

Fundamentalismo y globalismo

DAVID LEHMANN

HABLAR de globalización cuando nos referimos a la religión no es decir nada nuevo: tan antigua como la religión misma es la expansión de los rituales, las creencias y la autoridad religiosa a través de las fronteras étnicas, nacionales y lingüísticas. La historia de la cristiandad y la del Islam han estado marcadas por interminables campañas, violentas y no violentas, de conversión y penetración, en tanto que su carácter diaspórico y su historia se han convertido en la característica definitoria del judaísmo. Este texto parte del truísmo de que las formas contemporáneas de expansión religiosa que común, aunque toscamente, son conocidas como «fundamentalismo», también son distintivamente globales en su alcance. Lo son de varias formas, que pueden solaparse, aunque nunca por completo, puesto que tienen una conciencia muy definida del lugar que ocupan en el tiempo y el espacio, así como de la identidad de aquéllos entre quienes se encuentran y a los que, con frecuencia, tratan de convertir. Este artículo está basado en un amplio trabajo de campo sobre el Pentecostalismo en Brasil, y en la primera fase de una investigación sobre el Judaísmo ultraortodoxo en Londres, Río, Sao Paulo y Santiago de Chile.

Partimos de una delimitación del modo en el que el globalismo se ha venido manifestando durante largo tiempo en el seno del catolicismo, que es utilizado como referencia iluminadora de los distintos despertares religiosos y, o, fundamentalismos que han ido surgiendo dentro del cristianismo, el judaísmo y el Islam. El texto expone qué es lo que dichos fundamentalismos tienen en común y, lo que no es en absoluto igual, en qué sentido pueden ser descritos como globales en el nivel imaginario y en el de la organización. Podremos ver cómo han desarrollado y propagado interpretaciones de su propia presencia en medios nacionales y culturales distintos, así como en países con niveles de vida notablemente diferentes. Se trata, en algunos casos, de interpretaciones de su propio carácter diaspórico que proyectan una imagen de sí mismos en relación con otras versiones de sus propias tradiciones religiosas, así como en relación con los diversos espacios culturales en los que se han hecho un hueco. Por tanto, esta interpretación va más allá de la idea de unas sectas, ciegas a su entorno, que tratan de preservar sus tradiciones o costumbres de la forma más pura posible, y muestra cómo son perfectamente conscientes de

que su presencia trasciende las fronteras establecidas del espacio lingüístico y político. Dicha conciencia es una característica central de su proyección en el mundo moderno.

Ofrecemos una definición aproximada de fundamentalismo, aunque aquí no se trata de ver si los movimientos descritos se adecúan, en un sentido platónico, a una definición aceptable del término. Lo que el artículo se pregunta es, más bien, si en los mencionados movimientos existen características comunes que nos permitan hablar de una forma religiosa que cruza a través de las fronteras religiosas y cuya particularidad proviene de su distintiva inserción en, e interpretación de, los procesos contemporáneos de globalización económica y cultural.

GLOBALIZACIÓN Y FRONTERAS CULTURALES: DOS VARIANTES

Mientras se supone que la globalización económica conlleva homogeneidad y uniformidad en los métodos de gestión, en las políticas económicas y, sobre todo, en las reglas de las relaciones de mercado, la globalización cultural ha de verse como un fenómeno a la par más reflexivo, multifacético y capaz de refractarse¹. El tipo de relación entre ambas no es de los que permite afirmar que la homogeneidad en una esfera engendra homogeneidad en la otra. Debemos evitar las utopías y las arcadias, las nostalgias y las decepciones, no sea que lloremos por la pérdida de culturas sin darnos cuenta de cuánto ha sido tomado prestado en el pasado y sobrevive en ropas prestadas en esas mismas culturas; en realidad, en todas las «culturas». Hoy ya son muy criticados aquellos que sostienen que los objetos de la «cultura de tal y cual pueblo o etnia» deben ser conservados por el costumbrismo o el ecologismo «folkóricos», sin darse cuenta de que, al hacerlo, el mismo proceso de conservación provoca cambios en dichas culturas. Por lo general, se trata de un movimiento social global; como integrantes de redes internacionales indigenistas o medioambientalistas o como activistas de organizaciones no gubernamentales, sus militantes están tratando con integrantes humanos, conscientes, de esas «otras» culturas, y sus intenciones y significados, por no hablar de su poder y del modo en que lo manejan, serán leídos, marcados, aprendidos y digeridos por esos «otros», teniendo, de nuevo, un indudable efecto en su propia cultura².

¹ A. Appadurai, «Disjuncture and difference in the global cultural economy», *Theory, Culture and Society*, 2 (3), 1990, págs. 295-310.

² Véase la crítica de Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making*

La transposición de imágenes y mensajes a través de las que alguna vez fueron consideradas como fronteras culturales no implica necesariamente que las culturas así entretejidas vayan a parecerse cada vez más entre sí, formando complejos culturales, o complejos de símbolos y significados compartidos. Rápida e intensa, o más lenta y benigna algunas veces, la trasmisión y adopción de los símbolos culturales transforma los complejos culturales en los que se asimila, y vuelve a encontrar una nueva vía de salida, bien sea a través de una nueva forma de retorno a los orígenes, bien en nuevas localizaciones³. En otras palabras, el intercambio de símbolos, prácticas, rituales e ideas no se produce en paquetes prefabricados, sino en la migración de dichos símbolos, rituales e iconos, distribuidos de diversas formas en el tiempo y el espacio, de modo que, aún cuando todos procedieran del mismo lugar de origen, lo que dista mucho de ser el caso, el resultado de la mezcla ha de ser diferente en cada lugar de llegada, aparte de que dicha «llegada» no es sino un alto dentro de una interminable jor-

and Unmaking of the Third World, Princeton, N. J. Princeton University Press, 1995, en David Lehmann, «An opportunity lost: Escobar's deconstruction of development», *Journal of Development Studies*, 33 (4), 1997, págs. 568-578. Otro ejemplo se puede ver en la crítica de Jackson a la mezcla de feminismo y ecologismo que hace Vandana Shiva. Cecile Jackson «Rescuing gender from the poverty trap», *World Development*, 24 (3), 1996, págs. 489-504.

³ Un magnífico ejemplo es el camino seguido por las formas de movimiento corporal propias del modo de orar o de imprecicar a las entidades divinas en África. Tras abrirse paso en la práctica evangélica americana, en el siglo veinte vuelven de nuevo a África o a las poblaciones americanas de origen africano, de la mano de misioneros en su mayor parte blancos. Véase Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The 'Invisible Institution' in the Antebellum South*, Nueva York, Oxford University Press, 1978. Françoise Barbira-Friedman, en «Shamanism as practical religion», un *paper* presentado en la reunión de la Society of Latin American Studies, St Andrew's, marzo 1997, describe cómo los chamanes de la Amazonia peruana, cuyas prácticas tienen un origen tanto indígena como hispano-colonial, están enseñando a los californianos los secretos de su oficio. En su *Book of Middle Eastern Food*, Londres, Penguin 1968, y en *The Book of Jewish Food*, Nueva York, Knopf, 1996, Claudia Roden ha mostrado cómo la cocina que se considera «judía» sólo merece este título porque los judíos, en sus migraciones, han ido llevándola de una a otra parte, y es, «realmente», polaca, rusa, yemení, etc., aunque, por supuesto, en Nueva York, Sao Paulo o Johannesburgo, es «verdaderamente» judía. La aceptabilidad ritual es una condición necesaria, pero no suficiente, para la descripción; el «alimento» es *kosher*, la cocina es judía. Son infinitos los ejemplos de préstamos en la religión; éstos pueden ir desde la brasileña Iglesia Universal del Reino de Dios, que imita el Templo de Jerusalén, a la adopción de coros y órganos de estilo anglicano por la judería británica en el siglo diecinueve, pasando por los complejos intercambios entre Pentecostales y Católicos, por un lado, y con los cultos de posesión, por otro (en Brasil o entre otros grupos indígenas). Véase, entre otras fuentes, Patricia Birman «Médiation féminine et identités pentecôtistes», *Problèmes d'Amérique Latine*, 24, 1997.

nada. La transmisión de los símbolos y las prácticas culturales conlleva una cierta idea de su procedencia, la proyección de otra cultura, de otro lugar, que puede ser temido o deseado pero que, no obstante, es proyectado.

Quizás el primer ejemplo de cómo el pensamiento europeo hizo frente a estos temas es la temprana historia del catolicismo en América Latina: en los fuertes debates que sostuvieron sobre los *indios* y sobre la legitimidad de su conversión y su servidumbre, los pensadores españoles reconocieron a éstos como titulares de los mismos derechos que todos los demás seres humanos, tal como argumentó Bartolomé de las Casas en su defensa de los *indios*. Mientras se oprimía y mataba con el pretexto hipócrita de que los pueblos indígenas eran idólatras y adoradores del diablo, las Casas describió sus prácticas paganas como su propia vía para adorar al mismo Dios que los cristianos⁴. Las Casas consiguió algunas simpatías hacia la suerte de los indios por parte de la monarquía española, pero perdió su batalla; en los siglos que siguieron, la Iglesia encontró vías para cooptar y reprimir, alternativamente, prácticas consideradas como ajenas al ritual oficial y a la aceptabilidad teológica, y encontró serviciales compañeros de viaje dentro de las poblaciones indígenas. En la primera mitad del siglo *xvi*, en un contexto de guerra y epidemias, con sus catastróficos efectos sobre la demografía y sobre la estructura social de la sociedad india, los indios de lo que es el Méjico actual se familiarizaron con los estereotipos creados por el clero y los conquistadores españoles y vivieron de acuerdo con ellos: bajo la amenaza de tortura, o de algo peor, rápidamente admitieron ser idólatras y hasta fabricaron imágenes e ídolos de oro y piedras preciosas a fin de satisfacer la curiosidad rapaz de los conquistadores y de sus sacerdotes. Esto al menos permitió que algunos de ellos pusieran fin a los malos tratos, aunque a costa de una grave división interna. Así, al dirimir sus disputas internas, los grupos de campesinos podían traicionarse entre sí ante sus nuevos amos con acusaciones de idolatría⁵.

El culto a la Virgen de Guadalupe, que se remonta a los años 1650, testimonia esta continua negociación. No es en absoluto accidental que a quien se atribuyera el haber tenido la visión original de la Virgen fuera un *indio*, Juan Diego. En estos días hay

⁴ David Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriotism and the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Salamanca, Sigueme, 1993.

⁵ Serge Gruzinski, *La guerre des images: de Christophe Colomb à Blade Runner*, París, Fayard 1989, págs. 95-96.

una gran polémica en torno su propuesta canonización, porque el ex Abad del Santuario dice que Juan Diego nunca existió, y ¡ni el Papa puede garantizar vida eterna a una persona inexistente!. Durante siglos, el culto fue manipulado de modo que proyectara la especial relación existente entre el pueblo mejicano y la Iglesia, la figura de Cristo y, sobre todo, la de la misma Virgen. Proclamada patrona por los delegados eclesiásticos de todas las diócesis de Nueva España en 1746, y confirmada como tal por el Papa en 1754, los Insurgentes de 1810 combatieron en su nombre⁶. Hoy en día, la Virgen de Guadalupe sigue teniendo numerosas funciones simbólicas y taumatúrgicas o curativas para el pueblo mejicano y con frecuencia se considera que se trata de la única imagen con la que todos ellos pueden estar de acuerdo, incluso los revolucionarios del siglo veinte, ferozmente anticlericales. En las palabras papales, probablemente apócrifas, que adornan todas las imágenes de la Virgen, ésta *non fecit taliter omni nationi*, no hizo lo mismo por todas las naciones⁷. En otras palabras, la Virgen de Guadalupe es propiedad del pueblo mejicano, identificada en esta tradición con la población india, en un reconocimiento de su diferencia y distinción, de su especial devoción a la Virgen y a su imagen.

El de la Virgen de Guadalupe no es sino el culto más famoso de todos los innumerables cultos locales, testimonio, todos ellos, de algo más amplio y profundo que una mera táctica política de la Iglesia para mantener la lealtad de las poblaciones indígenas, ya que forma parte de una dialéctica de lo erudito, de lo oficial y lo popular que impregna todo el catolicismo latinoamericano. Proponemos utilizar esta noción como una alternativa a términos como «religión popular» o «cultura popular», ante lo insatisfactorio del «intocado» o autónomo concepto de cultura popular⁸.

