



Revista de Ciencias Sociales (CI)

ISSN: 0717-2257

bernardo.guerrero@unap.cl

Universidad Arturo Prat

Chile

Miguez, Daniel

Modernidad, postmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios y bajos en
América Latina

Revista de Ciencias Sociales (CI), núm. 10, 2000, pp. 56-68

Universidad Arturo Prat

Tarapacá, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70801004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

MODERNIDAD, POSTMODERNIDAD Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD DE LOS SECTORES MEDIOS Y BAJOS EN AMÉRICA LATINA

* Antropólogo. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Correo electrónico: dsmiguez@arnet.com.ar.

Daniel Miguez*

En las últimas décadas se ha producido en América Latina una profunda transformación del campo religioso en diversos países. Una serie importante de autores han estudiado estos procesos de transformación. Los marcos teóricos utilizados para ello han sido diversos. Sin embargo, una cantidad significativa de estudios ha abordado las transformaciones de los campos religiosos latinoamericanos, particularmente del crecimiento del pentecostalismo, desde la óptica de la modernización. La gran mayoría de estos autores ha asociado la modernidad con la industrialización, la urbanización y la democratización. Estas interpretaciones han generado una gran cantidad de debates sin llegar aún a una conclusión satisfactoria. La imposibilidad de resolver debates radica, según se argumenta en el artículo, en una conceptualización incompleta de la modernidad. Como solución al problema, se intenta entonces proponer una teoría alternativa de la modernización; tomando para ello los postulados que Giddens ha efectuado en relación a las relaciones interpersonales en la modernidad radicalizada.

A partir de este elemento se muestra cómo el campo religioso latinoamericano ha mutado en el sentido de transvasar a las relaciones con seres sagrados las nuevas concepciones de las relaciones interpersonales en la modernidad tardía. En este sentido se muestra cómo tanto las conversiones al pentecostalismo entre las clases populares, como la adopción de la 'New Age' por las clases medias implica la incorporación de este nuevo modelo de relación.

Palabras claves: Modernidad - Religiosidad - América Latina.

During the last decades Latin America has witnessed a profound transformation of its religious field. An important number of scholars have studied this transformative processes. Diverse theories have been applied in these studies. However, a great number of them have used modernisation theory to interpret the transformation of the Latin American religious fields, specially in what concerns the spectacular growth of Pentecostalism. A majority of authors have identified modernity with

industrialisation, urbanisation and democratisation. These interpretations produced a number of controversies that have gone on without coming to a conclusion. The difficulty in reaching a point of agreement stems, according to this article, from an incomplete characterisation of modernity. As a solution, an effort is made to propose an alternative theory, taking Giddens' conception of interpersonal relations in late modernity as a starting point. Consistent with this, it is shown how the Latin American religious field has been transformed in a way that allows people to establish a kind of relationship between god and his followers that resemble the prototypical interpersonal relationships fostered by late modernity. Conversions to Pentecostalism among the lower classes, as the adoption of New Age practices in middle classes; both imply the incorporation of the new kind of interpersonal relationships.

Key Words: Modernity - Religiosity - Latin America.

Marcar los rasgos que definen la modernidad ha sido una obsesión de los científicos sociales, en particular de los sociólogos, desde casi la constitución de sus disciplinas. Esta obsesión se ha agravado desde fines de los sesenta cuando Daniel Bell comenzó a hablar de un período ‘postindustrial’, y luego cuando Lyotard y otros comenzaron a hablar de la postmodernidad. Ahora ya no es necesario saber, tan solo, qué es la modernidad, sino entender, además, si el período en que vivimos ha adquirido una nueva lógica que la diferencia de la modernidad tan radicalmente que es necesario hablar de una nueva etapa histórica.

Distintos autores han marcado rasgos diversos en lo que respecta a los procesos empíricos que caracterizan a uno y otro período -modernidad y postmodernidad. En el campo de la religión, por ejemplo, se plantea que la modernidad va asociada a procesos de diversificación religiosa. Es decir, la modernidad implica la ruptura de la superposición iglesia- estado; y permite, consecuentemente, que cada individuo elija sus propias creencias religiosas.

