

Aportes desde la teoría social para comprender la búsqueda de alternativas espirituales en una era secular*

Contributions from Social Theory to Understand the Search for Spiritual Alternatives in a Secular Era

Contribuições da teoria social para a compreensão da busca de alternativas espirituais em uma era secular

Jean Paul Sarrazin *

DOI: <https://doi.org/10.15332/21459169.9791>

Universidad de Antioquia, Colombia

jean.sarrazin@udea.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8022-4674>

Recibido: 05 junio 2023

Aceptado: 06 julio 2023

Germán Zapata **

Universidad de Antioquia, Colombia

germand.zapata@udea.edu.c

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8742-1283>

Resumen:

Este artículo presenta una reflexión sobre las motivaciones de tres individuos que, en edad adulta, han decidido adherir al budismo zen, al vaishnavismo y al islam; es decir, a grupos religiosos muy minoritarios en su país de origen, Colombia. La metodología utilizada fue de tipo cualitativo, llevando a cabo un análisis de relatos de vida y entrevistas semiestructuradas. Los resultados muestran que los sujetos manifiestan una insatisfacción respecto a sus vidas, así como una serie de críticas a propósito del medio sociocultural en el que viven. Las religiones minoritarias representan para ellos una forma de vivir y de pensar alternativa que consideran más apropiada y satisfactoria. Se concluye que los sujetos están en una búsqueda de sentido trascendente producto no de un “déficit” o “vacío”, como se ha solido pensar, sino de un estado de desorientación generado por procesos característicos de la modernidad tardía, como la desinstitucionalización religiosa, la individualización y el pluralismo.

Palabras clave: secularización, individualización, pluralismo, religiones minoritarias, desinstitucionalización.

Abstract:

This article reflects on the motivations of three individuals who, in adulthood, have chosen to adhere to Zen Buddhism, Vaishnavism and Islam; namely, religious groups that are very much in the minority in their home country, Colombia. The methodology used was qualitative, involving an analysis of life stories and semi-structured interviews. The results show that the individuals express dissatisfaction with their lives, as well as a series of criticisms regarding the socio-cultural environment in which they live. Minority religions represent for them an alternative way of living and thinking that they consider more appropriate and satisfying. It is concluded that the individuals are in search of transcendent meaning, not due to a “deficit” or “void”, as it is often thought, but rather a state of disorientation generated by processes characteristic of late modernity, such as religious deinstitutionalization, individualization and pluralism.

Keywords: secularization, individualization, pluralism, minority religions, deinstitutionalization.

Resumo:

Este artigo apresenta uma reflexão sobre as motivações de três indivíduos que, na idade adulta, decidiram aderir ao zen-budismo, ao vaishnavismo e ao islamismo, ou seja, a grupos religiosos muito minoritários em seu país de origem, a Colômbia. A metodologia utilizada foi qualitativa, envolvendo uma análise de histórias de vida e entrevistas semiestructuradas. Os resultados mostram que os sujeitos expressam insatisfação com suas vidas, bem como uma série de críticas com relação ao ambiente sociocultural em que vivem. As religiões minoritárias representam para eles uma forma alternativa de viver e pensar que consideram mais adequada e satisfatória. Conclui-se que os sujeitos estão em busca de um significado transcendente, não como resultado de um “déficit” ou “vazio”, como se costuma pensar, mas de um estado de desorientação gerado por processos característicos da modernidade tardia, como a desinstitucionalização religiosa, a individualização e o pluralismo.

Palavras-chave: secularização, individualização, pluralismo, religiões minoritárias, desinstitucionalização.

Notas de autor

* Doctor en Sociología por la Universidad de Poitiers, Francia. Profesor asociado, Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia, Colombia

** Magíster en Psicología por la Universidad de Antioquia, Colombia. Profesor de cátedra, Departamento de Psicología de la Universidad de Antioquia, Colombia

Introducción

Aunque inmersa en una región tradicionalmente dominada por el catolicismo (Londoño, 2004), Colombia vive un declive de la práctica católica desde hace ya varias décadas (Beltrán, 2020). Este fenómeno se observa paralelamente al aumento de formas desinstitucionalizadas de religiosidad, así como a un incremento en la pluralidad de creencias y la subjetivación de estas (Arboleda, 2005). El vaciamiento de las iglesias católicas no debe confundirse con la confirmación de una teoría sociológica dominante hasta la década de 1970, según la cual el avance de la modernización significaría la extinción progresiva y definitiva de lo religioso (Berlain y Sánchez de la Yncera, 2012; Gil-Jimeno, 2022). Estos planteamientos generales han sido contundentemente rebatidos por varios autores, entre ellos Casanova (2012) y Taylor (2007). Aunque vivamos en una “era secular”, al decir de este último autor, las búsquedas religiosas continúan. La teoría de la secularización como desaparición total de la religión es reemplazada por teorías que señalan su diversificación (Berger, 1999) y su privatización (Gil-Jimeno, 2022).

En América Latina, “las alternativas al catolicismo no han provenido del crecimiento de la no creencia y mucho menos del ateísmo” (Parker, 2005, p. 36). El campo religioso sigue la tendencia hacia la individualización, pluralización e hibridación de las expresiones religiosas (Bidegain y Demera, 2005; Frigerio, 2016; Tejeiro et ál., 2007). Dicha tendencia se ha desarrollado en el marco jurídico-político de las democracias liberales que favorece el reconocimiento y la protección de la diversidad religiosa. Expresión concreta de dicho marco, para el caso colombiano que nos atañe acá, es la Constitución Política de 1991, la cual garantiza la libertad de cultos y de conciencia (arts. 18 y 19) y acepta el derecho de los ciudadanos a elegir su religión (Munévar, 2005). Así pues, el contexto liberal y pluralista actual ofrece a los individuos la posibilidad de adherir a diferentes ofertas religiosas, al igual de abre las puertas para que estas últimas se establezcan en el territorio nacional.

Esta situación pluralista, como señalan Berger y Luckmann (1997, p. 75), se debe a causas estructurales, como el crecimiento demográfico, las migraciones, la urbanización, la democratización, los medios de comunicación masiva, que presentan constantemente diversas formas de vida y de pensamiento, y el sistema capitalista de mercado. Este último factor es de gran importancia, ya que el modelo de Berger y Luckmann plantea que las diferentes religiones entran en una “situación de mercado” donde compiten entre sí, cual empresas, para captar adeptos. Estos últimos, a su vez, se comportan como “consumidores” de la oferta religiosa (Berger y Luckmann, 1997) dentro de ese gran mercado abierto a la globalización. Cada religión es solo una más entre las opciones disponibles para las personas (Beck, 2009; De la Torre, 2012).

Este marco social político-jurídico y cultural constituye el contexto en el que algunos colombianos emprenden búsquedas de religiosidades que difieren de las ofertas cristianas y católicas. Este artículo busca aportar a la comprensión de las motivaciones de este tipo de búsquedas, para lo cual se estudiaron los casos de tres individuos, oriundos de la ciudad de Medellín (Colombia), quienes, en edad adulta, han decidido adherir a tres religiones: el islam, el vaishnavismo y el budismo zen. Más específicamente, se indagó sobre la manera en que estas personas interpretan y experimentan su nueva adhesión religiosa, así como la forma en que este proceso ha influido en sus percepciones, sentimientos, discursos, valores y prácticas.

