desarrollo de las tradiciones religiosas en Oriente Medio y en la zona mediterránea presenta una serie de connotaciones que muestran un cambio significativo en la comprensión de la realidad y la religiosidad respecto a las religiones cosmocéntricas. De ahí que el judaísmo, el cristianismo y el islam conformen un grupo de religiones denominadas a menudo “monoteístas” o “antropocéntricas”, tanto por la importancia que ocupa la persona humana (que se encuentra en un lugar privilegiado ante dios por encima del resto

Las religiones monoteístas con una ética personalista, fundamentada en la relación con el otro y en la responsabilidad personal

de los seres de la naturaleza) como por el carácter autónomo que presenta la realidad (Pikaza, 2003). Reconocen una única divinidad como creadora de todo, pero que se diferencia de su creación y permite la autonomía de la razón humana (aunque se encuentre “llamado” a la realización plena a la luz de la manifestación del único dios). Estas connotaciones han provisto las religiones monoteístas con una ética personalista, fundamentada en la relación con el otro y en la responsabilidad personal, con la adecuación de los actos según la voluntad divina (manifestada mediante las escrituras sagradas de cada tradición) y con la práctica de la caridad y la justicia para con los demás (Ohlig, 2002).

Entrando dentro del desarrollo de las religiones monoteístas, el judaísmo ocupa un lugar privilegiado. Aunque estadísticamente representa sólo un 0,2% de la población mundial (Johnson y Grim, 2013), la influencia cultural de esta tradición religiosa en la consolidación del pensamiento occidental ha sido notable. Los orígenes del judaísmo se remontan, según los datos arqueológicos actuales, al siglo xx a. C. Originalmente se encontraba vinculado a las tradiciones culturales propias de varias tribus del Oriente Medio que, con el tiempo, se consolidaron a partir de la ley dada a Moisés (hacia el siglo XIII a. C.) y, posteriormente, el culto del Templo de Jerusalén. El judaísmo fue tejiendo su tradición a partir de varios textos sagrados que constituyen hoy los *Tanakh* (correspondiente a lo que el cristianismo denomina Antiguo Testamento) entre los que toma un relieve particular la Torá, el grupo de libros que contiene los principales preceptos que definen el espíritu del judaísmo (Ohlig, 2002).

El período bíblico (siglo xx a. C. – 70 d. C.) constituye un periodo significativo vinculado a los personajes que definieron el carácter judío y a las diversas crisis políticas y religiosas que pusieron a prueba su fidelidad en sus principios fundadores. La destrucción del Templo de Jerusalén por parte de los romanos en el año 70 d. C. dio pie a la diáspora del pueblo judío, que se extendió a varios lugares del mundo e inauguró el llamado “período rabínico” del judaísmo, donde el templo y el culto pierden relieve, y la centralidad de los textos sagrados, la sinagoga y las enseñanzas de los rabinos adquiere una importancia capital (Pikaza, 2003). Este largo período de consolidación y de defensa de las adiciones propias de los grupos judíos (paralela a la consolidación de grupos judíos en varias zonas del mundo) se vio quebrada en el siglo XIX con la *Haskalah* o ilustración judía, que inició un proceso de secularización de muchas costumbres judías de cara a favorecer una integración dentro de las sociedades donde vivían los grandes núcleos de población judíos (Ohlig, 2002).

La persecución de los judíos que formaban parte de los diferentes grupos que nacieron con la ilustración judía, sea en Europa del este o en Europa central (mediante los *progroms* y la persecución nazi o *Shoá*) dieron pie a una fuerte inmigración de población judía en el continente americano, así como a la creación del Estado de Israel en 1948 (Kurtz, 2015). Al mismo tiem-

po generaron una tendencia cultural dentro del judaísmo llamada “judaísmo cultural”, donde la identidad “judía” se desvincula de la praxis y las convicciones religiosas para centrarse en una identidad cultural no confesional. Actualmente los grupos judíos culturalmente más influyentes se encuentran en Israel, Francia y Estados Unidos (Dumont, 2005).

