

# Dimensión social de la globalización: la sociedad civil transnacional y su expresión religiosa

---

Enrique Alí González Ordosgoitti

En la convocatoria para la realización de este libro colectivo, hay una declaración de intenciones que compartimos plenamente: “trascender las visiones que reducen la globalización a procesos económicos o relativos a las tecnologías comunicacionales”. Si bien es cierto que dichos procesos existen, son importantes y constituyen la parte más visible de la materialidad de la globalización, no menos cierto es que no la subsumen completamente, siguen existiendo otros aspectos de innegable repercusión social pero cuyas dimensiones muy recientemente comienzan a ser exploradas. Una de ellas es la dimensión social de la globalización, entendiendo por dimensión social las diversas maneras como los hombres se organizan en grupos (donde predominan las relaciones primarias de sociabilidad) y en clases (donde predominan las relaciones secundarias de sociabilidad), convocados por diseños de futuro, elaborados por el imaginario colectivo producido desde cualquier mega estructura formal o informal de la sociedad.

La globalización ha impactado tanto sobre la dimensión social de las sociedades actuales que es posible coincidir, con lo que varios autores hemos venido llamando sociedad civil transnacional, la cual se comporta similarmente a los fenómenos económicos de transnacionalización del capital y más recientemente de transnacionalización de la fuerza de trabajo, muy diferentes de los anteriores procesos de internacionalización. El capital, el trabajo y la sociedad civil vienen haciendo del mundo su patria, al menos en lo concerniente a los procesos punta colocados en

lugares prioritarios en la agenda mundial elaborada en los países-centro. La sociedad civil transnacional se vertebra en la actualidad alrededor de varios ejes temáticos: lo ecológico, lo étnico, el nacionalismo, lo religioso y lo genealógico (cfr. Guitián, 1998), de los cuales sólo hemos de referirnos en este capítulo a lo religioso.

En lo religioso asistimos a procesos de transnacionalización de la toma de decisiones de diversas confesiones religiosas, a imagen y usanza de la Iglesia Católica, que en su tiempo fue definida por Gramsci como “un partido político internacional”. Esa diversidad creciente en poder y adeptos introduce tensiones en los mapas religiosos establecidos, convocando a una lucha religiosa cada vez más beligerante. Igualmente, la transnacionalización de la fe que conlleva la globalización da origen a procesos de transculturación tanto aculturativos como conculcurativos, creándose fenómenos de hibridación, mestizaje y resemantización (González Ordosgoitti, 1997).

### **La sociedad civil transnacional religiosa: viejos y nuevos actores**

En la sociedad civil transnacional -y por ende en las sociedades civiles nacionales- vamos a encontrar el universo religioso organizado a través de cuatro vertientes: las religiones institucionalizadas oficiales; las religiones y religiosidades populares; las hermandades filosófico-religiosas y las religiones y religiosidades de la nueva era. Cada una de esas vertientes presenta una dinámica propia, tanto parcialmente paralela a las demás, como también interceptándose en momentos, casi siempre signados por la conflictividad (fundamentalismos, nacionalismos, violencia, migraciones). Algunos espacios religiosos se encuentran en pugna (musulmanes y ortodoxos en Bosnia (Balic, 1994); musulmanes y católicos en Indonesia (Poerwowidagdo, 1994); musulmanes, católicos y ortodoxos en la ex Yugoslavia (Vrcan, 1995); catolicismo y protestantismo en el Canadá francés (Seljak, 1995); ortodoxos, católicos y protestantes en Rumanía (Aszódi y Frater, 1995); budistas e hinduistas en Sri Lanka (Tirimanna, 1997)), por existir una lucha por la hegemonía del control del sentido en el seno de comunidades determinadas; otros por el contrario, se muestran terreno exclusivo de una sola de las expre-

siones (caracterizadas por una vuelta al tradicionalismo que en ocasiones puede rozar el fundamentalismo) y otros en cambio, se ofrecen como lugares de encuentro conculturativos de varias, generando fenómenos de hibridación, mestizaje o resemantización (González Ordosgoitti, 1997).

Uno de los elementos comunes a las cuatro vertientes, es que la globalización las ha repotenciado como nunca antes, debido al aumento de sus recursos financieros, informáticos, comunicacionales, de feligresía y de sentirse centro de la opinión mundial a partir de la internacionalización intensiva de sus lazos de solidaridad y de saberse constituyente de un punto resaltante de la agenda de la sociedad civil transnacional. Todas las expresiones religiosas han dejado de ser un asunto sólo nacional, sus estrategias, sus tácticas, sus destinos, se deciden en un marco de discusión y decisión internacional, pero no sólo a la usanza de la estricta dinámica países centro que deciden sobre países periferia (aunque en parte persiste), sino tomando cada vez más en cuenta la pluralidad de voces de su feligresía mundial. En el marco de este capítulo, sólo podremos tratar -por limitaciones de espacio- la dinámica socioreligiosa globalizada de las religiones institucionalizadas oficiales.

## **Religiones institucionalizadas oficiales**

Llamaremos religiones institucionalizadas oficiales a las diversas maneras de relacionarse con el sentido de lo sagrado, expresadas en organizaciones con vocación de permanencia en el tiempo, que adoptan el continente de una institución formalizada y que además gozan del reconocimiento explícito del aparato estatal, de una sociedad históricamente determinada. Para el caso de América Latina nos estamos refiriendo especialmente a las religiones cristianas (católicas, protestantes y ortodoxas), judías (askenazíe y sefardíe) y musulmanas (sunnitas y shiítas), las cuales en algunos países como Venezuela, funcionan en un organismo central que les permite mantener una comunicación institucional permanente. Aunque existen otras denominaciones religiosas que reúnen las características señaladas, éstas son numéricamente poco significativas.