Así pues, no presentaremos aquí una enésima descripción de las características del islam, del vaishnavismo o el budismo zen, religiones que, en sí mismas, son extremadamente complejas, de las que existen numerosas versiones y que, además, cambian en función de nuevas hibridaciones y adaptaciones a los medios locales (Sarrazin, 2017a). En cambio, nos centraremos en los rasgos comunes presentes en las narrativas de los sujetos, correspondencias que existen a pesar de que los individuos no se conocen entre sí y las religiones en cuestión son muy diferentes. El objetivo de este artículo es, entonces, comprender dichas motivaciones subjetivas en el marco de un contexto sociocultural más amplio en el cual viven los sujetos. Dada la naturaleza de este estudio, centrado en prácticas y narrativas de un número reducido de personas, no se pretende arrojar conclusiones demográficamente representativas.

Como veremos, los sujetos adhieren a estas religiosidades alternativas por decisión individual, en contraposición a la identidad religiosa de sus familias, y en una búsqueda de sentido para sus propias vidas. Estas búsquedas religiosas se comprenden mejor a través de ciertas teorías relativas a las subjetividades en la modernidad tardía. Una de ellas es la teoría de la “individualización” planteada por autores contemporáneos como Ulrich Beck, Zigmunt Bauman y Anthony Giddens. La individualización es un proceso sociocultural general, concomitante con la “modernización reflexiva”, y se refiere la “compulsión de encontrar y buscar nuevas certezas para uno mismo” (Beck, 2001, p. 29). En palabras de Bauman (2003, p. 20) “la ‘individualización consiste en hacer que la ‘identidad’ humana deje de ser un ‘dato’ para convertirse en una ‘tarea’” que recae sobre los hombros del sujeto. Con la modernización reflexiva, el sujeto está entonces cada vez más compelido a ser el creador de su identidad personal, el director de su propia biografía, quien diseña para sí mismo su existencia, sus compromisos, sus relaciones sociales y, por extensión, sus adhesiones espirituales. La vida se convierte en una biografía por elección o, en términos de Giddens (1997), en una biografía reflexiva. Bajo este modelo, todas las acciones del sujeto deben ser producto de una decisión individual y consciente (Beck, 2001).

La teoría de la individualización no debe equipararse con la fragmentación de lo social en átomos completamente separados e independientes. Por el contrario, nos permite comprender hasta qué punto es la misma sociedad moderna la que construye e inculca en las personas la idea de que son individuos separados de los demás que se deben construir de manera autónoma. Las obligaciones heredadas o por pertenencia a una tradición familiar ceden ante el *ethos* moderno-tardío de un individuo que decide su “propio rumbo” y fabrica “su propia vida”. Tal elogio de la autonomía individual, conducente a una elección religiosa individualizada, se difunde cada vez más en la población latinoamericana (Carozzi, 1999; Da Costa, 2020; Parker, 2016; Rabbia et ál., 2019), y Colombia no es la excepción (Sarrazin, 2022; Sarrazin y Mira-Sarmiento, 2023).

Este proceso de individualización, como veremos en la discusión de este artículo, se puede relacionar con un aparente “déficit de sentido” que afectaría las subjetividades modernas. Dicho “déficit” generaría “búsquedas de sentido”, conceptos que hacen parte de la teoría planteada por Peter Berger y Thomas Luckmann (1996) y retomada por otros investigadores a la postre (De La Torre, 2012; Grier y Urgell, 2002; Houtman y Aupers, 2007). Sin embargo, nuestro análisis permite cuestionar parcialmente esta última teoría. Como señalamos al finalizar nuestra discusión, el concepto de “sobre-modernidad” propuesto por Marc Augé (1994) niega el supuesto déficit de sentido en nuestra modernidad, lo cual permite comprender de una manera diferente las búsquedas de sentido de algunos individuos, al mismo tiempo que contribuye a identificar mejor la pertinencia del concepto de “trascendencia” trabajado por Charles Taylor (2007).

Metodología

La metodología utilizada fue de corte cualitativo y con un enfoque narrativo. De esta manera, se indagó en la realidad social de los sujetos investigados, y se analizó la interpretación que estos hacen de sus vivencias. Siguiendo un enfoque de investigación narrativo, se recolectó una gran cantidad de información a través de la reconstrucción de los relatos de vida de los participantes, buscando comprender la interpretación que las personas hacen de su pasado (Blanco, 2011) y, particularmente, de su actual adhesión religiosa.

En cuanto a los participantes, se incluyó un miembro de la Academia Vaishnava, uno de la Comunidad Islámica de Colombia y, finalmente, uno de la comunidad budista-zen Montaña de Silencio, de Medellín. Estos grupos religiosos fueron elegidos debido a que representan alternativas espirituales que se distancian significativamente de las creencias religiosas mayoritarias en la ciudad y el país. Se buscó que los entrevistados tuvieran las siguientes características: mayores de edad, participantes activos dentro un grupo religioso minoritario en el Área Metropolitana de Medellín, con un rol de liderazgo, y que expresaran un discurso y realizaran prácticas propias de su grupo religioso.

Puede considerarse que la muestra fue determinada “por conveniencia”, puesto que pocos individuos reunieron todas las características descritas arriba y estuvieron dispuestos a participar en el estudio. El muestreo por conveniencia es un enfoque de selección de participantes en el que se eligen aquellos que están disponibles y son accesibles para el/la investigador/a, en lugar de ser elegidos mediante un proceso aleatorio o probabilístico. Es importante reconocer que el muestreo por conveniencia puede presentar limitaciones en términos de representatividad, debido a que los participantes son seleccionados de manera no aleatoria, y, por ende, existe la posibilidad de sesgos, además de la falta de diversidad en la muestra (Babbie, 2016). Por otro lado, se reconoce que el reducido número de participantes evidentemente no permite plantear ningún tipo de generalización con valor estadístico.

Habiendo reconocido las anteriores limitaciones, cabe reiterar que el objetivo de esta investigación no es el de plantear afirmaciones representativas de los grupos sociales estudiados. También es importante notar que este tipo de muestreo es pertinente en un estudio de naturaleza exploratoria, como el que fue llevado a cabo aquí. La riqueza y complejidad del estudio radica en la profundidad del análisis de una considerable cantidad de información presente en las narrativas de los sujetos y recolectada mediante las siguientes estrategias.

En un primer momento, se recurrió a entrevistas focalizadas basadas en preguntas abiertas o semiestructuradas, organizadas bajo un guion (Toro y Parra, 2010).

Estas entrevistas permitieron una exploración empírica inicial para el diseño de entrevistas ulteriores. Estas, realizadas “en profundidad”, consisten en “reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros estos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras” (Taylor y Bogdan, 1987, pp. 194-195). Las entrevistas en profundidad fueron las herramientas para acceder a los relatos de vida que, como se dijo, resultaron bastante detallados y extensos.

Para el análisis específico presentado en este artículo, se prestó particular atención a las descripciones y valoraciones que motivaron las nuevas adhesiones religiosas, y se examinaron las interpretaciones que estas personas hacen de sus vidas y de sus experiencias como adeptos al islam, al vaishnavismo y al budismo zen. Estas narrativas fueron objeto de una codificación, lo cual permitió, posteriormente, compararlas y encontrar patrones; se trata de un doble proceso de abstracción y generalización (Packer, 2010, pp. 58-60). La codificación y clasificación de los contenidos permitió identificar ciertas categorías comunes (es decir, presentes en las narrativas de los tres sujetos), entre las que se destaca, como veremos, la “búsqueda de sentido”. Esta categoría “*emic*” será analizada —a la luz de nuestro marco teórico— en la principal sección del presente texto dedicada a la discusión.

Tres vidas, tres migrantes religiosos

Yusuf tiene 30 años de edad, es un musulmán converso nacido en Medellín y proveniente de una familia católica. Es músico profesional egresado de la principal universidad pública de su ciudad natal, donde actualmente se desempeña como docente. Es secretario de la mezquita del Valle de Aburrá desde hace aproximadamente cuatro años, donde supervisa los procesos de adaptación de prácticas y costumbres musulmanas al marco normativo del país. En su relato de vida, Yusuf identifica una constante sensación de insatisfacción, lo cual le habría llevado a buscar otras opciones espirituales.