El judaísmo y sus tendencias resistieron el mundo secular de forma explícita hasta la aparición de la ilustración judía, que inició la división de las tendencias del judaísmo contemporáneo, diferencias basadas precisamente en la forma como se concibe la vivencia de la fe en medio del mundo: los numerosos grupos ortodoxos (como los *haredim*) defienden una separación entre ámbito religioso y civil, los conservadores negocian con algunos aspectos de la modernidad, y los liberales promueven la asimilación de muchos aspectos de la cultura contemporánea dentro del ámbito religioso (Hanson, 2006). Dada esta pluralidad de posiciones, no resulta extraño constatar cómo el Estado de Israel (explícitamente secular y promotor de un “judaísmo cultural”) mantiene una posición ambigua, todavía hoy, en cuanto a las expresiones religiosas públicas a pesar de gobernar sobre un buen número de creyentes judíos (Hamilton, 2002).

El judaísmo fue el origen de la tradición cristiana, la religión que, dentro de sus diversas vertientes, presenta más seguidores en nuestro tiempo (Johnson y Grimm, 2013). Aún así cabe recordar que es una de las religiones con mayor número de divisiones, que se han ido desarrollando a lo largo de más de dos mil años de existencia. Todas estas tendencias, sin embargo, hacen referencia a la vida y doctrina de Jesús de Nazaret, un maestro judío que vivió entre los años 4 a. C. y 34 d. C., y que murió crucificado debido a las doctrinas que propagaba entre sus discípulos. Estos esparcieron sus enseñanzas hasta el punto de que, en el siglo IV, el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio romano, contribuyendo así a su propagación e institucionalización (Ohlig, 2002). La influencia del cristianismo a lo largo del desarrollo social y político de Occidente ha sido, pues, de una gran relevancia.

El desarrollo histórico, geográfico y doctrinal del cristianismo está ligado a la pluralidad interna que presenta esta religión, incluso en su manera de entender la sociedad. La tendencia más significativa está constituida por la tradición católica, unida al desarrollo del cristianismo latino y centrada en la guía doctrinal del obispo de Roma (Girard, Parent y Patonarioli, 2016). El compromiso del catolicismo con las autoridades políticas a lo largo de la historia, así como su notable expansión geográfica mediante la acción misionera, han hecho del catolicismo una de las vertientes del cristianismo que más han marcado lo que hoy llamamos “mundo occidental”. La presencia de los católicos en el mundo es de un 16,9% de la población mundial (Johnson y Grim, 2013), es decir, algo más de la mitad del conjunto de los cristianos. A lo largo del último siglo, los países con mayoría católica dejaron de ser europeos, para pasar a ser Brasil, México y Filipinas (Dumont, 2005).



“Judaísmo cultural”, donde la identidad “judía” se desvincula de la praxis y las convicciones religiosas para centrarse en una identidad cultural no confesional

Las polémicas doctrinales y políticas que tuvieron lugar entre las comunidades cristianas del norte de África y Oriente Medio en los siglos IV y V dieron pie a otra tendencia, a menudo olvidada, del cristianismo: las *antiguas iglesias orientales* o *iglesias nacionales*, que aseguraron la conservación de las tradiciones de diversas comunidades cristianas culturalmente muy arraigadas, como los coptos en Egipto, la iglesia etíope en Etiopía y las diversas comunidades sirias en Oriente Medio (Girard, Parent y Pationaroli, 2016). A pesar de la fuerte influencia doctrinal y social de estas comunidades en sus territorios, la ocupación musulmana que se inició en el siglo VII en la zona este del Mediterráneo las fue transformando en comunidades locales reconocidas como minorías religiosas, víctimas de varias persecuciones hasta hoy. Sin embargo, estas circunstancias han hecho que estas comunidades mantengan una fuerte identidad religiosa y que su adaptación a la modernidad sea más selectiva (Dumont, 2005).

El proceso de separación entre el cristianismo latino y el cristianismo bizantino se consumó en el siglo XIII

El desarrollo del cristianismo bizantino generó también una escisión dentro del cristianismo, que tuvo una notable influencia en las culturas griegas y eslavas. El proceso de separación entre el cristianismo latino y el cristianismo bizantino se consumó en el siglo XIII y las posteriores misiones de la iglesia bizantina en los países eslavos consolidaron las diferentes iglesias ortodoxas eslavas, caracterizadas por su fuerte carácter nacional (Girard, Parent y Pationaroli, 2016). Muchas de estas iglesias sufrieron bajo los regímenes comunistas del este de Europa en el siglo XX, lo que debilitó notablemente su influencia social y cultural, a pesar de que a partir de la caída del Muro de Berlín han ido recuperando su identidad (Hanson, 2006). Hay que subrayar también que el cristianismo ortodoxo se desarrolló sobre todo en países sin una expansión colonial. Actualmente la presencia de los grupos ortodoxos y de las antiguas iglesias orientales representa un 4% de la población mundial (Johnson y Grim, 2013), cantidad que encuentra un crecimiento discreto pero constante en América del norte.