Estas religiones institucionalizadas oficiales presentan elementos de tensión tanto en su dinámica intraconfesional como interconfesional, que pensamos han sido potenciados por la globalización (comunicacional, informática, migraciones masivas), o creados por la dinámica de la misma. Para reflexionar sobre las mismas señalaremos algunas características actuales intraconfesionales sólo -por razones de espacio- de las religiones católicas (dedicaremos un subpunto al catolicismo africano por considerarlo ejemplo claro de la dialéctica universalismo, localismo, multiculturalismo, expresada en el concepto de inculturación del Evangelio) y musulmana.

## **Dinámica intraconfesional de las religiones institucionalizadas oficiales**

### **1.-La iglesia cristiana católica romana**

En el caso de la iglesia católica romana, asistimos a un cuestionamiento de la hegemonía en la producción teológica que hasta mediados de este siglo mantuvieron los teólogos europeos, especialmente los alemanes. Estos cuestionamientos se han producido básicamente en la Iglesia no europea: América Latina, África y Asia. Desde América Latina se ha objetado cual debe ser el sujeto social desde el cual se establece el reino. Se rechazan los términos genéricos de pueblo y/o humanidad, y se postula la opción preferencial por los pobres, explicitada en la teología de la liberación, como manera específica de mirar y profundizar los postulados del Concilio Vaticano II.

En África, al cuestionamiento teológico se suma el litúrgico. En la revisión teológica propuesta, se propone un análisis profundo del alcance del concepto de “semillas del verbo” (al igual como se interpela desde las religiones amerindias). Si Dios creó todo, es lógico entonces pensar que Dios también está presente en las religiones previas al cristianismo (el cual tiene apenas dos mil años). A nombrar esa presencia previa estaba destinado el concepto de “semillas del verbo”, el cual si es

asumido en profundidad debería llevar a la aceptación de que en las religiones africanas (e indoamericanas) Dios está presente, y no pueden seguirse demonizando como ha sido la práctica durante siglos. Se cuestiona que la aplicación del concepto de “semillas del verbo” ha sido débil, tímida y escasa, circunscrita sólo a lo sembrado en la primera evangelización (siglo XV tanto para América como para el África Subsahariana portuguesa y siglo XIX para el resto del África subsahariana). En la interpelación litúrgica encontramos una reivindicación de la especificidad cultural africana (Dargie, 1989; Mipasi, 1980), sólo explicable a partir de los procesos de globalización comunicacional, informática y cultural.

Si bien es cierto que la antropología, desde finales del XIX, introdujo cuestionamientos radicales a la pretensión del europeo occidental de considerarse el hombre y la cultura por excelencia, fue sólo en la segunda mitad de este siglo cuando esas nuevas premisas de pluralidad cultural consiguieron el suficiente eco, para hoy en día formar parte de la epidermis cultural mundial y ser consideradas sustancias primeras del modo de ser de las sociedades. Se colocó de relieve que la codificación litúrgica romana obedecía a una historia y modo cultural específico, incapacitado por lo tanto para representar a todas las sociedades. Desde el punto de vista africano se evidenció que la liturgia romana representa una concepción represiva del cuerpo, el predominio de lo oído sobre lo visto (de ahí la iconoclastia de origen protestante presente en la iglesia católica de este siglo, como supuesto necesario para el diálogo con la modernidad); del oído sobre el olfato (reducción de los inciensos, aromatizaciones y uso de cirios, en este último caso observamos la “modernización del culto divino” al sustituir las velas de cera o de derivados del petróleo, por pequeñas lámparas que funcionan con electricidad, creando momentos de devoción eléctrica); del oído sobre el tacto (los fieles son individualizados en la liturgia y sólo se tocan, formando comunidad, en momentos escasos y limitados a “una palmadita fraternal”) y del oído estático sobre el movimiento (la Misa es sólo un aerobic de bajísima intensidad, ni pensar en la celebración con danzas de los siglos medievales). De esa lucha cultural litúrgica escenificada en la iglesia católica africana pudo formularse la llamada Misa Luba (Sound of

Eternity) en los años ochenta, con música y danzas africanas, muy superiores en cuanto a la aplicación de una interculturación adecuada, tanto a la Misa Criolla Argentina de Ariel Ramírez escrita en 1921, la cual adapta de la manera mas “light” posible la música folklórica argentina a las cinco partes musicalizadas de la Misa (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus y Agnus Dei), logrando -en términos del Folklorólogo Carlos Vega- una “proyección folklórica de tercer grado”, como a la Misa Flamenca de Fernández de Latorre y J. Torregrosa, la cual si bien alcanzó musicalmente una “proyección folklórica de primer grado”, es decir, mayor cercanía entre la música flamenca y su conversión en música de la Misa, no introdujo el aspecto danzario en la celebración ritual.

En Asia la discusión teológica es más espinosa, por encontrarse el cristianismo con religiones más antiguas que él, aunado a que también tienen tradición escrita y una reflexión teológica sofisticada, con clases sacerdotales estables, consolidadas y numerosas, lo cual indica la profesionalización de la reflexión religiosa tradicional asiática. El taoísmo, el budismo y el hinduismo presentan retos difíciles para una concepción cristiana del mundo. No goza aquí el cristianismo de las ventajas relativas de su expansión en América y África, en donde se confrontó con religiones sin codificación escrita exhaustiva, carentes de un marco temporal histórico traducible al lenguaje occidental por estar incluido dentro de tiempos míticos, que aunque hoy se ha demostrado que estos tiempos míticos no son exactamente circulares sino básicamente históricos, esta cualidad no es fácil de discernir razón por la cual estas religiones fueron clasificadas como cosmogónicas, no históricas, cualidad que fundamentaba la supuesta superioridad del cristianismo, religión que sí podía evidenciar su historicidad y por ende la historicidad de la revelación. Pero tal operación no podía ser puesta en marcha en Asia por ser estas religiones (taoísmo, budismo e hinduismo), históricamente anteriores al cristianismo. Que además presentan una cosmogonía lo suficientemente compleja (especialmente el hinduismo), como para contemplar el origen del mundo de manera más lógicamente organizado que el propio judeo-cristianismo, cuyo texto fundamental del Pentateuco, podría ser interpretado más como literatura que como posibilidad histórica de que así hubiese ocurrido. Igual situación de dificultad se percibe

en el momento de definir qué es Dios, la visión antropomórfica elemental del cristianismo medieval, recibe fuerte contestación por parte de un Dios taoísta o budista, sin principio ni fin, ni forma, ni posibilidad de encarnar, lo que ha motivado que a veces -sin razón- se les haya tildado de religiones ateas.