Esto, obviamente, produce pluralización y genera lo que oportunamente fue definido por Luckman (1967) como un mercado de religiones: diversas iglesias ofrecen sus ‘productos espirituales’ a un conjunto de potenciales seguidores y estos optan por la fe que más convincente o atractiva les parece. La postmodernidad, a su vez, radicalizaría este rasgo, al punto de que los individuos no solamente optarían por una u otra de las alternativas que se les ofrecen, sino que construirían sus propios sistemas de creencia combinando elementos de las diversas religiones y creencias. Lo que caracterizaría entonces

al ser postmoderno es la autonomía con respecto a las instituciones, y el estado de fluidez permanente de su sistema de relaciones sociales y creencias.

Si miramos lo que ha sucedido en América Latina durante las últimas cuatro o cinco décadas pueden notarse una serie de transformaciones del campo religioso que parecen responder, en alguna medida, a lo que los intérpretes de la modernidad y la postmodernidad describen. Por ejemplo, entre los sectores populares ya durante las décadas del 40 y 50 comienza a vislumbrarse una diversificación del campo religioso impulsada por el crecimiento del pentecostalismo que podría (como han hecho varios autores) asociarse a procesos de modernización (industrialización, urbanización) atravesado por varias sociedades latinoamericanas—Brasil, Chile, etc.. Por otra parte, en los sectores medios, a partir fundamentalmente de la década de 1980, se produjo la expansión de la ‘Nueva Era’: un conjunto de creencias heterogéneas donde justamente las nociones de autonomía individual y fluidez son centrales de manera que puede claramente asociarse a la postmodernidad (Contemponi; 1999).

Distintos estudiosos de estos procesos de diversificación religiosa han discutido la asociación entre el crecimiento de estos grupos (Pentecostales y Nueva Era) y la modernidad y postmodernidad respectivamente. En el primer caso ha habido posiciones contrapuestas. Autores como Willems (1968) y d’Epinay (1969) en los comienzos, y más recientemente Stoll (1990), Martin (1990) y Bastian, (1997) han debatido sobre las formas de asociación entre la modernidad y el crecimiento del pentecostalismo. Todos estos autores entienden la modernidad, fundamentalmente, como asociada a procesos de industrialización, urbanización y democratización; lo que discuten, en términos genéricos, es si el Pentecostalismo contribuye o es óbice a la modernización. Han pasado ya muchos años y la discusión sobre el carácter modernizador o no del pentecostalismo no está aún saldada –aunque si, diversos autores han propuesto otras maneras de discutir el fenómeno (Canales, 1991; Ireland, 1991; Mariz, 1994)⁽¹⁾.

Mi impresión es que la imposibilidad de saldar esta discusión proviene de una caracterización limitada de la modernidad. Como dije, en general en las discusiones sobre el crecimiento del pentecostalismo se caracteriza a la modernidad fundamentalmente como industrialización, urbanización y democratización. El problema no es que esta caracterización esté errada, sino que es incompleta. Recientemente Giddens ha señalado los efectos que la

(1) Para una reseña más exhaustiva de esta discusión ver Míguez, 1998.

modernidad ha tenido en las nociones de espacio y tiempo, y fundamentalmente cómo ha impactado en las relaciones interpersonales. Puesto en términos muy genéricos, lo que señala Giddens es que las relaciones de confianza e intimidad han sido alteradas por la modernidad. Según el autor, ya no existen instituciones que garanticen las relaciones íntimas de confianza sino que ahora es la ‘autorevelación’ (entendida como exposición voluntaria de la propia personalidad lo que permite generar confianza—por ejemplo en las relaciones de pareja o amistad. Para Giddens este rasgo es propio de la modernidad en general, según el autor la llamada posmodernidad no es un período histórico novedoso sino que implica apenas la profundización de estos rasgos. Mi hipótesis en lo que resta del artículo es que estos desplazamientos en el ámbito de las relaciones interpersonales se manifiesta en la manera en que las personas intentan establecer relaciones con lo trascendente. Por esta razón tanto en las clases bajas y medias se manifiesta una tendencia a buscar religiones que permitan establecer relaciones directas (no institucionalmente mediadas) con los seres trascendentales, y donde la experiencia emocional es fundamental. En este sentido habría una línea de continuidad entre la opción de las clases bajas por el Pentecostalismo y la de las clases medias por la Nueva Era; ya que la última solo demuestra una profundización de rasgos propios de la modernidad en general