Sanriki es un budista zen de 62 años de edad, nacido en la ciudad de Medellín y proveniente de una familia católica. Es médico y profesor en distintas universidades. Es el director del proyecto Montaña de Silencio, fundación sin ánimo de lucro que promueve la práctica y la enseñanza del budismo zen en la ciudad. En su relato autobiográfico, reconoce que su actitud hacia la religión y la cultura predominantes en Colombia es en parte producto de la influencia de distintas revoluciones culturales ocurridas en el mundo. Dice rechazar el orden establecido y estar en una búsqueda de alternativas en otras culturas y espiritualidades.

Ananda, cuyo nombre significa “el que canta con felicidad”, es originario del Chocó; proviene de una familia católica, y reside en Medellín desde hace aproximadamente 15 años. Es músico de *reggae* y chef en el Centro Cultural Govindas, donde también desempeña labores de formación en temas relacionados con la filosofía vaishnava. Según su relato de vida, antes de adherir al vaishnavismo, Ananda conoció otras espiritualidades, entre la que se destaca el rastafarismo. Asocia su búsqueda de alternativas espirituales a su inconformidad respecto al catolicismo y a la influencia de distintos grupos sociales e intereses culturales.

Según estos tres interlocutores, su experiencia de vida los ha llevado a desarrollar un cierto nivel de pensamiento crítico hacia el catolicismo tradicional de sus ancestros. Sociológicamente, esto se asocia con una actitud más liberal que conservadora (Desmond et ál., 2010). Por demás, en las narraciones de los sujetos se observa un cierto grado de distanciamiento del canon católico por parte de los padres. Yusuf, por ejemplo, dice “mi papá se declaraba ateo, pero, pero yo creo que él sí creía en Dios; lo que no creía era en la religión católica” (Yusuf, comunicación personal, 30 de agosto de 2017). Ananda, por su parte, describe a sus padres como poco religiosos, poco practicantes del catolicismo; “mi papá [...] nunca manifestó como muchos síntomas devocionales [...]”; siempre estuvo [...] más interesado en la ciencia, pues él es veterinario” (Ananda, comunicación personal, 14 de septiembre de 2017). En otro momento, sobre su madre también nos dice: “mi mamá tampoco era mucho de ir a misa y de ir a grupos así... pues, religiosos” (Ananda, comunicación personal, 14 de septiembre de 2017). Sanriki, de otro lado, asegura que su abuelo:

promovía una disidencia intelectual; él mandó a hacer unos cuadros en homenaje a Camilo Torres. En mi casa había un cuadro pintado del Che Guevara, pero allí se reunían las hermanas de mi abuelo y todo el mundo, y él era un hombre de misa. (Sanriki, comunicación personal, 4 de septiembre de 2017)

Por otro lado, se observa un modelo de crianza “autoritativo” por parte de los padres o miembros de la familia con quienes crecieron nuestros interlocutores. Tal como lo explican Hardy et ál. (2011), los padres autoritativos son cálidos e implicados, pero también son exigentes y responsabilizan a los hijos por alcanzar ciertas metas, aunque no son excesivamente intrusivos o restrictivos. Además, apoyan la autonomía individual e involucran a los niños en el desarrollo de reglas. Este tipo de crianza corresponde o se acerca más, valga insistir, al *ethos* del liberalismo moderno, en el cual se insiste en la libertad personal de elección y en la autonomía de individuo (Taylor, 1996). Al respecto, podemos traer a colación la frase de Sanriki:

Mi madre ya era de esa generación que se le dio libertad, entonces ella fue muy respetuosa [...] Yo diría que lo más importante que recibo de mi madre es su gran tolerancia ante todo y su apoyo a las búsquedas. (Sanriki, comunicación personal, 4 de septiembre de 2017).

Esta misma persona usa el término “autosuficiencia” para referirse a la capacidad o disposición a tomar las decisiones “por sí mismo”, incluso si ello representa el alejamiento de grupos de referencia y de pertenencia tradicionales.

Esta valoración de la autonomía se encuentra en los otros entrevistados. Se trata entonces de una suerte de emancipación con respecto a ciertos modelos culturales, seguida por una búsqueda individualizada de la espiritualidad que corresponda con los intereses, gustos o criterios personales. Esta es una de las tendencias de la modernidad religiosa entendida bajo el paradigma de la individualización, que discutiremos más adelante. La “búsqueda” es, en efecto, una categoría de análisis clave, pues todos los participantes llegaron a su nueva religión luego de tal “búsqueda”, proceso que comienza con un distanciamiento crítico del catolicismo, una insatisfacción con respecto a este, y un deseo de encontrar “algo más” en la alteridad religiosa.

Si bien en el relato de los participantes se hace explícita una postura de rechazo, cuestionamiento o incredulidad frente a la Iglesia católica, también es importante inscribir estas “búsquedas” en una inconformidad con respecto a la cultura general en la que viven estos sujetos. Sanriki considera que pertenece a una generación orientada “intelectualmente” hacia “una búsqueda”: “tenemos también, pues, todo lo de la revolución de Mayo del 68, el quiebre también de la rudeza de la revolución socialista soviética; entonces buscar una vía diferente sonaba importante en mi generación” (Sanriki, comunicación personal,

4 de septiembre de 2017). En su caso, esa “vía diferente” la encontró en el orientalismo. Él, como los demás participantes, considera que vivimos en una “cultura occidental” que se distingue marcadamente de la “oriental”: “Occidente mira hacia Oriente para subsanar sus déficits espirituales”. Por su parte, Yusuf dice haber sentido, desde la adolescencia, un “vacío espiritual”: “siempre me causó mucho interés el tema religioso, [...] participaba mucho de la eucaristía [...], pero faltaba algo más” (Yusuf, comunicación personal, 30 de agosto de 2017). En el caso de Ananda, su inconformidad se expresa de la siguiente manera, refiriéndose a sus experiencias previas al contacto con la religión oriental: “en mi proceso, sí sentí que como que no había respuestas y todo eso, y no había inspiración” (Ananda, comunicación personal, 14 de septiembre de 2017).

Hemos explorado algunos elementos que inciden en el rechazo del catolicismo y la búsqueda de espiritualidades otras. Sin embargo, ¿qué los llevó, en cada caso particular, a escoger el islam, el budismo zen o el vaishnavismo? Según las narraciones, podemos inferir que algunas experiencias de vida particulares incidieron en aquella escogencia, por ejemplo, los oficios ejercidos y los correspondientes grupos de socialización.

Yusuf dice haberse interesado por la cultura musulmana debido al interés de su madre por la “danza del vientre”. Ananda, antes de llegar al vaishnavismo, había incursionado en otras corrientes culturales y espirituales, como el rastafarismo, al cual llegó porque su grupo de amigos escuchaba frecuentemente música jamaicana. Posteriormente, ya como estudiante de gastronomía, realizó una práctica profesional en el Centro Cultural Govindas (que también es un restaurante en una concurrida zona del centro de Medellín), y fue allí donde comenzó su inmersión en la filosofía vaishnava, concretamente gracias a las conversaciones que tuvo con el líder del grupo, quien “tenía una energía especial” (Ananda, comunicación personal, 14 de septiembre de 2017).