A los elementos de tensión presentes en la iglesia católica románica, debido a su dinámica intraconfesional, se le suman los de corte interconfesional, por ejemplo los sostenidos en América Latina contra las llamadas “sectas”, que básicamente son las derivadas del tronco protestante en su ramificación evangélica y dentro de éstas el pentecostalismo. Pensamos que esta lucha cultural religiosa ha sido potenciada por la globalización, especialmente por las redes comunicacionales, informáticas y financieras. Tal como podemos observar en la creciente presencia en el control de emisoras de radio y televisión en Brasil y Venezuela por parte de los pentecostales, enfrentando a las emisoras de radio y de televisión de la iglesia católica. Una lucha religiosa que también es una lucha audiovisual dirimida en escenarios radioeléctricos. Otro escenario de lucha religiosa está presente en la expansión de la iglesia de Moon en América Latina, la cual basada en su gran músculo financiero, adquiere grandes activos económicos (tierras, industrias, comercios), los cuales ponen al servicio de la profesionalización de sus más destacados activistas.

### **1.1.-La iglesia católica en África: la interpelación de la multiculturalidad**

Queremos detenernos un poco más en la situación de la iglesia católica en África, debido a ser una problemática poco difundida más allá de los círculos de especialistas religiosos y además porque su visión puede arrojar luces tanto acerca de la religiosidad católica popular americana, como de las religiones afroamericanas. La reflexión la efectuaremos sobre dos puntos: el Sínodo Africano y los intentos de inculturar el Evangelio.

### 1.1.1.-El Sínodo Africano

El Sínodo Africano convoca a todas las iglesias locales, razón por la cual se convierte en escenario privilegiado para una reflexión colectiva sobre el qué significa ser cristiano y ser africano, especialmente en tiempos de globalización cuando las reivindicaciones de las diferencias culturales han avanzado tanto hasta convertirse en una reivindicación sentida por la comunidad mundial. En el seno de una iglesia institucionalizada, los problemas rodean la relación fe-cultura, mensaje de fe universalista (como el cristianismo, islamismo, judaísmo, budismo), obligado a confrontarse con realidades regionales y locales a las cuales debe dar -en la actualidad- una atención satisfactoria desde el punto de vista del respeto a los derechos culturales de los “diferentes”. Un cristianismo católico, inculturado en Europa durante milenios, es interpelado por la realidad eclesial africana.

Analizaremos los comentarios críticos que el teólogo Justin Ukpon (1992), realiza sobre el Documento central para la convocatoria del Sínodo, los *Lineamenta*. Nos dice Ukpong:

“Después del anuncio expresado por S.S. Juan Pablo II el seis de enero de 1989 de convocar una Asamblea Extraordinaria para África del Sínodo de obispos, los *Lineamenta* (esquemas) para la preparación de este Sínodo se publicaron en la asamblea general del SECAM (Simposio de Conferencias Episcopales de África y Madagascar) celebrada en Lomé en junio de 1990” (Ukpong, 1992: 95).

La primera crítica que realiza Ukpong se refiere a la manera como en los *Lineamenta* se presenta una historia de la evangelización africana desde el punto de vista europeo y no local, es decir etic y no emic:

“La Iglesia floreció en África del norte y luego casi desapareció. Los intentos tempranos por evangelizar el África occidental no tuvieron éxito duradero. Actualmente la Iglesia florece en el África subsahariana. En primer lugar, en vez de interpretar la historia de Africa del norte como una derrota del cristianismo, deberíamos interpretarla desde una perspectiva dirigida hacia el futuro... Habría que dar mayor relieve a la lucha de los cristianos norteafricanos por mantener la fe. Esa lucha es la que logró que sobrevivieran las Iglesias copta y etiópica, que lograron

capear el temporal de los ataques musulmanes hasta el día de hoy. En segundo lugar, debiéramos ver una conexión entre la historia del África del norte y la historia actual del África subsahariana. Debemos contemplar a la Iglesia del África del norte como una Iglesia que ha cumplido una misión, y su “cuasi-desaparición” como símbolo de la semilla del cristianismo que cayó en suelo africano y está brotando y floreciendo actualmente en el África al sur del Sáhara”. (Ukpong, 1992:97).

El segundo elemento que reivindica es el carácter de sujeto de los africanos y no de simples objetos de la evangelización:

“La proclamación auténtica exige, además, que los receptores del mensaje evangélico sean considerados factor importante en el proceso de proclamación...Actualmente el cristianismo ha entrado en una nueva fase de su vida en África. Lo fundamental de esta nueva fase es que África no debe ya contemplarse como *objeto* sino como *sujeto* de la evangelización. Esto significa más que afirmar sencillamente que los africanos se han convertido en *agentes* de la evangelización. Esto quiere decir que no hay que considerar ya a África como un país que ha de conquistarse con el mensaje evangélico leído a través de los lentes de otra cultura distinta, sino como un país que es también heredero del patrimonio que es el mensaje evangélico, un patrimonio que África debe apropiarse mediante sus propios recursos” (Ukpong, 1992:98-99).