En lo que sigue intentaré demostrar la plausibilidad de este argumento, comenzando por exponer en algo más de detalle la tesis de Giddens, luego podremos volcarnos al análisis de las alternativas religiosas señaladas tomando como íconos de las nuevas formas de percibir lo sagrado al pentecostalismo y la Nueva Era.

GIDDENS Y LAS NUEVAS NOCIONES SOBRE LA MODERNIDAD

Hasta aquí he planteado solo someramente la interpretación que hace Giddens de la modernidad. Quiero hacerlo ahora con más detalle, ya que esto dará pie más adelante a una demostración más acabada de la conexión entre estos procesos y los cambios en el campo religioso latinoamericano.

Como señalé, uno de los puntos de conflicto centrales dentro del debate sobre la globalización y la postmodernidad es si efectivamente estas representan un cambio sustantivo con respecto a la modernidad. Es decir, si verdaderamente la humanidad ha entrado en una nueva etapa histórica postmoderna o si, en cambio, solo se han profundizado rasgos del período moderno. En esta

contienda tenemos, de un lado, a autores como Lyotard (1976) o Augé (1996) quienes plantean el surgimiento de un nuevo período histórico caracterizado, fundamentalmente, por la desaparición de los meta/mega relatos fundadores de la modernidad -la ciencia, el progreso, la nación, etc.- Así, los antiguos ‘dadores de sentido’ de la modernidad habrían desaparecido, y lo que quedaría sería un verdadero vacío de sentido trascendente caracterizador del tiempo postmoderno. Giddens (1997), en contraposición, no parece cuestionar tanto la descripción lyordtiana de la postmodernidad, como el hecho de que esta represente un verdadero punto histórico de inflexión. Giddens caracteriza al período histórico/actual como una modernidad radicalizada, más que como una superación de la modernidad. Vista esta discusión desde la perspectiva de los cambios religiosos en América Latina la visión de Giddens parece ajustarse más a la realidad. Tanto la conversión al pentecostalismo, como la adscripción a la Nueva Era, no parecen señalar el abandono de meta/mega relatos dadores de sentido, sino que parecen ser la búsqueda de un conocimiento más directo e íntimo de lo trascendente. En este sentido el contraste entre pentecostalismo y Nueva Era parece señalar más una profundización de la modernidad que el ingreso a una nueva etapa histórica.

²Según señala Giddens, en las sociedades premodernas, tiempo y espacio estuvieron fuertemente conectadas, prácticamente no podía concebirse el tiempo sin hacer referencia al lugar e incluir otras referencias socio-espaciales.

Con el advenimiento de la modernidad se introduce primeramente una concepción abstracta -desvinculada del territorio y de las relaciones sociales- del tiempo. Según Giddens esto de establece, fundamentalmente, con la uniformidad en la medición del tiempo instalada con el reloj mecánico inicialmente y luego con la homologación mundial de los calendarios (1997:29). Este manejo abstracto, en cuanto universal, del tiempo va acompañado, paralelamente de una nueva concepción del espacio. Esta concepción del espacio implica, también, un proceso de abstracción en cuanto comienza a pensarse

Para terminar de exponer mi argumento aquí quisiera profundizar en la conceptualización que hace Giddens de la modernidad radical actual. Esta es sumamente compleja y, por lo tanto, imposible de analizar exhaustivamente aquí; señalaré algunos aspectos particularmente relevantes para este trabajo. Hay fundamentalmente dos cosas que me interesa analizar:

- i) los procesos de ‘desanclaje’ vinculados al surgimiento de sistemas expertos.
- ii) las transformaciones hipermodernas de la intimidad.