Pasemos ahora al tema de los movimientos fundamentalistas y carismáticos. La misma construcción intelectual de «lo popular» encuentra una respuesta entre aquéllos a quienes se dirige, como podemos ver en la forma en que las poblaciones indígenas (o lo que quedaba de ellas) en el Méjico del siglo XVI, se enfrentaron y absorbieron los nuevos sistemas rituales y simbólicos, así como los nuevos sistemas de poder. Hay un aspecto específicamente ca-

⁶ Félix Báez-Jorge, «La Virgen de Guadalupe» en Enrique Florescano (ed.), *Mitos mexicanos*, Mexico, Aguilar, 1990.

⁷ Brading, *The First America*, pág. 38. La frase está tomada del Salmo 147, 20: «no hizo tal con ninguna nación» (traducción española según *Biblia de Jerusalem*, D. de Brouwer, Bilbao 1967).

⁸ David Lehmann, *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Oxford, Polity, 1996, págs. 163-173.

tólico en esto, que es coherente con el *cosmopolitismo* de la iglesia al que nos referiremos, pero que contrasta con el *globalismo* que encontramos en los movimientos carismáticos y evangélicos contemporáneos, como el de los pentecostales. Por «cosmopolita» entiendo una respuesta a las diferencias culturales que reconoce dichas diferencias, legitimándolas más que denigrándolas, y que responde a ellas creando mecanismos de acomodación o coexistencia, cooptando, por ejemplo, las «otras» prácticas, símbolos y rituales. Se trata, inevitablemente, de un proceso con cierta «carga de poder», como ilustra el ejemplo mejicano, pero sirve para señalar una importante distinción entre las respuestas católicas y las fundamentalistas ante los conflictos de cultura y la diferencia cultural. La distinción también nos permite hablar de globalización con relación tanto a su faceta homogeneizadora (Coca Cola, McDonalds, la cultura de los mercados financieros), como a la que exalta y dramatiza la diferencia. Esta última faceta se manifiesta de muy diversas formas, por ejemplo, en el redescubrimiento de las prácticas médicas y religiosas indígenas, como en el caso del Budismo y la New Age, en la proliferación de los movimientos internacionales de apoyo a la supervivencia indígena y a la supervivencia ecológica, o la moda de los estilos «étnicos» en música, arte, arquitectura, o vestidos.

La idea de cosmopolitismo en este sentido también concuerda con el proyecto de una *Iglesia Popular* como el que propagan los movimientos católicos de base en América Latina y en Filipinas, vagamente inspirados en la teología de la liberación. Estos movimientos, y aquéllos que hablan en su nombre, caricaturizan a veces la historia de la Iglesia desde la Conquista, presentándola como la de un persistente olvido de las necesidades materiales y políticas de los pobres y de los pueblos indígenas, pero no pueden acusar a la institución de negligencia, ni estética ni ritual, del otro, o de seguir una política de exclusión cultural o religiosa; al contrario, la Iglesia establece una relación multifacética, y a menudo contradictoria, con las culturas y las religiones indígenas y el resultado es el sincretismo que con tanta frecuencia se observa⁹. No se trata de un encuentro entre iguales; muy al contrario, este sincretismo es configurado por las realidades de desigualdad, dominio cultural y hegemonía intelectual, pero no puede en modo alguno decirse que destruya la cultura indígena, salvo para aquéllos que conciben la cultura como algo inmóvil, inal-

⁹ Hace ya mucho que han pasado los tiempos en que esta profusión simbólica y ritual podía ser despachada como una manipulación ideológica, al modo en que solían hacerlo los teólogos de la liberación.

nable e impermeable a lo que le rodea. Desde esta perspectiva podemos dar un significado a la idea de Gruzinski de que los rastros de la muy extendida creencia e invocación a los espíritus que se observa en los Andes y en Méjico, se encuentran en los tiempos en que la persecución por la Iglesia hizo que los rituales indígenas se vieran forzados a la clandestinidad¹⁰.

Para aclarar la diferencia entre las aproximaciones globales y las cosmopolitas al «otro», podemos comparar la política seguida hacia el paganismo y la brujería en el Africa colonial británica (protestante) y en el estado brasileño, en un período posterior. Siguiendo a Yvonne Maggie y Peter Fry vemos que los británicos prohibieron la brujería y la penalizaron severamente, vid. la ley de Supresión de la Brujería de 1896 de Rodesia. De forma muy diferente, en la aplicación del Código Penal brasileño de 1890, la supresión de la brujería se fundaba en la eficacia de tales acusaciones. En Brasil, la brujería era condenada únicamente cuando se utilizaba aprovechando la credulidad de la gente, en especial para sacarles dinero, o cuando usurpaba el muy protegido monopolio de la profesión médica¹¹. El libro de Maggie muestra, lógicamente, lo raras que son las sentencias condenatorias con la ley brasileña. De modo similar, en el cambio de siglo, la iglesia brasileña condenaba estridentemente prácticas «paganas» como las de los cultos de posesión; pero esta estridencia ha fluctuado durante los decenios siguientes y la realidad es que la iglesia, de acuerdo con el cosmopolitismo a que nos referíamos, nunca ha hecho valer su anatema con medidas contra los practicantes o los beneficiarios de la brujería.

Actualmente la relación entre las culturas dominantes y sus «otros» no es la misma que en el siglo XVI español o el XIX en Brasil o Rodesia, pero algunos temas no desaparecen. Dentro de la cultura católica y dentro de los movimientos sociales globales —organizaciones no gubernamentales de orientación popular, Iglesia Popular, movimientos ecologistas, movimientos en pro de las civilizaciones amenazadas y similares— se cultiva un respeto reveren-

¹⁰ Así, los «hommes-dieux dont les noms évoquent les grandes divinités» y que «guerissent, agissent sur les éléments et reçoivent les honneurs d'ordinaire destinés aux dieux de pierre» (los hombres-dioses cuyos nombres evocan las grandes divinidades —y que— curan, actúan sobre los elementos y reciben los honores que se destinan de ordinario a los dioses de piedra). Gruzinski, *La guerre des images*, pág. 98. En lugar de los ídolos (dioses de piedra), los proto-chamanes o los mediums (hombres-dioses).

¹¹ Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992; Peter Fry, *Spirits of Protest: Spirit-Mediums and the Articulation of Consensus among the Zezeru of Southern Rhodesia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

cial hacia el otro, hacia la cultura popular y las sociedades indígenas. Esto ocurre en un contexto en el que la globalización pone al «otro», especialmente al «otro distante» en este caso, en un contacto aún más estrecho con los portadores de las formas culturales dominantes, tales como la lengua inglesa, los hábitos burocráticos, la tecnología de la información. Pero igual que sus antepasados del *xvi*, los cosmopolitas modernos tienen una *teoría* sobre su relación con el otro, y ésta se centra en la noción de autenticidad. El destino, la supervivencia de los otros, depende de su habilidad para mantenerse juntos como un todo integral, que puede convertirse imperceptiblemente en un paquete cultural, etiquetado, categorizado y teorizado por los portavoces de los movimientos sociales internacionales. Y aunque los frailes y obispos del *siglo xvi* no querían preservar a sus otros, fueron los grandes pioneros de semejante concepto de autenticidad, como evidencia la interpretación de las Casas sobre el sacrificio humano¹².

No obstante, la especificidad de la variante cosmopolita de la globalización cultural no reside en la aceleración continuada de los procesos de cambio e intercambio cultural, cuya historia viene desde muy atrás, sino más bien en la conciencia de la «otredad» que conllevan, los elementos de remedo, mimetismo, ironía, imitación autoconsciente, autenticidad revivida; en cierto sentido, en suma, una teoría de la historia que pide que gentes de lengua, religión y estatus económico muy diferentes, piensen sobre sí mismos en relación con los otros.

Esto es algo más que una simple intensificación del contacto cultural. Tal como aludimos al principio, la misma noción de que las culturas tienen fronteras puede ser cuestionada, y no sólo para el período contemporáneo en el que dichos intercambios han sido tan evidentemente intensificados. Las diferencias culturales entre grupos territoriales no están distribuidas en conjuntos fijos: las diferencias en el lenguaje no se correlacionan con, o se superponen sobre, las diferencias en la religión, la cocina o en los mecanismos de lealtad política, y menos aún con el lugar ocupado en el espacio¹³. Quienes establezcan o circunscriban modelos de com-

¹² Las Casas sostenía que la práctica de los sacrificios humanos por parte de los aztecas era su modo de expresar su adoración a Dios, al ofrecerle lo que era más precioso para ellos, es decir, la vida humana. Véase Gutierrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, 1993.

¹³ Se puede hacer una analogía con los lenguajes. Desde la segunda mitad del *siglo xix* el finés y el húngaro eran vistos como parte de una única familia «finohúngara/Uraliana», que, a través de una sucesión de bifurcaciones había dado lugar a una serie de diferentes lenguajes no-indoeuropeos. Pero, según algunos lingüistas, esto se «basaba en una visión nacionalista fina que quería ver la lengua fina como el brote más elevado del sagrado árbol familiar». T. Salminen, «Facts

portamiento trazando límites en torno a las identidades de grupo están tratando de «enjaular al viento»¹⁴.

La idea de que las «culturas» tienen «fronteras» sólo tiene sentido en el contexto de una noción de autorrepresentación de las colectividades como entidades culturales o su representación como tales por otros. A su vez, esta autorrepresentación es elaborada, desarrollada y propagada por élites y autoridades intelectuales que hablan en su propio nombre, en un interminable proceso dialéctico en el que las imágenes y las prácticas compartidas son transformadas, idealizadas, momentáneamente congeladas, pero nunca fosilizadas, deslizándose entre diferentes grupos cuyas ideologías, no obstante, proclaman las fronteras culturales como algo absolutamente real, tangible y autoevidente. Este interminable intercambio no está a salvo del ejercicio del poder: convencer a los otros de su identidad es ya en sí mismo ejercer el poder sobre ellos, quizás no un poder arrollador o exclusivo, pero poder al fin y al cabo. Tratar de convencerles es intentar conseguir influencia sobre sus vidas, incluso sobre su sustento. Los intelectuales tienen un importante papel que jugar en la búsqueda y la legitimación de autenticidad, de fidelidad hacia las raíces y los orígenes; son ellos, en realidad, quienes por lo general son los principales protagonistas de este tipo de búsqueda. Reinventan la historia, la escriben, popularizan, la transforman en esloganes, emblemas y estandartes; o, en el caso del movimiento de la Iglesia Popular, escriben los manuales y las guías, dirigen los seminarios y las redes y obtienen fondos en lugares alejados. Incluso adoptan prácticas o rituales atravesando las culturas de manera autoconsciente, proclamando el respeto hacia la otra cultura y la conservación de una concepción de la otra cultura como un todo unificado¹⁵.

and myths about Uralic studies», *Sprachtypologie und Universalienforschung*, 50, 1997. Algo semejante ocurre con el húngaro, cuya singularidad fue un producto del nacionalismo de finales del siglo XIX. Recientemente los investigadores han cuestionado una versión de la homogeneidad cultural, especialmente presente entre los lingüistas húngaros, muchos de los cuales probablemente no son conscientes de que la doctrina de la singularidad húngara fue estimulada por Stalin, con propósitos políticos y contra teorías alternativas. Las nuevas investigaciones muestran que el húngaro forma parte de la familia de las lenguas altaicas y que, lejos de constituir un desarrollo aislado y homogéneo, puede muy bien ser descrito a partir de los elementos que derivan de varios miembros de esa familia, que es parte, a su vez, de la más amplia familia eurasiática. (Mi agradecimiento a Angela Marcantonio, de la Universidad la Sapienza, Roma).

¹⁴ John Borosky, «Cultural possibilities», en *World Culture Report 1998: culture, creativity and markets*, París, UNESCO, 1998, pág. 64.

