

"¿Religión globalizada, americanización u orientalización? Notas para una relación entre religión y globalización contemporánea".

Debate o discusión en teoría social

GT21 Sociología de la Religión

Autor: Felipe Orellana Gallardo

Resumen:

El trabajo discute la tesis de que el mundo contemporáneo presenciaría la existencia de una religión global –el pentecostalismo-. Para ello toma elementos de la teoría de la globalización y la sociología de la religión. En primer lugar, se discute la noción de que la globalización corresponda a una americanización económica exclusivamente, porque se trata de un fenómeno multidimensional y es posible hablar de una orientalización espiritual que sería la contrapartida a la americanización. Por otra parte, se plantean las implicancias de la globalización para la espiritualidad y los nuevos movimientos religiosos. Finalmente, la noción de religión global es criticada y se propone la tesis de que estaríamos en presencia de una religión transnacional que actuaría de forma glocal.

Palabras Clave: Globalización – Orientalización – Religión Glocal.

Cuerpo de la ponencia.

I. Introducción: Interconexión y globalización mundial.

“más importante que la cuestión sobre lo que la religión contemporánea es o no es (el debate substantivo versus funcional) es la interrogante sobre lo que la religión o las religiones se están convirtiendo” (Beyer, 2003: 58)

La religión y la globalización contemporánea son procesos estrechamente relacionados (Davie, 2011), dado que la interrelación mundial que genera la globalización produce la efectiva internacionalización de la religión en una medida inédita en la historia. Efectivamente en el mundo actual es posible hablar de religiones “mundiales”, en el sentido de la presencia en todos los continentes de alguna tradición religiosa. Además, la religión se halla directamente vinculada con las migraciones transnacionales -porque a partir de estas pervive a distancia en relación al lugar de origen- los nuevos movimientos sociales y los nuevos movimientos religiosos; la reciente comprensión del género -por la reflexividad implicada en el cuestionamiento del status marcadamente masculino de Dios (en la tradición cristiana)-, y con el uso de la tecnología y las comunicaciones –por el acentuado uso de los medios de comunicación que realizan inclusive grupos de la ortodoxia más estricta-, así como con la oposición a la economía global de mercado -por parte de la Iglesia Católica-. Aunque esto último, puede leerse a la luz de que “el catolicismo romano tuvo por muchos siglos aspiraciones globales, pero la presente forma de globalización constituye un profundo desafío a las ambiciones hegemónicas de la Iglesia” (Robertson, 2003: 112), por mencionar algunos fenómenos inherentes a la globalización actual y en relación al fenómeno religioso.

La movilidad y el desplazamiento de personas, flujos de capital, mercancías e ideas se está convirtiendo en una característica cada vez más acentuada del capitalismo global (Davie, 2011). La religión, o más precisamente las religiones, es un fenómeno inseparable de tales movimientos, porque aquella puede alentar o frenar la movilidad, impulsarla o desincentivarla, trascender barreras o imponerlas y la interconexión mundial nos hace conscientes que las religiones mayoritarias en una

parte del mundo son minorías en otras latitudes, y viceversa. En este impulso globalizador, “los pueblos que en su día constituyeron el eslabón final de un determinado empeño misionero han pasado a convertirse a su vez en propagadores de una fe; los marginados terminan ocupando el centro de la escena” (Davie, 2011: 326); como testimonia la expansión del pentecostalismo entre los más desfavorecidos de vastas regiones (América Latina, Sudeste Asiático, África).

Las comunicaciones y la interconexión mundial definen el mundo contemporáneo. La globalización de la economía y la expansión del neoliberalismo alcanzan todas las latitudes, más aún desde la caída del socialismo y la Unión Soviética. Para estudiar el fenómeno de la globalización, y dado la ingente cantidad de autores y teorías que la abordan, David Held *et al* (2002) identifican tres corrientes o escuelas de pensamiento que enfatizan la difusión del neoliberalismo y el debilitamiento del Estado por el mercado único, la de los “hiperglobalizadores”, el fortalecimiento del Estado por su rol en las interacciones, negociaciones y transacciones en los bloques comercial, la escuela “escéptica”, y la reestructuración estatal por la irrupción de agentes, movimientos y organismos transnacionales que modifican el escenario de la política internacional, los “transformacionalistas”. Aunque reconocen, Held *et al.* (2002), que la globalización es un fenómeno multidimensional, por lo que su comprensión como una mundialización exclusivamente económica es limitante e imprecisa, ya que hay otros ámbitos en juego que deben ser considerados; la globalización actual presenta múltiples facetas y se refleja en todos los terrenos sociales: desde el cultural al económico, político, legal, militar, criminal, ambiental y religioso.

