



PRESENTACIÓN

*Dra. Renee de la Torre**

Repensar las misiones religiosas en un mundo cambiante

Este número de la revista *Cultura & Religión* no está dedicado a un tema en específico, ni a una religión particular; tampoco a un mismo contexto regional, ni a una época en particular. Reúne ocho artículos que además desarrollan variadas perspectivas (filosófica, sociológica, teológica, antropológica e histórica). Basta leer los títulos para darnos cuenta de ello: “Estética de la alegría del sacrificio. anacronismo de la modernidad”; “Martín Lutero y prefacio del *Corán de Bibliander* (1543)”; “Las iglesias ortodoxas entre lo global, lo nacional y lo transnacional: apuntes sobre el caso español”, “Mujeres y liderazgo en los inicios de la iglesia adventista del séptimo día en Argentina y Sudamérica (1894-1930)”; “Diversidad religiosa en Comodoro Rivadavia. Miradas desde el territorio y la regulación estatal; “Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de redes políticas evangélicas en las asambleas de la OEA”; “Estrategias con sentido: trascendencia en condiciones de conflicto” “Narrativas de identidad islámica: Universalismo, latinidades y nacionalismos para el caso de México y Estados Unidos”.

Es debido a tal diversidad de temas abordados, que este volumen nos presenta múltiples desafíos para atender el hecho religioso en múltiples concreciones, adaptándose a distintas épocas, diferentes contextos nacionales y socioculturales, y auto transformándose para conquistar su prevalencia en distintos espacios sociales y políticos. Como lo ha sostenido Hervieu-Léger lo religioso es:

Una dimensión transversal del fenómeno humano que opera, de manera activa o latente, explícita o implícita, en todo el espesor de la realidad social, cultural y psicológica, según modalidades propias a cada una de las civilizaciones en el seno de las cuales uno se esfuerza por identificar su presencia. (2004, p. 18)

A pesar de esta disparidad de temas y enfoques no quisiera hacer una presentación particular y descriptiva de cada uno de los artículos, pues lo considero redundante, ya que cada artículo además ofrece un resumen de su contenido. Deseo entonces encontrar algunas

* Doctora en Antropología Social. Profesora-Investigadora del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en Guadalajara, México. Es co-fundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) y miembro de su Comité Académico. Se ha dedicado al estudio de la diversidad religiosa en México y las recomposiciones de las formas de creer y practicar la religiosidad contemporánea.

articulaciones que nos permitan establecer diálogos y contrapuntos entre los artículos aquí reunidos.

Los sentidos coloniales de la misionización

El primer aspecto es el de misionización que, de acuerdo con Otavio Velho (2009), se refiere a la estrategia en la cual las grandes religiones envían a sus misioneros a nuevos destinos para ganar adeptos para su Dios, y con ello expandir y conquistar territorios para su fe. La religión fue el gran instrumento de las conquistas, de las cruzadas y también de la colonización moderna. Fue un instrumento de aculturación que legitimaba el dominio expansivo de los otros.

Es un hecho histórico que las religiones jugaron un rol importante en la implantación de los triunfos imperiales para dominar nuevos territorios. Si bien el avance y triunfo se ganaba en batallas armadas, la colonización cultural se lograba imponiendo su religión y con ello su dominio cultural y político. El catolicismo se expandió por América Latina buscando colocar la lógica del monopolio creyente, aunque injertando a sus santos y devociones en las cosmovisiones y cultos indígenas. Por su parte el protestantismo proveniente (de Inglaterra, Holanda o Alemania. Los países que alojaron las reformas protestantes) fue el portador de un pensamiento moderno que proveyó la ética protestante al capitalismo individualista, y que, debido a su condición de pluralismo religioso, dio a pie al valor de la competencia y la innovación (Weber, 2003).

En los siglos pasados los desplazamientos misioneros provocan “un dinamismo que refleja no sólo el proyecto universal que lo impulsa, sino también el hecho de que cualquier cambio de ruta puede incorporarse como diseño de Dios” (Velho, 2009, p. 31). Esto quiere decir que las misiones a la vez que avanzan imponiendo o convirtiendo a los otros a abrazar su fe y sus principios doctrinarios, enfrentan la necesidad de adaptarse a las nuevas necesidades y se ven afectadas por la inculturación.

Retomo a Velho, porque coincido con él en considerar que este tema que, aunque es visto como fuera de moda, ofrece una excelente opción teórica para entender las diferencias de época que marcan las modalidades misioneras y los cambios religiosos; a la vez que permite atender las continuidades históricas que tiene la colonización y la globalización actual, lo que auxilia a evadir la naturalización del tiempo histórico. Es cierto que los términos misionero o misiones están asociados con la antigua historia de conquistas y cruzadas impulsadas por el avance de los imperios, y que también está vinculado con el nacimiento de la modernidad y del capitalismo occidentalizador; aunque es menester que repensemos estas estrategias a la luz del contexto contemporáneo de la globalización.