¹⁵ Ejemplos de este tipo de prácticas, que abundan en la información periódica y en la vida cotidiana, están siendo más sistemáticamente documentados

Al igual que lo cosmopolita se distingue de lo global y los católicos basistas de los evangélicos, también hay conservación de la autenticidad y hay kitsch, y aunque ninguno de los dos obtendría una puntuación elevada en lo que hace a la fidelidad de reproducción, el modo de recepción difiere entre ambos: la evocación, visual y verbal, que los pentecostales hacen de los Estados Unidos, dibuja un lugar legendario, un paraíso en la tierra, con lazos y oropel incluidos¹⁶. En contraste, cuando los sacerdotes católicos en Africa, y ahora de forma creciente en América Latina, adoptan prácticas inspiradas por la doctrina de la «inculturación», que conlleva la incorporación de los rituales y artefactos indígenas en el ritual católico, están vinculando explícitamente dichas prácticas con un pueblo, un lugar y una sociedad, buscando, en palabras del superior de los jesuitas, Pedro Arrupe, no sólo expresar el mensaje cristiano en elementos propios de dicha cultura, sino transformarlos y rehacerlos de modo que se produzca una «nueva creación»¹⁷.

En contraste, los movimientos fundamentalistas y evangélicos, son desconcertantes porque parecen cruzar las fronteras culturales con enorme facilidad, aunque no tengan «teoría» y dediquen poco tiempo a pensar en temas que tanto complican a los cosmopolitas y a los seguidores de los modernos movimientos sociales globales, indigenistas, ecologistas, incluso eco-feministas¹⁸.

Los fundamentalistas y los carismáticos también realizan abundantes apropiaciones, pero de un modo que nada tiene que ver con la adhesión reflexiva que hemos descrito: su rechazo implícito de cualquier noción de integridad de los complejos culturales choca con los occidentales u occidentalizados intelectuales liberales o populistas. En realidad, por lo arbitrario de sus préstamos y también porque dejan de lado la dimensión histórica en la rela-

en la actualidad. Así, un artículo reciente, describe el establecimiento (por un antropólogo) de un centro chamánico en los EEUU, en el que se utilizan técnicas y procedimientos tomados del pueblo Shuar, pero que de forma simultánea, e imperceptible, hace girar el discurso que las acompaña hacia el lenguaje de la psicoterapia y los conjuros de la New Age. Véase Paul C. Johnson, «Shamanism from Ecuador to Chicago: a case study in New Age ritual appropriation», *Religion*, 25 (2), 1995.

¹⁶ Véase Lehmann, *Struggle for the Spirit*.

¹⁷ Aylward Shorter, *Towards a Theology of Inculturation*, Londres, Geoffrey Chapman, 1998, pág. 11

¹⁸ Para una exposición de los presupuestos que se encuentran tras la idea de los movimientos sociales globales, véase Tony Bebbington y David Lehmann, «NGO's, the state and the development process; dilemmas of institutionalization», en Menno Vellinga (ed.), *The Changing Role of the State in Latin America*, Boulder, Co. Westview Press, 1998.

ción que hacen de sus propias prácticas y orígenes, chocan con cualquiera que tenga un fuerte sentido de la historia y de la autenticidad. Los Pentecostales rechazan totalmente la aproximación histórico-contextual a la interpretación de las Escrituras, a la par que se vinculan con la iglesia primitiva; los grupos ultranacionalistas ortodoxos de Israel reescriben la historia de los judíos de tal modo que reducen toda la experiencia de la diáspora a un mero paréntesis. Signos y significados son arbitrariamente desligados de su contexto y recombinados a lo largo del tiempo y el espacio. Esto puede resultar ofensivo para los intelectuales, y puede que incluso se intente que lo sea, pero su clamoroso éxito plantea la cuestión de hasta qué punto la variante cosmopolita que he descrito puede ser una característica de la «alta cultura», ocupada en proyectar e incluso idealizar la «cultura popular» mientras permanece separada de la «cultura de la masa».

Esto puede ser ilustrado por la notoriedad y el rápido crecimiento de la Iglesia Universal del Reino de Dios, que fue brasileña en un principio y que actualmente es, aparentemente, una próspera organización internacional. En Brasil esta Iglesia está empeñada en una guerra contra los cultos de posesión, que presenta como perpetradores de brujería y paganismo; para los predicadores de la Iglesia Universal, los adeptos del *candomblé* y *umbanda*, están poseídos por el demonio como resultado de las manipulaciones de los practicantes de dichos cultos. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia Universal reconoce, y proclama, la eficacia de los cultos, de la posesión y de la brujería, de acuerdo, dicho sea de paso, con la tradición legal brasileña a que nos referíamos¹⁹. En su liturgia, al igual que otras iglesias «neo-pentecostales», adopta imprecaciones, gestos y símbolos directamente tomados de los cultos de posesión, pero sin el menor rastro de una teoría de la identidad o la autoctonía. Simplemente, los toma prestados porque los dirigentes o los predicadores creen que funcionarán²⁰.

Es claro el contraste entre esto y la utilización de similares préstamos rituales, ya sea de los cultos de posesión brasileños o, para situarnos en un contexto muy distinto, de la religión indígena mejicana por parte de los seguidores de la tendencia de la «Igle-

¹⁹ Para una relación general ver André Corten, *le Pentecôtisme au Brésil*, París, Karthala, 1995; y David Lehmann, *Struggle for the Spirit*. Corten es muy informativo sobre la dimensión discursiva que proclama la irrupción de los pobres en la política y los escándalos provocados, impenitentemente, por la Iglesia Universal, vienen a confirmar lo que dice.

²⁰ Para un excelente análisis de las implicaciones de tales préstamos dentro de las casas de los fieles de la Iglesia véase Birman, «Médiation féminine et identités pentecôtistes».

sia Popular» dentro de la iglesia Católica, o por los practicantes de la teología indigenista o de la inculturación. Estas tendencias, que he denominado genéricamente como *basistas*, por su «fe en la fe de los pobres», desarrollan su teoría acerca del lugar correcto de las prácticas indígenas, desplazándolas, para utilizarlas como la auténtica realización de algo «otro». Simplemente, la Iglesia Universal y otras entidades similares no se preocupan por cuestiones de autenticidad o de diferencia; la suya es, ciertamente, una representación, verdaderamente dramática, con convocatoria y liberación de los demonios y curación de todos los males incluidos. Pero se trata de su propia representación, no de la de otros²¹. Es previsible que la élite intelectual se sienta horrorizada porque esta desarraigada manipulación simbólica ofende su respeto por el contexto y la propiedad, y explota la ignorancia de los pobres, mientras que la Iglesia Universal parece crecer con los escándalos que provoca en los medios de comunicación²².

Un ejemplo mejicano procede de Oaxaca, donde Kristin Norget describe cómo el «Centro Pastoral Indígena de Oaxaca... dedica buena parte de su actividad al reforzamiento de la identidad indígena a través de la traducción de los rituales, sacramentos y celebraciones católicas en las lenguas indígenas, organizando talleres de religiosidad popular, medicina tradicional y de “memoria social”, estimulando actividades como la transcripción de los mitos, las canciones y los cuentos locales». También todos «los proyectos de la Iglesia... para dar forma a sus modelos de organización, se refieren a la estructura social indígena “tradicional”, a los valores y a las costumbres de trabajo comunal»²³. Los organizadores de esos proyectos están comprometidos en un proyecto de recuperación de la identidad y se preocupan, por tanto, de historizar y contextualizar, justamente lo opuesto a lo que se observa en la Iglesia Universal del Reino de Dios.

Un ejemplo final de las respuestas cosmopolitas a la globalización, el de la proyección de las identidades historizadas, lo encontramos en el conflicto habido en Chile a propósito de la cons-

²¹ Para una relación un tanto desilusionada sobre la reacción del «pueblo de base» ante la utilización de los motivos «indígenas» en el ritual católico, véase John Burdick, *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*, Berkeley, CA. University of California Press, 1993.

²² Véase Patricia Birman y David Lehmann, «Religion and the media in a battle for ideological hegemony: the Universal Church of the Kingdom of God and TV *Globo* in Brazil», Manuscrito no publicado, 1997.

²³ Kristen Norget, «Religion as “Ethnopolitics”: modernization, globalization and the Catholic Church in Mexico», Mimeo, Departamento de Antropología, McGill University, 1998.

trucción de una presa en tierra propiedad del pueblo mapuche. Es éste un ejemplo especialmente interesante porque, hasta hace muy poco, los mapuches tenían escasa incidencia pública y una presencia muy discreta en la autorrepresentación imaginaria del país: el tema indígena era visto como el de una región limitada a una pequeña parte de la zona meridional del país en donde, durante más de un siglo, las tierras les habían sido usurpadas a los indígenas, pobrememente protegidos en *comunidades*, unas tierras que habían sido parcialmente recuperadas durante la Reforma Agraria (1964-73) y amenazadas luego con el desmembramiento causado por la privatización bajo la dictadura de Pinochet²⁴. Desde que, hacia 1990, la ley se enmendara para proteger la tierra mapuche, se está produciendo un despertar político entre la mayor parte de los mapuches que hoy viven, mayoritariamente, en ciudades y no en tierras demarcadas. A mediados de los años noventa surge el conflicto ante la propuesta de traslado del pequeño grupo Pewenche de los mapuches, para permitir la construcción de la presa de Ralco. En el conflicto resultante los activistas urbanos, actuando con la vista puesta en los públicos chileno e internacional, estimularon el renacimiento de ceremonias destinadas a establecer unas claras líneas de demarcación entre lo que es y lo que no es un Pewenche, utilizando la «lógica cultural» de una sociedad *winka*, siendo *winka* el término mapuche para denominar a sus compatriotas chilenos²⁵. Y en la actualidad se conmemora un Nuevo Año mapuche, se ha revivido la institución de una chamán femenina, o *machi*, y, con el fin de prevenir la construcción de la presa, se celebró una presentación pública de una ceremonia (*gillatun*), que se asocia a la disolución de los destrozos causados por la naturaleza. Pero la ceremonia acabó muy mal debido a las tensiones surgidas al utilizar esta ocasión de reforzamiento de la identidad para establecer puentes con la sociedad política. En palabras de McFall y Morales, la frontera creada entre los mapuches y los no mapuches es una frontera exagerada que no existe en las relaciones cotidianas de matrimonios mixtos y cambiante identidad y que, forzosamente expresada en estas ceremonias políticamente motivadas, puede llevar a tensiones e incluso a la violencia.

De acuerdo con la terminología aquí desarrollada, la reconstrucción de una identidad indígena se produce en el contexto de

²⁴ José Bengoa, *Historia del Pueblo Mapuche: siglos XIX y XX*, Santiago, ediciones Sur, 1985.

²⁵ Sara McFall y Roberto Morales, «The ins and outs of Mapuche culture in Chile», *paper* presentado en la Reunión Anual de la Society of Latin American Studies, Liverpool, marzo de 1998.

los modernos conceptos occidentales de nación e identidad étnica y es coherente con una respuesta cosmopolita a la globalización cultural. Esta dialéctica, en la que lo popular conforma, a la par que es conformado, por las proyecciones y concepciones eruditas, no tiene final; como en el caso de los Kayapó en Brasil en un debate-disputa anterior²⁶, la identidad popular debatida se dramatiza aún más por la implicación de la comunidad antropológica internacional, por los grupos de presión indigenista transnacionales y por las ONGs. Por el contrario, la combinación de técnicas de marketing de masas con un inconsciente uso de lo popular, como en el neo-pentecostalismo brasileño, no se ve obstruida por ninguna duda de este tipo.

ALCANCE DEL TÉRMINO «FUNDAMENTALISMO»

Tal como aquí se utiliza, el término fundamentalismo no se atiene a una definición estricta, lo que tendería a excluir a las sectas pentecostales y carismáticas. Para justificar la caracterización del fundamentalismo como fenómeno global, en un sentido no meramente trivial de la palabra, hay que establecer, en primer término, que enfrentarse a la diferencia cultural y atravesar las fronteras culturales son características centrales en el crecimiento de los movimientos fundamentalistas y evangélicos; y, en segundo lugar, señalar las similitudes que existen entre los movimientos fundamentalistas en las diferentes religiones mundiales, es decir, Islam, judaísmo, cristianismo e hinduismo y budismo, no los cultos paganos o de posesión. Pero sea cual sea la importancia del alcance global y de la presencia transcultural, tendremos que establecer al nivel de lo imaginario la importancia analítica del globalismo.