Una parte importante de las iglesias ortodoxas han tenido que sufrir una doble secularización, sea ante los regímenes totalitarios o sea ante la modernidad secular

Podríamos decir que una parte importante de las iglesias ortodoxas han tenido que sufrir una doble secularización, sea ante los regímenes totalitarios o sea ante la modernidad secular. Dado el carácter nacionalista de estas iglesias –donde la identidad religiosa ha ido durante siglos de la mano del poder político y de las instituciones seculares–, la desconfiguración de las identidades nacionales modernas han generado dentro de ellas una actitud de desconfianza ante lo moderno y secular, pero también han activado su acción a favor de un retorno a un vínculo estrecho entre identidad nacional, religión y estado, como constatamos, por ejemplo, con la Iglesia Ortodoxa Rusa (Hanson, 2006).

Otra tendencia del cristianismo con una notable influencia histórica y social han sido las diferentes confesiones protestantes, que se originaron a partir de la Reforma religiosa nacida en Europa en el siglo XVI, y que dieron pie al nacimiento de numerosas denominaciones con características variadas y que han tenido una profunda influencia sobre la forma de construir la sociedad

a partir de su propia manera de comprender la Biblia y la doctrina de Jesús (Térat, 2015).

Las diferentes confesiones protestantes que se han ido consolidando desde los orígenes de la Reforma se pueden agrupar en tres grandes grupos. El primero es el protestantismo histórico, constituido por los movimientos que comenzaron la tendencia protestante, como el luteranismo, el calvinismo y la reforma anglicana, y a partir de los cuales nacieron varios grupos que querían “reformular la Reforma”, como los metodistas, los bautistas y los presbiterianos, entre otros (Girard, Parent y Pationaroli, 2016). Aunque el origen de muchos de estos grupos es europeo, su desarrollo tuvo lugar sobre todo en los Estados Unidos, tierra prometida de la libertad religiosa. El anglicanismo, por su lado, cuenta hoy con más fieles africanos que europeos. Actualmente los fieles pertenecientes al protestantismo histórico representan un 7% de la población mundial (Johnson y Grim, 2013). La forma en que estos grupos afrontan la modernidad y la secularización es variada, pero en general manifiestan una actitud de diálogo y de transformación, a pesar de que alberguen también grupos con posiciones opuestas a lo secular.

Un segundo grupo significativo dentro de las confesiones protestantes es el “protestantismo radical” que, aunque se encuentra representado sólo por un 0,5% de la población mundial (Johnson y Grim, 2013), ha tenido una fuerte influencia sobre varios aspectos de la vida social. Se trata de comunidades cristianas que, en los orígenes de la Reforma, insistían en la necesidad de ser rebautizados como adultos (de ahí también el nombre de *anabaptistas*), en la simplicidad de las estructuras institucionales y de la forma de vida, y en una vida espiritual más íntima (Girard, Parent y Pationaroli, 2016). Entre los grupos de esta tendencia destacan los cuáqueros y los amish, que se encuentran hoy principalmente en América del norte y del sur, y en África. Con pocas excepciones, la actitud de estos grupos ante las realidades seculares ha sido la de establecer una clara distinción entre lo religioso y lo secular y moderno, llegando incluso a suprimir o regular rígidamente el uso de todo aquello considerado como “moderno” (Hanson, 2006). A pesar de la reducida representatividad de estos grupos y su forma de vida a menudo aislada, su aportación social ha sido muy significativa, sobre todo en lo que concierne a la promoción del pacifismo, la abolición de la esclavitud y la objeción de conciencia (CADR, 2015).

El tercer gran grupo de denominaciones procedente de la Reforma es el llamado protestantismo evangélico, que encuentra sus orígenes en la decepción que produjo la guerra de Secesión americana (1861-1865), ya que cobró un gran número de vidas confrontando a cristianos con otros cristianos. Esta realidad engendró un movimiento transversal de búsqueda de una vida cristiana más auténtica, con un carácter más bien conservador y muy centrado en la búsqueda de una experiencia espiritual más personal y profunda (Girard, Parent y Pationaroli, 2016). Entre las denominaciones que generó, destacan los adventistas y los pentecostales, junto con un gran número de iglesias independientes.