Los distintos artículos abarcan además un tema relevante y pocas veces analizado en su complejidad: la concepción misma de las misiones, que no trata simplemente de las estrategias misioneras llevadas a cabo por las instituciones religiosas de manera unidireccional, sino que integran la suma de esfuerzos adaptativos para crecer y difundirse en territorios ya ocupados por otras religiones que gozan de hegemonía nacional o regional. Incluyen también las estrategias para adaptarse a los retos de los nuevos tiempos y las renovadas aspiraciones o estilos de vida seculares. Además, incluyen la atención a los proyectos que tuvieron que improvisar para actualizar su vigencia social y conquistar hegemonía y visibilidad en espacios sociales (como la política o los lobbies internacionales de Derechos Humanos), e incluso para ofrecer refugios y soluciones a las circunstancias adversas (como son los conflictos armados). Desde la perspectiva de los conversos, también se despliegan los esfuerzos de grupos étnicos y nacionales que optan por ingresar a un sistema

religioso históricamente articulado con categorías de nación, raza, género y etnicidad, se enfrentan a generar tácticas de acomodación para abrirse paso y tener cabida en comunidades religiosas marcadas por rasgos culturales (idioma, pautas de comer y costumbres) que les son ajenas, inalcanzables y por lo tanto resultan ser fronteras excluyentes para su integración a la comunidad religiosa. Abarcan además las contiendas con otras religiones y con regímenes nacionales de la diferencia que reconocen un valor patrimonial a aspectos lingüísticos, raciales y étnicos vinculados con las religiones.

Aunque se ha criticado la concepción lineal y eurocéntrica del estudio en torno a las misiones es menester indicar que la atención brindada por los articulistas a este asunto desborda dicha perspectiva. Debemos repensar el tema de las misiones, pero a la luz de la aceleración de flujos de personas, bienes religiosos e información que son impactados por los flujos migratorios, las diásporas humanas y culturales, y los medios de comunicación y las redes tecnológicas que constantemente achican el mundo y redefinen las fronteras nacionales y religiosas. Es decir, tenemos que repensar los impactos misioneros en el contexto actual de la globalización.

Este tema vuelve a ser muy importante porque nos coloca en un campo de competitividad entre religiones diferentes: el islam dirigido a la Europa Católica; el protestantismo luterano intentando contrarrestar el crecimiento del islam en Europa inscribiendo un prefacio en su libro sagrado: El Corán (ver Melo Carrasco en este volumen); las misioneras adventistas abriéndose paso en poblaciones sudamericanas tendiendo la salud y la educación como novedosos ámbitos de la acción misionera y a la vez abriendo nuevos espacios de acción para las mujeres (ver el aporte de Luciana Lago); los pentecostalismos latinoamericanos de corte conservador enfrentando la mal llamada ideología de género y concibiendo los escaños políticos y los organismos de derechos humanos como una nueva tierra de misiones (Ver Nicolás Panotto en este volumen). Incluso las prácticas devocionales tradicionales católicas que se ven obligadas a resemantizar sus concepciones teológicas del sacrificio con sentimientos y contenidos que brindan esperanza y alegría en un mundo cada vez más secularizado (Juan Granados Valdéz en este número).

Las misiones nos colocan en un asunto que tiene que ver con los desplazamientos de sistemas religiosos hacia nuevos horizontes. Estos desplazamientos o corrimientos pueden ocurrir desde una sede religiosa mundial que funciona como centro de fe hacia las periferias buscando expandir su dominio y ganar nuevos adherentes. Las misiones han sido instrumentos de conquista y colonización cultural. En primera instancia reconocemos como empresa misionera a los proyectos que se lanzan a la conquista religiosa, cultural e incluso política hacia nuevos contextos geográficos, etno-nacionales y culturales. Pero en la práctica, los misioneros se enfrentan a mundos diferentes que plantean nuevos retos de adaptabilidad y de traductibilidad cultural. Su éxito no está garantizado por la mera imposición y rendición de los otros, sino por su capacidad de asimilación. Visto en perspectiva histórica, la internacionalización religiosa no es un asunto nuevo provocado por la globalización. Empezó antes de la mano de las misiones religiosas. Incluso José Casanova plantea que el gran transformador de la recomposición religiosa no es la secularización (especialización, separación y autonomización de esferas sociales que relegaron a la religión a un lugar periférico y privado) sino la globalización emprendida, no por el neoliberalismo y las tecnologías comunicacionales, sino por las misiones religiosas artífices de los primeros proyectos de globalización (en específico se refiere a las misiones jesuitas) y agrega: “Todos los sistemas religiosos y culturales, cristianos y no cristianos, occidentales y no occidentales,

se han transformado y continúan transformándose a través de estas dinámicas interactivas globales” (Casanova, 2019, p. 34).