Sanriki, por su parte, profundizó su interés en las espiritualidades gracias a la práctica médica de su formación profesional: “trabajé como médico en el campo de las medicinas complementarias, pasamos de las medicinas alternativas, al comienzo, cuando lo alternativo era un asunto cultural muy serio”¹ (Sanriki, comunicación personal, 4 de septiembre de 2017). Por demás, desde el momento de su graduación, Sanriki dice estar en una búsqueda de “cosas que complementen el ejercicio de la medicina”, a lo cual añade que lo más importante en su “camino médico” es el descubrimiento de “la función espiritual del médico”. Así, para él, la espiritualidad budista sería un complemento importante de su labor terapéutica (Sanriki, comunicación personal, 4 de septiembre de 2017).

Los tres interlocutores se perciben a sí mismos como personas independientes de las opiniones dominantes en su medio de origen, lo cual les daría la capacidad para buscar espiritualidades alternativas. Eso apela al principio de individualización, característico del liberalismo, al que haremos referencia más adelante. Sanriki, por ejemplo, utiliza el término “autosuficiencia” para referirse a la capacidad de tomar decisiones que no corresponden con la *doxa* de su entorno inmediato. Los otros informantes, aunque no utilizaron esa misma palabra, expresaron la misma idea en sus narrativas.

Por otro lado, el acceso a la alteridad cultural se da en el marco de un descontento respecto a la situación de vida actual. Tanto Yusuf como Sanriki dicen haber estado sumidos en una depresión antes de llegar a su nueva fe, aunque Sanriki piensa que esa depresión corresponde a una situación estructural de la cultura moderna. La espiritualidad alternativa se presenta como la solución a las crisis de sentido tanto personales como colectivas. Como vimos, los informantes pasaron por diferentes expresiones culturales alternativas antes de llegar a su actual adhesión. Sanriki, por ejemplo, admite que “la cosmovisión espiritual indígena [...] me seduce profundamente” (Sanriki, comunicación personal, 4 de septiembre de 2017). De hecho, es en un resguardo indígena que alguien le habla del budismo zen, el cual conocía someramente por lecturas previas. Le seduce de esta religión oriental “la forma categórica de señalar lo que es serio, lo que es profundo, lo que es vital” (Sanriki, comunicación personal, 4 de septiembre de 2017). Yusuf, por su parte, al trabajar en el sector cultural, específicamente en torno a la música oriental, decide profundizar en sus conocimientos del islam, en

parte influenciado por alguien que le invita a la mezquita de Medellín. El islam ofrecería una serie de normas y valores bien definidos que dan sentido a la existencia.

El relato de Ananda coincide con los anteriores en el sentido en que su acercamiento al vaishnavismo se dio gracias a su interacción con otras personas y en el marco de ciertas prácticas. Primero, como vimos, exploró el rastafarismo, pero luego, en sus prácticas de gastronomía, alguien le habla de la filosofía vaishnava, cuyos principios explícitos para orientar la vida personal le seducen. Él compara la profundidad de esta filosofía con la banalidad y superficialidad del estilo de vida dominante en la sociedad.

Los tres informantes valoran positivamente la guía moral que les ofrece su nueva religión, así como un percibido aumento de la disciplina y el autocontrol. En otras palabras, a diferencia de una sociedad “laxa” y “sin valores”, los tres grupos religiosos orientarían más clara y categóricamente a los individuos, exigiéndoles más disciplina, lo cual les proporcionaría un mayor autocontrol. El caso de Yusuf es muy notable puesto que, según él, el autocontrol que obtuvo como musulmán le habría permitido poner fin a su adicción a las drogas; el islam “organizó totalmente mi vida”², añade Yusuf (comunicación personal, 30 de agosto de 2017). Por su parte, Ananda también relata una transformación radical de su estilo de vida. El vaishnavismo plantearía un modelo de “bondad” gracias al cual “uno está más autosatisfecho y autocontrolado” (Ananda, comunicación personal, 24 de agosto de 2018). Sanriki, como vimos, también sugiere una asociación implícita entre la disciplina y la práctica de budismo zen, lo cual recae principalmente en la disciplina y el autocontrol que se requieren para meditar. La meditación, nos explica, requiere permanecer sentado por largo tiempo, sin mayor comodidad, y, además, contrarrestando constantemente la tendencia que tienen “los occidentales” a generar pensamientos “desordenados” (Sanriki, comunicación personal, 4 de septiembre de 2017).

Para nuestros tres interlocutores, la pertenencia a estos grupos religiosos implica cambios en sus actitudes, prácticas y comportamientos, los cuales son perceptibles por parte de sus pares y del resto de la sociedad. Estos cambios significan un proceso de diferenciación que podría generar marginalización o discriminación.

Sin embargo, los sujetos dicen no sentirse discriminados o excluidos por parte de la sociedad mayoritaria. La diferenciación, entonces, no se presenta como un impedimento para dicha adhesión minoritaria. Por el contrario, la diferenciación es valorada positivamente por parte de los sujetos, quienes afirman con orgullo haberse distanciado de la cultura mayoritaria. La condición minoritaria no se considera como una desventaja, sino, por el contrario, como la posibilidad de encontrar, en el nuevo grupo de pertenencia, una orientación, unas guías, unos valores que la sociedad mayoritaria no proporcionaría. La diferenciación que los individuos perciben con respecto a la cultura dominante proporciona también una sensación de particularidad o exclusividad que les brinda satisfacción. De esta manera, al sentirse “diferentes a la mayoría” y por fuera de “lo común”, estas personas reafirman su individualidad y se inscriben en lo que Charles Taylor (1994) llama la “ética de la autenticidad”, punto con el cual comenzaremos la discusión de este artículo.

Discusión

Al autodefinirse como musulmanes, devotos de krishna o budistas, nuestros interlocutores han pretendido diferenciarse categóricamente del grupo mayoritario del cual son originarios, se afirman como críticos de la cultura en la que viven, se separan del catolicismo y, más específicamente, expresan su descontento respecto a la vida que llevaban. De acuerdo con los relatos citados en la sección anterior de este artículo, en sus vidas había un “vacío espiritual” o vivían en un medio cultural donde “no había respuestas”. Sobre esta base, los sujetos realizan una comparación explícita entre la “cultura occidental” y las espiritualidades alternativas a las cuales decidieron adherir, valorando positivamente estas últimas. Sin ninguna intención de hacer la apología de las religiones, Zizek (2006, pp. 9- 10) ha señalado que, en el nuevo orden neoliberal, la religión cumple dos tipos de funciones para algunas personas: “una función terapéutica o una crítica. O bien ayuda a los individuos a funcionar mejor en el orden existente, o bien intenta afirmarse como una instancia crítica que articula lo malo

de ese orden como tal, un espacio para las voces del descontento”³. Lo que hemos notado en esta investigación es que la religión, para estos sujetos, cumple ambas funciones, por lo que una no excluye la otra, como podría pensarse a partir de la cita de Zizek. La función “terapéutica” permite a los individuos sentirse mejor (y, por lo tanto, adaptarse mejor a una “era secular”), pero también canaliza y alimenta sus discursos críticos en contra de la cultura en la que vive, proporcionando marcos interpretativos alternativos.

Este proceso de reflexión crítica y autoevaluación puede ser entendido como una tendencia contracultural o de resistencia a la cultura hegemónica. Recordemos las palabras de Sanriki a propósito del ambiente revolucionario en que creció, y la tendencia colectiva a “buscar una vía diferente”. Sin embargo, aunque el resultado particular, en estos casos, es la adhesión a un grupo religioso minoritario que ciertamente propone algunas creencias y prácticas diferentes a las de la cultura mayoritaria, también es necesario reconocer que el ser un individuo crítico y en busca de alternativas es una tendencia ampliamente difundida y característica de la modernidad tardía.