Los procesos de desanclaje son definidos por Giddens como el ‘despegar’ las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales. (1997:32). Según Giddens, el desanclaje se produce, en parte, por que la modernidad vuelve abstractas las nociones de tiempo y espacio⁽²⁾; pero son aún más importantes el surgimiento de ‘señales simbólicas’ y, en particular, los ‘sistemas expertos’. Las señales simbólicas serían medios de intercambio universales, que pueden pasar de unos a otros sin tener en cuenta características individuales -el ejemplo más evidente es el dinero. Los sistemas expertos son “sistemas de logros técnicos

el espacio no desde la perspectiva particular de un lugar. Las representaciones cartográficas del mundo permiten una concepción no necesariamente étnocéntrica del espacio(1997:30). Este

proceso de abstracción de nociones de espacio y tiempo, permite, por un lado, procesos de interacción entre agentes sociales ubicados en regiones muy distantes entre sí, y también la influencia recíproca de procesos sociales, políticos y económicos sucediendo en lugares muy distantes del globo.

o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en el que vivimos' (1997:37). Lo que tienen de característico los sistemas expertos, como las señales simbólicas, es que remueven ('desanclan') a las relaciones sociales de la inmediatez, de ámbitos espacio-temporales específicos, de contextos cara a cara.

Esta remoción de las relaciones sociales de contextos cotidianos sucede de dos maneras: primero, por que los sistemas expertos permiten la interacción entre personas que no poseen relaciones interpersonales previas, la confianza se transfiere de contextos interpersonales a los sistemas tecnológicos y profesionales mismos permitiendo la interacción fluida entre desconocidos, por ejemplo: es la existencia de un sistema experto (el saber médico) lo que permite que un paciente que atiende a una clínica confie en un médico a quien en realidad no conoce. La segunda novedad que introducen los sistemas expertos y las señales simbólicas es que permiten el establecimiento de relaciones sociales desvinculadas de contextos específicos de tiempo y espacio el ejemplo más evidente es la conexión de personas en la internet.

Otro punto significativo a tratar aquí es el de la vinculación entre la hipermodernidad y la intimidad. En las sociedades pre-modernas, señala Giddens, los vínculos interpersonales se basan fundamentalmente en instituciones (el parentesco, la honorabilidad, etc.) que de alguna manera actuaban como garantes de las relaciones interpersonales. El surgimiento de los sistemas expertos y su consecuente desanclaje de las relaciones sociales, hace que las relaciones de intimidad (como la amistad, el matrimonio, etc.) dejen de formar parte de instituciones sociales mayores que las garanticen, por este motivo la sensación de confianza en las relaciones interpersonales deben ser construidas en un complejo proceso de interacción.

La fiabilidad de las personas no está enmarcada por conexiones personalizadas dentro de la comunidad local, ni por redes de parentesco. La fiabilidad en un plano personal se convierte en un proyecto, algo que ha de ser 'trabajado' por las partes implicadas, y, que exige franqueza. Cuando no puede controlarse por códigos normativos fijados la fiabilidad ha de ganarse y el medio para ganarla es demostrando cordialidad y franqueza. Nuestra peculiar preocupación por 'las relaciones', en el sentido que la expresión ha tomado hoy en día, expresa claramente este fenómeno. Las relaciones son lazos fundamentales sobre la fiabilidad, donde la confianza no está dada previamente sino que ha de conseguirse

y donde el trabajo que implica esa consecución representa un proceso mutuo de autorevelación (1997:117).