Pero, además, habrá que contemplar que el tema de las misiones no sólo abarca estrategias de conquista territorial de un credo, fe o sistema religioso que busca expandirse a otros lugares. Si bien es cierto que se desplaza de manera planeada a otros territorios para ganar adeptos, este desplazamiento exige la puesta en acción de procesos de adaptación y transformación que el mismo sistema religioso tiene que experimentar para avanzar en otro contexto cultural distinto. Es importante, como lo muestran varios de los artículos aquí presentes, que los desplazamientos misioneros hacia un nuevo continente, país o región conducen a inculturaciones y a novedosas hibridaciones. No sólo se conquistan nuevos creyentes, sino que los misioneros deben aprender los lenguajes, reconocer los nichos de necesidades, acoplarse a las normas tradicionales, y sobre todo se enfrentan a diferentes “dominios de la diferencia” nacionales donde se fijan y legitiman las categorías de inclusión y exclusión de las diferencias culturales (Bhabha, 2002). Los misioneros, sus estrategias, lenguajes y contenidos tienen que negociar constantemente su inclusión con estos parámetros de la otredad.

A diferencia de la idea de la expansión territorial de las religiones que garantizaba propagar su Dios e imponer su cultura y con ello sumar conquistas a un imperio o a un orden colonial; en el contexto de los intensos flujos globales los migrantes tienen que negociar constantemente su inclusión y su reconocimiento legítimo con los nuevos regímenes nacionales que regulan las reglas de operación del pluralismo religioso. En estas negociaciones se generan adaptaciones y recreaciones de identidades religiosas híbridas o en el “entre-medio” donde, contrario a la imposición cultural, se flexibilizan las identidades constituidas y emergen novedosas combinaciones. Esta revista da ejemplos magníficos de estas recomposiciones. Silvia Scholtus en su estudio sobre las misioneras adventistas en Argentina retoma la noción de trasplante de inmigrantes para describir como esta situación generó acciones de adaptación a las circunstancias locales que incidieron en la producción de recreaciones novedosas del protestantismo. Retomando a Seiguer (2010), plantea que estas dinámicas de reconfiguración tienen impacto en la desnaturalización de la identidad protestante. En otros casos el impacto migratorio impulsa a recrear identidades híbridas compuestas por opuestos identitarios, como es la comunidad “islam-latina”, a la vez que los esfuerzos de transnacionalización implementan redes de practicantes en internet que des-institucionalizan el islam al establecer una “umma global” y des-escencializan su vínculo nacionalista y étnico al incluir otras culturas que tienden a traducir el Corán a otros idiomas a la vez que lo des-arabizan. Estos procesos de transnacionalización desde abajo y en sentido contrario inciden en lo que Medina Torres denomina la desterritorialización del cinturón del Corán y el descentramiento del islam autonomizándose de la cultura musulmana. Otro ejemplo importante del impacto migratorio en las misiones religiosas es el de las experiencias de las iglesias ortodoxas en España que, como desarrolla Díez de Velasco Abellán, se reconfiguraron en “iglesias autocéfalas” (es decir autonómicas) y multiplicaron patriarcados para establecer renovados linajes articulados a las particularidades culturales de cada localidad. Hay que agregar las transformaciones mismas que viven las religiones con estos desplazamientos, entre los cuales se actualizan resimbolizaciones y resemantizaciones constantes. Como lo menciona Rita Laura Segato:

La mayoría de las grandes religiones están progresivamente dispuestas a hacer concesiones importantes para participar de este esquema y garantizar para sí una territorialidad constituida de recursos y derechos, desarraigando y desencarnando sus símbolos. (2007, p. 328)