En relación a la corriente que otorga predominancia al mercado, algunos afirman (Ritzer, 2000) que estamos frente a una mcdonaldización y americanización del mundo (Jameson, 1998); en el sentido de que contemporáneamente se imponen símbolos, imágenes e íconos culturales que son reconocidos universalmente y el neoliberalismo ha adquirido ubicuidad. Se traducen en una industria cultural (Adorno y Horkheimer, 2006) que ha adquirido dimensiones globales y en una uniformización del gusto visible en que los mismos artistas, objetos tecnológicos, ídolos deportivos, películas, acceso al consumo, etc. están disponibles para amplios segmentos en todos los continentes. Más aún, otros autores argumentan (Lyon, 2002), que el modelo de Disney se difundiría por el mundo en base a dos procesos: la Disneyficación, que se define como la acción de dar por supuesto los rasgos del parque temático, en detrimento de la vida real –sin otorgar sentido al presente ni tampoco visiones o proyectos de futuro, por una lógica de visiones inmediatistas y efectistas de la historia o la cultura y la exaltación de la acción individual sobre la colectiva- y una Disneyzación que impone los principios del parque en cada vez más sectores de la sociedad norteamericana y mundial, orientado en torno a cuatro elementos: la Tematización –otorgarle una línea estética a un local o centro comercial, parque, museo, etc.- la Desdiferenciación del consumo –la interrelación entre distintas formas de consumo que dificulta la distinción de cada una de ellas, como ejemplifica el consumo creciente en numerosos aspectos de la vida cotidiana- la Comercialización –se utilizan imágenes y logos para la venta de bienes- y el Trabajo Emocional- las grandes transnacionales (McDonald’s, Disney) controlan la manera en que los empleados se perciben a sí mismos e interactúan, “se supone que los empleados de Disney deben dar la impresión de que no trabajan, sino que ellos también se están divirtiendo” (Lyon, 2002: 23).

Otras teorías han criticado la propuesta de la mcdonaldización, ya que la globalización, por ejemplo, no difunde homogéneamente los mismos parámetros culturales necesariamente, sino que tiene en cuenta las particularidades locales, en una interrelación global-local, por lo que sería más pertinente hablar de una glocalización (Robertson, 2000) o, por otra parte, es problemático afirmar que el consumo y las comunicaciones se difunden globalmente, dado que importantes proporciones de la

población mundial en lugar de globalizarse y tener acceso a la interconexión, cada vez más se localizan y marginalizan; resultando que para muchos pobres locales las fronteras se cierran y el espacio se limita a guetos urbanos, mientras que sólo los ricos globales serían los ciudadanos del mundo que pueden trasladarse planetariamente, a la par de la globalización (Bauman, 1999).

II. ¿Americanización u orientalización del mundo?

Pero, ¿cuáles son las formas que adopta la religión en la globalización contemporánea? Si a nivel económico la globalización se traduce en un hipercapitalismo (Lipovetsky y Serroy, 2010), que des-localiza la producción trasladándola a países del sudeste asiático o del tercer mundo, y en una fuerte influencia norteamericana mundial; en otros ámbitos como el religioso, estaríamos en presencia de una lógica distinta, puesto que el fenómeno sería más bien una orientalización de Occidente. Resumiendo, a nivel económico: americanización, pero a nivel religioso: orientalización.