Al utilizar el término «fundamentalismo» me refiero a las formas carismáticas, pentecostales o evangélicas del cristianismo, al judaísmo ultraortodoxo y al integrismo islámico. No se trata de una definición analítica, y difiere de las definiciones tradicionales porque, en lo que se refiere al cristianismo, ha sido habitual que los estudiosos diferenciaran nítidamente entre, por un lado, las sectas que insisten en la absoluta infalibilidad del texto bíblico y, por otro, los pentecostales, que dan prioridad a los dones del Espíritu. Sin

²⁶ Terence Turner, «Representing, resisting, rethinking: historical transformation of Kayapo culture and anthropological consciousness», en G. W. Stocking (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualisation of Ethnographic Knowledge*, Madison, WI University of Wisconsin Press, 1991.

embargo, en la actualidad dicha diferencia es más de grado que de especie pues pentecostales y evangélicos invocan rutinariamente a la Biblia como un texto infalible y, cuando se compara entre iglesias y movimientos, se ve que las cuestiones doctrinales tienen poco significado. Aunque todavía queden algunas divisiones, al menos en los Estados Unidos²⁷, los tiempos en que las sectas se escindían por cuestiones de detalles doctrinales (los cuales escondían frecuentemente disputas en torno al poder o al dinero), como fue común en los Estados Unidos a principios de este siglo, hace mucho que acabaron²⁸. La doctrina es ahora, y probablemente lo fué entonces, mucho menos importante que los rituales, el simbolismo, las experiencias de conversión y el «cambio de vida». En la retórica y apologética evangélicas de cada día quedan difuminadas la significación «teológica» y su expresión institucional. Lo que cuenta es la fuerza (no el contenido) de la invocación del texto, la fuerza del acusatorio epíteto evangélico de «antibíblico», y la puntuación de la oración, los sermones y las diatribas con referencias a capítulos y versículos (con o sin mención de los contenidos de tales capítulos y versículos, que parece ser algo secundario). El apego a los rituales de cita y de interpretación esotérica, predominan sobre el contenido de las propias sutilezas.

El fundamentalismo crece de modo constante y con frecuencia sorprendente, yendo muchas veces por delante de los observadores, que, habituados a pensar en la religión como en algo conservador, estable y muy resistente al cambio, han de esforzarse por acompañar la inventiva mercurial de la dinámica organizativa y el empuje empresarial religiosos. Esto se debe, tanto a los avances en «la base» como a la creciente implicación política de las tres tradiciones religiosas mayores, que hace necesario establecer alianzas. En términos latinoamericanos, estos *creyentes*, o simplemente *evangélicos*, designan una identidad completamente nueva, una multitud de iglesias, pequeñas y grandes, caracterizadas por los peculiares modos de vestir, de hablar y de la vivencia cotidiana de sus feligreses. La dinámica política es evidente: se ha constituido una Asociación de Evangélicos Brasileños y los evangélicos están crecientemente presentes en la política de muchos países latinoamericanos, por no hablar de la «Christian Coalition» en los Estados

²⁷ Jerry Falwell, líder de la «Mayoría Moral» tan influyente en la política estadounidense de los años ochenta, por ejemplo, era famoso por su parodia de hablar lenguas.

²⁸ Véase las laberínticas intrigas en Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*, Nueva York, Oxford University Press, 1979.

Unidos. En el judaísmo se están desdibujando las diferencias entre la ultraortodoxia religiosa y el sionismo ultranacionalista de inspiración religiosa, debido, en gran medida, a las importantes transformaciones que ambos están experimentando. En Israel, los partidos religiosos apoyan la expansión territorial, y la parafernalia de la puntillosa observancia religiosa es una característica destacada de los asentamientos irredentistas de Cisjordania. Además, la política adoptada en los comienzos del estado de Israel, de protección a la herencia cultural, especialmente de los *hassidim*, se ha expandido bajo la forma de importantes subsidios a religiosos comprometidos en la des-laicización de la vida cotidiana y la imposición de las interpretaciones más ultraortodoxas del judaísmo.

En el Islam, el fundamentalismo «tradicionalista» patrocinado por Arabia Saudí, básicamente interesado en mantener el dominio de la *sharía* en las esferas de la ley civil y criminal, la moralidad privada y el matrimonio, también se difumina hasta convertirse en un Islam mucho más político, con los Hermanos Musulmanes²⁹. No obstante, persisten algunas importantes distinciones; debe diferenciarse entre el caso iraní, donde el mismo clero ha tomado el poder y, por tanto, no se ha producido ninguna revolución contra la jerarquía religiosa, y el fundamentalismo islámico egipcio y maghrebí en donde un movimiento básicamente laico ha dirigido, durante los últimos cincuenta años, una revolución gradual contra las instituciones del Islam y sus vínculos con el estado. La hostilidad contra el clero establecido y su sabiduría introvertida, así como la penetración en la sociedad a través de campañas de proselitismo desde abajo, son dos de los rasgos definitorios que separan al fundamentalismo, tanto cristiano como islámico, de sus oponentes. De acuerdo con este planteamiento, Irán no cabe en la categoría «fundamentalista»³⁰. En el judaísmo la cuestión es algo más complicada porque, hasta la creación del estado de Israel, no había concepción de un clero establecido u oficial (salvo la institución peculiarmente napoleónica y anglo-judía del «Gran Rabino»).

Los movimientos revivalistas islámicos van mucho más allá de lo que aparece en los grandes titulares de la prensa occidental. En el Próximo Oriente dichos movimientos no tratan en absoluto de derribar, y menos aún de forma violenta, al estado. La mayor parte del activismo islamista se halla en la base: actividades del tipo de las ONGs: mezquitas, asociaciones juveniles, cooperativas, clubs

²⁹ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, Londres, IB Tauris, 1994.

³⁰ Asef Bayat, «Revolution without movement, movement without revolution: comparing Islamic activism in Iran and Egypt», *Comparative Studies in Society and History*, 40 (1), 1998.

atléticos, con una presencia muy reducida de organización paramilitar³¹. En Europa occidental existe un amplio activismo revivista en el seno de la segunda y la tercera generación de inmigrantes musulmanes: sus padres o abuelos vinieron del subcontinente indio, del Maghreb y de Turquía, y tendieron hacia la asimilación, apartándose de su adhesión a las formas de vida tradicionalmente prescritas; pero en las nuevas generaciones hay un movimiento de retorno a una forma de vida más ortodoxa, relacionado con el dramático deterioro de las oportunidades de empleo y con los serios problemas de marginalidad, especialmente en Francia, originados por la reestructuración de la economía europea. La mayor parte de los movimientos islámicos europeos, en contraste con los del Maghreb y el Próximo Oriente, no son políticos en el sentido convencional del término, pero se asemejan a la renovación ultraortodoxa judía, así como a los pentecostales de Sudamérica³² y Africa, en la medida en que buscan su clientela entre aquéllos que sufren exclusión social. En la renovación ultraortodoxa judía, en Europa y en los Estados Unidos, también se da una similar recuperación de la tradición y la identidad entre los hijos y los nietos de los inmigrantes, aunque difícilmente puede decirse que se trate de una respuesta a la privación económica.

Los rasgos comunes a estos fundamentalismos pueden dividirse en tres amplias categorías: sociológica, doctrinal e imaginaria. La primera comprende la capacidad de trasladar el mensaje y las formas de organización a través de las fronteras culturales; la obsesión con el establecimiento de límites entre los creyentes y el resto, uno de cuyos aspectos es el control de las mujeres, así como de la sexualidad masculina y femenina; la utilización de modernas técnicas de organización y comunicación; y el planteamiento proselitista y de expansión organizativa «de base»³³. En lo doctrinal, defienden la infabilidad de las escrituras, su imposibilidad de error, con su consiguiente corolario anti-intelectual de hostilidad hacia las modernas formas de análisis de la Biblia o de la historia religiosa. Pero es la dimensión imaginaria la que distingue los movimientos carismáticos y fundamentalistas contemporáneos de sus formas primitivas: convencidos de estar recapturando rituales y símbolos desenterrados, los «enjaulan», utilizando mecanismos de aprobación y desaprobación social e institucional, con

³¹ *Ibíd.*

³² Lehmann, *Struggle for the Spirit*, contiene un detallado apéndice que resume las pruebas estadísticas de la base socioeconómica del pentecostalismo en América Latina.

³³ Gilles Kepel da gran importancia a esto. Véase G. Kepel (ed.), *La revancha de Dios* (trad. española en Anaya y M. M., Madrid, 1991).

una clara conciencia de estar realizando dicho desenterramiento. Se crea, por tanto, un sistema de reglas que es acorde con nociones contemporáneas de lo que constituye la institucionalidad religiosa. Se trata de un globalismo imaginario que reside en la proliferación de préstamos descontextualizados, tomados, en el desarrollo de las prácticas rituales, de las culturas globales y locales, como ya se señaló al hablar de la Iglesia Universal del Reino de Dios de Brasil.

LA FUNCIÓN DEL TEXTO

Se ha hablado mucho sobre el lugar de la inerrancia bíblica en el fundamentalismo, y no únicamente por parte de los propios fundamentalistas, pero es realmente difícil hacer un balance exclusivamente doctrinal sobre el lugar del texto en los mismos, y en su cultura, sin tener en cuenta la cuestión de la autoridad interpretativa y, en consecuencia, del carácter quintaesencialmente político de la interpretación textual. Porque no existe lectura única y autoevidente de un texto sagrado: el carácter sagrado de un texto consiste precisamente en la existencia de interpretaciones autorizadas u oficiales del mismo, y la existencia de dichas interpretaciones plantea la cuestión de quién, o qué institución, confiere la autoridad para interpretar³⁴. No se trata de una mera afirmación epistemológica vulgar sobre la imposibilidad de una lectura única de los textos en general, sino del caso particular de textos calificados de «sagrados». Si la política no estuviera tras la cuestión de la interpretación, los textos sagrados no serían sagrados, cosa que es obvio que no ocurre cuando se trata de un texto cualquiera³⁵. Las principales iglesias protestantes, y la iglesia católica en particular, mantienen mecanismos institucionales con el

³⁴ Esto se analiza detalladamente por Kathleen C. Boone, *The Bible tells Them so: Te Discourse of Protestant Fundamentalism*, Albany, NY: State University of New York Press, 1989. Boone aplica la crítica literaria moderna y la idea del discurso de Foucault para demostrar que «los fundamentalistas han de recurrir a cierta forma de autoridad institucional, a menos que quieran conceder autoridad a las interpretaciones de cualquier lector que se adhiera a la doctrina de la infalibilidad» (pág. 72)

³⁵ Es aquí en donde no coincido con Boone. No obstante, ella describe de forma convincente los mecanismos sociales y discursivos utilizados en las iglesias y escuelas fundamentalistas para imponer lo que es, y debe ser, una interpretación oficial. Su conclusión es que los fundamentalistas pierden a sus seguidores cuando se desvían del texto porque, a lo Foucault, considera que los discursos, el del fundamentalismo en este caso, tienen un poder generativo por sí mismos.

fin de elaborar la lectura autorizada. Los sacerdotes y los pastores están cualificados para predicar sólo tras haber estudiado en instituciones autorizadas y haber recibido un título. Aunque la teología profesional es hasta cierto punto una disciplina especulativa, tiene que respetar ciertos límites cuando se da en instituciones autorizadas como, por ejemplo, las universidades pontificias católicas. Aunque es cierto que la Universidad Al-Azhar de El Cairo, el centro principal del aprendizaje y enseñanza del Islam sunní, ha estado sometida desde hace mucho a diversos grados de control estatal, la situación en el Islam no es muy diferente, como puede verse, por ejemplo, en los seminarios de Qum, en Irán. En el judaísmo, la producción y diseminación de la formación y aprendizaje rabínicos es mucho menos rígida y más dispersa, aunque también está institucionalizada: una *yeshiva* (escuela de preparación rabínica) sólo puede existir si hay comunidades que patrocinan y que aceptan a sus estudiantes como rabinos, y si esos rabinos gozan de una autoridad reconocida e institucionalizada³⁶.