Un tercer aspecto es hacer que esas líneas teóricas se expresen en la realidad de la construcción de la iglesia:

“(...) el Sínodo africano debe encararse con la cuestión de cómo aprovechar los recursos humanos y materiales de África y organizarlos para el crecimiento endógeno en la labor de evangelización. Permítaseme formular una pregunta para aclarar este punto: ¿Cuántas ideas nuevas han aportado durante estos últimos años las iglesias locales de África a su tarea evangelizadora, teniendo en cuenta el gran número de clérigos bien formados que existe, y que pudieran dedicarse, por ejemplo, a redactar nuevos catecismos, a organizar estructuras parroquiales que respondan mejor a las necesidades actuales de la situación, a reestructurar el ministerio, la liturgia, los rituales, etc?” (Ukpong, 1992: 99).

### 1.1.2.- La inculturación: ¿sobre África o desde África?.

Pero la gran línea de debate de los *Lineamenta* es cómo entender la inculturación del Evangelio, en esa discusión interviene Ukpong desde una posición crítica:

“En primer lugar, la inculturación se entiende en el texto como la influencia que el Evangelio ejerce sobre las diversas culturas. Nada más. Sin tener en cuenta el hecho de que la inculturación implica también que hay que aportar nuevas dimensiones a la comprensión del Evangelio. Así, en el encuentro entre el Evangelio y la cultura (proceso de inculturación), se da por supuesto que únicamente la cultura es la que “ha de ser transformada” para que pueda aceptar el cristianismo (número 47), y se establecen criterios para determinar qué valores culturales hay que integrar en la práctica cristiana (nn.50, 51). No se dice nada sobre una posible reinterpretación del mensaje evangélico a la luz de una nueva experiencia cultural” (Ukpong,1992:99-100).

Esa orientación de los *Lineamenta* ratifica la práctica eclesial dominante en el continente que condena a la pasividad al pueblo y a la cultura local:

“En efecto, cuando el papa especifica los papeles o los tipos de participación en el Pueblo de Dios en el <largo y animoso proceso> de la inculturación de la fe, atribuye solamente un papel pasivo a los cristianos no-teólogos y no-obispos: dejarse solamente instruir, guiar hacia la santidad y formarse en sus diversas responsabilidades eclesiales y sociales... La impresión global es que el Pueblo de los fieles se ve allí tratado como un simple objeto de la solicitud pastoral de la jerarquía o como el campo de experimentación de los teólogos” (M’nteba, 1992: 184-185).

A su vez que coloca el papel protagónico en la estructura eclesial, más fácil de ceñir a la influencia romana-europea:

“<Pasividad> que contrasta con la <actividad> de los *munera* del teólogo, a quien el papa confía el papel de <coadjutor formal> del Magisterio, concretamente en el estudio de las nuevas cuestiones y en la profundización técnica de las fuentes de la fe, y con los *munera* del

obispo, designado como “doctor y padre en la fe” y “como juez en última instancia”, en unión con el Sucesor de Pedro, de la autenticidad cristiana de las ideas y de las experiencias... Toda la empresa de la inculturación se pone en manos del personal que trabaja dentro de los límites estrechos del campo controlado por la instancia que mantiene el derecho a juzgar y el derecho a aprobar” (M´nteba, 1992:184-185).

A esta unilateralidad, tanto de la visión de inculturación de los *Lineamenta* como de la línea papal, que impide una reinterpretación en forma de hibridez, mestizaje o resemantización, Ukpong opone el ejemplo de la historia de la evangelización en sus inicios, conducida por los Apóstoles:

“Por la importancia hermeneútica que tienen a este respecto, hay dos sucesos del Nuevo Testamento que conviene mencionar. Está en primer lugar la admisión del pagano Cornelio en la Iglesia sin que se le exigiera la práctica de la circuncisión (caso importante de inculturación). Esto no sólo permitió la conversión de Cornelio, sino que además provocó en Pedro y en los demás apóstoles una reinterpretación de la fe cristiana en algo que hasta entonces había parecido inconcebible. El segundo hecho es que en el Nuevo Testamento no sólo encontramos una interpretación judía sino también una interpretación helenística del único Jesús” (Ukpong, 1992:100).

Para ratificar aún más la idea de lo que debe ser la inculturación adecuada, acude a la práctica de Jesús y de Pablo:

“Por lo que respecta a los fundamentos que hay en el Nuevo Testamento en favor de la inculturación, es importante mencionar el ejemplo dado por Jesús, quien utilizó la cultura judía para exponer la Buena Nueva. Y conviene mencionar también la Carta a los Gálatas, donde Pablo defiende con vigor que los gentiles no necesitan adoptar una identidad cultural judía para abrazar el cristianismo”. (Ukpong, 1992:101-102).

Y sentencia la falta de inculturación del Evangelio en Africa, debido a la imposición de modelos europeos:

“La verdadera posición es que el Evangelio fue anunciado a África a través del marco de la cultura europea, al mismo tiempo que se

incluían en el proceso aquellos elementos únicamente de la cultura africana que se ajustaban a ese marco. La cultura africana, como tal, no se tuvo en cuenta realmente ni se utilizó como *instrumento* de evangelización. Se procuró incluso sustituirla por la cultura europea, que se consideraba mejor y <crisiana> (Ukpong, 1992:101)

Luego de esta reflexión acerca de la noción de inculturación en los *Lineamenta*, podemos realizar una pregunta más general: ¿qué significa la inculturación para la Iglesia Universal?. Las respuestas se expresan en dos posiciones:

“Para unos, la inculturación no tiene nada que ver con una <revolución eclesial copernicana>. Su concepto se limita a reactualizar un proceso ya conocido de la iglesia, que hoy ha recobrado una cierta novedad como consecuencia de la afirmación exacerbada de las identidades culturales y de la atención cada vez más concentrada de los pastores y de los teólogos hacia todo lo que se refiere a la encarnación de la Iglesia en la diversidad de las culturas. Para otros, el concepto indica más bien un fenómeno (inédito) de retorno y de asunción de los actos y de las tradiciones fundadoras del cristianismo por parte de las nuevas cristianidades, de tal manera que el cristianismo se convierta en *obra* y en *expresión* auténticas de su propia evangelización y de su propio ser-iglesia. La inculturación designa entonces un proceso muy complejo, en los antípodas de una indigenización fácil y de una recepción mimética del cristianismo. Implica un acto de <recuperación> del cristianismo por parte de las jóvenes iglesias y una <transformación del sistema actual de relaciones>”. (M´nteba, 1992:170).