Por otra parte, el tema de la misionerización también nos permite apreciar sus desplazamientos y corrimientos en la misma concepción de lo que han sido los territorios de evangelización. La “tierra de misiones” no sólo incluye concebir la conquista de territorios geográficos, sino también de ámbitos sociales, públicos y seculares. Impulsados por la secularización moderna, las iglesias reconocieron la necesidad de salir de los templos y monasterios para reconquistar los ámbitos secularizados (aquellos a donde lo religioso no llegaba). En el mundo católico, la Acción Católica se diseñó para evangelizar la sociedad mediante la Doctrina Social Cristiana y llegar a obreros, campesinos y padres de familia; en los años 50 surgió en Francia el movimiento de Juventudes Obreras Católicas, un antecedente importante del Concilio Vaticano II que se replanteó extender sus misiones a ambientes donde la secularidad había desterrado a lo religioso. La religión debía secularizarse y salir de los templos a las fábricas, a los comercios, a la familia, los barrios, e incluso a las calles. Había que transformar lenguajes religiosos en lenguajes mundanos. Se renovó la concepción misma de territorio de misiones en ambientes de misiones. Los misioneros irían a las situaciones de los individuos en las esferas comerciales, artísticas, turísticas, educativas, de salud, políticas, derechos humanos, e inclusive más recientemente atendiendo los medios de comunicación y las tecnologías digitales que albergan nuevas redes sociales como territorio misionero, es decir como espacios que debe ser evangelizados (el movimiento de Cursillos de Cristiandad es un buen ejemplo de dicha concepción-acción).

La multiplicación de los ámbitos misioneros

En el presente se han multiplicado los ámbitos o ambientes de reevangelización a espacios y prácticas de los individuos contemporáneos. Estos espacios no solo son seculares (no religiosos) sino incluso algunos fueron apreciados como territorios profanos (como es el rock, el espectáculo, la televisión, las modas, los bares, el turismo, el mundo de los negocios, las cárceles, las adicciones, etcétera). Estos ambientes son altamente disputados por la competencia de salvación de las almas entre las diferentes y diversas religiones y denominaciones cristianas.

En este sentido, la concepción de los territorios de misiones es más amplia, como señalé no sólo incluye conquistar naciones, sino también conquistar instituciones sociales, acceder a soportes comunicativos que van desde la literatura (los libros sagrados y las publicaciones de divulgación periódica, sino también las plataformas tecnológicas que en el presente alojan comunidades virtuales y redes sociales). Es como lo denominó Emile Poulat (1983) la reconquista de las esferas secularizadas en eclesiosferas. Y la iglesia católica no es la única ni la más eficiente, éste ha sido el éxito expansionista de las nuevas congregaciones neopentecostales en América Latina que han incluido en sus misiones las áreas seculares como son el mundo del espectáculo y los medios de comunicación masiva, los valores neoliberales del éxito, la moda y el consumo, y más recientemente la política. El acceso y dominio de cada ámbito profesional o secular demanda una traductibilidad del mensaje religioso a lenguajes seculares dominantes en cada ámbito o esfera social. Demanda también intensivas estrategias de resimbolización y resematización de sus símbolos, liturgias, rituales y doctrinas. Un excelente ejemplo es el que desarrolla Nicolás Panotto (en este

número) al describir el desplazamiento de la coalición conservadora de iglesias evangélicas que para contener el avance de los derechos relacionados con las libertades reproductivas y sexuales se mudaron hacia el ámbito de los derechos humanos como un nuevo espacio de misiones. La estrategia también requirió reconfigurarse en un híbrido que constituye un entre-medio religioso-secular, en específico generaron un “secularismo estratégico” como lo denomina de manera acertada Vaggione (2005) en la medida en que recurren a los discursos de derechos humanos instrumentando sus significantes y transformando sus significados. Otro aporte significativo a este tema es el de Heinrich Shäfer sobre la praxis del recurso de “trascendencia”, el cual se convirtió en un operador de la lógica de la práctica implementado por las iglesias pentecostales (neo y tradicionales) durante el conflicto armado de Guatemala en la década de los 80. Este autor propone que el conflicto generó dos respuestas pentecostales que demarcan dos identidades diferenciadas de manera más franca en el presente: *“lower class Pentecostals take it as an end-time situation that longs for Christ to come back; upper class Neopentecostals take it as a situation of deadly competition that longs for their own empowerment and strategies of exclusion.”* (Shäfer en este número).