De hecho se trata de la tendencia del cristianismo que, en el conjunto de sus denominaciones, muestra un crecimiento más significativo durante los últimos cincuenta años, con un 12,6% de la población mundial y con un arraigo notable en África y Asia (Johnson y Grim, 2013). A pesar de la forma en que muchos de estos grupos acogen aspectos de la modernidad (estética, música, lenguaje audiovisual, etc.), conviene recordar que se trata de un uso instrumental de lo moderno. El posicionamiento general de estos grupos es de una clara separación entre religión e instituciones públicas a favor de una cultura defensiva arraigada a una comprensión –y propagación– de una cultura cristiana basada en la experiencia religiosa individual y la conversión hacia una vida moralmente irreprochable (Hanson, 2006). Este evangelismo denominacional, sin embargo, no se debe confundir con el evangelismo espiritual: este último hace referencia a un movimiento presente transversalmente en varias confesiones cristianas que busca una renovación espiritual dentro de las diferentes comunidades (Introvigne, 2003).

La tercera de las religiones monoteístas es la religión musulmana, que comprende hoy un 22,5% de la población mundial (Johnson y Grim, 2013), concentrada sobre todo en cincuenta y siete países de Oriente Medio, África y Asia (donde son mayoría). El desarrollo del islam encuentra sus orígenes con la figura del profeta Muhammad (570-632 d. C.), quien transmitió los contenidos del Corán, el libro sagrado de los musulmanes (Pikaza, 2003). En sus orígenes, la expansión de la nueva religión fue rápida, sobre todo entre los que hoy denominamos “países árabes”. Esta expansión continuó en varios países asiáticos, y se extendió luego a las zonas de África no subsaharianas. A partir de la ocupación de Constantinopla (actual Estambul) por los turcos, el islam se extendió por los Balcanes, Grecia y Macedonia (Ohlig, 2002).

Actualmente los países con mayor población musulmana son Indonesia y la India (Johnson y Grim, 2013). En la India las tensiones entre musulmanes e hinduistas se perpetúan desde el siglo XII hasta hoy. Las oleadas de inmigrantes que se iniciaron en la segunda mitad del siglo XX fueron aumentando y consolidando la presencia de musulmanes en Europa y Estados Unidos, donde actualmente cuentan con numerosas comunidades (en Estados Unidos hoy hay tantos musulmanes como judíos) (Dumont, 2005). El país occidental con un crecimiento más significativo de musulmanes en proporción a su población es Finlandia (Johnson y Grim, 2013). La realidad de la globalización del islam ha generado varias dificultades en los países de acogida y en los países tradicionalmente musulmanes, tanto en lo que concierne a la gestión de la diversidad cultural (cabe subrayar que el islam presenta una notable diversidad interna aunque parte de unos principios comunes muy consolidados) como a la forma de entender el islam y el proselitismo (Hanson, 2006). La respuesta a esta realidad constituye una de las exigencias más importantes en cuanto a la educación social en los países no musulmanes donde los musulmanes se han ido estableciendo.

En el contexto de los países musulmanes, la relación entre instituciones religiosas y civiles presenta una clara tendencia hacia la unificación: según los principios de la *umma* (la comunidad de musulmanes) toda realidad personal y social debe converger hacia el cumplimiento de la ley divina (*sharia*), lo que ha generado una pluralidad de posiciones con respecto a la manera de gestionar la religión en el ámbito público. Así, algunos países han optado por una integración total de la ley religiosa con la ley civil (Arabia Saudí) o por una mezcla entre la ley religiosa y la civil (Marruecos y la gran mayoría de los países musulmanes) o por una autonomía entre ambas (Turquía). Eso no quita que, dentro de cada región, puedan surgir grupos que se opongan a esta diferenciación y opten por promover una posición más integrista (Hanson, 2006). La cuestión se torna aún más compleja en cuanto a la manera de entender el islam en el contexto de territorios no musulmanes: la tradición musulmana se desarrolló en contextos sociopolíticos musulmanes y profesa una sociedad musulmana donde la praxis religiosa es, en esencia, sólo musulmana (Pikaza, 2003). El aumento de la presencia de musulmanes que ahora forman parte del tejido social de los países no musulmanes plantea la pregunta de si estos musulmanes deben “islamizar” estas sociedades seculares o si tienen que negociar su identidad en medio de un contexto pluralista y no confesional (Casanova, 2012).