Estas dos posiciones se desdoblan en tres tipos de inculturación: la encarnación, la conversionista y la recuperación. La inculturación encarnación es definida de la manera siguiente:

“Para unos es la <Palabra de Dios> o el <Evangelio> o el <Mensaje revelado' el que debe <adaptarse> o <connaturalizarse> con las diversas culturas, al estilo del <Verbo-hecho-carne> (paradigma de la inculturación-encarnación)”. (M´nteba, 1992:171).

Veamos como es el tipo de inculturación conversionista: “Otros sostienen que es la <fe crisiana> la que es preciso <in-culturar>,”

de tal manera que, transformadas por la levadura del Evangelio y regeneradas por la fe y la tradición cristianas, las culturas-huéspedes produzcan a partir de su propio genio cultural un rostro africano del cristianismo. Es la tendencia <conversionista>”. (M´nteba, 1992:171).

Y el tercer y último tipo, la inculturación-recuperación:

“Otros finalmente proponen una <asunción creadora> o una <recuperación crítica> de los fundamentos y de los hechos constitutivos del cristianismo, de tal manera que la expresión cristiana que surja de todo ello sea el producto auténtico de la síntesis, en el ser de los africanos, de su situación existencial y de la fuerza del mensaje y de la resurrección de Cristo. Es la corriente de la <inculturación recuperación>”. (M´nteba, 1992:171).

En África se deberán privilegiar los dos últimos tipos de inculturación, la conversión y la recuperación, los cuales vivirán en un ambiente creciente de africanización:

“El único problema grave que se plantea a nuestras Iglesias africanas es el de la inculturación de la fe cristiana. Nuestras Iglesias de África serán africanas o no serán. Entre nosotros, es aquí donde se juega de veras el porvenir del cristianismo” (M´nteba, 1992:172).

La inculturación-recuperación o “asunción” se presenta en la actualidad africana como el camino más viable:

“La tesis-maestra del autor es que el cristianismo no será nunca creíble en África, o... sufrirá de falta de adaptación, mientras no se deje <recuperar> por los africanos a partir de su situación concreta. Este concepto de <recuperación> supone... la realidad de un trabajo de asunción, por parte del África, del <Original> (la memoria de Jesucristo) y de los <Fundamentos> (los actos instituyentes del cristianismo) mediante su sistematización dentro de los esquemas y lenguajes propios de África” (M´nteba, 1992: 176-177).

El proceso de inculturación recuperación-asunción del mensaje original del Evangelio se debe expresar en retomar “sólo a Jesucristo”: “El trabajo de la inculturación consiste por entero en ese esfuerzo permanente de recuperación por los cristianos del acontecimiento-Jesucris-

to y de su ajuste consiguiente a su contexto socio-cultural en función de este acontecimiento” (M´nteba, 1992: 177).

Pero asumir “sólo a Jesucristo” implica rechazar la europeización y occidentalización del cristianismo, presentada a su vez como universal. Asistimos a un cuestionamiento de la supuesta universalidad de un cristianismo europeizado, por parte del continente africano que reclama la aceptación de la condición multicultural del mundo y que además, enfatiza que el Jesucristo original no perteneció a occidente sino a oriente:

“(...) el cristianismo no es una religión occidental, sino oriental. Lo que pasa es que el Occidente lo ha acaparado a lo largo de la historia, le ha impreso el sello indeleble de su filosofía, de su derecho, de su cultura... Lo que no debe hacer es pretender imponer hoy a los demás pueblos del mundo que llegaron luego a la fe en Jesucristo ese ropaje cultural e histórico del cristianismo occidental como constitutivo del núcleo cristiano” (M´nteba, 1992: 181).

¿Cómo debe darse en la práctica la separación del cristianismo de lo europeo, para así facilitar su recuperación africana?: “Este trabajo (pasa) por la relativización del aparato aristotélico-tomista y por la depuración de la fe en Jesucristo de todos los usos y costumbres galos, greco-romanos, lusitanos, españoles, alemanes, <cristianizados> y divinizados por Europa. En una palabra, disociar la fe en Jesucristo de su expresión occidental. He aquí planteado por primera vez y en toda su brutalidad el problema de la relación entre la fe y las culturas en África. No ya en términos de teología o de metafísica, sino en términos de historia...” (M´nteba, 1992: 181).

Esta petición de deslastrar de europeísmos al cristianismo, nos habla de la radicalidad de la recuperación-asunción africana: “La inculturación, como voluntad de asunción cultural del acto de creer, se presenta hoy como iconoclasta, porque ha emprendido una negociación o una reestructuración del capital religioso entre unos agentes que tienen intereses y preocupaciones divergentes” (M´nteba, 1992: 183).

E igualmente de la radicalidad del reto que significa para la Iglesia Universal efectuar una inculturación del Evangelio:

“La inculturación, una vez llevada a cabo plenamente, supone un desafío y un riesgo: un desafío dirigido a las iglesias locales para que definan la imagen auténtica que tienen de sí mismas, y un riesgo para la nave de la universalidad de la Iglesia (tal como se había entendido hasta ahora) que podría encallar en las rocas de este proceso. Nos ayudará aquí mucho el análisis teológico que hace Karl Rahner de nuestra época, como época de transición de la Iglesia europea a la Iglesia universal, en paralelo con la transición del cristianismo judío al cristianismo gentil, con las numerosas crisis que ello trajo consigo” (Ukpong, 1992: 102).