Colin Campbell (2001) afirma que el paradigma religioso occidental, de una divinidad trascendental escindida del mundo (que tiene sus orígenes en el monoteísmo hebreo), no está más presente en las sociedades occidentales; ha sido reemplazado por uno oriental que remite a una divinidad que es parte del mundo y un hombre que la adapta a sí mismo. Además el concepto oriental de perfección espiritual o auto-deificación reemplaza a la idea occidental de salvación, la noción de iglesia es reemplazada por un conjunto de seguidores ligados a un líder espiritual o gurú, mientras la distinción entre creyente y no creyente es reemplazada por la idea de que todas las cosas existen en un escala de espiritualidad, una escala que se puede extender más allá de esta vida (Campbell, 2001: 41)

Campbell (2001) señala que la escisión religiosa occidental se refleja en el alejamiento o distancia del hombre con la naturaleza y el espíritu; el hombre es dividido en cuerpo, espíritu y mente y existe un Dios personal que gobierna sobre el hombre, este a su vez gobierna sobre la naturaleza y el desarrollo de la ciencia y la tecnología han dado una mejor vida y otorgado esperanza de un mejor futuro -aunque el siglo XX y los sucesos en el acaecidos nos demuestren lo contrario (Bauman, 1997)-. Occidente ha utilizado la naturaleza como un objeto, desde el industrialismo y el imperialismo de manera exacerbada, con la explotación de materias primas en diversas latitudes y en las colonias, generando en el s. XX las condiciones para la propia autodestrucción del medio ambiente (y también de la humanidad) (Giddens, 1999).

Un rasgo sintomático de esta actitud imperialista, y diferenciador en relación a Oriente, es el respeto hacia los animales (Kolakowski, 1993), porque el sometimiento y el maltrato animal habrían sido una muestra más de las actitudes de sometimiento que desarrolló el mundo occidental hacia otras culturas; en cambio, las culturas que reconocen la importancia animal, como en Oriente, habrían desarrollado una actitud amigable y de compenetración hacia el medio ambiente, que se encontraría ausente en la historia moderna occidental pero que seduciría a muchos habitantes de Europa y América en los inicios del s. XXI. Por otra parte, la cosmovisión oriental concibe al hombre y la naturaleza como una unidad; lo espiritual y lo físico también son uno, así como la mente y el cuerpo; lo que genera la sensación de sentirse “en casa” en cualquier lugar y con cualquier persona y la ciencia y tecnología, contrariamente a la anterior cosmovisión, han creado la ilusión del progreso.

Es más preciso afirmar que la orientalización remite a cambios en la espiritualidad, entendida esta como “el estado en relación con la divinidad, lo sobrenatural, el orden o la realidad trascendente o, alternativamente, un sentido de consciencia o de supra-realidad que va más allá de la experiencia ordinaria” (Wuthnow, 2003a: 307); aunque también se evidencian una serie de cambios influyentes

desde las décadas de los 60 y 70 (Wuthnow, 2003b), que estarían en relación con esta orientalización: cuando algunos teólogos afirman la muerte de Dios, las iglesias evangélicas crecen ampliamente en los suburbios, los católicos comienzan a escuchar los oficios religiosos en el idioma vernáculo –después del Concilio Vaticano II-, nuevos movimientos religiosos de origen asiático se expanden en las áreas metropolitanas e iglesias *underground* comienzan a atraer muchos seguidores. También hay que mencionar, como cambios importantes en la espiritualidad norteamericana, el movimiento de derechos civiles y feminista (Wuthnow, 2003b), porque el primero provocó una apertura hacia el respeto de la diversidad, los estilos de vida y las visiones de mundo y el segundo puso énfasis en la libertad de conciencia que se desarrolla dentro de un marco igualitario de relaciones sociales y de género. Aunque hay que señalar que el más importante impacto de los 60 para la espiritualidad de muchas personas “fue la creciente conciencia de que la espiritualidad y la religión organizada eran diferentes e incluso podían correr en diferentes direcciones” (Wuthnow, 2003b: 102) dado que la idea de libertad fue redefinida y se tradujo en una capacidad de escoger opciones en un “supermercado” de ideas y estilos de vida, remplazando las grandes narrativas religiosas y filosóficas tradicionales por una personalizada de exploración y expresión.