En el contexto de los países musulmanes, la relación entre instituciones religiosas y civiles presenta una clara tendencia hacia la unificación: según los principios de la *umma* toda realidad personal y social debe converger hacia el cumplimiento de la ley divina

Los nuevos movimientos religiosos y el nuevo panorama religioso

La perspectiva de la presencia y las características de las grandes tradiciones religiosas que hemos presentado hasta ahora no sería completa sin afrontar la realidad de los nuevos movimientos religiosos. A lo largo del siglo xx, y sobre todo a partir de la crisis cultural que tuvo lugar en Occidente a partir de los años sesenta, constatamos la multiplicación de varios movimientos religiosos que no forman parte de las tradiciones religiosas históricas mayoritarias, sino que responden a iniciativas fragmentadas que, sobre todo en Occidente, proponen nuevas formas de religiosidad vinculadas a un abanico muy amplio de características (Martín Velasco, 2006). Estos grupos han nacido de la mezcla de elementos propios de las religiones históricas, de la aparición de personajes carismáticos que proponen una visión de sentido de la existencia humana en contextos culturales específicos y de la influencia de la cultura popular. En su conjunto se trata de grupos que quieren dar un sentido a la existencia humana en el contexto de sociedades donde este sentido se manifiesta de una forma compleja (Kippenberger, 1997).

La forma de clasificar los nuevos movimientos religiosos ha sido objeto de un vivo debate en el ámbito de la sociología de las religiones. Consideramos que el sistema de clasificación más esclarecedor y pedagógicamente más válido es el que proponen el sociólogo italiano Massimo Introvigne y el sociólogo estadounidense Rodney Stark (Introvigne, 2003; Stark, 2015). Para

estos autores, la multiplicación de los nuevos movimientos religiosos se puede entender a partir de las diversas matrices que los constituyen. Algunos de ellos toman elementos de las tradiciones religiosas históricas y los transforman añadiendo elementos nuevos, a veces en contradicción con las doctrinas de las religiones históricas. Así, por ejemplo, podemos hablar de nuevos movimientos religiosos de matriz cristiana (los mormones, la iglesia de la unificación, etc.), de matriz oriental (el movimiento Hare Krishna, la meditación trascendental o las nuevas religiones japonesas –Japón es el país que genera más movimientos religiosos nuevos en la actualidad–), los que promueven el desarrollo del potencial humano (la Cienciología o el Silva Mind Control, etc.), los que se fundamentan en visiones neo-paganas (el neo-druidismo, Wicca, etc.), los vinculados a los movimientos culturales populares (la New Age y sus derivados) y los vinculados con tendencias espiritistas (el channeling o el culto a los ovnis) o gnósticas (la teosofía, la antroposofía, etc.) (Introvigne, 2003; Stark, 2015).

Esta pluralidad de movimientos responde a realidades culturales y religiosas que se han ido manifestando a lo largo del último siglo. Entre las realidades culturales podemos subrayar:

- La propagación del “pensamiento débil”: tal como señala Gianni Vattimo, el pensamiento occidental se encuentra ante una crisis de valores que pone en duda muchos de los valores tradicionales que constituían las sociedades hasta la primera mitad del siglo xx (Vattimo, 1995). Esto provoca que el individuo se encuentre sometido a un bombardeo continuo de ideas que continuamente cambian y son objeto de reinterpretaciones. Así, una religiosidad regulada de forma más personalizada que da sentido a la inconsistencia y proliferación de las formas de entender y actuar en la realidad constituye un refugio más atractivo que las propuestas de las religiones históricas (Heelas, 2008).
- La “secularización”: entendemos aquí por secularización, no la disminución del interés por la dimensión religiosa (la sociología de la religión demuestra cómo nuestro tiempo es probablemente uno de los momentos de la historia en que la religiosidad tiene más importancia), sino un cambio cualitativo de este interés, generando un interés por la experiencia personal más que por la adhesión a los principios y prácticas promulgadas por las religiones históricas culturalmente arraigadas (Gauchet, 2005). Así, la persistencia de la dimensión religiosa del ser humano deja de tener un contexto histórico y cultural, adquiriendo un sentido personal (Filoramo, 2004).
- La reacción ante una “sociedad compleja”: vivimos en una sociedad compleja en la que se mezclan una multiplicidad de mensajes que proponen comportamientos a menudo contradictorios. Estos mensajes ya no provienen de las instituciones clásicas (como el estado, las instituciones religiosas o la cultura dominante) sino de diferentes canales como la