Por el contrario, la doctrina de la inerrancia dispensa de la necesidad de expertos teólogos profesionales e, incluso, de una interpretación teológica autorizada; curiosamente, si la verdad está en el texto y no se puede añadir ningún otro texto al texto sagrado, la verdad está teóricamente disponible para todo individuo que se preocupe de mirar con fe y sin mala intención. Los pentecostales brasileños, cuando van a la iglesia, Biblia en mano, transmiten este mensaje, y con frecuencia dicen con orgullo que su lectura no está mediada por expertos, académicos, estudiosos o teólogos. También es muy evidente este fuerte antiintelectualismo en la polémica de los fundamentalistas norteamericanos contra los «intelectuales», «izquierdistas», «liberales» y similares, remontándose a las disputas del siglo XIX sobre el enfoque histórico y lingüístico del texto³⁷.

Los fundamentalistas más puros tienen expertos, pero no teólogos, cuyo conocimiento es más esotérico que erudito o analítico: producen una única lectura autorizada y sus seguidores han de aceptarla. Aquí encontramos una distinción entre pentecostales y fundamentalistas cristianos tradicionales. Los pentecostales utilizan la Biblia como una amplia enciclopedia, como un reper-

³⁶ Como se verá más adelante, el judaísmo no es estrictamente comparable porque la noción de un corpus *doctrinal* establecido es ajena a la tradición judía. Un rabino es un experto en exégesis y un virtuoso en su dominio de los textos bíblicos y rabínicos. Por tanto, su papel tradicional es más el de un maestro que el de una autoridad que establece lo que es o no doctrinalmente correcto.

³⁷ «Higher criticism»: nombre dado a la escuela que inició el este análisis histórico y lingüístico de la Biblia.

torio de citas y de historias válido para ilustrar las moralejas o para la instrucción práctica en los rituales de la vida cotidiana. La cultura de los pentecostales, de citas de capítulo-y-versículo, ilumina bien el uso talismánico que hacen del texto sagrado. Puede que a los fundamentalistas tradicionales les choque el uso creativo de las historias de milagros que, por ejemplo, se hace en los sermones de los pastores pentecostales, pero eso no tiene importancia sociológica: lo que importa es la presunción que tienen los fieles de que las lecciones que se están extrayendo proceden directamente del texto. Contribuye a ello el lenguaje de los predicadores que, en mi experiencia entre los pentecostales brasileños, no tiene nada del formalismo o del carácter elaborado del lenguaje de los sacerdotes católicos, incluso de los sacerdotes católicos que siguen la línea de la «Iglesia Popular» y tratan de expresar su mensaje en un lenguaje «popular»³⁸.

Hay una paradoja en la cuestión del tratamiento fundamentalista de los textos, por mucho que parezca autoritario o por mucho que parezca estimular a los individuos a leer y aprender de los textos por su cuenta. Pero es una paradoja sólo aparente porque no hay debate sobre el significado de los textos; tal debate llevaría inmediatamente al cisma, por muy triviales que fueran los desacuerdos. Si un creyente pudiera interpretar un texto a su antojo, entonces no habría iglesia o movimiento basado en dicho texto. Por tanto, la cuestión es, ¿qué es una lectura?

Por un lado, hay «lecturas» política o institucionalmente sensibles para el movimiento o la iglesia en cuestión, pero existe también un amplio espacio para la interpretación de aspectos menos sensibles por parte de los predicadores y los individuos que se reconocen a sí mismos, y a cada uno de ellos, como formando parte de un movimiento y de su cultura, unos individuos que, terminado su proceso de formación, comparten un lenguaje, un discurso y unos valores comunes y que están dotados, además, de autoridad personal. De este modo, utilizan el texto para reforzar la afiliación, la participación y la pertenencia. De hecho, aparte de los temas políticos sensibles, un estudio pormenorizado revelaría una gran libertad en las interpretaciones precisas.

Es similar lo que, con gran claridad, se puede ver entre los *hasidim*, para quienes el desacuerdo está en el núcleo mismo del estudio de los textos bíblicos y talmúdicos. La aceptación de la inerrancia del texto no garantiza una interpretación única y uniforme

³⁸ Véase Lehmann, *Struggle for the Spirit*, págs. 178-181. Esta utilización de un lenguaje popular por parte de los sacerdotes y religiosos concuerda bien con la aproximación «cosmopolita» a que nos hemos referido.

y se expresa, más bien, en el contexto social del estudio y la interpretación. Entre los cristianos evangélicos, el contexto social se define por la relación entre un predicador y sus seguidores; entre los judíos, por el estudio de un grupo reunido regularmente en torno a un rabino o maestro, navegando entre variados idiomas y sutilísimos puntos de la ley, así como infinitas correspondencias esotéricas. La simple pertenencia étnica, y la observancia de los rituales de la vida cotidiana prescritos por la comunidad, bastan para que una persona se incorpore al mismo y exprese opiniones. En el judaísmo ultraortodoxo las cuestiones teológicas, en el sentido habitual del término, nunca se plantean: las argucias talmúdicas son más bien leguleyas y esotéricas, y buscan menos un mensaje que correspondencias e intenciones ocultas. Dado que la Torah, el Pentateuco, es para ellos de «autoría» divina, hablando en sentido estricto no pueden discutirla en términos de las intenciones del autor, pero sí se permiten una gran libertad al discutir lo que puede estar «tras» un pasaje, por qué está escrito de una forma y no de otra, etc.; el texto tiene una existencia que trasciende autoría, tiempo y espacio. Las discusiones son interminables y parten, de forma indistinguible, de una infinidad de textos escritos desde el siglo v a.C. hasta nuestros días. Historias inventadas a lo largo de centurias a modo de ilustraciones de los puntos de moralidad o de ley, son contadas como fábulas o cuentos sapienciales. Existe también una amplia colección de especulaciones místicas o cabalísticas absolutamente distintas de las de la Torah, como los relatos sobre la creación del mundo, cuya narración, sin embargo, no siembra ninguna duda sobre la verdad de la Torah. El *esprit de corps* y el común estilo de vida obvia entre los *hassidim* la necesidad de una ortodoxia interpretativa o de una coherencia «teológica». La confianza mutua es sostenida por un marco socio-lingüístico y por un razonamiento simbólico, esotérico y analógico compartidos.

Por tanto, cuando guiados por un rabino, esos innumerables grupos de estudio dispersos a lo largo del mundo, discuten textos y enseñanzas rabínicas y especulaciones místicas, no están reiterando verdades inmutables de doctrina. Mucho de lo que dicen no es doctrinal en absoluto. Tiene que ver con las minuciosas reglas que gobiernan la conducta cotidiana, lo que uno puede comer, lo que se puede cocinar, y cuál es la justificación rabínica o textual de dichas reglas. También discuten «comentarios de comentarios» sobre las complejidades del texto mismo, por qué lo que está aquí está aquí y por qué lo que no está no está, y, puesto que siempre existe una ausencia, una respuesta alternativa, siempre existe un punto de discusión. La discusión no tiene ni principio, ni intermedio, ni fin; simplemente elabora correspondencias y correlaciones y llega a un final, no cuando el tema está terminado, sino cuando ha sonado la hora de pasar a una nueva actividad.

Paradójicamente, por tanto, no hay modo de describir el aprendizaje textual judío en términos de su doctrina o de su contenido; aunque la Torah sea el texto fundacional original, existen muchos otros textos adicionales y no hay una regla común que privilegie a unos sobre otros: si los Lubavitch privilegian los escritos de sus líderes, sus textos son ignorados por otras sectas. La caracterización apropiada se ha de hacer en términos de un estilo o método de debate y, sobre todo, en el simple hecho de estar juntos y ser conscientes de que, al estar juntos, se está sosteniendo una tradición; juntos, con la atención hacia el texto, que es la atención a la rutina de reunirse para estudiarlo. Meramente al hacer esto, en determinados momentos, en determinados lugares, en algunas ocasiones con determinados tipos de vestido, lo que se está haciendo es afirmar una identidad. Aprender es, pues, un ritual de aprendizaje, y no es sorprendente que buena parte del aprendizaje que se hace en las *yeshivas* ultraortodoxas sea un aprendizaje de memoria. Los jóvenes que salen de esos centros son terriblemente eruditos, saben de memoria toneladas de Torah y de enseñanzas rabínicas, pero su preparación analítica es más en el lenguaje que en la comprensión textual. Utilizan un vasto repertorio lingüístico, que va desde el hebreo veterotestamentario, al arameo, el hebreo moderno, el hebreo rabínico («Santa Palabra») desarrollado en los siglos XVIII y XIX para discutir los temas religiosos y textuales, el yidish, un dialecto hebreo medieval entremezclado con francés³⁹, además de un repertorio de abreviaciones y una reata de manuscritos. Quizás utilicen su comprensión analítica intuitiva de los lenguajes para llevar a cabo una lectura de la Torah basada exclusivamente en el texto, un texto que sirve de trampolín tanto para la especulación legal como para la esotérica, pero eso no es lo que la ciencia moderna entiende por análisis.

La diferencia de los movimientos fundamentalistas en lo que se refiere a su aproximación a los textos reside, por tanto, en su tratamiento de la autoridad y en el carácter ritual de su aproximación al texto. Hemos visto en detalle cómo funciona en la cristiandad y en el judaísmo. En el Islam moderno es muy similar: «quienes dominan los textos y las formas tradicionales de exégesis se convierten en eruditos»⁴⁰. El término «inerrancia», con sus implicaciones de que la interpretación es singular y consecuente, es antropológicamente ingenuo.

³⁹ Nos referimos a la lengua utilizada por Rashi (Troyes, 1040-1105), uno de los más reverenciados comentaristas.

⁴⁰ Samuel C. Heilman, «Parallels between Islam and Judaism» en Martin Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Comprehended (The Fundamentalism Project, vol 5)*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1995.

EL CONTROL DE LA SEXUALIDAD FEMENINA Y OTROS MECANISMOS
DE FIJAR FRONTERAS

La gazmoñería que invade los movimientos de renovación y retorno a la tradición en las tres religiones mundiales que estamos considerando es bien conocida⁴¹ y este tema, junto con el nacionalismo político y revolucionario de ciertos grupos, ha sido dominante en los medios de comunicación occidentales. Es un tema difícil de investigar simplemente porque estos movimientos ocultan a las mujeres a los ojos fisgones de los observadores; pero hay razones para preguntarse si es adecuado caracterizar a los mismos burdamente como represores de las mujeres y como movimientos en que hombres marginados tratan de reafirmar su poder y masculinidad.

En el caso del pentecostalismo muchos observadores señalan el predominio de mujeres en las iglesias y también su reiterada afirmación de que su conversión religiosa les ha potenciado en el seno del hogar⁴². Los Lubavitch dan educación separada para las mujeres, a través de escuelas, educación para adultos, e incluso seminarios. Los judíos y los pentecostales conceden un papel preponderante a la mujer del rabino o del pastor, y van más allá del ámbito doméstico, en la dirección de grupos de estudios de la mujer o de trabajo social. Las iglesias evangélicas han hecho un esfuerzo similar entre los pobres urbanos de Brasil y de América Latina donde las mujeres se encuentran atrapadas en un entorno doméstico del que es imposible escapar. Con frecuencia son ellas quienes llevan el dinero a casa y, no pudiendo contar con la contribución de los maridos y compañeros para la alimentación y educación de los hijos, recurren a redes de parientes femeninos y de *comadres*; sufren abusos, y cosas peores, por parte de sus maridos, compañeros y también de extraños; la vida en la calle es peligrosa para ellas. Se entiende así cómo la iglesia, los movimientos sociales locales o las organizaciones de gestión comunitaria (frecuentemente dirigidas por mujeres) son los únicos canales a través de los cuales pueden participar en la esfera pública. Pero

⁴¹ Véase las descripciones hechas en mi propio trabajo sobre los pentecostistas brasileños, en G. Kepel, *La revancha de Dios* y en Jerome Mintz, *Hasidic People: A Place in the New World*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1992.