Creo que Giddens plantea aquí un punto clave para entender las transformaciones que ha sufrido el campo religioso latinoamericano. Lo que nos dice Giddens es que en el campo de las relaciones interpersonales de confianza, las relaciones se establecen a partir del conocimiento mutuo: la autorevelación. A falta de garantía institucional, lo que se demanda es un conocimiento del ‘alma’ del otro para de esta manera hacerlo más predictable. Si uno observa los procesos de transformación religiosa en América Latina parecería darse un proceso de similares características. En general el movimiento parece ser de religiones en las que la conexión con lo trascendente es garantizada por un marco institucional (como el Catolicismo oficial), a religiones en las que es posible establecer una ‘relación personal’ con los espíritus o dioses. Religiones en las que es posible ‘conocer’ personalmente al ser trascendente de que se trate. Este tipo de contacto personal con la deidad o deidades es un rasgo prominente de casi todas las religiones que se expandieron durante el Siglo XX en América Latina. Tanto el Pentecostalismo o las nuevas formas de Catolicismo Carismático, como la Umbanda o el movimiento de la Nueva Era todos a su manera proponen el conocimiento personal de sí mismo y de las deidades trascendentes como núcleos significativos de sus doctrinas. En algún sentido podría decirse entonces que la diversificación religiosa en América Latina es producto de la búsqueda de las personas por establecer contactos personales con las deidades, superando o desconfiando de las mediaciones institucionales. Un movimiento análogo, entonces, al que se produce en el plano de las relaciones interpersonales. Queremos continuar este artículo justamente demostrando cómo ha sucedido esto sobre todo en relación a uno de los grupos que más se ha expandido en América Latina: el Pentecostalismo. Luego estableceremos paralelos con el crecimiento de la Nueva Era que se produce en las clases medias.

LOS FIELES Y EL SEÑOR EN EL PENTECOSTALISMO

El hecho de que el pentecostalismo ha crecido en diversos países de América Latina ha sido exhaustivamente documentado. Recientemente, Cleary (1999) ha sintetizado el cúmulo de investigaciones que dan cuenta del fenómeno. El Pentecostalismo ha crecido en Chile, Brasil y varios países de Centro América, en una primer oleada que probablemente se extienda entre

los 40 y 60, y luego haya posiblemente una segunda onda expansiva, situable más vale en los 80, que ha afectado a Argentina, Uruguay, Perú, Colombia y nuevamente a Brasil.

Es interesante notar que, como señala Sigmund (1999), esta expansión del pentecostalismo ha dado lugar incluso a cierta participación política de los pentecostales. Esta ha sido orientada, fundamentalmente, a disminuir las condiciones de privilegio de la Iglesia Católica en la mayoría de los países latinoamericanos, y a garantizar condiciones legales e institucionales que les permitan ejercer libremente el proselitismo. Incluso, en algunos casos, la intención ha sido la de ocupar espacios en la estructura estatal que les permitieran privilegiar la acción de sus iglesias.

Una de las preguntas que ha obsesionado a muchos científicos sociales son, justamente, las razones del crecimiento pentecostal. Como afirmamos al comienzo, muchas de las respuestas ofrecidas han tomado como eje a las teorías de la modernización. En torno a este eje se ha debatido largamente sobre si el Pentecostalismo era o no un movimiento modernizante, existiendo prominentes autores sosteniendo posiciones contrapuestas. Como afirmé, creo que el problema fundamental es la definición de los procesos de modernización utilizada, demasiado emparentada a la manera en que Weber o Durkheim (inspirados en los sucesos del Siglo XIX) la habían establecido, y menos cercana a procesos actuales. Creo que la pregunta no es si el Pentecostalismo (u otros movimientos religiosos, inclusive) tienen que ver con el ‘ascetismo ultramundano’ propio del capitalismo, o con los valores de la democracia, o con el desarraigo de la inmigración rural-urbana. Me parece que, inspirados en Giddens, la pregunta debe ser cómo se ha transformado la manera de las personas de percibir sus relaciones con lo trascendente. Y digo inspirados en Giddens, por que si bien el autor no habla estrictamente de la religión creo, como señalé, que lo que el plantea sobre las relaciones interpersonales puede llevarse al plano de cómo las personas piensan sus relaciones con lo sagrado. En este sentido es que digo que el pentecostalismo conecta con transformaciones propias de la modernidad.