El abandono de la religión familiar para acceder a otras fuentes de sentido es un fenómeno cada vez más frecuente a medida que avanza la modernidad, y que también se puede apreciar en América Latina, especialmente en las clases medias (Frigerio, 2016; Sarrazin, 2017b). A la base de ello hay un proceso de emancipación individual que lleva a búsquedas dentro de la diversidad cultural que está disponible para los sujetos, justamente entendidos por Berger y Luckmann (1997) como “consumidores” de espiritualidades. Los sujetos a quienes se refiere el presente artículo acceden por su voluntad y según sus propios criterios a la alteridad cultural, a la vez que se desvinculan de la institución religiosa de sus ancestros. El ideal moderno de autonomía “está cada vez más presente como una manera de defender las decisiones individuales por encima de las imposiciones institucionales” (Da Costa, 2020, p. 5 [traducción propia]). Este fenómeno de emancipación individual, que lleva al sujeto a privilegiar aquello que corresponda con sus gustos, necesidades o preferencias, es parte de un proceso de individualización (Bauman, 2002; Beck, 2009; Beck, Giddens y Lash, 2001; Giddens, 1997).

Sin embargo, la individualización tiene lugar paralelamente a otros procesos y presenta también una contracara negativa. Como Bauman (2002, p. 35) permite inferir, la modernización recientemente se acompaña de un proceso de desregulación en los ámbitos de la intimidad personal. La libertad individual deviene, en muchos casos, desorientación y responsabilidad angustiante por el éxito o fracaso personal. Paradójicamente, la libertad que permite el acceso a las diversas religiones es también parte de un sistema cultural (de individualización y desinstitucionalización) que genera en los sujetos el deseo o la necesidad de encontrar orientación espiritual para su vida personal. Por ejemplo, Sanriki señaló que “estaba en una crisis, digamos, de identidad... ninguna de las cosas que había ensayado me habían logrado convencer” (Sanriki, comunicación personal, 4 de septiembre de 2017).

En el marco de la modernidad tardía, el pluralismo y el individualismo interactúan y se traslapan. El pluralismo permite y promueve la diversidad, mientras que el individualismo lleva a una forma de religión “a la carta” identificada por autores como Schlegel (1995), Hervieu-Léger (1999) o De La Torre (2012), para el caso latinoamericano. Antes de ellos, sin embargo, ya Lipovetsky (2000, p. 118) señalaba que la modernidad tardía tiene la particularidad de presentar el mundo como si todo fuese “a la carta”: las profesiones, la pareja, el lugar de residencia, los pasatiempos, incluso el creer. Cada individuo, bajo el imperativo de autenticidad y autonomía, desea construir su propia vida, su propia personalidad, su propia espiritualidad, y se dirige hacia una oferta religiosa (disponible en su recorrido vital) según sus gustos, intereses o necesidades.

Sin embargo, la existencia de una pluralidad de fuentes de sentido (religiosas o de otro tipo), aunada a los procesos de individualización y de ruptura con los marcos culturales tradicionales, generan incertidumbre en los sujetos, quienes ya no están del todo seguros respecto su elección de dichas fuentes de sentido. En la cultura contemporánea, no existe lo que Taylor (1996) llama un “marco referencial” estable y definitivo. Esta idea es trabajada más a fondo por el citado autor en su posterior libro *A Secular Age* (Taylor, 2007)⁴. Allí se plantea que vivimos en una “era secular” que no brinda a todos los individuos la certeza de encontrar un

marco referencial que proporcione un sentido más allá de la racionalidad instrumental, la contingencia y la precariedad propias del contexto sociocultural moderno.

Vemos en estos sujetos una búsqueda de *trascendencia*. Esta categoría analítica la podemos definir, siguiendo a Luckmann (1973), como un *más allá* altamente valorado, un estado que se desea alcanzar, un horizonte que se persigue y que genera acciones consideradas como loables. Existen trascendencias imaginadas más allá de este mundo material (es decir, en una esfera sobrenatural, por ejemplo), llamadas por Luckmann (2008, p. 147) “trascendencias expandidas”.

Por otro lado, también existen *trascendencias de este mundo*, llamadas por el mismo autor “trascendencias encogidas” (Luckmann, 2008, p. 147). Entendemos entonces el concepto de trascendencia en un sentido más amplio que el utilizado por la teología cristiana, en donde se vincula estrictamente a la divinidad (Agamben, 2008).

La adhesión a estas religiones otras brindaría a los individuos la posibilidad de lo que Taylor (2007) entiende como el paso de un marco “inmanente” a uno “trascendente”. El marco inmanente es el discurso dominante en la modernidad desde la Ilustración. Este marco plantea que no hay nada más allá de las relaciones de causalidad dentro de un ‘orden natural’; este es el discurso de la ciencia o de las instituciones estatales, dos de los pilares del proyecto moderno y secular. Sin embargo, en las sociedades modernas, nunca ha dejado de existir la búsqueda de trascendencia (Taylor, 2007, pp. 542-544). Aunque la vida práctica y el contexto de productividad económica parecen dar sentido a la acción de los sujetos la mayor parte del tiempo y, especialmente, en su cotidianidad laboral, el “espectro del sin-sentido” ronda a muchos sujetos en sus otras facetas vitales (Taylor, 2007, p. 717). Tal déficit de sentido impide alcanzar el sentimiento subjetivo de lo que el autor llama “plenitud” (*fullness*) con respecto a la vida propia. Puesto que no se llega a esa plenitud, a ese sentimiento permanente de vivir una vida “plena” y llena de sentido, los individuos sienten un cierto “malestar” e “intranquilidad”. Los casos que hemos analizado en esta investigación son ejemplos de individuos que buscan darle un sentido a sus vidas más allá de la racionalidad instrumental y del marco inmanente, buscan un marco trascendente, aunque vivan en una “era secular”.

Según la teoría sociológica clásica, la modernidad se basa en una diferenciación autónoma de las esferas seculares y religiosas, resultado de procesos históricos como la Reforma protestante, el surgimiento de los Estados modernos, el capitalismo y la revolución científica (Casanova, 2012, p. 24). Sin embargo, dicha diferenciación no ha generado, como lo planteaban las antiguas teorías sociológicas, una tendencia a la disminución del hecho religioso. Una “era secular” no debe confundirse con una era en la que las religiones no tienen importancia. Por el contrario, las religiones tradicionales se convierten en “depósitos de sentido” (Hervieu-Léger, 2000, p. 37), reservorios de símbolos y de valores relativamente estables, a los cuales los individuos en América Latina están recurriendo de manera individualizada y según sus intereses (Frigerio, 2016). En efecto, como vimos, los sujetos que participaron en este estudio expresan que, al llegar a su religión actual, encontraron “algo” que les permitió sentirse mejor.

A pesar de vivir adaptados a una “era secular”, estos individuos pueden también acceder a un marco de trascendencia. Para Taylor (2007), la teoría de la diferenciación de las esferas no da cuenta de las complejas realidades modernas. En realidad, la secularización lleva a que las religiosidades se desarrollen en condiciones diferentes a lo que se vivía en tiempos premodernos. Las creencias son ahora una opción personal en medio de un marco de inmanencia que domina en ámbitos económicos e institucionales.

La adopción de un marco de trascendencia se explicaría, siguiendo a Taylor (2007), porque el marco de inmanencia no proporciona a los sujetos la sensación de “plenitud” (*fullness*). Esto probablemente corresponda al sentimiento que Ananda expresa al decir que “uno está más autosatisfecho” (Ananda, comunicación personal, 24 de agosto de 2018) al seguir un modelo de “bondad”; en palabras de Sanriki, es necesario encontrar “lo que es serio, lo que es profundo, lo que es vital” (Sanriki, comunicación personal, 4 de septiembre de 2017). La trascendencia proporciona un principio unificador que parece manifestarse en la narrativa de Yusuf, cuando él habla de aquello que “organizó totalmente mi vida” (Yusuf, comunicación

personal, 30 de agosto de 2017). Lo que estas religiones proporcionarían a estos individuos es un marco de sentido trascendental, es decir, un sentido que no es banal, difuso, confuso ni cambiante, y, además, un sentido que le da importancia y un alto valor a sus experiencias vitales.