Las postmisiones: el sentido contrario del colonialismo

Es además importante señalar el cambio en la direccionalidad de las misiones que ha sido provocado por el nuevo contexto global. En el presente las estrategias misioneras no sólo van de los centros a las periferias. Si Durante el Siglo IX y XX las misiones estaban ligadas a proyectos civilizatorios y colonialistas que iban acompañados de las grandes religiones que buscaban ganar dominio de territorios conquistando la fe, en el momento actual, la influencia mundial de las misiones no ocurre de manera unidireccional de un centro globalizador (o sede mundial religiosa) a una periferia pasiva. Como lo desarrolla Csordas (2009) la intensidad de los fenómenos de flujos migratorios ha provocado que las misiones religiosas se dirijan desde las periferias hacia los centros cosmopolitas, generando flujos “multidireccionales de misiones y conquistas religiosas. Hoy en día vemos misiones que atraviesan las fronteras nacionales y que se dirigen del sur al norte, del oriente al occidente, a lo que Csordas ha llamado una “globalización invertida” o también denominado transnacionalización religiosa en sentido contrario (Argyriadis *et al.*, 2012). Por un lado, algunas versiones nacionales o étnicas de las diásporas humanas han conformado iglesias nacionales con autonomía de las grandes congregaciones y de las federaciones de iglesias. Un claro ejemplo de autonomización y reconfiguración nacional es el artículo de Francisco Díez de Velasco Abellán que describe el caso de la Iglesia Ortodoxa en España que se desplazó mediante los flujos migratorios y “que están reconfigurando el mapa de la cristiandad ortodoxa en nuestra sociedad, aumentando el número de fieles y con ellos también el de sus templos; y, a su vez, incidiendo claramente sobre las mismas estructuras eclesiásticas y sus relaciones con la sociedad y las instituciones públicas”. Este desplazamiento misionero desde abajo por un lado genera una iglesia autoacéfala (autónoma e independiente de los patriarcados de Europa Oriental) a la vez que debido a su necesidad de reconocimiento, legitimidad y visibilidad estatal en el nuevo país recurre a constituir la Asamblea Episcopal Ortodoxa de España y Portugal. El sentido contrario de las diásporas, transforman el estatus legítimo de una religión, en una religión subalterna. Esto se puede atender en el mismo estudio de Francisco Díez de Velasco Abellán cuando explica que el marco jurídico institucional español si bien favorece al catolicismo por su tradición histórica, es actualmente un marco laicizado que reconoce distintas confesiones y garantiza la libertad religiosa y de culto. En este contexto, los miembros de la iglesia ortodoxa católica (Originada

en Rumania y Rusia) tuvieron que “nacionalizarse” y constituir una Asamblea Episcopal Ortodoxa de España y Portugal para establecer negociaciones con el Estado y la sociedad. Una religión hegemónica al migrar a un país diferente deja de ocupar un lugar predominante y mayoritario a convertirse en una denominación minoritaria, subalterna o incluso menospreciada o estigmatizada.

De manera complementaria es el caso que presenta Arely Medina sobre la proliferación étnica de versiones del islam en los Estados Unidos, donde acorde con los modelos de segregación de la diversidad imperantes en ese país se ha desarrollado el islam de raigambre africano, asiático y recientemente debido a la conversión de migrantes latinoamericanos se ha dado paso a la creación/traducción del islam latino. Estas tendencias etnizantes provocan la desarabización de islam musulmanizado. Su artículo permite reconocer desplazamientos policentrados que no se derivan de las estrategias imperialistas de las grandes instituciones religiosas (Csordas, 2009). Esta orientación metodológica permite dismantelar ideas conspirativas a la vez que atender a pequeñas redes islámicas, que tendrán que ser atendidas desde una mirada centrifuga que va desde las periferias hacia los centros metropolitanos.

El efecto de la diversidad y el pluralismo como tarea pendiente

Uno de los efectos de las misiones es el de la competencia entre distintas religiones. América Latina se mantuvo como un continente que funcionaba bajo el régimen del monopolio católico y no de la competitividad de la diversidad religiosa propia de los países anglosajones con mayorías protestantes.

Lo que fue un hecho es que el catolicismo, públicamente representado por su jerarquía, gozaba (y goza) de tratos preferenciales, e incluso algunos países mantuvieron en sus legislaciones la constitución nacional vinculada a la religión de Estado hasta tiempos recientes. También es cierto que, como lo indica Peter Berger no es que existiera un total monopolio de lo religioso, sino que la Iglesia católica tenía el control sobre los precios y las leyes de mercado, y las minorías no pesaban en la definición del sistema. Sumada a esta discusión histórica de si en realidad en el pasado existió diversidad surge el tema de los regímenes de su visibilidad y su reconocimiento. Frigerio plantea que en realidad el catolicismo logró mantener por siglos su monopolio porque invisibilizó las disidencias internas. No obstante, en tiempos presentes vemos un renovado interés por atender el cambio cultural que se vive en la región de la mano de la diversificación de opciones religiosas que, en algunos países, están dejando de tener un peso minoritario.