publicidad, las corrientes ideológicas, la moda, el deporte, etc. (Pikaza, 1999). Ante esta complejidad, los individuos reaccionan de formas diversas, como con la “fuga de la sociedad” (donde el individuo busca zonas protegidas con grupos que constituyen una isla de vida comunitaria alejada de la sociedad con mensajes claros y definidos), el “alejamiento psicológico” de la sociedad (mediante una educación vinculada a un grupo determinado que permite vivir en la sociedad pero vinculado a las normas y las ideologías del grupo específico), la comprensión “holística” de la realidad (buscando una comprensión no contradictoria de la realidad mediante una construcción sincretista alejada de la dimensión lógica y a menudo vinculado a una figura carismática que sirve para dar sentido a la realidad), o la visión “esotérica” de la realidad (que se acoge a una comprensión del mundo donde las contradicciones se conciben como un primer nivel que debe ser superado con un nivel más profundo, reservado a un número limitado de individuos) (Introvigne, 2003).



Entre las realidades específicamente religiosas que dan pie al nuevo panorama religioso cabe destacar:

- La desaparición de las “mediaciones”: a partir del siglo *xvi*, con la Reforma protestante, se inicia en Occidente un proceso de disolución del valor de las mediaciones, tanto a nivel político (la desaparición de las monarquías) como religioso (el valor de los sacramentos como mediaciones para alcanzar la plenitud espiritual) (Davie, 2000). De ahí derivó la búsqueda de una relación no mediada con lo trascendente o con cualquier dimensión sagrada, que arraiga incluso más allá de las corrientes estrictamente religiosas (una visión “energética” o “transpersonal” de la realidad no material) (Stark y Fincke, 2015).
- El paradigma de la filosofía “New Age”: históricamente el movimiento New Age es una filosofía que nace con la figura de Paul Le Cour (1871-1954) en Francia, y que en los años sesenta arraigó en el resto de Europa y en Estados Unidos como una reacción contra el racionalismo ilustrado presente en las sociedades post-industriales (Stark y Fincke, 2015). Esta filosofía propone una existencia sin conflictos, centrada en la búsqueda de la felicidad personal y fundamentada en una religiosidad subjetiva, ecléctica, alejada de las instituciones, así como utópica. Esta forma de pensamiento disfrutó de una gran popularidad dentro de los movimientos contraculturales estadounidenses (por ejemplo, el movimiento hippie de los años sesenta) y, aunque perdió su identidad inicial, se perpetuó como una filosofía de vida gestionada por el individuo, inspirando también aspectos de varios grupos religiosos nacientes. Por eso hoy el pensamiento New Age se refiere, no tanto a un movimiento, sino a una forma de entender la dimensión religiosa de la persona que influye transversalmente tanto en varios movimientos religiosos nuevos como en tendencias de la cultura popular vinculadas a la moda, al consumismo, etc. (Heelas, 2008).

- El “creer sin pertenecer”: los diversos elementos culturales y religiosos que hemos ido exponiendo como contexto de la religiosidad contemporánea y el origen de los nuevos movimientos religiosos han contribuido a una adhesión religiosa fundada en la subjetividad, de forma voluble y voluntaria, y alejada de la adhesión oficial a una institución religiosa tradicional (Beck, 2009). Eso hace que hoy varias personas no se identifiquen con una tradición religiosa histórica, sino que opten por construir un sistema de creencias personal que evade las prácticas y las creencias inherentes a las religiones históricas y sus instituciones (Stark y Finnke, 2015). La comprensión de esta realidad huyó durante décadas de la sociología de la religión, que durante un tiempo midió la religiosidad a partir de la adhesión a las religiones históricas. Al constatar el carácter no institucional de la manifestación de la religiosidad dentro de las sociedades occidentales, la sociología de las religiones, tal y como hemos visto, revisó el concepto de secularización, entendido ahora no como la falta de religiosidad, sino como la transformación de las manifestaciones de la religiosidad en las sociedades posmodernas (Mardones, 1999).
- El cambio de paradigma de lo “religioso” a lo “espiritual”: en las sociedades post-industriales las formas tradicionales de religiones tienden a permanecer como referentes socioculturales más que como referentes religiosos. Así, lo que va adquiriendo importancia es la experiencia personal que deriva de una práctica espiritual específica desvinculada a menudo de una creencia en una verdad superior, y no la adhesión a las prácticas propuestas por una tradición religiosa específica (Beck, 2009). Hay que tener presente también que la espiritualidad ha pasado a ser entendida como una dimensión propia del desarrollo de la persona humana en continua búsqueda de sentido, y no un conjunto de prácticas religiosas que se pueden realizar con un vacío de sentido (Heelas, 2008). Este nuevo paradigma permite entender también desde la vertiente psicológica que la búsqueda espiritual es inherente a la condición humana.