III. La religión como experiencia.

Los cambios en la espiritualidad, la fuerte influencia de Oriente y la creciente presencia de nuevos movimientos religiosos de origen oriental (Introvigne, 2001) significan una creciente tendencia a transformar la religión, en ciertos grupos y cada vez más, en una experiencia. En otras palabras, se quiere vivir lo religioso y desligarse muchas veces de la dogmática de las grandes iglesias. Este cambio lo había identificado Luckmann (1973) hace décadas, pero parece que en el Occidente contemporáneo adquiere un renovado vigor. Charles Taylor (2003) incluso va más atrás al señalar a William James y su obra “Las variedades de la experiencia religiosa” como una de las fuentes que identifican y están a la base de los rasgos de la religiosidad actual. Para Taylor (2003), “podría parecer que nuestro mundo posdurkeimiano [contemporáneo] es un mundo paradigmáticamente jamesiano. Los individuos sacan lo que pueden de su ‘experiencia religiosa’, sin preocuparse demasiado por cómo encaja a nivel social o por cómo afecta al destino de las diferentes Iglesias” (p. 121) y en este sentido podrían ser comparables los pasajes que James describía en su clásica obra sobre las bondades de la religión para aquellos que sentían en carne propia el éxtasis, con las declaraciones de las personas entrevistadas por Wuthnow (2003b) alrededor de cien años después; aunque, es importante indicar, en este último se evidencia el constante cambio o movilidad religiosa de ciertas personas a lo largo de sus vidas y en James este elemento no está contemplado.

La búsqueda de experiencias religiosas, sobre la que desde la década de 1960 se viene escribiendo en la sociología de la religión, es compatible con la centralidad del presente y la búsqueda de sensaciones inmediatas que genera la postmodernidad (Jameson, 1998) y el desencanto con los proyectos a largo plazo y con una visión optimista del futuro producto de las consecuencias indeseadas de la modernidad; pero sí la religión antaño promovía la postergación del goce y la gratificación

[En el siglo XX, es absurdo] la idea de adherirse a un modelo de espiritualidad que no se presenta inmediatamente como tu propio camino, aquél que te mueve y te inspira particularmente a ti. [En este sentido] Dejar a un lado tu propio camino para adaptarte a alguna

autoridad externa simplemente no parece una forma comprensible de vida espiritual para muchas personas hoy en día (Taylor, 2003: 110).

Taylor (2003) afirma que lo espiritual ha dejado de estar vinculado a la sociedad y que existe un componente espiritual fuertemente individualista pero que no se traduce necesariamente en un componente individualizante, porque muchas personas continúan y continuarán participando de comunidades religiosas extremadamente consolidadas, donde encontrarán su sentido de la espiritualidad. Es la opción por el fundamentalismo que debe ser enmarcada por el creciente discurso global de ‘búsqueda de fundamentos’. Esto no significa que las opciones no sean ‘reales’, pero ellas deben ser vistas como opciones dentro de acentuados modos globales de discurso y estructuras de preferencias. Más aún ellas también deben ser vistas a la luz de la difusión global de un diagnóstico acerca de temas alusivos a la condición humana durante el siglo XX: términos como alienación, desamparo, anomia y apátrida, así como motivos como ‘la falta de comunidad’ y el ‘declive de la familia’. (Robertson, 2000: 169).

Para Taylor (2003) la espiritualidad se mueve entre dos opciones. En su penetrante análisis de William James, plantea el problema de la disposición agnóstica con respecto a la creencia y, por otro lado, la disposición que tiene voluntad de creer; afirmando que la actitud racionalista y empirista de la primera es inviable, ya que ciertas verdades sólo se descubren a través del compromiso y además la actitud agnóstica no es usual en el comportamiento humano puesto que “aquellos que reivindicar que se deje a un lado la pasión demuestran una falsa conciencia. Éste no es un mucho menos el modo en que procede la mente” (Taylor, 2003: 61).

A pesar de lo criticable de la postura agnóstica, el debate entre estas dos disposiciones termina en James equilibrado (Taylor, 2003), porque: ambas posturas tienen fuentes muy distintas; ambas tienen sentido para los creyentes (se mueven entre la una o la otra); y parece difícil desenvolverse sin adoptar una u otra; lo que se traduce en que el creyente vivencie momentos de incredulidad y escepticismo, pero de igual modo instantes en que percibe las bondades de una vigorosa creencia (certezas, fortaleza espiritual, confianza, etc.) y que precisamente cristalizan en la “búsqueda de fundamentos” que mueve a muchos a volver hacia actitudes comunitarias o neo-tribales.