El tema de la diversidad religiosa en parte es producto de la acción misionera de distintas congregaciones cristianas protestantes, pentecostales y evangélicas; pero no se debe exclusivamente a este factor. Ha habido también un estallido de lo religioso que disemina sus sentidos e impulsa a nuevos híbridos que, como lo mencionó Bastian (2008), no se explica como efecto de la tradicional teoría de la secularización surgida en Europa que se enfoca en el efecto de una individualización del creer; sino “más que nada por una “comunitarización” (Bastian, 2011: 29). Y descarta que también se pueda explicar a la luz de las teorías anglosajonas sobre la diversidad religiosa, porque debido al peso histórico del catolicismo no podemos contemplar el campo como un mercado libre y autorregulado. Como alternativa, este autor explica que en América Latina lo religioso no sólo no se aísla y se invisibiliza, sino por el contrario detona y sales hacia los espacios públicos, ya que sirve principalmente como redes de solidaridades, espacios de refugio y vínculos comunitarios renovados y

reformulados para enfrentar la precariedad estructural de las economías y crisis políticas de la región.

Este efecto des-contención de cultos o incluso sistemas religiosos que se mantenían clandestinamente (por ser sancionados como falsos, brujería, diabólicos o charlatanería) o que se practicaban subrepticamente bajo el manto del catolicismo popular, han cobrado autonomía y visibilidad en los tiempos actuales. Responden al efecto mismo de la desregulación católica sobre el campo religioso que ha puesto en manifiesto los sentidos mágicos y esotéricos y la emergencia de novedosas matrices que autonomizan lo religioso como espiritualidades alternativas. Su emergencia no es un hecho dado o culminado, sino una dinámica de recomposición de un campo asimétrico inmerso en campos de competencia entre distintas religiones, y enmarcadas en contextos históricos y socio culturales en donde distintas instancias estatales imprimen regímenes de pertinencia, representaciones de lo nativo, nacional y lo extranjero con las que son etiquetadas las distintas religiones. Aunado a ello, encontramos los regímenes jurídicos de laicidad estatal que norman espacios de acción y determinación, regímenes de reconocimiento legítimo de lo que es una asociación religiosa, políticas de regulación, visibilidad y de acción acotada. Si bien existe consenso en que la diversidad religiosa es un rasgo de la sociedad contemporánea, como lo han señalado Frigerio & Wynarczyk (2008) no es sinónimo de pluralismo religioso. Estos autores retoman la distinción propuesta por Beckford de que “el pluralismo debe comprender además una valoración positiva de esta diversidad” (Beckford, 2003, p. 74). Esto quiere decir que para que podamos hablar de pluralidad religiosa, el crecimiento de iglesias debe ir de la mano de una cultura basada en el respeto, la tolerancia y la garantía de la libertad religiosa, que atienda tanto los reclamos de reconocimiento de las minorías como el reconocimiento y el trato igualitario estatal y social a las diferentes religiones y el respeto a las creencias y manifestaciones de fe. Para este autor, bajo el concepto de pluralismo se suelen confundir tres aspectos diferentes de la religión en la vida pública: la magnitud de la diversidad religiosa, el grado en que los distintos grupos religiosos existentes son aceptados en una sociedad y el apoyo por el valor moral o político de la diversidad religiosa. Y reserva el término pluralismo solamente para esta última acepción, es decir no sólo para la mera existencia de diversidad religiosa en términos de cantidad, sino para su efectiva valoración y equidad social (Beckford, 2003).

Retomando estas premisas Luciana Lago (en este número) muestra que en el área de Comodoro Rivadavia la diversidad religiosa es un hecho creciente, pero se abre campo en contextos regulados por reglas diferenciales para reconocer igualdad de derechos y oportunidades entre las distintas religiones, donde algunas gozan de legitimidad y otras están sometidas a estigmas culturales. Su visibilidad y su reconocimiento no es solo una cuestión de proselitismo, sino también, y de manera fundamental, de regulación estatal, y se filtra por las políticas propias de laicidad de cada país. Esta situación es problemática en varios contextos latinoamericanos y puede limitar los derechos a las libertades religiosas y promover la discriminación de ciertos grupos religiosos.

Sumada a la diversificación de congregaciones religiosas cada vez más presentes, encontramos una creciente actividad de cultos heterodoxos: populares, mágicos, indígenas, africanos, espiritualistas. Esto —como se explicó líneas arriba— no quiere decir que sean nuevas expresiones o contenidos de la creencia porque antes no existieran, más bien, como lo asienta Frigerio (2018), el monopolio católico absorbía y unificaba la representación legítima de lo religioso, pero la iglesia no controlaba todos los contenidos de las creencias ni los modos de practicar de los católicos:

Es preciso reconocer que el “monopolio católico” siempre fue principalmente sobre las “*creencias (socialmente) legítimas*” y no sobre las *creencias* (efectivas) de las personas. Las personas siempre creyeron de manera muy diferente a la indicada por la Iglesia Católica, algo que queda claro por la continuada y popular presencia de creencias y prácticas “mágicas”, “esotéricas” y espiritualidades alternativas -siempre combatidas desde el Estado y por los médicos, además de por los sacerdotes católico (Frigerio, 2018, p. 58).