En el Pentecostalismo, el grupo religioso que más creció dentro del espectro de la diversificación religiosa latinoamericana, es donde la relación ‘personal’ con Dios, y el ‘conocimiento’ del ser trascendente ocupa un lugar central, tanto doctrinalmente como en el rito. Como es evidente, es el Pentecostés lo que inspira desde el nombre hasta el núcleo doctrinal más duro del pentecostalismo.

El hecho central en aquel acontecimiento de Pentecostés, según lo relata el Libro de Hechos, es el ‘Bautismo en el Espíritu’. Es decir, el hecho de que el Espíritu Santo descendió y tomó posesión de los cuerpos de los apóstoles reunidos en el Aposento Alto. Así, para los pentecostales, esta experiencia de ser tomados por el Espíritu Santo es central para adquirir plena membresía dentro de la iglesia. Como lo señala Guerrero:

El momento fundacional de su experiencia religiosa está dada, además, por el Día de Pentecostés. Allí nace la Iglesia con la impronta del bautismo en el Espíritu Santo que se desparrama a toda la comunidad. Para los pentecostales, todos los creyentes tiene la experiencia en el Espíritu Santo pero no la del Bautismo. La búsqueda del bautismo es una búsqueda incesante para completar la experiencia (1994: 48).

Dos cosas son importantes de destacar en función de nuestro argumento en este punto. Una de esas cosas es que efectivamente, y como lo señala Alvarez (1985), para los pentecostales el nivel experiencial es fundamental. La vida del Cristiano está marcada siempre por la experiencia de ser una vida diferente, y más todavía por la experiencia de estar en contacto con el ser trascendente. Como lo señala la cita anterior, el creyente siempre experimenta el contacto con el Espíritu Santo y, la membresía plena a la iglesia se logra, justamente, mediante el bautismo que ‘completa’ la experiencia. Es interesante notar que el bautismo, es decir, lo que confiere la membresía definitiva implica entrar en contacto directo, incluso físico con el ser trascendente hasta casi perder el control de si mismo y adquirir capacidades extrahumanas como la de sanar o hablar en lenguas.

El hablar en lenguas es la señal más nítida que expresa que el bautismo en el Espíritu Santo se ha llevado a cabo. Hablar en lenguas es una experiencia personal en la que el creyente habla una lengua que los otros ni él mismo conoce (Guerrero; 1994:48).

Lo que vuelve central estas observaciones para nosotros, es que estas experiencias de carácter prácticamente físico dan a los creyentes una sensación de revelación del ser trascendente frente a ellos, y mediante este mecanismo producen la sensación de una “más íntima asociación con el Padre, y con su hijo Jesucristo” (Dayton; 1987:89).

Estos postulados doctrinales que acentúan la idea de que el conocimiento de Dios se produce mediante la experiencia personal, física del mismo están claramente ilustrados también en los ritos propios del culto pentecostal. Los

cultos en las iglesias pentecostales, con muy escasas excepciones, contienen siempre instancias en donde tienen lugar curaciones milagrosas, experiencias de glosolalia, y otras manifestaciones extáticas. Este tipo de experiencias van siempre acompañadas de oraciones formuladas por un pastor que a viva voz reclama la presencia del Espíritu Santo o de Jesús en el templo en ese momento. La demanda de los pastores en esas oraciones es siempre que el Señor ‘toque’ a los feligreses, y que los feligreses a su vez ‘reciban’ el toque del Señor. Mientras se realizan estas oraciones el o los pastores caminan entre la feligresía tocando ellos las cabezas de los creyentes, imitando el gesto que a su vez solicitan al Señor. De esta forma se escenifica el encuentro personal entre los feligreses y el Señor, y a su vez se produce (en los dos sentidos que esta palabra puede tener) la ‘experiencia’ que ocupa un lugar central en la fe pentecostal.