El hecho religioso no se puede limitar a una serie de creencias en seres o fuerzas sobrenaturales (Sarrazin, 2021). La trascendencia constituye una categoría analítica adicional y muy importante en el estudio de las religiosidades contemporáneas, ya que permite conferir razones de actuar y de vivir, un sentido último de la existencia. Si bien el marco de inmanencia es dominante en la modernidad tardía, definiendo los comportamientos en la esfera productiva y en consonancia con la “razón instrumental” de la que habló Weber (2007), ciertos individuos manifiestan su deseo de guiar al menos algunos aspectos de su vida personal de acuerdo con un marco trascendente. En palabras de Berger (2015), el discurso religioso no guía las acciones del cirujano cuando este está llevando a cabo una cirugía, pero sí las guía en otros momentos de su vida personal. Así, el marco inmanente y el marco trascendente coexisten permanentemente.

La trascendencia proporciona el sentimiento de obrar de acuerdo con “lo que realmente importa”, más allá de la contingencia y las relaciones de causalidad. Para individuos como los participantes en esta investigación, la simple obtención de dinero o el principio capitalista de maximización de los beneficios no bastan para encontrarle pleno sentido a sus vidas. Hay una inconformidad que motiva la búsqueda espiritual. Quedaría entonces la pregunta respecto a las razones por las cuales la religión católica no logró llenar aquel vacío, o por qué los individuos no recurren a ella para llenarlo.

El catolicismo, como hemos visto, es representado negativamente como una religión impuesta, imposición que no corresponde con el imperativo de independencia y autonomía que hemos revisado anteriormente. Por otro lado, la adhesión a una religión Otra, que corresponde a un grupo minoritario, permite a los individuos cumplir con el ideal moderno de construcción de una identidad particular e independiente de la familiar. Así, tanto por su pertenencia a un grupo minoritario, como por el contenido religioso que difiere de los discursos más ampliamente difundidos, los individuos logran diferenciarse de “la gente del común” y sentir así que están al mando de su propia identidad y de su realización personal. Recordemos que, para la modernidad liberal, el yo debe reclamar su libertad para elegir (Beck, 2001); como manifestó Sanriki refiriéndose a su elección espiritual: “yo no soy un hombre de buscar apoyo social, ni a buscar respaldo familiar, al contrario, yo siento que he renunciado, además porque me parecen muy pesados los ambientes sociales y familiares tradicionales” (Sanriki, comunicación personal, 4 de septiembre de 2017). En el contexto colombiano, ser católico no suele ser percibido como una elección libre y consciente del sujeto, sino todo lo contrario.

Por supuesto, también cabe preguntarse si la decisión de adherir a estas religiones otras es un acto puramente contrahegemónico e individual. Ciertamente es un acto en contra de la norma social tradicional y en contra del ideal de la Iglesia católica. Pero vivimos un momento en el que la posición liberal —particularmente la que valora altamente la libertad individual— se convierte progresivamente en la hegemonía cultural (Bruce, 2011). Pasamos de una modernidad “sólida” a una “líquida”, para ponerlo en términos de Bauman (2002), lo cual implica una tendencia a las búsquedas individuales de acuerdo con los deseos personales. Se trata de la “individualización del deseo” (Arnal, 2001, p. 3); es decir, la idea según la cual los deseos de los individuos serían independientes de las estructuras socioculturales en las que se criaron, libres de toda coerción o influencia social (Gauchet, 2005).

Ya Durkheim (1982) había notado que el ideal de un individuo libre tomaba tanto valor en la modernidad que llegaría a ser sagrado. Ese yo libre e independiente lo advirtió el célebre sociólogo francés; es, no obstante, una construcción propiamente social. Todas las consecuencias de este proceso de individualización, sin embargo, no fueron completamente anticipadas por el autor. Ya hoy sabemos que una de esas consecuencias es el gran peso que recae sobre los hombros del individuo, quien tiene toda la responsabilidad de construirse, encontrar su verdad y su moral, etc. (Bauman, 2002). La sociedad supuestamente secularizada “es una sociedad psíquicamente agotadora para los individuos, en la que nada los socorre, ni los apoya frente a la cuestión

que les es devuelta permanentemente de todas partes: [...] ¿qué hacer de mi vida cuando estoy solo para decidirla?” (Gauchet, 2005, p. 291).

Algunas personas recurren a las religiones otras ante aquella situación “agotadora”. Paradójicamente, una de las consecuencias de esta modernidad que pretendía emanciparse de la religión es la producción de individuos en busca de grupos religiosos que suplan las necesidades que la misma modernidad ha creado. Cuanta más individualización, mayor es el interés potencial por religiones supuestamente provenientes de “tiempos en los que se sabía qué hacer con esa temible incertidumbre que nos atraviesa” (Gauchet, p. 289). Por eso, “hay excelentes razones para que los hombres posteriores a la religión tengan la tentación de convertirse en todos los sentidos” (p. 289). Vemos que los individuos, por muy modernos que sean y por muy bien adaptados que estén a la racionalidad instrumental de un marco inmanente, (re)valoran positivamente las religiones que podrían poner fin a aquellas incertidumbres.

De acuerdo con Berger y Luckmann (1997, p. 75), el pluralismo moderno genera incertidumbre, desorientación e inseguridad, ya que “conduce a la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación”. La anterior afirmación es problemática, puesto que implicaría que no hay valores o esquemas de interpretación que la mayoría de individuos posee y con los cuales conducen sus vidas la mayor parte de tiempo, especialmente en la ejecución de tareas prácticas de la cotidianidad. Según dichos autores, tal “relativización total” en realidad no ocurre gracias a que “hay instituciones, subculturas y comunidades de convicción que transmiten valores trascendentes y reservas de sentido, y que los integran y sustentan en relaciones sociales y comunidades de vida concretas” (Berger y Luckmann, 1997, p. 67).

Las comunidades religiosas a las que adhieren los participantes de esta investigación son espacios sociales en donde se definen valores y objetivos de manera aparentemente estable, ya que se basarían en tradiciones milenarias. La comunidad budista, vaishnava o musulmana, representan “comunidades de convicción” (Berger y Luckmann, 1997) donde efectivamente se transmiten significados y valores trascendentes (“lo que es serio, lo que es profundo, lo que es vital”, en palabras de Sanriki referenciadas arriba) mediante vínculos sociales concretos.

Ahora bien, si hablamos de vacíos de la modernidad (lo cual es expresado localmente, como vimos, en frases como “vacío espiritual” o “déficit espiritual”), es importante aclarar que probablemente no se trata de una ausencia de sentidos: no hay tal “déficit”. Berger y Luckmann (1997, p. 67) categorizan estas pequeñas comunidades religiosas que no desaparecen en la modernidad como “islas de sentido” a las que se accede voluntariamente. Pero esta expresión también podría llevar a un equívoco: por fuera de estas “islas”, no habría espacios de sentidos para los sujetos.

Es en este punto que la teoría de Berger y Luckmann (replicada por muchos otros autores, como ya se dijo, influyendo así considerablemente sobre los análisis de las nuevas formas de religiosidad) puede ser complementada con la de Marc Augé. Para este autor, la contemporaneidad no es una “post-modernidad”, sino una “sobre-modernidad” (*sur-modernité*), una modernidad que pone a disposición de los consumidores una oferta sobreabundante de información, de sentidos y experiencias. La modernidad contemporánea podríamos concebirla como un *mare magnum* repleto de sentidos distintos y de información heterogénea y cambiante. Así pues, nuestro contexto actual se caracteriza no por sus carencias (o déficits), sino por sus excesos (Augé, 1994).