Al interior de la envoltura católica (en particular de la llamada religiosidad popular) se mantuvieron o se gestaron diversas y creativas heterodoxas que funcionaron bajo la lógica del “barroco religioso”, basado en la aceptación aparente de las formas y rituales católicos (en especial en torno a la devoción de las imágenes) pero practicadas bajo la lógica de un simulacro que mantenía vigentes los sentidos de resistencia cultural de sus cosmovisiones e incluso de sus antiguas divinidades (Gruzinski, 1990). En la actualidad muchas de las religiosidades con raíces indígenas, espiritistas, africanas se han ido autonomizando de sus ropajes católicos (y aunque es cierto que no son nuevas), son valoradas por nuevos agentes espirituales para con ellas “descolonizar la imaginación imperial” (Thiong’o, 1986). De esta manera el boom de novedosas espiritualidades híbridas (que entremezclan las nuevas espiritualidades con la búsqueda de cosmovisiones tradicionales) “subvierten las formas de homogeneidad y uniformidades culturales” (Santos, 2009, p. 281). Estas emergencias de espiritualidades que no caben en el concepto unificador de la Nueva Era (aunque recurren a sus narrativas) constituyen vías de des-colonización de los discursos religiosos, de género, raza, Etnia y nación; y emprenden la reconexión con otras cosmovisiones que permiten revalorar aquello que el catolicismo y la modernidad despreciaron (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2018).

Misionar en tiempos de COVID

La lectura de este número me ha sugerido tantas ideas en torno a revalorar el concepto de misionización con una perspectiva histórica y comparativa que no quiero finalizar sin invitar a los lectores de esta revista a repensar y analizar los cambios contemporáneos y la transformación en la concepción de los territorios misioneros, de sus estrategias y de la concepción misma de los que son las misiones. En la situación de la pandemia covid-19 que se vive simultáneamente en todos los rincones del planeta, la religión se revela como un refugio ante la inestabilidad de los sistemas de salud modernos. No obstante, además de que muchos individuos recurren a la experiencia religiosa como necesidad de protección y sanación, de reencuentro comunitario, o como fuente de sentido y explicación de lo que sucede, estamos experimentando novedosos desplazamientos en los territorios y modos de practicar lo religioso que sin duda cambiarán la naturaleza de la relación del individuo con las religiones. En el presente, la respuesta (temprana o tardía) a la pandemia ha sido cancelar la vida pública y confinar en sus casas a los habitantes del planeta. Esta medida precautoria de confinar a las poblaciones en encierros en casa ha sido retomada por la mayoría de los países (sin importar las ideologías políticas o las tradiciones culturales) y ha sacado de las calles a sociedades enteras para reclutarlas en sus hogares. Ha exigido el cierre de templos y centros de reunión religiosos para evitar los contagios (esto no sucedía ni durante las guerras). No solo cerraron los pequeños templos, sino también las grandes catedrales e incluso la Basílica de San Pedro en el Vaticano.

La crisis e incertidumbre generada por la pandemia representa una oportunidad para emprender misiones y evangelizar nuevos ambientes. Pero a la vez el confinamiento y cierre de templos ha dinamizado e intensificado el desplazamiento masivo hacia la experiencia religiosa mediatizada. Por ejemplo, se ha incrementado la práctica e incluso la experiencia religiosa en el nuevo espacio de las redes tecnológicas. Hoy no sólo son espacios para difundir actividades que se realizarán offline, sino el lugar donde hoy se vive la experiencia litúrgica, donde se guían meditaciones, se comparten iconos virtuales para protección (como si fueran santos, medallas, novenarios o escapularios), se comparten versículos de la Biblia, oraciones, se accede a bendiciones, etcétera. Esta actividad religiosa va sacralizando el propio espacio o soporte de su práctica, y lo va apropiando como un territorio que conforma parte de un cosmos sagrado. Sin duda el vasto universo de la web comienza a ser una tierra de misiones, de cruzadas religiosas, de nuevos impulsos colonizadores, de nuevas estrategias para competir por la visibilidad y legitimidad en el campo religioso, pero también representa un campo de batalla donde las distintas religiones buscarán ganarle terreno al secularismo e incluso al mal.