⁴² Lehmann, *Struggle for the Spirit*, y Elizabeth Brusco, «The reformation of machismo: asceticism and masculinity among Colombian evangelicals», en David Stoll y Elizabeth Garrard-Burnett (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, PA, Temple University Press, 1993. Véase también Burdick, *Looking for God in Brazil*.

los movimientos sociales no son ubíquos y con frecuencia sólo sobreviven gracias al apoyo de los sacerdotes o de las organizaciones no gubernamentales locales. Comparados con las iglesias y capillas pentecostales tienen poca representación en la base. La iglesia católica se queda muy atrás pues la construcción de iglesias, las vocaciones sacerdotales y la provisión pastoral no han conseguido seguir el ritmo del crecimiento urbano.

No es, entonces, sorprendente que la iglesia pentecostal se haya convertido en el lugar por excelencia en el que las mujeres pueden tener un papel en la esfera pública sin incurrir en riesgos, y, también, donde pueden alejarse de los hombres y los niños que, de otro modo, apenas les dejan algún espacio o tiempo para sí mismas. Las iglesias tienden a tratar a sus fieles no únicamente como seguidores sino también como miembros activos, como oficiantes menores, comenzando como simples ayudantes de los misioneros de calle, pero permitiéndoles más tarde ascender en la jerarquía, al menos hasta cierto punto. No obstante, las mujeres tienden a ser excluidas del rango de pastor y, por tanto, sigue abierto el enigma de por qué, si en este terreno se les trata tan mal, las mujeres continúan ingresando en tan gran número en las iglesias⁴³.

Estos elementos de duda sobre la exclusión de las mujeres pasan por alto la cuestión subyacente de la sexualidad. Los pentecostales brasileños invocan un rico repertorio imaginario para proyectar la imagen de la mujer tentadora e instrumento del demonio, y también, si es un hombre el que habla, para proyectar la imagen del hombre como algo feminizado por la conversión: un hombre que ha abandonado el comportamiento del *macho*, la bebida, la violencia y la fornicación. La mujer, en el judaísmo ultraortodoxo, está cargada con la imaginería, no del demonio, sino de la impureza relacionada especialmente con la menstruación; estos hombres *hassidim* viven en un constante estado de ansiedad ante el temor de poder entrar en contacto con una mujer durante su período menstrual, en un lugar público, como, por ejemplo, en un autobús, ya que no se permite ningún tipo de contacto con una mujer durante ese período. La aproximación entre estos dos sistemas de representación simbólica de la amenaza sexual femenina no deja de llamar la atención.

⁴³ Es evidente que podría decirse lo mismo con relación a la iglesia católica y a las principales iglesias protestantes, pero en éstas hay que contar con el peso de la larga tradición de dominación masculina, que puede hacer comprensible su situación actual, en tanto que las iglesias pentecostales son nuevas y en muchos aspectos se oponen a las élites y normas culturales dominantes.

Algunos observadores sienten que, comparándolas con el pasado, las restricciones sexuales han tendido a convertirse en más severas entre los *hassidim* y otras culturas fundamentalistas, por ejemplo en el hassidismo norteamericano⁴⁴. Entre los pentecostales han surgido iglesias obsesivamente mojigatas como la brasileña Deus é Amor, y la mejicana La Luz del Mundo⁴⁵, en las que las mujeres tienen que llevar un uniforme exageradamente modesto. La necesidad de inventar siempre más restricciones parece no tener límites: el movimiento en el interior de las sectas va constantemente hacia una mayor, no menor, restricción sobre las mujeres, o hacia nuevos mecanismos de restricción a medida que se adaptan a las circunstancias cambiantes, por ejemplo, el transporte público, o las oportunidades en la educación o los negocios.

Puede ser que dentro de esos movimientos y comunidades haya más gazmoñería de la que había hace unas generaciones. Pero sea como fuere, lo que cuenta es más bien la presión constante para establecer y estrechar las líneas, los umbrales, los límites. Cuando la mayoría de los judíos de la amplia franja europea oriental, desde el Báltico hasta el Mar Negro, vivían en comunidades y cuidaban de sus rituales como miembros de dichas comunidades, la vigilancia que ahora precisan los límites no hubiera tenido ningún sentido: la vida cotidiana establecía las fronteras en su entorno, fronteras que al final terminaron convertidas en las vallas de alambre de espino de los campos de concentración. No había chicos o chicas no judíos con los que casarse; no había carne impura, no había sociedad de consumo.

Al igual que el judaísmo, el Islam ha sufrido cambios sociales y migraciones de vastas proporciones. En Argelia, los *déracinés*, los desarraigados por la guerra y la urbanización, se retiran hacia un «tradicionalismo regresivo» en tanto que los *évolués*, el equivalente argelino de la segunda y tercera generación de prósperos judíos de América e Israel, adquirieron lo que Kepel ocasionalmente denominó como *métissage culturel*, y se han convertido en retoños locales de la cultura europea⁴⁶. Después de la independencia, en Argelia, como en gran medida en Egipto, el renacimiento musulmán adoptó el Islam purificado que se opone tanto al Islam oficial artífice y moribundo, como a la variante «incontrolablemente mágica» de los pueblos del interior⁴⁷. Una vez más, las fronteras

⁴⁴ Mintz, *Hasidic People*, pág. 60

⁴⁵ Angela Renée de la Torre, *Los Hijos de la Luz: discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Guadalajara, ITESO/CIESAS, 1995.

⁴⁶ Kepel, G. *La Revancha de Dios* (pág. 215 y sigs., edición inglesa).

⁴⁷ Gilseman, *Recognizing Islam: an anthropologist's introduction*, Londres, Croom Helm, 1983, págs. 150 y sigs.

tienen que construirse bajo nuevas circunstancias de una forma que recuerda, aunque no es en modo alguno idéntica, a la judería ultraortodoxa después del Holocausto. Los fundamentalistas, tanto en el Islam como en el judaísmo, mediante la invocación de la tradición y la reinterpretación de los rituales de exclusión y de inclusión, encontraron un camino para autopreservarse por medio del mantenimiento de fronteras basadas en una referencia a la tradición. Sin embargo, las circunstancias han cambiado tan profundamente que ahora la tradición no sólo se mantiene sino que es reconstruida y, por tanto, construida a través del prisma de la memoria.

Evidentemente, la historia reciente de América Latina ha sido mucho menos extrema y menos violenta que la de los musulmanes en el norte de África o la del pueblo judío, y por tanto no puede ser totalmente sorprendente que no observemos allí un intento comparable por reconstruir la tradición, aunque las tensiones entre las formas eruditas y populares dentro del catolicismo no dejen de tener paralelos con las que han existido durante siglos en el Islam⁴⁸.

Por tanto, las prescripciones y las restricciones han adquirido un carácter proyectivo en el que la fidelidad a la tradición, a la «judeidad» o *Yiddisihkeit* como los judíos la denominan, es un valor que conlleva en sí mismo la construcción de una cierta noción de lo que la tradición es: ya no se trata simplemente de «hacer lo que siempre se ha hecho» sino de redescubrir o reinventar cómo se solía hacer y hacerlo hoy en unas circunstancias mucho menos favorables.

Esta explicación es necesaria para poder entender la amplia gama de restricciones en el Islam y el judaísmo, incluida la cuestión de la sexualidad femenina. El pentecostalismo cristiano presenta características diferentes porque no recurre a una tradición enraizada a lo largo de generaciones o de siglos en un tiempo, lugar o conjunto de combinaciones sociales; al contrario, busca desafiar y deshacer tradiciones en varios niveles, el del ritual, el de las costumbres de la vida cotidiana, el de las celebraciones de «fidelidad a los orígenes», todas enraizadas en la «cultura popular» patrocinada por el catolicismo oficial y semioficial. Sin embargo, en lo sexual comparte las características de los otros movimientos señalados.

La literatura científica sobre estos temas es, en su conjunto, insatisfactoria; en lo que se refiere a la noción de tradición los auto-

⁴⁸ *Ibíd.* Esta tensión dentro del Islam es una constante en E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 y por supuesto recuerda a la del catolicismo popular a que nos referíamos más arriba.

res simplemente la dan por hecho y no comienzan por considerar su carácter proyectivo. Y en lo que hace a la sexualidad femenina hay una literatura valorativa que, ya alaba ya condena, la reclusión y las restricciones a que se ven sometidas las mujeres⁴⁹, o que está demasiado comprometida con la propia experiencia de la autora⁵⁰, y la mayoría de los análisis, de modo sorprendente, ni siquiera intentan enfrentarse con el tema⁵¹. Ninguno es iluminador.

Sería demasiado simplificador decir que hay movimientos religiosos dirigidos por hombres acosados y minados por la modernización y que encuentran en las restricciones que la interpretación fundamentalista impone sobre sus esposas, hermanas e hijas, una estrategia para hacer frente a su frustración y humillación. Y aunque esto pudiera ser adecuado en muchos casos individuales, seguiría sin interpretar los movimientos y, sobre todo, sin explicar la buena disposición, a veces entusiasta, de las mujeres, aunque no de todas, obviamente, en el seno de estos movimientos.

Las restricciones sobre las mujeres han de ser vistas antropológicamente, y han de relacionarse con el carácter étnico o cuasiétnico de los movimientos. Las reglas de separación entre los *hassidim* prohíben casi todo contacto social entre los hombres no casados y las mujeres después de la pubertad; las mujeres son separadas por una pantalla, a veces por un espejo a dos vías, en la sinagoga o en cualquier lugar de oración de modo que, aunque ellas puedan asistir al oficio, los hombres no puedan verlas; los hombres y las mujeres se sientan enfrente en las comidas, entran en los autobuses por puertas separadas, y están separados por una pared en las raras ocasiones en que pueden acudir a la misma sesión de estudio. La explicación que los *hassidim* ofrecen para esta puntillosa, por no decir obsesiva, preocupación, es que la

⁴⁹ Fatima-Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Londres, Al Saqi, 1985; y Brusco, «The reformation of machismo».

⁵⁰ Tamar El-Or, *Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and their World*, Boulder, Co., Lynne Rienner, 1994.

⁵¹ Sería demagógico sugerir que esto se debe a que la mayoría de los autores son hombres. Es más probable que la razón real sea que los observadores se sienten realmente desconcertados por el trato a las mujeres, especialmente en el fundamentalismo judío y el Islam, y prefieren dar carpetazo a todo el tema, tratándolo como una cuestión ideológica en vez de analizar su lugar en la construcción social y en la delimitación de la cultura fundamentalista. Cfr. Samuel Heilman, *Defenders of the Faith: Inside Orthodox Jewry*, Nueva York, Schocken Books, 1992; y Kepel, *Les banlieues de l'Islam*. Incluso en el capítulo dedicado a la controversia sobre el *chador* islámico en las escuelas francesas, Kepel no se plantea ninguna cuestión acerca del lugar de las mujeres en el Islam o entre los islamistas franceses, restringiendo su discusión a las repercusiones políticas para las relaciones inter-comunidades y a las posturas ideológicas en Francia. Gilles Kepel, *A l'Ouest d'Allah*, París, Seuil, págs. 252 y sigs.

conducta sexual no regulada puede llevar a la ilegitimidad y, en consecuencia, a la incertidumbre con respecto al derecho de una persona a ser miembro de la comunidad judía⁵². Cuando vemos que en los movimientos pentecostales también existen restricciones rigurosas de la conducta sexual y, así, en algunas iglesias los hombres y las mujeres se sientan aparte y en casos claramente extremos (la brasileña Iglesia de Deus é Amor es uno) se prohíbe el matrimonio con los no miembros; o que en los movimientos islamistas, como es bien sabido, las mujeres son obligadas a cubrir su cabeza con un pañuelo, comparable a la peluca que, después de casadas, han de llevar las mujeres *hassidim*, uno se ve obligado a preguntarse si el control de la sexualidad femenina no es, además, algo más.