Creo que la anterior descripción de los componentes centrales de la doctrina y el rito pentecostal, si bien breves, ilustran suficientemente lo que pretendo señalar aquí: que el pentecostalismo es una religión que propone un contacto íntimo y personal con los seres trascendentes. Este contacto se da, para utilizar las palabras de Giddens, mediante la ‘autorevelación’ de las fuerzas trascendentes. Jesús, el Espíritu Santo y el mismo Dios, todos se ‘revelan’ a sus hijos e hijas en el momento del bautismo, a partir de esa revelación se establecerá una relación personal de diálogo permanente. Creo que es justamente esta dimensión de la fe pentecostal la que la ha hecho tan atractiva para muchos sectores de la sociedad latinoamericana. La posibilidad de establecer una relación directa con la deidad, sin las mediaciones institucionales de la iglesia es lo que hace que muchas personas abandonen el catolicismo (aunque sea un catolicismo nominal) para volcarse al pentecostalismo.

El argumento que he pretendido exponer aquí se ve reforzado a mi entender por el hecho de que algunos otros grupos que se han expandido recientemente en América Latina hacen, aunque por medio de prácticas y doctrinas diferentes, el mismo énfasis en la relación personal e íntima con lo trascendente. Creo que este es el caso de, por lo menos, otra de las religiones que se ha expandido entre los sectores populares: la Umbanda (Oro; 1993) y de el sistema de creencias de la Nueva Era creciente entre las clases medias urbanas. Si bien no hay espacio para una demostración cabal del fenómeno aquí, si daré algunas nociones

generales para el último caso lamentablemente no nos quedará espacio para profundizar en las características de la Umbanda.

La vuelta a la Naturaleza en la Nueva Era aunque por razones de espacio no puedo hacer una caracterización exhaustiva de la Nueva Era aquí, si puedo describir algunos aspectos generales que agregarán plausibilidad a la hipótesis que sustento. La manera en que se manifiesta en la Nueva Era la búsqueda de la transcendentalidad es radicalmente distinta a lo que sucede en el caso del pentecostalismo. La Nueva Era no implica en absoluto la creencia en un ser trascendente, ni tampoco la práctica recurrente de un mismo ritual religioso como es el culto dominical en el caso de los pentecostales. En la Nueva Era la noción fundamental es la de circular por distintos talleres, workshops, probar distintas filosofías y prácticas religiosas, pero sin necesariamente adherir incondicionalmente a una de ellas (Carozzi; 1999:18).

El acceso a lo trascendente se produce en el caso de la Nueva Era no tanto por entrar en contacto con un ser trascendente, sino por un retorno a la naturaleza. Este retorno a la naturaleza tiene dos dimensiones: por un lado, implica entrar en contacto con la energía y la armonía que provee el medio natural; por otro, se vincula con la búsqueda del propio ser, con una mayor conciencia de la propia esencia, es decir se busca un mayor autoconocimiento.

La naturaleza es al mismo tiempo casi invariablemente concebida como equilibrada, amorosa y perfecta -hasta sagrada- e incluye los interiores no socializados de los seres humanos. La centella divina --alternativamente denominada guía interno, Self o Yo Superior, y que se diferencia y opone al Ego intencional guiado por el deseo y el cálculo racional de medios y objetivos- constituye el centro sagrado del hombre. (Carozzi; 1999:16).

La noción de vincularse con la naturaleza, y re-establecer contacto con la dimensión más intuitiva y pre-social del hombre es vivida por los integrantes de la Nueva Era como oposición a los rasgos dominantes de la cultura occidental. Este carácter opositional esta en las raíces mismas del movimiento, que se constituye en Esalen, Estados Unidos en la década del 60. La desconfianza de la cultura occidental incluye también un profundo cuestionamiento a sus instituciones fundamentales: iglesia, estado, familia, racionalidad, palabra y la recuperación de virtudes contrapuestas: intuición, sensación, emoción, infancia, etc. (Carozzi; 1999:11 y 17).