Hasta ahora hemos hecho alusión a la espiritualidad y las formas personales de religión, pero ¿qué puede decirse de los efectos de la globalización en las iglesias institucionales y los movimientos religiosos establecidos? La interconexión y las comunicaciones mundiales no sólo ponen en contacto culturas lejanas y nos hacen descubrir tradiciones ancestrales lejanas, sino que también alcanzan a la Iglesia Católica y difunden movimientos religiosos como el pentecostalismo. La Iglesia Católica, que se vio ampliamente perjudicada por la irrupción de la modernidad (Casanova, 2001) por la Reforma protestante; por la pérdida de la universalidad y la posterior transformación en una denominación, dentro de las denominaciones cristianas; por la pérdida de la soberanía papal sobre las monarquías y territorios césaropapistas -relegando el poder del papa al estado Vaticano, etc.- genera la actitud anti-moderna de la Iglesia. Por otra parte, es criticable la universalidad que la Iglesia poseía antaño (Casanova, 2001) cuando grandes segmentos de la población mundial quedaban fuera de su jurisdicción y la observancia no estaba totalmente garantizada. Con el desarrollo de la globalización hemos sido testigos de una iglesia que intenta modernizarse -a través del concilio Vaticano II, que puede afirmarse fue el primer concilio mundial de la historia de la Iglesia porque acudieron obispos de todas las latitudes y con una fuerte presencia asiática y africana- y que reacciona criticando los efectos

perversos de la globalización y de la impersonalidad que rige al mercado y las reacciones sociales¹; también, es posible ver una Iglesia que muy acorde con los tiempos utiliza medios de comunicación para difundir su mensaje, como canales televisivos, y la generación de *merchandising* religioso alusivo a motivos católicos y bíblicos.

El pentecostalismo y su difusión global constituyen la más dinámica forma de expansión de la cristiandad protestante y “es probable que se convierta en la forma global de la cristiandad en el siglo XXI, posiblemente relacionando todas las iglesias cristianas” (Casanova 2001: 435), y que llevan a afirmar que es la primera religión verdaderamente global, aunque no tiene un particular centro territorial, como el mormonismo, o no es un régimen transnacional, como el catolicismo; sino que es simultáneamente global y local (Casanova, 2001), porque se difunde mundialmente, pero se adapta y adquiere los rasgos de la respectiva región en la que se asienta, como acontece con América Latina.

En este sentido, la asociación globalización-religión global puede fundamentarse en la cercanía entre las teorías de la globalización y las cosmovisiones religiosas, porque ambas son “totalizantes” (Obadia, 2010), es decir, pretenden dar cuenta de la totalidad de la realidad social o espiritual, respectivamente, y existiría una apropiación de un secularismo global por parte de las voces religiosas, ya que rezan por la utopía de la armonía global o culpan los excesos de la globalización. Más aún, algunas “grandes narrativas” de la globalización contienen fraseología escatológica (Obadia, 2010), como ilustra el camino de la globalización como el cambio de una moderna civilización del *logos* (a continuación de una antigua civilización del *mythos*) hacia una civilización mundial del *holos* (que es global). Un mundo donde hombres y sociedades están conectados y son interdependientes necesita una ideología “mística” balanceando el ámbito del científicismo, y es aquí donde la asociación con una “religión global” entraría en juego.

IV. ¿Religión global o glocal?

Por otra parte, ¿es posible afirmar que el pentecostalismo podría convertirse en una religión global? Hay elementos que nos inducen a pensar que no es posible hablar de una religión global en la época de la interconexión mundial. Si más arriba se aludió a la idea de glocalización, en la teoría de la globalización, pareciera que este concepto adquiere importancia también cuando se habla de religión, porque “de la misma manera que no tiene sentido hablar de ‘una’ cultura global..., sería un contrasentido imaginarnos la existencia de ‘una’ religión global” (Ortiz, 2005: 107), que unificase a todo el mundo sobre unas creencias y parámetros comunes. Algo que por lo demás no aconteció efectivamente ni en la Edad Media -aunque sí existía una religión imperante y fuertemente represiva hacia la diversidad religiosa, pero que no implicaba la real observancia de las personas (Delumeau, 2006)- cuando existió una religión fuerte que rechazaba el pluralismo, pero que no tuvo un efectivo carácter global, aunque si una notoria capacidad para combatir la diversidad y que determinó que hasta hace algunas centurias no existiera la noción de religiones, porque las personas tenían una religión (Beyer, 2003) y las religiones conocidas en Occidente eran relativamente pocas: cristianismo, judaísmo e islam. La noción de religiones en plural, adquiere fuerza a partir del colonialismo europeo cuando estos “encuentran” una serie de tradiciones orientales (Beyer, 2003); lo que ha realizado, con la globalización, la plena consciencia de la diversidad cultural del mundo.