Se ha recurrido a la comunidad poniendo en práctica la simultaneidad de actos religiosos que se realizan como conjuros para la pandemia, pero también como necesidades de practicar en comunidad. Hemos visto la imagen desoladora de la Basílica de San Pedro en el Vaticano donde el Papa Francisco dio su mensaje mundial a través de la televisión. En distintas ciudades de América Latina la Iglesia católica ha sacado en procesión al sacramento de la adoración del Santísimo a las calles vacías (a éste se le visitaba en los tiempos), ha promovido la oración del Padre Nuestro mediante anuncios sonoros que sobrevuelan las colonias de las ciudades en avionetas, ha implementado peregrinaciones sin peregrinos, paseando a las vírgenes en carros con música sacra y oraciones que puedan ser llevadas como servicios religiosos a domicilio (la gente sale a asomarse a la calle al paso de la procesión). En suma, estos ejemplos nos permiten afirmar una intensa mediatización de las estrategias misioneras y de la experiencia religiosa misma. Podríamos dar muchos más ejemplos de cambios de la noción del territorio religioso, para darnos cuenta del reto que representa hoy teorizar el hecho religioso actual a partir de los cambios instaurados por el fenómeno mundial del covid-19. También es un reto imaginar qué es lo que quedará cuando terminé la pandemia. ¿Cómo se redefine el espacio público y con ello la actividad salvadora de las religiones? ¿Qué ambientes, territorios y ámbitos se abren y se cierran para las estrategias misioneras? ¿Cómo se tendrán que reestructurar acorde a las nuevas demandas de la población?, ¿Cómo afectará en las recomposiciones de competitividad entre la diversidad de cultos en los campos religiosos nacionales? ¿Cuál será el papel post-covid de los nuevos medios electrónicos y digitales para competir entre las iglesias y para acceder a nuevos espacios misioneros? ¿Hacia dónde se desplazan las prácticas y las comunidades religiosas? ¿Cómo modificará las capacidades de operación de las agencias estatales para regular y normar las actividades religiosas mediatizadas por las redes sociales? ¿Qué tanto el nuevo estatus público de lo religioso otorgado por los dirigentes políticos populistas de distintos países pone en riesgo los modelos de sociedad laicizada? Para responder pongamos atención en las escenas que hoy vemos durante esta coyuntura pasajera, pero que parecen predecir lo que pasará mañana...

Renée de la Torre

Guadalajara, México, 23 de abril de 2020

Referencias bibliográficas

- Argyriadis, K., Capone, S., De la Torre R. y Marin, A. (2012) (coords.) *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*. México: CIESAS/IRD.
- Bastian, J.P (2008) “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”, en Bastian, J.P. (ed.) *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp.157-165.
- Bastian, J. P. (2011) “Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas”, en Odgers, O. (coord.) *Pluralización religiosa de América Latina*, Tijuana: El COLEF/CIESAS, pp. 19-38.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial.
- Beckford, J. A. (2003) *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Casanova, J. (2019) “Global religious and secular dynamics: the modern system of classification”, Berkley Center for Religion, (accesible en: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/global-religious-and-secular-dynamics-the-modern-system-of-classification>, consultado 24/04/2020).
- Csordas, T. (2009) “Introduction: modalities of transnational transcendence”, en Csordas, T. (ed.) *Transnational Transcendence. Essays on religion and globalization*, Beckley, University of California Press, pp.1-29.
- De la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C. (2018) *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca*, Ciudad de México: CIESAS/COLJAL.
- Poulat, E. (1983) *Le catholicisme sous observation. Du modernisme à aujourd'hui (entretiens avec Guy Lafon)*. París: Le Centurion.
- Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos, *Sociedade e Estado*, 23(2), 227-260.
- Frigerio, A. (2018) ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura representaciones sociales*, 12 (24), 51-95. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102018000100051&lng=es&nrm=iso>.
- Hervieu-Léger, D. (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, Ciudad de México: Ediciones del Helénico.
- Gruzinski, S. (1990) *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Santos, B. de S. (2009) *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO/Siglo XXI.
- Segato, L. R. (2007) *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad*, Buenos Aires: Prometeo.
- Seiguer, P. (2010) “El protestantismo histórico en la Argentina, 1870-1930: perspectivas historiográficas”. *Diversidad*. 1(1), 100-112.
- Thiong’o, N. (1986). *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Londres: Heinemann.

- Vaggione, J. (2005) “Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo” en Vasallo, M. (ed.), *En nombre de la vida. Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir*. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir
- Velho, O. (2009). “Missionization in the Postcolonial World: A view from Brazil and Elsewhere”, en Csordas, T. (ed.) *Transnational Transcendence. Essays on religion and globalization*. Berkeley, University of California Press (pp. 30-54).
- Weber, M. (2003) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Cómo citar

Presentación [Editorial]. (2020). *Revista Cultura & Religión*, 14(1), 1-12.