Esta radicalidad de la intención deberá buscar una radicalidad en la expresión, por lo que habrá que reformular su lenguaje:

“Definir la inculturación como procesos de elaboración de una <gramática de la enunciación> es asignarle la tarea de establecer (o de hacer llegar) nuevos lenguajes que digan la fe en Jesucristo con la semántica y la sintaxis de las lenguas africanas. <Que te conozca a ti y que me conozca a mí...>” (M´nteba, 1992:187).

Además de la novedad del lenguaje deberá haber novedad en las relaciones entre los lenguajes europeos y africanos, expresada a través de la homeomorfia:

“Para evitar que el diálogo que entabla la inculturación con la tradición y con los otros modos de vivir el cristianismo caiga en discusiones interminables de historia o vocabulario, ese proceso debe ser <homeomórfico>. En el contexto del encuentro entre culturas desvinculadas históricamente, esto consiste en comprender su alteridad ahondando profundamente en su identidad propia y en la de la alteridad hasta que aparezca un suelo homogéneo o una problemática similar que permita el diálogo y la recepción de esa alteridad dentro de mis propias categorías” (M´nteba, 1992:188).

Es la homeomorfia el camino a seguir distinto al mimetismo, si se quiere una inculturación de recuperación-asunción:

“Esta doble perforación en su propia profundidad y en la profundidad del otro y la transformación tipológica que esto implica es lo que distingue a la homeomorfia de la analogía de la del mimetismo. La primera exige otro nivel de comprensión en el que se combine la lógica del

lenguaje analógico y la de la funcionalidad de la existencia. Las nuevas palabras de la fe y la gramática de la enunciación de lo divino que las organizan como discurso no representan ya <traducciones> más o menos aproximadas de los discursos de las otras tradiciones, sino equivalentes funcionales y particulares descubiertos y forjados por medio de la apropiación” (M´nteba, 1992:188-189)

## **2.-Religiones institucionalizadas oficiales: los musulmanes**

De acuerdo al Atlas de la Religiones del Mundo (Sfeir Antoine, 1994), el islam constituye la religión más numerosa con 1.125.000.000 (un mil ciento veinticinco millones), superando en cien millones a su más cercano competidor, el cristianismo católico con 1.025.000.000 (un mil veinticinco millones). “Actualmente un quinto de la humanidad está constituida por musulmanes” (1994). Pensamos que esta primacía se basa en porcentajes importantes, tanto en el crecimiento demográfico en los países de tradición musulmana, como en los grandes movimientos masivos de emigración hacia países de otras tradiciones religiosas, donde el islam ha comenzado a colocarse como una de las principales religiones. Valgan los ejemplos de Francia donde el islam es ya la segunda religión, o Europa en su conjunto en donde es la cuarta, o Venezuela donde es la tercera, después del catolicismo y los evangélicos.

Este crecimiento encuentra un ambiente de potenciación en las condiciones generadas por la globalización especialmente en las redes de comunicación, las actividades financieras y los grandes movimientos poblacionales. A su vez esta expansión y consolidación se efectúa en climas de alta tensión bélica y/o cultural. Sobre el primero abundan los ejemplos como Bosnia-Herzegovina, Chechenia, Argelia, Irán, India, Palestina y sobre el segundo, aunque con menos violencia bélica, posee gran violencia cultural por el matiz del fundamentalismo y las posiciones anti seculares. ¿Cómo se dan los procesos de adecuación o enfrentamiento entre un islam cada vez más fundamentalista en el seno de un occidente cuya sociedad es tradicionalmente secular?. La respuesta a esta pregunta podría encabezar una investigación de largo aliento,

pero pensamos pueda ser útil describir lo que viene ocurriendo en Venezuela desde la década de los ochenta.

Remontémonos a la llegada de los inmigrantes provenientes del Líbano, Palestina y Siria en grandes contingentes y preguntémosnos ¿por qué vinieron a Venezuela?:

“Venezuela... y otros países constituyeron para los emigrantes pioneros lo que podríamos llamar un <destino de segunda opción>, ya que ninguno de estos países figuraban entre los principales polos de atracción como eran Estados Unidos, Brasil, Argentina, Chile y México... al no poseer las calificaciones para entrar en los Estados Unidos, podían ser llevados por su barco al primer puerto en el Caribe o a la costa occidental de América del Sur” (Nweihed, 1997:236).

¿Cuáles fueron las razones para una empatía temprana?:

“(...) el inmigrado tuvo una buena acogida... Por otra parte, sobraba la buena voluntad de los recién llegados -la mayoría libaneses cristianos y, más concretamente, maronitas- para establecer sus hogares en países católicos soberanos, a salvo de las autoridades otomanas. No podemos soslayar la importancia del vínculo de la cultura universal francesa, estimada, tanto por la sociedad receptora en sus capas más altas y medias, como por el emigrante *levantino* (Por <levantinos> se entiende los árabes originarios de Siria, Líbano y Palestina). A ello se podría añadir, quizá, un profundo sentimiento de ver en el destino una voluntad superior, a la que el oriental se somete con la intención de hacerle el juego a la suerte. ¡*Kismet!*” (Nweihed, 1997:237).

¿Cuáles fueron las principales etapas de las migraciones?:

“(...) la emigración de sirios, libaneses y palestinos a Venezuela, Colombia y Ecuador, puede ser adecuadamente tratada en base a tres etapas o períodos consecutivos a lo largo de 110 años: (1) la pionera o de los fundadores, entre 1880 y el final de la primera guerra mundial (ca.1920). (2) la intermedia, entre las dos guerras mundiales (1920-1945). (3) la contemporánea o actual, desde la segunda guerra mundial hasta el presente, digamos hasta el fin de la contienda civil en el Líbano (1945-1990), coincidente con el fin de la guerra fría. Esta periodización no

sólo abarca los momentos sociales y económicos de su etapa respectiva sino que refleja, a la vez, los cambios acontecidos en el mapa político del Oriente Medio, pues, durante la primera etapa, los emigrantes eran súbditos otomanos (turcos); en la segunda, poseían pasaporte de los gobiernos del mandato: francés, para sirios y libaneses; británico, para palestinos y transjordanos. A partir de la tercera etapa, tras obtener su independencia e ingresar en las Naciones Unidas, los emigrantes serán, por un lado, sirios o libaneses y, por otro, jordanos cuando los árabes de Palestina podían optar por dicha nacionalidad tras la creación del Estado de Israel en 1948” (Nweihed, 1997: 240-241).