Si no podemos hablar de una religión global, si es posible encontrar religiones transnacionales (Beckford, 2003) como los Testigos de Jehová o los mormones que funcionan con células en diversas

¹ Como lo atestigua la reciente carta pastoral de la Conferencia Episcopal de Chile.

latitudes, pero orientadas y determinadas por el lugar originario: en ambos casos EEUU. Además, y si seguimos la teorización contemporánea de la sociología de la religión, es dificultoso confrontar la idea de religión global con la de pluralismo religioso. Éste último ha estado íntimamente relacionado con la perspectiva clásica de Peter Berger y también con la propuesta más reciente del mercado religioso representada por Rodney Stark y sus colaboraciones con Iannaccone y Finke (Frigerio, 2007), siendo para Berger el elemento que socava las estructuras de plausibilidad que otorgaba la religión monopólica y la causa de la erosión del sentido, así como del aumento de la incertidumbre (Berger y Luckmann, 1996) y para Stark contrariamente el elemento que otorga vitalidad al panorama religioso, puesto que el monopolio debilita la creencia y reduce la necesaria competencia en la cual los fieles actúan con los parámetros racionales de un cliente, pero hacia las organizaciones religiosas. En esta última perspectiva,

El fin del monopolio religioso no coincide por lo tanto con la declinación *tout court* de la religión; su quiebra significa justamente pluralidad, diversidad religiosa, sea desde el punto de vista individual o colectivo (en términos lógicos no hay pues necesidad de imaginarnos el “retorno” de algo que nunca expiró) (Ortiz, 2005: 104).

En otras palabras, dos importantes paradigmas (Frigerio, 2007) sitúan al pluralismo como un elemento ineludible en el panorama religioso contemporáneo, pero es problemático la idea de una religión global que uniformase las creencias –como el mercado global en la línea economicista de la globalización- llegando a todas partes. La centralidad del pluralismo convive de manera aporosa con las religiones transnacionales (que operan a distancia pero obedeciendo un centro), pero una religión global, con presencia en todas las latitudes tendrá serios problemas si es que no tiene en consideración las particularidades locales. De ahí que hablemos de una religión glocal (Beckford, 2003) en lugar de una global. Desde “la esfera pública y las redes transnacionales hasta los intentos de resituar las normas de la ciudadanía en el centro del Estado-nación, la religión asume ambivalentes relaciones con la globalización y siempre se adecúa parcialmente con...los asuntos locales” (Obadia, 2010: 481), además, la religión cumple una función muy *local* como expresión de fortalecimiento de enclaves étnicos de grupo anti-globalizadores (Robertson, 2003) –como acontece con algunos segmentos del fundamentalismo islámico o judío- que acentúan su identidad a través de elementos que son producto de la globalización, como los medios de comunicación e internet, pero que refuerzan su distancia con el “ellos” que muchas veces representa Occidente. Frente a la hegemonía cultural que representa la globalización occidental, surgen grupos que reivindican la heterogeneidad étnica por medio de la religión (Obadia, 2010).

A nivel social, en cambio, la globalización religiosa ha ido de la mano de la relativización –y el fundamentalismo se presenta como una reacción a esta relativización (Robertson, 2003); el mundo ya no es presentado como una unidad, una totalidad e incluso Dios es relativizado porque no es el garante de la unidad del mundo (Mendieta, 2001); la globalización nos pone en contacto con culturas anteriormente lejanas y extrañas, haciéndonos sentir que nuestra tradición religiosa corresponde a una más del amplio espectro de las religiones del mundo. En el mundo contemporáneo todos somos “un poco antropólogos” (Mardones, 1998) porque se tiene la conciencia del carácter multicultural y se tiene conocimiento de que la tradición propia no es la única autorizada, sino que en otras latitudes igualmente existen religiones que deberían ser respetadas. La globalización “amenaza con disolver las intrínsecas relaciones entre tiempo sagrado, espacio sagrado y pueblo sagrado comunes a todas las

religiones mundiales, y con esto los esenciales límites entre historias, pueblos y territorios que han definido todas las civilizaciones” (Casanova, 2001: 430-431).