En realidad, dado que ni el pentecostalismo ni el Islam tienen los mismos problemas doctrinales de «pureza étnica», hay razones para preguntarse si, en el caso judío, se trata menos de «pureza de sangre» cuanto de acentuación de las fronteras y de las diferencias que separan a la comunidad de todos los demás, judíos y no judíos. El hecho de que varios grupos, entre los ultraortodoxos practiquen una endogamia *de facto*, llegando incluso a desanimar el matrimonio fuera de los límites de la secta particular, no hace sino reforzar esta tesis. En este caso, a la pureza de sangre se le añade la pureza de la práctica y las costumbres rituales, o una acentuada preocupación con la solidez de las fronteras levantadas en torno a la secta o la comunidad⁵³. La represión de la sexualidad femenina, así como las formas de vestir y rituales de la vida cotidiana, es también una forma de demostrar la inmunidad de la comunidad frente a las tentaciones, o simplemente, las exigencias, del «mundo», si utilizamos la expresión pentecostal. El vestido *hassídico* coincide conscientemente con el de un tiempo y lugar determinados, y es por ello por lo que observamos el uso, por ejem-

⁵² Más bien, afiliación sin conversión previa. Las comunidades y sectas ultraortodoxas judías ven la conversión como un caso excepcional, y algunas la prohíben de forma absoluta, en tanto que otras la permiten e incluso la ofician. Lo que cuenta aquí es, no obstante, que el conocimiento del linaje de una persona es absolutamente esencial, y comienza con el conocimiento de su nombre. Según esta visión existen apellidos «judíos» y apellidos «no judíos».

⁵³ Muchos cuestionarán esta actitud sobre la base de que la fe o la práctica no es, estrictamente hablando, una cualificación para ser un Judío. Pero eso supone no ver la función social de las reglas: éstas son un recurso social que ha de ser interpretado de acuerdo con los deseos y las necesidades de los individuos, grupos, comunidades e instituciones particulares y, en algunos casos, la elección es interpretarlos de modo muy restringido. Es evidente que las modernas comunidades *hassidim* cambiarían rápidamente y en direcciones frente a las que sus miembros se opondrían si sus hijos contrajeran matrimonio con «cualquier» judío. Por tanto, estrechan su interpretación de las reglas matrimoniales.

plo, de los sombreros de piel en los trópicos o en una sofocante Jerusalén; los pentecostales suelen llevar sobrios trajes grises y negras corbatas; turbantes y largas y coloridas chillabas son el hábito de los barbudos activistas franceses que dirigen a los seguidores del *jama'at al tablighi*, quienes, por su parte siempre llevan en la cabeza un solideo blanco⁵⁴.

La cuidadosa atención al trazado de los límites no se expresa tan sólo en el vestido y el control sexual sino también en la proclamación de un estilo de vida *diferente*, de una transformación producida en las vidas de quienes se convierten o de aquéllos que, en el judaísmo y en el Islam, han vuelto a la práctica correcta de la fe y la tradición. Kepel cita a un predicador que se refiere a los «otros», musulmanes y no, como a «almas perdidas» (*égarés*), con su riqueza, su poder, sus vídeos, su vino y sus mujeres⁵⁵. El desafío a las reglas de la sociedad circundante adopta innumerables formas: por un lado, hay formas de escandalizar al público, por ejemplo desarrollando campañas callejeras para convertir a los judíos y musulmanes perdidos, práctica ésta que es común entre los fieles del *jama'at al tablighi*, o entre los de Lubavitch y entre muchas organizaciones pentecostales, o bien llevando una ropa muy excéntrica y conscientemente pasada de moda. Por otra parte, los movimientos carismáticos y fundamentalistas también pueden romper las reglas al comportarse de un modo exageradamente «convencional» o defendiendo códigos morales extremadamente «convencionales», como prohibir el vino y el tabaco o las representaciones del cuerpo en los anuncios o en las manifestaciones artísticas: así crean un «escándalo» aún mayor como respuesta al «escándalo» de la permisividad.

La forma de mantenimiento de los límites cambia, pero su función y su carácter cuasi-étnico permanecen. Esta construcción de una cuasi etnicidad es tanto más sorprendente cuando comprobamos su no acepción racial, al menos en las variantes islámica y pentecostal.

Entre los neopentecostales se está produciendo en la actualidad una respuesta algo menos rígida a cuestiones de sexualidad y feminidad: en Brasil, la Iglesia Universal del Reino de Dios tiene un planteamiento más tolerante cara a la forma de vestir de las mujeres y está intentando atraer a una clientela más joven, más de clase media, que la que tiene, por ejemplo, Deus é Amor. La Iglesia Universal trata el carácter demoníaco del sexo de modo distinto, propagando una rica imaginería, que en buena medida pro-

⁵⁴ Kepel, *Les banlieues de l'Islam*, págs. 177-178.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 197.

cede de los cultos de posesión, para dibujar la tentación sexual y su amenaza sobre los lazos familiares. Y, en este proceso, se produce una notable inversión de la imaginaria popular. Mientras que la imaginaria tradicional latina y mediterránea presentan a la mujer como un débil vínculo en la defensa del honor familiar frente a los hombres predadores, y al hombre como defensor de la honra familiar, por la violencia si es preciso, en el discurso pentecostal es el hombre el que es débil y vulnerable a la tentación, a manos de mujeres poderosas, o de mujeres poseídas por fuerzas diabólicas, o provistas de poderes mágicos como los *mães de santo*, mediums y sacerdotisas de los cultos de posesión, además, por supuesto, de las tentaciones de la botella y la calle. En cambio, la mujer cabeza de familia, o madre y esposa, es presentada como la piedra angular de la familia.

Esta variante, propia de los neopentecostales brasileños, ilustra el carácter mercurial y dinámico de estos movimientos y su capacidad para aprovechar las oportunidades; realidad que, para los de fuera, resulta difícil de conciliar con ideas preconcebidas sobre el puritanismo y tradicionalismo reaccionario de estos movimientos.

La Iglesia Universal vuelve a darnos una visión imprevista de cómo los fundamentalistas pueden explotar el escándalo en nombre del mantenimiento de los límites; sus dirigentes parecen querer provocarlo, como en el incidente ocurrido en su propia cadena de televisión en donde, en 1994, uno de sus pastores más destacados maltrató una imagen de la Virgen de la Aparecida, patrona del Brasil⁵⁶. El aspecto teatral de su desafío a las élites culturales se expresa en su profusa utilización de la imaginaria de los cultos de posesión, hecha a la par que se confrontan con ellos; también en su desvergonzada forma de solicitar donaciones, así como en la construcción de iglesias monumentales en zonas urbanas centrales. Todo esto puede tener múltiples propósitos, pero uno de ellos es permitir que la Iglesia dibuje su propio perfil; puede diferir de las generaciones precedentes de pentecostales en sus métodos de establecer los límites, pero la adopción de métodos nuevos para dicho propósito muestra la habilidad de esta iglesia, y de otras similares, para adaptar sus métodos a los cambiantes patrones económicos y culturales.

⁵⁶ Para una exposición completa véase Birman y Lehmann, «Religion and the media in a battle for ideological hegemony», en prensa, *Bulletin of Latin American Research*, vol. 18, núm. 2, abril de 1999, págs. 145-163.

MÉTODOS DE ORGANIZACIÓN Y PROSELITISMO

Desarrollar un movimiento de cualquier tipo en el siglo veinte ha requerido emplear métodos del siglo veinte, incluso aunque ese movimiento esté tratando de retornar a un modo de vida que se autoproclama como tradicional. Las iglesias pentecostales en América Latina tienen una gran ventaja con relación a la iglesia católica, aunque sólo sea porque no han de soportar la carga del viejo aparato institucional. Las más grandes, como las Asambleas de Dios y los neopentecostales de la Iglesia Universal brasileña, han establecido sistemas de formación que permiten que hasta sus miembros más humildes, tengan una función en la institución y puedan ascender algunos peldaños en la jerarquía. Este avance tiene, sin embargo, límites, puesto que el número de pastores es reducido y alcanzar dicho rango, en las Asambleas exige que, durante años, se realice una importante inversión de tiempo y dinero. Las Convenciones que gobiernan, a nivel de cada estado en Brasil, las Asambleas, son oligarquías que se autoperpetúan, formadas por individuos que conservan sus puestos durante decenios, hasta su muerte, siendo sus propios hijos los que con frecuencia les suceden en el puesto. Las organizaciones neopentecostales están muy centralizadas y son dirigidas por miembros cuidadosamente elegidos dentro del entorno del fundador o de sus dirigentes. En tanto que en las Asambleas de Dios un pastor puede permanecer durante largo tiempo con su capilla o área, identificándose con ella, las organizaciones neo-pentecostales los hacen rotar, probablemente para evitar que se identifiquen demasiado estrechamente con comunidades locales. Las iglesias neopentecostales, que dan gran importancia a las contribuciones económicas de sus miembros, ofrecen incentivos financieros más explícitos a aquéllos que ocupan puestos de responsabilidad y no estimulan la proliferación de capillas, como hacen los pentecostales. Una forma extrema del principio de herencia y descentralización, combinado con el culto a la personalidad, es la que se puede encontrar en la iglesia mejicana La Luz del Mundo, con base en Guadalajara.

Nos hemos referido a la frecuencia con que se produce la sucesión hereditaria en las Asambleas de Dios y en otras iglesias pentecostales, aunque no en la neopentecostales. Entre los dirigentes de las sectas judías ultraortodoxas se observa un patrón similar; no obstante, este principio encontró enormes dificultades en el caso de la secta Lubavitch, debido a la sobresaliente misión y al aura ultracarismática, casi mesiánica, que se dió y se sigue dando, a su Rebbe, o dirigente supremo, muerto en 1994. El Rebbe murió sin hijos pero se había construido una posición sin

precedentes, mucho más parecida a la de un líder evangélico que a la de un rabino tradicional de la Europa oriental, que le hacía irremplazable. La estructura de poder que dejó a su muerte está sumida en el misterio, pero se ha llegado a cierta institucionalización y rutinización del poder dentro de la secta. A diferencia de otras comunidades hassidicas, los Lubavitch tienen una red mundial de *yeshivas* y de misioneros, que se reúnen anualmente en Nueva York en la sede central de los Lubavitch. La preparación que dan a los jóvenes en sus escuelas no tiene como único objetivo la formación de rabinos sino también de misioneros. Y sus misioneros elaboran programas de evangelización para hacer que los judíos secularizados vuelvan al redil, a una forma de vida judía, enfatizando no tanto la enseñanza y el aprendizaje cuanto la práctica de los rituales de la vida cotidiana. Sin duda, esperan que los hijos de quienes han vuelto al buen camino reciban la rigurosa educación religiosa que les convierta en judíos verdaderamente versados y practicantes.

La organización mundial se mantiene también gracias a una amplia red de parentesco que opera como «espina dorsal» de los Lubavitch. La mayor parte procede de familias numerosas cuyos hijos se preparan, desde la cuna, para el rabinato, o para ser esposas de rabino. Su educación secular se ciñe a lo mínimo esencial y desde los 16 años, aproximadamente, los hijos de los militantes, en su mayor parte rabinos formados, sólo estudian temas religiosos y textos rabínicos. Al igual que sus padres, también ellos proceden de familias numerosas en las que es frecuente tener más de diez hijos, por lo que cuentan con una amplia red de primos diseminados por todo el mundo que, con toda probabilidad, también formarán parte de la organización. Con sus publicaciones, viajes, misiones, aparte de otras muchas cosas, los Lubavitch representan una modernización dentro del *hassidismo*. Así los vínculos familiares constituyen un importante elemento en la conservación de la unidad de la organización: relaciones de parentesco y lazos organizativos se superponen.

Quienes tienen dedicación exclusiva a la comunidad no son ricos y cuando se desplazan para sus actividades por el mundo lo más probable es que vivan en casas o apartamentos propiedad de la organización. En el caso de misioneros muy aislados (en Chile, por ejemplo), los niños son enviados a estudiar fuera, en otro país, donde viven con familiares.