Los emigrantes llegados a finales de la década de los cuarenta, obedecían a una de las normas explícitas presentes en los criterios del gobierno venezolano de entonces, que prescribía la necesidad de que la mano de obra que se importara, fuese afín a las características culturales y religiosas de los venezolanos, de manera tal que permitiese su incorporación y asimilación temprana, evitando la creación de bolsones incompatibles con el núcleo central de sentido de la cultura venezolana. Esta condición fue cumplida estrictamente hasta la década de los sesenta. Pero a partir de la década de los setenta debido al estallido de la Guerra en el Líbano, primero entre cristianos y musulmanes, y luego entre libaneses y palestinos, y finalmente entre libaneses e israelíes, se va a producir una nueva oleada de migración a Venezuela pero esta vez de libaneses musulmanes, especialmente shiítas. Estos se van a encontrar con que la comunidad étnica bicultural binacional árabe venezolana, estaba conformada mayoritariamente por cristianos católicos, comienza entonces un proceso de lucha religiosa entre los árabes-venezolanos cristianos y los árabes-venezolanos musulmanes, que en algunas casos ha llevado a fuertes enfrentamientos físicos y en los más, a separaciones y divisiones dentro de la comunidad, lo cual también ha repercutido en el acercamiento o alejamiento de los cuerpos diplomáticos de las Repúblicas del Líbano y de Siria, las cuales han tomado abierto partido por los musulmanes.

Esta lucha religiosa a su vez es matizada por el conflicto árabe israelí, debido a que lo musulmán es elevado a condición básica constituyente de lo árabe y lo oriental, enfrentado a lo occidental israelí cris-

tiano. De esta forma la alianza cristiana israelí en el Líbano es presentada como alta traición a la arabidad, sólo posible de enfrentar con la islamización de los árabes venezolanos. La ofensiva por la conversión de los árabes venezolanos cristianos al islamismo, es moneda corriente en las relaciones internas de la comunidad árabe venezolana, a la cual responden los árabes cristianos en términos similares, pero sin contar con el apoyo -hasta ahora- de la jerarquía católica, que sigue el proceso con indiferencia. A la creación de mezquitas en Caracas (Antonuccio, 1989; Rizk, 1993; Delpretti, 1993; El Nacionalista, 1993; Oria, 1994; Brando, 1995), El Tigre, Anaco, Porlamar, San Juan de los Morros (El Nacionalista, 1994) y Ciudad Bolívar, los cristianos árabes responden con la creación de una iglesia de rito oriental siríaco en Montalbán, y de una iglesia maronita en Quebrada Honda, ambas en la ciudad de Caracas. Recientemente, se elevó una queja ante el Ministerio de Transporte y Comunicaciones por algunos programas de la televisión por cable, que transmite la emisora de televisión de Kuwait: TV DUBAI, en lengua árabe, en los cuales invita a los árabes católicos a renunciar a su religión por considerarla contraria a los intereses árabes y los invita -en un lenguaje belicoso y ofensivo- a convertirse al islam. La comunidad árabe católica venezolana, considera que dicho lenguaje no se corresponde con la manera como se relacionan las diferentes confesiones religiosas en el país y por lo tanto han pedido que no se deje entrar la señal de TV DUBAI (Colmenares, 1999).

A los conflictos entre árabes católicos y árabes musulmanes habría que sumar el de musulmanes y judíos, tal como lo percibe parte de la opinión pública venezolana, especialmente después de los ataques a los judíos en Argentina, donde se acusó al gobierno iraní de instigador del mismo:

“Junto con la captura en Maiquetía de dos capos de la camorra siciliana, los cuales serán deportados para Italia, hay inquietantes indicios en el sentido, que Venezuela está amenazada por el fundamentalismo islámico, con apoyo del gobierno de Irán, un país al cual se supone amigo y que es socio nuestro en la OPEP. Cables difundidos desde Buenos Aires, indican, que el servicio de inteligencia venezolano, ha enviado un informe a sus colegas argentinos, en el cual se evidencia la conjura de

embajadas iraníes contra comunidades judías en América Latina. Ya en Buenos Aires, el estallido de una bomba de alto poder explosivo, en una entidad de mutua ayuda judía, causó por lo menos 76 muertos y cada día, al remover los escombros, salen otros cadáveres... Ya Venezuela se vio obligada a expulsar, tanto al embajador de Teherán como a cuatro diplomáticos adicionales, y en Argentina, se habla de la eventualidad de romper relaciones diplomáticas con Irán, evidencias más que suficientes, que estamos ante una emergencia. Este país ha albergado durante siglos a gente de las más diversas razas y nacionalidades, incluyendo por supuesto judíos, comunidad muy arraigada, con generaciones de venezolanos de tal origen; siendo esta la realidad, nuestro gobierno no puede permitir, que se traslade a suelo nacional, la orgía sangrienta desatada en otras latitudes. Si nos amenaza el fundamentalismo, estamos compelidos a defendernos” (Petrásh, 1994).

Observemos cómo un conflicto inter religioso involucra a cuatro países (Israel, Irán, Argentina y Venezuela), de dos continentes, una clara evidencia de la dimensión religiosa de la sociedad civil transnacional.