Si a nivel macro-sociológico se puede hablar de una relativización, no hay que olvidar, como continuamente se hace en los debates sobre globalización (Robertson, 2000) el rol de los individuos en el proceso de interconexión global. Esto porque la globalización se compone de cuatro elementos: sociedades, individuos, el sistema mundial de sociedades y la humanidad, y cada uno de ellos ejerce coerción sobre los restantes, por ejemplo, los individuos se encuentran crecientemente constreñidos por las sociedades, son miembros de una especie humana y están afectados por las vicisitudes de las relaciones internacionales (Robertson, 2000).

Además, y a nivel individual, es interesante poner la atención sobre los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) como expresión de neo-tribalismo al que adhieren muchos individuos descontentos con los efectos de la globalización. La relación entre globalización y NMR merece atención y se presta para discusión (Obadia, 2010) porque muchas otras religiones alejadas del “universalismo” de las grandes tradiciones se benefician de los flujos, la movilidad, las redes de comunicación y la diseminación de ideas religiosas inherentes al mundo globalizado contemporáneo y existe un “renacimiento” de la espiritualidad de marcado tinte individual, como mencionábamos más arriba, que se puede ver en la reinención y difusión de antiguas tradiciones paganas, étnicas, religiosas (como la santería), tradicionales (como el shamanismo), también el neoshamanismo, y modelos transnacionales de antigua brujería (la Wicca) o movimientos neo-mágicos asociados al declive de los monoteísmos.

Siguiendo a Obadia (2010), y el detallado recuento de teorías y enfoques asociados a la relación globalización-religión desde la sociología de la religión que realiza, es posible encontrar autores (como Karol Dobbelaere) que afirman que la globalización es afín a los NMR porque estos se expanden de manera transnacional, pero las grandes religiones estarían firmemente ancladas a los contextos nacionales, pero otros (como Elisabeth Arweck) demuestran que los NMR pueden limitar intencionalmente su propia expansión. En línea con esta discusión Obadia (2010) recurre a Rothstein para ilustrar que las personas que adhieren a NMR transnacionales se encuentran más aculturizadas que lo que estos NMR se aculturizan localmente, pero en lo esencial estos NMR comparten la difusión por medios de comunicación y redes internacionales.

V. Conclusiones.

Siguiendo a Robertson (2000) y la lógica de la globalización por él discutida, es posible afirmar la presencia de una religión “glocal” que atiende o tiene relación con el doble mecanismo de la particularización del universalismo, la idea de que lo universal se vuelve una realidad concreta (mediante, por ejemplo, los flujos, movilidad e interconexión) en los habitantes de diferentes latitudes, y la universalización del particularismo, la difusión prácticamente sin límites de lo particular, lo local, la unicidad, la diferencia, la otredad; y pareciese que en este último proceso adquiere lo religioso una impronta fortalecida.

La resistencia a la globalización (Robertson, 2000; 2003) por ciertos grupos debe ser leída no solamente como una oposición al mundo como unidad, como un sistema mundial homogeneizado, sino como una lucha contra una concepción del mundo visto como una serie de equivalencias culturales, relativistas con respecto a los modos de vida o, en otros términos, como una anti-postmodernidad (Robertson, 2000). Más aún, si tenemos en cuenta que la religión contemporánea está estrechamente relacionada con la espiritualidad individual (Wuthnow, 2003a, 2003b; Taylor, 2003), es posible

visualizar un rechazo hacia las tendencias homogeneizantes o que igualan un ámbito privado como lo es la relación personal de creencia.

Si a nivel económico se expande sin fronteras el mercado único del modelo capitalista norteamericano a nivel espiritual encontramos una globalización “en otra dirección”, es decir, una fuerte influencia de las religiones y modelos espirituales asiáticos, centrados fuertemente en la experiencia y en la guía de un gurú (Champion, 1995), en lugar de las grandes instituciones religiosas –como la Iglesia-. Por otra parte, hablar de globalización y mercado único en el mundo contemporáneo, se ha vuelto una idea recurrente, pero afirmar que podría existir algo así como un equivalente al mercado global en una religión “global”, aparece problemático en un contexto mundial de globalización económica, pero de diversificación y de, muchas veces, resistencia cultural. La expansión del pentecostalismo (que podría ser la realización de esta religión global) demuestra más bien, una adaptación *local* según el contexto en que se sitúa y la presencia e interés por movimientos y estilos de vida de origen oriental, como el Hare Krishna, nos inducen a pensar que existe una mundialización económica americana, es decir un incremento de las interrelaciones comerciales y un predominio económico, pero también una globalización religiosa oriental.