En las sociedades post-industriales las formas tradicionales de religiones tienden a permanecer como referentes socioculturales más que como referentes religiosos

Si bien este nuevo panorama religioso está directamente ligado a la génesis y persistencia de los nuevos movimientos religiosos, las dimensiones culturales y religiosas que hemos descrito afectan también a las religiones históricas. Desde el islam hasta el hinduismo y el budismo, como el judaísmo y el cristianismo en todas sus vertientes, estas tradiciones religiosas se afanan por responder a las inquietudes que, de manera diversa y en contextos culturales y geográficos diferentes, interpelan a sus fieles como consecuencia del proceso sociopolítico que afecta al panorama religioso mundial (Hamilton, 2002).

A modo de conclusión: los cuatro paradigmas ante el nuevo panorama cultural y religioso

Los contenidos de estas páginas nos han llevado de una aproximación del fenómeno religioso en el contexto sociopolítico de la modernidad a una síntesis sobre cómo las tradiciones religiosas históricas y las nuevas formas de religiosidad interactúan con las sociedades marcadas por una diferenciación entre las realidades trascendentes y las sociales. Este recorrido pretende servir de mapa, tanto para comprender la situación de las religiones específicas dentro de las sociedades modernas, como para captar el panorama cultural y geopolítico que determina esta relación entre tradición, secularidad y modernidad.

La forma en que cada una de las religiones históricas afronta su relación con las instituciones seculares y con la modernidad va ligada a su especificidad y a su pluralidad interna, así como a la forma en que su contexto cultural asimila la modernidad (Stark, 2015). Podemos constatar, como colofón conclusivo, que cada una de las religiones tiende a gestionar estos retos a partir de cuatro posicionamientos, a veces dialécticos, con respecto al conjunto de tendencias que conviven en su interior.

Un primer posicionamiento es la “actualización”, es decir, el diálogo con las realidades sociales, culturales y políticas cambiantes, mediante una comprensión renovada de los principios que fundamentan sus creencias, doctrinas y tradiciones. Se trata de una disposición que a menudo implica tiempo y también confrontaciones intrareligiosas que, en más de una ocasión, generan escisiones (Introvigne, 2003). Otro posicionamiento ante los cambios inherentes al nuevo contexto de la religiosidad es el recurso a un apego rígido a las doctrinas tradicionales como principio hermenéutico y formal de cara a asegurar una continuidad de lo que la tendencia religiosa considera más fundamental. No en vano esta posición recibe el nombre de “fundamentalismo” (Filoramo, 2004). Una tercera postura ante el cambio sociocultural es la “privatización”, que relega los aspectos de la vivencia religiosa al ámbito privado sin que creen disonancias con el ámbito público, aunque implique una cierta disolución de las dimensiones más explícitas de cada tradición religiosa (Beck, 2009). Por último, y de forma menos institucional, algunos grupos religiosos responden a las fluctuaciones del nuevo contexto religioso acentuando la dimensión trascendente de su identidad, llevando a cabo una “espiritualización” de sus contenidos por encima de sus características doctrinales, subrayando así la importancia de la experiencia religiosa por encima de las formas y normativas (Heelas, 2008).

La forma en que las diferentes tendencias inherentes a cada tradición religiosa afrontan contextos sociales y políticos específicos del nuevo panorama secular constituye la clave para comprender la vivencia religiosa y espiritual



Cada religión tiende a gestionar estos retos a partir de cuatro posicionamientos:

- 1) “actualización”, el diálogo con las realidades sociales, culturales y políticas
- 2) un apego rígido a las doctrinas tradicionales
- 3) la “privatización”, que relega los aspectos de la vivencia religiosa al ámbito privado
- 4) “espiritualización”

de cada grupo de creyentes, así como la forma en que conciben el talante de su manera de incidir sobre la sociedad que les rodea.