## **Comentarios finales**

Queremos concluir con algunas reflexiones que quizás puedan sernos útiles para futuros análisis de la dimensión social de la globalización, especialmente en lo que atañe a la creación de la sociedad civil transnacional. La agenda de esta sociedad civil transnacional está conformada básicamente por cinco puntos: lo ecológico, lo étnico, el nacionalismo, lo religioso y lo genealógico (Guitián 1998). Aunque son elementos que mantienen su propia especificidad, eso no evita su interrelación y hasta entrelazamiento en algunos casos. En este sentido observamos tiempos fuertes de relaciones entre lo ecológico y étnico (derecho a la tierra por parte de los indígenas); lo étnico y religioso (el hinduismo en la India y el budismo en Sri Lanka) y entre lo étnico y genealógico (Guitián, 1998), además constatamos que las acciones de la sociedad civil transnacional descansan sobre un piso de preocupaciones ecológicas planetarias.

Para el único punto que pudimos trabajar en este capítulo, el religioso cabe señalar lo siguiente, sus cuatro componentes: religiones institucionalizadas oficiales, religiones y religiosidades populares, hermandades filosófico religiosas y religiones y religiosidades de la nueva era, mantienen comunicación permanente y con diferentes grados de interinfluencia. Los tiempos fuertes de esas relaciones son el de religiones institucionalizadas oficiales y religiosidad popular; la creciente transnacionalización de las religiones populares y la interpelación dialéctica que desde la religiosidad de la nueva era se les realiza a los otros tres componentes. Tal situación nos permite caracterizar lo religioso de la sociedad civil transnacional, como una situación muy dinámica, magmática, prometeica, con tendencias tanto a la hibridez, mestizaje y resemantización, como a la resistencia beligerante.

## Referencias Bibliográficas

- Antonuccio, Pedro (1989) "Mezquita y centro islámico estrenará Caracas en 1990", *El Nacional*, Caracas, 18 de octubre, C-1.
- Aszódi, Lászlo y Georgius Frater (1995) "De profundis... La religión como apoyo de las minorías", *Concilium*, (España) 262: 105-128, (diciembre).
- Balic, Smail (1994) "Bosnia: la tragedia de un islam tolerante", *Concilium*, (España) 253: 13-22, junio.
- Brando, Jesús Eduardo (1995) "Paredón de papel", *El Nacional*, domingo 15.01, D-4.
- Colmenares, Daniel, SDB (1999) Comunicación personal del Sacerdote Salesiano.
- Dargie D. (1989) "Música religiosa Xosa", *Concilium*, (España) 222:249-258.
- Delpretti, Eduardo (1993) "La mezquita de Caracas con la óptica femenina", *El Globo*, domingo (28 de marzo), págs. 27-30.
- El Aragüño (1994) "Editorial. Nos amenaza el fundamentalismo", *El Aragüño*, Maracay, (27 de julio), pág. 9.

- El Nacionalista (1993) “Caracas tendrá la mezquita más grande de América Latina”, *El Nacionalista*, San Juan de los Morros, 12 de febrero, pág. 14.
- El Nacionalista (1994) “Una Mezquita en San Juan para invocar a Allah...!”, *El Nacionalista*, San Juan de los Morros, (4 de agosto).
- González Ordosgoitti, Enrique Alí (1997) “Tradicición-Modernidad: un par de múltiples significados”, *Venezuela Cultural*, Año 2, n° 1, <http://www.venicis.com>, (septiembre).
- Guitián, Carmen Dyna (1998) “Efectos inesperados de la globalización: la historia oral en INTERNET”, Caracas, mimeo, inédito, pp.22.
- Mpasi, Londi B. di (1980) “Liberación de la expresión corporal en la liturgia africana”, *Concilium*, (España) 152: 232-244.
- M´nteba, Metena (1992) “La inculturación de la 'Tercera Iglesia': ¿Pentecostés de Dios o desquite de las culturas?”, *Concilium* (España) 239: 169-189, febrero.
- Missal, Sound of Eternity. Musik fur die seele. Musique pour l'éternité. “Misa Criolla. Misa Luba. Misa Flamenca”, José Carreras. 446976-2.
- Nweihed, Kaldone G (1997) “La emigración de Sirios, Libaneses y Palestinos a Venezuela, Colombia y Ecuador: balance cultural de una relación sostenida durante 110 años”, en: Raymundo Kabchi (Coordinador), *El Mundo Árabe y América Latina, España*, Ediciones UNESCO, Libertarias, Prodhufi. mayo. pp.472 (235-282).
- Petráš, Vilma (1994) “Pasado y presente del islamismo”, *El Globo*, Caracas, (13 de diciembre), pág. 18.
- Oria, Esteban (1994) “5 Horas en el corazón musulmán de Caracas”. Dominical: 08-11, *Últimas Noticias*, 05 de junio.
- Poerwowidagdo, Judo (1994) “Indonesia: convivir con una mayoría musulmana”, *Concilium*, (España) 253: 31-38, (junio).
- Rizk, Marlene (1993) “300 mil musulmanes estrenan la Mezquita”, *El Nacional*, viernes 23 de abril, D-6.
- Seljak, David (1995) “Religión, nacionalismo y secesión en Canadá”, *Concilium*, (España) 262: 103-114, (diciembre).
- Sfeir, Antoine (1994) *Atlas des religions*, Plon-Mame, 1994, citado en: *El Correo de la UNESCO*. Francia. (diciembre) pág. 32.

- TirimannaI, Vimal (1997) “Sri Lanka: El estallido de la violencia y la responsabilidad de las religiones”, *Concilium*, (España) 272: 41-52, (septiembre).
- Ukpong, Justin (1992) “Examen crítico de los “Lineamenta” del Sínodo africano extraordinario”, *Concilium* (España) 239: 95-111, (febrero).
- Vrcan, Srdjan (1995) “La religión y las iglesias en la guerra de la antigua Yugoslavia”, *Concilium*, (España) 262: 91-102, (diciembre).