La sobreabundancia en la oferta cultural no se debe tanto al pluralismo —como lo sostienen Berger y Luckmann—, sino a una lógica inherente al capitalismo tardío que invade diferentes esferas de la vida social. Tres figuras del exceso caracterizan la “sobremodernidad”: la superabundancia de acontecimientos, la superabundancia espacial y la individualización de las referencias (Augé, 1994, p. 46). En una sociedad en la que lo cultural deviene también una mercancía, la oferta de sentidos (discursos, creencias, sacralidades, etc.) se multiplica *ad infinitum*.

Asimismo, explica Augé, esta modernidad produce “no-lugares”, espacios cambiantes e impersonales que, por más numerosos y excitantes que sean, no permiten la construcción intersubjetiva y duradera de sentido

y de identidad. Un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad, ni de construcción de relaciones estables, ni como un espacio con raíces históricas, es un “no lugar” (Augé, 1994, p. 83). Son lugares de paso (como los centros comerciales, las galerías de arte, los gimnasios, los escenarios deportivos, etc.) que no hacen más que multiplicarse en Colombia también bajo el proceso de modernización. La “sobre-modernidad” es un mundo que se corresponde con la individualidad solitaria, lo provisional, lo efímero.

Ciertas comunidades religiosas representarían para los sujetos (como es el caso de quienes participaron en esta investigación) verdaderos “lugares” (en el sentido que lo entiende Augé), espacios en donde los individuos encuentran aquello que buscan: no es el sentido en general, sino un tipo de construcción de sentido en particular. “El retorno al lugar es el recurso de aquel que frecuenta los no lugares” (Augé, 1994, p. 110). Los “no lugares” no permiten estructurar sentidos estables, duraderos, con significación más allá del momento pasajero. El “lugar” de la comunidad religiosa sí permite lo anterior, estableciendo no solo una identidad y una normatividad, sino un marco referencial estable, que pervive y se destaca más allá de la variabilidad del mercado y sus innumerables ofertas de sentido⁵.

Volviendo al concepto de “trascendencia” de Taylor, la comunidad religiosa ofrece un sentido que *trasciende* lo efímero, lo variable, lo relativo, poniendo fin a la confusión. Las búsquedas de sentidos no ocurrirían entonces por ausencia de los mismos, sino por ausencia de un marco referencial trascendente, es decir, un marco que esté *más allá* de los cambios permanentes y la multiplicidad que el capitalismo produce. Los sujetos no necesariamente buscan “trascendencias expandidas”, sobrenaturales, pero sí buscan trascendencia *tout court*.

Conclusión

Los procesos de adhesión religiosa que hemos analizado acá se refieren a religiones bastante diferentes entre sí. Estas elecciones distintas dentro del “mercado religioso” obedecen a circunstancias y experiencias particulares de cada sujeto, las cuales hemos podido conocer mediante sus relatos de vida. Sin embargo, detrás de esta heterogeneidad en las elecciones particulares de una u otra religión, notamos que los tres sujetos dicen encontrarse en una “búsqueda de sentido” y asumen posiciones críticas respecto a su religión de origen (el catolicismo) y a la “cultura” general en la que viven. Apoyados en la teoría social sobre las subjetividades modernas y la transformación de lo religioso en esta “era secular”, notamos que se trata de tendencias marcadas por procesos generales tales como la individualización y el pluralismo.

Cada uno de los casos referidos acá ejemplifica el fenómeno de “religión a la carta”, a su vez inseparable del proceso de diversificación de la “oferta” religiosa disponible a los individuos. Este tipo de procesos individuales contribuyen a comprender el paradójico fenómeno de la “supervivencia de lo religioso en el seno de un mundo sin religión” (Gauchet, 2005, p. 289). Pero es importante señalar que esta vitalidad de lo religioso existe en condiciones particulares: muchas iglesias, especialmente en Occidente, tienden a vaciarse, pero se accede a otras religiosidades de manera individualizada y en función de los intereses personales. Es así como las nuevas adscripciones religiosas ocurren como parte de un recorrido que se vive por sí y para sí. Los comportamientos de los sujetos que participaron en este estudio siguen así esta tendencia cultural general —aquella de una modernidad liberal— que crea individuos en búsqueda de un “camino propio”. Para ellos, la religión otra presenta alternativas de vida acordes con las críticas a la cultura occidental y al catolicismo que ellos mismos expresan.

Además, esta adhesión religiosa es percibida como una fuente de respuestas ante una situación personal de desorientación. En efecto, la nueva fe les proporcionaría motivación y orientación tanto cognitiva, como moral, comportamental y emocional. Todo ello se da dentro de un marco referencial trascendente. La trascendencia, como hemos propuesto, es una categoría analítica importante, ya que aporta a la comprensión de este tipo de nuevas adhesiones religiosas en la modernidad. Los sujetos no buscan simplemente nuevos

marcos referenciales. No hay en realidad un déficit de sentido en la modernidad, sino un exceso de este. El mercado de símbolos y discursos (incluyendo las ofertas no religiosas) es muy amplio, dinámico y diverso: su pluralidad genera confusión e inestabilidad en los sujetos. Lo que se busca entonces es un orden normativo trascendente; es decir, uno que esté más allá del mercado, de la subjetividad, de la contingencia, de lo efímero y de lo particular; un marco referencial que permita romper con la incertidumbre y otorgar sentido al mundo y la vida personal de una manera definitivamente clara y estable. Este marco trascendente no es incompatible con el marco inmanente —dominante en la esfera pública—, y aquel es valorado precisamente porque se trata de individuos que viven en una sociedad en proceso de modernización.

Referencias

- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria*. Pre-Textos.
- Arboleda, C. (2005). *La religiosidad del joven universitario de Medellín*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arnal, W. (2001). The Segregation of Social Desire. "Religion" and Disney World. *Journal of the American Academy of Religion*, 69(1), 1-19. <https://doi.org/10.1093/jaarel/69.1.1>
- Augé, M. (1994). Los no lugares. *Espacios del Anonimato*. Gedisa.
- Babbie, E. (2016). *The Practice of Social Research*. Cengage Learning.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2003). Individualmente, pero juntos. En E. Beck-Gernsheim y U. Beck (Eds.), *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas* (pp. 19-26). Paidós.
- Beck, U. (2001). La reinención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva. En U. Beck, A. Giddens y S. Lash (Eds.), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno* (pp. 13-74). Alianza.
- Beck, U., Giddens, A. y Lash, S. (2001) (Eds.). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza.
- Beck, U. (2009). *El dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Paidós.
- Beltrán, W. y Larotta, S. (2020). *Diversidad religiosa, valores y participación política en Colombia: resultados de la encuesta nacional sobre diversidad religiosa 2019*. Universidad Nacional de Colombia.
- Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. William B. Eerdmans Publishing.
- Berger, P. (2015). The Hospital: On the Interface Between Secularity and Religion. *Society*, 53(5), 410-412. <https://link.springer.com/article/10.1007/s12115-015-9941-z>
- Berger, P. y Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Paidós.
- Beriaín, J. y Sánchez de la Yncera, I. (2012). Tiempos de 'postsecularidad': desafíos de pluralismo para la teoría. En I. Sánchez de la Yncera y M. Rodríguez Fouz (Eds.), *Dialécticas de la postsecularidad* (pp. 31-93). Anthropos.
- Blanco, M. (2011). Investigación narrativa: una forma de generación de conocimientos. *Nueva Época*, 24(67), 135-156. <https://www.scielo.org.mx/pdf/argu/v24n67/v24n67a7.pdf>
- Bidegain, A. y Demera, J. (Eds.) (2005). *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford University Press.
- Carozzi, M. (1999). La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*, 9(18), 19-38. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/439>
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Anthropos y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cornejo, M., Borja, M., Estesio, C. y Blázquez, M. (2019). El giro saludable: sacrificio, bienestar y su relación con la espiritualidad contemporánea. *Athenea Digital*, 19(2), 1-22. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2125>