En principio, parecería ser que más que vinculada a los procesos de modernización, la Nueva Era es propia de los cuestionamientos a la modernidad propios de la post-modernidad. Esto es cierto en la medida en que entendamos a la modernidad en los términos tradicionales en que lo habían hecho autores como Durkheim o Weber. Sin embargo, en la medida en que se entienda a la modernidad en los términos de Giddens la visión varía un poco. Obviamente que de una manera muy distinta a lo que lo hace el pentecostalismo, y seguramente por eso apelando a sectores sociales diferentes, la Nueva Era propone en un cierto sentido lo mismo: desconfiar de las instituciones y establecer las relaciones de confianza y trascendentales, a partir del conocimiento íntimo (de sí mismo, de los otros y de la naturaleza) por medio de la ‘experiencia’ y la ‘intuición’.

Este rasgo de la Nueva Era lo iguala al Pentecostalismo y le da una característica que refuerza de alguna manera nuestro argumento inicial: la mutación religiosa que América Latina está experimentando recientemente tiene que ver con la búsqueda de religiones donde la conexión con lo trascendente se establezca mediante la revelación, la experiencia y la intuición. Se desconfía así de religiones en donde sistemas institucionales son los garantes de la relación con lo trascendente. Si efectivamente esto es así, podríamos decir entonces que existe alguna suerte de paralelismo entre las mutaciones en las relaciones interpersonales descriptas por Giddens, y las transformaciones en la adscripción religiosa de los Latinoamericanos. Obviamente, debo reconocer que los datos volcados aquí no han permitido una demostración definitiva de este paralelismo, pero si al menos creo que demuestran la plausibilidad de una hipótesis que amerita ser indagada.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, Carmelo. *El Movimiento de Santidad y el Surgimiento de los Pentecostales.*
En: Sepúlveda, Juan (comp.), *Antología del Pentecostalismo*; Santiago: Comunidad Teológica Evangélica, 1985.
- Auge, Marc. *Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos.* Gedisa; Madrid, 1996.
- Bastian, Jean Pierre. *La Mutación Religiosa de América Latina.* Fondo de Cultura Económica; México, 1997.

DANIEL MÍGUEZ
MODERNIDAD, POSMODERNIDAD
Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD
DE LOS SECTORES MEDIOS Y BAJOS EN AMÉRICA LATINA

- Canales, M.; Samuel, P.; Villela, H. En *Tierra Extraña II*. Editorial Amerindia; Santiago, 1991.
- Carozzi, María Julia. *A Nova era No Mercosul*. Vozes; Petrópolis, 1999.
- Cleary, Edward. Latin American Pentecostalism. En: Dempster, M.; Byron, K.; Petersen, D.(comps.), *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel.. Regnum Books International*, 1999.
- Contemponi, María Rosario. *Nova Era e Pós-modernidade: Valores, Crenças e Práticas no Contexto Sociocultural Contemporâneo*. En: Carozzi, M. (comp.), *A Nova Era no Mercosul*. Vozes; Petrópolis, 1999.
- Dayton, Donald. *Theological Roots of Pentecostalism*. Grand Rapids. Asbury Press; Francy, 1987.
- Giddens, Anthony. *Las Consecuencias de la Modernidad*. Amorrortu; Buenos Aires, 1997.
- Guerrero, Bernardo. *A Dios Rogando... Los Pentecostales en la Sociedad Aymara del Norte Grande de Chile*. Universidad Libre de Amsterdam, 1994.
- Ireland, Rowan. *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brasil*. University of Pittsburg Press; Pittsburg, 1991.
- Luckmann, Thomas. *La Religión Invisible*. Sígueme. Salamanca, 1999.
- Lyotard, Jean François. *La Condición Posmoderna. Informe Sobre el Saber*; Buenos Aires, 1973.
- Martin, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Mariz, Cecilia. *Religion and Coping With Poverty in Brazil*. Temple University Press. Philadelphia, 1994.
- Míguez, Daniel. *Spiritual Bonfire in Argentina*. Amsterdam: CEDLA.Oro, Pedro Ari (1993) 'As Religiões Afro-Brasileiras no Cone Sul.' *Cadernos de Antropología*. Nº 10, 1998.
- Sigmund, Paul. Introduction. En: Sigmund, Paul (comp.), *Religious Freedom and Evangelization in Latin America*. Orbis. New York; 1999.
- Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. University of California Press; Berkeley, 1990..