Entre los Lubavitch y los *jama'at tal tablighi* descritos por Koppel en su estudio del Islam en Francia, hay muchos rasgos en común. Ambas son organizaciones proselitistas mundiales que tratan de que sus fieles vuelvan al redil. Ambos hacen un gran hincapié en la práctica de los rituales de la vida cotidiana. Ambos tienden a ocupar espacios en huecos urbanos como en el barrio,

antes judío, de Belleville, en París, o Stamford Hill, en Londres, que los Lubavitch comparten con otras comunidades *hassidim*. Y en los dos se cultiva un núcleo de cuadros, cuyas vidas se dedican por completo a la organización y la causa, en un movimiento que da gran importancia a la reglamentación de la vida cotidiana de sus seguidores. Con mezquitas y sinagogas, que suelen ser simples y sin adornos, incluso descuidadas, con tiendas especializadas o que cumplen con las normas de limpieza ritual, y con vecindarios próximos, el movimiento proporciona la infraestructura social, comercial y física, necesaria para mantener esa forma de vida. En esto último los pentecostales son distintos, al menos en los países predominantemente cristianos. Pero posiblemente no sería raro que también ellos desarrollaran los mismos patrones de concentración residencial en países en que los cristianos fueran una minoría.

CONCLUSIÓN

El panorama es realmente complejo: por su cultura y genealogía comunes hay un gran número de movimientos que podrían ser calificados como «fundamentalistas», siempre y cuando dicho término no se utilice en un sentido demasiado estricto. Pero también existen una serie de características que no son exactamente comunes a todos pero que sí son ampliamente compartidas en muchos de estos movimientos. Ya hemos mencionado varias aunque hay muchas otras como, por ejemplo, la influencia de las ideas y prácticas del New Age en la ocasional combinación de las funciones de líder religioso y de curandero dentro de los círculos pentecostales y jasídicos. Sería absurdo afirmar que todos esos movimientos son iguales, ni siquiera que tengan causas comunes; pero negar sus sorprendentes similitudes sería esquivar el desafío que le plantean al análisis y a la imaginación científica.

La interpretación de dichas similitudes está en sus inicios. El estudio del tema todavía tiende a estar en manos, o bien de especialistas que no adoptan un enfoque comparativo, o bien de comparativistas que carecen de una perspectiva religiosa o lingüística. En la moda actual de insertar el globalismo en todo tipo de explicaciones, el interés de este tema no está tanto en que pueda ser explicado por la globalización, cuanto en que todos aquéllos que están comprometidos en estos movimientos religiosos tienen una percepción y una conciencia claras de su propia afinidad con sus hermanos distantes, temporal y espacialmente. En contraste con el cosmopolitismo de la tradición católica, se trata de una forma religiosa en la que los rituales y los símbolos son desarraigados y readaptados en el tiempo y el espacio. Es-

pecialmente en el judaísmo y el Islam opera un mecanismo proyectivo que permite que individuos, instituciones y movimientos, construyan un discurso de identificación con correligionarios imaginarios, de quienes les separan generaciones o miles de kilómetros. Y así, los movimientos pentecostales e islámicos, que se autoproclaman tradicionales hasta la médula, se enfrentan encarnizadamente con las culturas locales, histórica o tradicionalmente construídas; de este modo pueden surgir y extenderse, a lo largo y ancho de un mundo multicultural, archipiélagos construídos sobre lealtades comunes y repletos de textos, técnicas retóricas y métodos organizativos comunes.

Todo esto no puede ser explicado por factores estructurales: la idea de que las poblaciones desplazadas y desarraigadas son presa fácil para el proselitismo de estos movimientos es inadecuada, no sólo porque hay muchos desarraigados y desplazados que no se convierten, sino porque estos fenómenos se pueden encontrar en contextos culturales muy distintos y en niveles económicos también muy diferentes. Por tanto, la explicación ha de recurrir también a la utilización de los modernos métodos de organización y marketing, así como a la utilización de estrategias para llegar a determinados grupos sociales, estudiantes de las familias migrantes en El Cairo, jóvenes judíos en Londres, o los viejos y los desheredados de las interminables periferias urbanas del Brasil. Estas diferencias se dan dentro de las tradiciones religiosas y entre ellas, y también se dan entre las clases sociales dentro de cada país, lo que subraya aún más el carácter global del fenómeno.

Por último, los movimientos tienen en común una variedad de mecanismos que sirven para trazar y reafirmar las fronteras que los separan de los grupos próximos y del resto de la sociedad. Aunque es indudable que el control de la sexualidad femenina ha parecido ser una característica importante de todos los fundamentalismos, hay razones para creer que algunos grupos están encontrando, de diversas maneras, nuevos roles para las mujeres y que algunas iglesias neopentecostales están contribuyendo al fortalecimiento del poder de las mujeres en el hogar y en el medio familiar. Las restricciones han de verse dentro de ese contexto de mantenimiento de los límites que convierte a los movimientos fundamentalistas en una cuasi-etnicidad: una que no hace acepción de razas, pero que es etnicidad, al fin y al cabo, aunque de un tipo diferente.

El estudio del nacionalismo es un tema destacado en los estudios políticos mundiales de los últimos años, en los que se hace hincapié en la tendencia a ver la comunidad y la identidad con una visión tradicional, autóctona, defensiva y volcada hacia dentro. Esto se suele interpretar como resistencia a la modernidad y la

globalización o como huida de ellas⁵⁷, o, según Huntington, como un rechazo de la «occidentalización» combinado con una aceptación de la modernización⁵⁸. Es también frecuente que esta «tendencia» se haya relacionado con la extensión del fundamentalismo como un movimiento igualmente defensivo y volcado hacia dentro, pero este planteamiento está siendo desbancado; así, los editores del «Fundamentalism Project», que definen el fundamentalismo como refugio de «gentes acosadas» que buscan certezas en un mundo en rápido cambio, han encontrado que todos los tipos de fundamentalismos «estaban estableciendo movimientos “progresivos”, creadores y conquistadores del mundo» que miran hacia el pasado en búsqueda de inspiración aunque no de moldes. Estos movimientos se convierten en importantes «actores» políticos como resultado de su «habilidad para adaptar los imperativos organizativos modernos, las estrategias políticas, los adelantos de la comunicación y las teorías económicas»⁵⁹. En este artículo también se ha mostrado cómo, lejos de ser una huida de la modernidad, los movimientos fundamentalistas son un fenómeno quintaesencialmente moderno, no porque constituyan una reacción contra la modernidad sino, muy al contrario, porque son portadores *de* la modernidad. Esto es especialmente cierto en relación con su carácter global, y el artículo ha tratado de explicar cómo su particular versión del globalismo es distinta de la posmoderna, observable en las secciones más populistas, indigenistas y ecologistas de las organizaciones no gubernamentales, en el eco-feminismo o en los movimientos radicales cristianos, especialmente en los católicos, volcados en la preservación o incluso en la imitación de las culturas indígenas⁶⁰. También hemos establecido una distinción entre el desarraigo de las prácticas y rituales tradicionales,

⁵⁷ Cfr. Manuel Castells, *The Power of Identity*, vol. II, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, Oxford, Blackwell, 1997. (Los tres volúmenes de *La edad de la Información* editados en Alianza, Madrid).

⁵⁸ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon and Schuster, 1996 (traducción española, Paidós, Barcelona, 1997).

⁵⁹ Martin Marty y R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Comprehended*, pág. 2. Véase así mismo su introducción al vol. I, *Fundamentalism Observed*, Chicago IL, Chicago University Press, 1991.

⁶⁰ Los méritos y limitaciones de la aproximación posmoderna al desarrollo son bien expuestos en David Simon: «Rethinking (post)modernism, postcolonialism and posttraditionalism: South-North perspectives», *Environment and Planning D: Society and Space*, 16 (2) 1998, págs. 219-245. Simon camina con cuidado entre el excesivo hincapié que algunas contribuciones posmodernas hacen sobre el colonialismo y postmodernas y la necesidad de recuperar las «voces subordinadas y perdidas».

que se produce en lo que hemos calificado como respuesta cósmopolita al globalismo, en donde la preservación del contexto y la historia son importantes, y la respuesta globalista, de la que son ejemplos el fundamentalismo protestante e islámico, probablemente más que el judío, y en la que se niegan el contexto y la historia y se entretajan y combinan rituales y prácticas, prestando escasa atención a su autenticidad. En lugar de una búsqueda de la autenticidad, los fundamentalistas adoptan una estrategia doble que es global y que, a la par, se vuelca hacia dentro, hacia sí mismos. Es global porque sus movimientos tienen un asombroso éxito a la hora de atravesar las fronteras culturales y nacionales institucionalizadas y de extender su influencia a través de todo el mundo, produciendo rituales y doctrinas asombrosamente similares en contextos culturales profundamente distintos. Está volcada hacia adentro por su cuidadosa atención al mantenimiento de los límites creando, mediante el control del comportamiento sexual y la propagación de peculiares formas de vestir y hablar, una cuasi-etnicidad. Es moderna porque utiliza los modernos métodos de comunicación, organización, formación y mercado, así como por los evidentes paralelismos, tanto estructurales como en el nivel de lo imaginario, que se pueden trazar entre su propia expansión y penetración y la expansión y penetración del mercado mundial.

Los movimientos fundamentalistas imitan también al capitalismo en su habilidad para cambiar, adaptarse y moverse: están prestando una creciente atención a los problemas de sus componentes femeninos, especialmente a sus problemas domésticos y emocionales, así como a la necesidad de dar a las mujeres cauces de participación. Han entrado en política en los Estados Unidos, en Israel, en América Latina, en África, en tanto que los fundamentalistas islámicos están adoptando los métodos de las organizaciones no gubernamentales y se expanden «desde abajo», sin perder su conexión institucional con el estado. También se están introduciendo en los medios de comunicación, especialmente en América Latina. Esta modernidad se vincula con el papel central que en todos los fundamentalismos tiene la expansión y el proselitismo, y también en su método capilar de expansión que, desde abajo, va penetrando por todos los intersticios de la sociedad. Por tanto, ser fundamentalista es una forma, aunque no la única, de ser moderno: quienes desprecian al fundamentalismo calificándolo de huida de la modernidad, o de refugio frente a ella, o, lo que viene a ser a fin de cuentas lo mismo, lo consideran como un movimiento político reaccionario, lo que hacen es convertirlo en una pantalla en la que, ante su comodidad ideológica amenazada, proyectan sus propios miedos.

RESUMEN

Las tradiciones religiosas del judaísmo, cristianismo e islam están sufriendo hoy en día una transformación denominada genéricamente «fundamentalismo». Aunque este concepto no pueda concretarse, y aunque existan numerosas diferencias entre los movimientos incluidos en esta etiqueta, comparten algunos rasgos comunes como la idea de inerrancia de un texto sagrado. Estas consideraciones justifican una interpretación de las transformaciones religiosas contemporáneas dentro de un marco de análisis, especialmente cuando se toma en cuenta su carácter global. Por eso, este texto pone el énfasis en dos aspectos del globalismo de los movimientos fundamentalistas: su alcance transnacional y el papel que juega el globalismo en su imaginario a través del tiempo y el espacio.

ABSTRACT

Fundamentalism and Globalism. The religious traditions of Judaism, Christianity and Islam are all today undergoing known generically as «fundamentalist». Although this term is impossible any longer to define precisely, and although there are obvious differences between the movements to which the label is attached, numerous common features, including the original defining feature of fundamentalism —namely the idea of the inerrancy of a sacred text— remain. Together, these considerations justify an interpretation of contemporary religious transformations in a common framework of analysis, especially when account is taken of their global character. This paper develops such an interpretation by focusing on two aspects of the globalism of fundamentalist movements —their transnational reach and the role played by globalism in their imaginary projections across time and space.

David Lehmann es Reader in Social Science en la Universidad de Cambridge, y ha sido Director del Centro de Estudios Latinoamericanos de dicha Universidad (1990-2000). Entre sus publicaciones se encuentran, *Democracy and Development in Latin America: economics, politics and religion in the post-war period* (1990), y *Struggle for the Spirit: religious transformation and popular culture in Brazil* (1996). En 1998-1999 ocupó la Cátedra Hispano-Británica «Reina Victoria Eugenia» en la Universidad Complutense de Madrid. En la actualidad su investigación se centra en el estudio comparativo de los movimientos fundamentalistas y carismáticos. Este artículo fue publicado en *Third World Quarterly*, vol. 19, 4, 1998, págs. 607-634.