Joan-Andreu Rocha Scarpetta
Decano de la Facultad de Educación Social y Trabajo Social
Pere Tarrés
Universidad Ramon Llull
jarochoa@peretarres.org

Bibliografía

- Baubérot, J.** (2010). Laïcité/Laïcisation. En Ariza, R.; Hervieu-Léger, D. (Coords.). *Dictionnaire des faits religieux*, Paris: Presses Universitaires de France, p. 620-624.
- Beck, U.** (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- CADR: Consejo Asesor para la Diversidad Religiosa** (2015). *La aportación social de las tradiciones religiosas en las sociedades abiertas. Las religiones como capital sociocultural*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Recuperado el 15 de junio de 2018 en http://justicia.gencat.cat/web/.content/afers-religiosos/documents/Doc2_CADR_CAST_Aportacion_social_religiones.pdf
- Casanova, J.** (2012). *Genealogía de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Davie, G.** (2000). *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Duch, L.** (2012). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.
- Dumont, G. F.** (2005). Les religion dans le monde. Géographie actuelle et perspectives pour 2050. En Dupâquier, J.; Laulan, Y. M. (Coords.). *L'avenir démographique des grandes religions*. Paris: François-Xavier de Guibert, p. 13-62.
- Filoramo, G.** (2004). *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*. Torino: Einaudi.
- Gauchet, M.** (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Girard, A.; Parent, S.; Pattionaroli, L.** (Coords.) (2016). *Atlas des chrétiens. Des premières communautés aux défis contemporains*. Paris: Édsitions Autrement.
- Hamilton, M.** (2002). *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge.
- Hanson, E. O.** (2006). *Religion and Politics in the International System Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heelas, P.** (2008). *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden: Blackwell.

Hervieu-Léger, D. (2010). *Sécularisation*. En Ariza, R.; Hervieu-Léger, D. (Coords.). *Dictionnaire des faits religieux*, Paris: Presses Universitaires de France, p. 1151-1158.

Introvigne, M. (2003). *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*. Segrate: Piemme.

Joas, H. (2012). Oleadas de secularización. En Sánchez de la Yncera, I.; Rodríguez Fouz, M. (Eds.). *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos, p. 187-200.

Johnson, T. M.; Grimm, B. J. (2013). *The World's Religions in Figures. An Introduction to International Religious Demography*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Kippenberg, H. G. (1997). *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: C. H. Beck.

Kurtz, L. R. (2015). *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*. Thousand Oaks: Sage.

Leclerc, A. (2016). Europa frente al desafío de las religiones: construir un espacio público más allá de la secularización. En Romarales, E.; Zazo E. (Coords.). *Religiones en el espacio público*. Barcelona: Gedisa, p. 53-76.

Mardones, J. M. (1999). *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae.

Mardones, J. M. (2005). *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC.

Martín Velasco, J. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.

Meulemann, H. (2009). Secularization or the Revival of Religion? Worldviews in 22 Societies: Findings and Suggestions of a Cross-sectional Survey. En Bertelsmann Stiftung (Coord.) *What the World Believes. Analyses and Commentary on the Religion Monitor 2008*. Gütersloh: Bertelsmann, p. 663-690.

Ohlig, K. H. (2002). *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Pikaza, X. (1999). *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*. Madrid: Trotta.

Pikaza, X. (2003). *Las grandes religiones. Historia y actualidad*. Madrid: Tempora.

Sharot, S. (2001). *A Comparative Sociology of World Religions. Virtuosos, Priests, and Popular Religion*. New York: New York University Press.

Stark, R. (2015). *The Triumph of Faith. Why the World is More Religious Than Ever*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute.

Stark, R.; Finnke, R. (2000). *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Tétart, F. (2015). *Atlas des religions. Passions identitaires et enjeux géopolitiques*. Paris: Éditions Autrement.

Vattimo, G. (1995). *Dialettica differenza, pensiero debole*. En Vattimo, G.; Rovatti, P. A. (Coords.). *Il pensiero debole*. Milano: Fertonelli, p. 12-28.



Von Stietencron, H. (2009). Hinduism. En Joas, H.; Wiegandt, K. (Coords.). *Secularization and the World Religions*. Liverpool: Liverpool University Press, p. 122-140.

Wagner R. G. (2009). Secularization: Confucianism and Buddhism. En Joas, H.; Wiegandt, K. (Coords.). *Secularization and the World Religions*. Liverpool: Liverpool University Press, p. 141-159.