- Desmond, S., Morgan, K. y Kikuchi, G. (2010). Religious Development: How (and Why) Does Religiosity Change from Adolescence to Young Adulthood? *Sociological Perspectives*, 53(2), 247-270. <https://doi.org/10.1525/sop.2010.53.2.247>
- Da Costa, N. (2020). Non-affiliated Believers and Atheists in the Very Secular Uruguay. *Religions*, 11(50), 1-13. <https://doi.org/10.3390/rel11010050>
- De la Torre, R. (2012). *Religiosidades nómadas*. Ciesas.
- Eliade, M. (1996). *Lo sagrado y lo profano*. Labor.
- Frigerio, A. (2016). La ¿'nueva'? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 209-231.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Trotta.
- Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo*. Ediciones Península.
- Gil-Jimeno, J. (2022). Repensando la relación entre lo secular y lo religioso. Análisis de dos puntos ciegos asociados a la teoría de la secularización. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 25, 57-76. <https://doi.org/10.5209/ilur.81827>
- Griera, M. y Urgell, F. (2002). *Consumiendo religión. Un análisis del consumo de productos con connotaciones espirituales entre la población juvenil*. Fundación La Caixa.
- Hardy, S., White, J., Zhang, Z. y Ruchty, J. (2011). Parenting and the Socialization of Religiousness and Spirituality. *Psychology of Religion and Spirituality*, 3, 217-230. <https://doi.org/10.1037/a0021600>
- Heelas, P. (2014). CAM: Healing the Person, Spiritual Humanism, and the Cultivation of Humanity. En E. Hense, F. Jespers y P. Nissen (Eds.), *Present-day Spiritualities: Contrasts and Overlaps* (pp. 113-140). Brill.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a chain of memory*. Rutgers University Press.
- Hervieu-Léger, D. y Davie, G. (2010). El despliegue espiritual de los nuevos movimientos religiosos. En D. Gutiérrez Martínez (Ed.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidad de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 215-240). El Colegio Mexiquense.
- Houtman, D. y Aupers, S. (2007). The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305-320. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00360.x>
- Lipovsky, G. (2000). *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama.
- Londoño, P. (2004). *Religión, cultura y sociedad en Colombia, Medellín y Antioquia 1850-1930*. Fondo de Cultura Económica.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Sígueme.
- Luckmann, T. (2008). *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Trotta.
- Marx, K. (1982). *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*. Gallimard.
- Munévar, J. (2005). La libertad religiosa en Colombia: orígenes y consecuencias. En A. M. Bidegain y J. D. Demera (Eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (pp. 247-258). Universidad Nacional de Colombia.
- Packer, M. (2010). *The Science of Qualitative Research*. Cambridge University Press.
- Parker, C. (2005). ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. *América Latina Hoy*, 41, 35-56. <https://doi.org/10.14201/alh.2431>
- Parker, C. (2016). Religious Pluralism and New Political Identities in Latin America. *Latin American Perspectives*, 23(3), 15-30. <https://doi.org/10.1177/0094582X15623771>
- Rabbia, H., Morello, G., Da Costa, N. y Romero, C. (Eds.). (2019). *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba; Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad Católica del Uruguay.
- Sarrazin, J. P. (2017a). Budismo universal, budismo individual: análisis del interés por la espiritualidad oriental en Occidente. *Escritos*, 25 (54), 59-81. <https://doi.org/10.18566/escr.v25n54.a04>

- Sarrazin, J. P. (2017b). ¿Guiados por Dios o por sí mismos? Estudio comparativo entre adeptos a las espiritualidades alternativas y adeptos a las iglesias evangélicas. *Cuestiones Teológicas*, 44(102), 373-396. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n102.a07>
- Sarrazin, J. P. (2021). Definiciones del concepto de «religión» en el marco de las relaciones de poder modernas. *Estudios Políticos*, 60, 72-93. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n60a04>
- Sarrazin, J. P. (2022). Espiritualidad y chamanismo: rituales de ayahuasca bajo el giro subjetivo en Colombia. *Latin American Research Review*, 57(3), 646-661. <https://doi.org/10.1017/lar.2022.47>
- Sarrazin, J. P. y Arango, P. (2017). La alternativa cristiana en la modernidad tardía. Razones de la migración religiosa del catolicismo al pentecostalismo. *Folios*, 46, 41-54. <http://dx.doi.org/10.17227/01234870.46folios41.54>
- Sarrazin, J. P. y Mira-Sarmiento, M. (2023). Espiritualidad femenina y modernización reflexiva en círculos de mujeres. *Entramado*, 19(1), e-8688, 1-16. <https://doi.org/10.18041/1900-3803/entramado.1.8688>
- Schlegel, J. (1995). *Religions à la Carte*. Hachette.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Paidós.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Paidós.
- Tejeiro, C., Sanabria, F. y Beltrán, W. (Eds.) (2007). *Creer y poder, hoy*. Universidad Nacional de Colombia.
- Toro, I. y Parra, R. (2010). *Fundamentos epistemológicos de la investigación y la metodología de la investigación*. Fondo Editorial Universidad Eafit.
- Zizek, S. (2006). *El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*. Paidós.

Notas

- * Artículo de investigación procedente parcialmente de la tesis de maestría sustentada en 2019 por Germán Zapata. Los resultados de dicha investigación fueron objeto de una nueva discusión utilizando un nuevo marco teórico, en un proyecto titulado “Motivaciones del cambio religioso y las nuevas formas del creer en Colombia” (2020-2022), el cual ha sido financiado con recursos propios y liderado por Jean Paul Sarrazin.
- 1 La relación entre las medicinas alternativas y las espiritualidades alternativas está ampliamente documentada. Ver, por ejemplo, Cornejo et ál. (2019) y Heelas (2014).
- 2 En Colombia, este tipo de efecto ha sido reportado en otros grupos musulmanes y pentecostales (Sarrazin y Arango, 2017), por lo que es posible inferir que se trata de un fenómeno que va más allá de los tres relatos de vida analizados aquí.
- 3 Estas ideas de Zizek coinciden parcialmente con las expresadas por Karl Marx (1982, pp. 89-91).
- 4 Ante la ausencia de una traducción publicada del libro, las citas procedentes del mismo y presentadas en este artículo corresponden con nuestras propias traducciones
- 5 A propósito, cabe recordar las palabras de Eliade (1996, p. 31): “El signo portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la confusión”.

Licencia Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0

Citar como: Sarrazin, J.P. y Zapata, G. (2023). Aportes desde la teoría social para comprender la búsqueda de alternativas espirituales en una era secular. *Análisis*, 56(104). <https://doi.org/10.15332/21459169.9791>



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515582238007>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Jean Paul Sarrazin, Germán Zapata

**Aportes desde la teoría social para comprender la
búsqueda de alternativas espirituales en una era secular***
**Contributions from Social Theory to Understand the
Search for Spiritual Alternatives in a Secular Era**
**Contribuições da teoria social para a compreensão da
busca de alternativas espirituais em uma era secular**

Análisis. Revista Colombiana de Humanidades

vol. 56, núm. 104, 07, 2024

Universidad Santo Tomás,

ISSN: 0120-8454

ISSN-E: 2145-9169

DOI: <https://doi.org/10.15332/21459169.9791>