Bibliografía.

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (2006) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Trotta.
- Bauman, Zygmunt (1997) *Modernidad y Holocausto*. España. Sequitur.
- _____ (1999) *La Globalización: Consecuencias Humanas*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Beckford, James (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1996) “Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido”. *Estudios Públicos*, 63, 1-54.
- Beyer, Peter (2003) “Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society”. En Dillon, Michele (ed.) *Handbook of the Sociology of Religion*. New York. Cambridge University Press.
- Casanova, José (2001) “Religion, the New millennium, and Globalization”, *Sociology of Religion*, 62(4), 415-441.
- Campbell, Colin (2001) “The Easternisation of the West”. En Wilson, Bryan y Jamie Cresswell (eds.) *New Religious Movements. Challenge and Response*. Londres. Routledge.
- Champion, Françoise (1995) “Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismo”, en Delumeau, Jean (ed.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza.
- Davie, Grace (2011) *Sociología de la Religión*. Madrid. Akal.
- Delumeau, Jean (2006) *El cristianismo del futuro: otear el horizonte. ¿Va a desaparecer el cristianismo?* Bilbao. Mensajero.
- Frigerio, Alejandro (2007) “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina”. En Carozzi, María Julia y César Ceriani (coords.) *Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires. Biblos.
- Giddens, Anthony (1999) *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid. Alianza.
- Held, David; Anthony McGrew; David Goldblatt y Jonathan Perraton (2002) *Transformaciones globales. Política, Economía y Cultura*. México D.F. Oxford University Press.

- Introvigne, Massimo (2001) “Nueva Religiosidad y Contexto Postmoderno”. En *Actas del II Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Ediciones Universidad de Navarra. Navarra.
- Jameson, Fredric (1998) *Teoría de la Postmodernidad*. Madrid. Trotta.
- Kolakowski, Leszek (1993) *Si Dios no existe...sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid. Tecnos.
- Lipovetsky, Gilles y Jean Serroy (2010) *La Cultura-Mundo. Respuestas a una Sociedad Desorientada*. Barcelona. Anagrama.
- Lyon, David (2002) *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*. Madrid. Cátedra.
- Luckmann, Thomas (1973) *La Religión Invisible*. Salamanca. Sígueme.
- Mardones, José María (1998) *Neoliberalismo y religión. La religión en la época de la globalización*. Madrid. Verbo Divino.
- Mendieta, Eduardo (2001) “Society’s Religion: The Rise of Social Theory, Globalization, and the Invention of Religion”. En Hopkins, Dwight T.; Lois Ann Lorentzen; Eduardo Mendieta y David Batstone (eds.) *Religions/Globalizations. Theories and Cases*. Estados Unidos. Duke University Press.
- Obadia, Lionel (2010) “Globalization and the Sociology of Religion”. En Turner, Bryan S. (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Reino Unido. Blackwell.
- Ortiz, Renato (2005) *Mundialización: Saberes y creencias*. Barcelona. Gedisa.
- Ritzer, George (2000) *The Mcdonaldization of Society*. Los Angeles. Pine Forge Press.
- Robertson, Roland (2000) *Globalization. Social Theory and Global Culture*. Londres. Sage.
- _____ (2003) “Antiglobal Religion”. En Juergensmeyer, Mark (ed.) *Global Religions: An Introduction*. New York. Oxford University Press.
- Taylor, Charles (2003) *Las Variedades de la Religión Hoy*. Barcelona. Paidós.
- Wuthnow, Robert (2003a) “Spirituality and Spiritual Practice”. En Fenn, Richard K. (ed.) *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Reino Unido. Blackwell.
- _____ (2003b) “The New Spiritual Freedom”. En Dawson, Lorne L. (ed.) *Cults and New Religious Movements. A Reader*. Reino Unido. Blackwell.