

Revista de Estudios Sociales

Universidad de los Andes

res@uniandes.edu.co

ISSN (Versión impresa): 0123-885X

ISSN (Versión en línea): 1900-5180

COLOMBIA

2000

Fernando Urrea Giraldo / María del Carmen Castrillón Valderrutén

RELIGIOSIDADES FUNDAMENTALISTAS Y ALTERNATIVAS EN PROCESOS DE  
GLOBALIZACIÓN

*Revista de Estudios Sociales*, enero, número 005

Universidad de los Andes

Bogotá, Colombia

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

---

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



## **Religiosidades fundamentalistas y alternativas en procesos de globalización**

Fernando Urrea Giraldo  
María del Carmen Castrillón Valderrutén

*In memoriam Hernán Henao Delgado*

En los programas evangélicos que emiten las cadenas de televisión en la ciudad de São Paulo (entre 5:00 y 7:30 AM.), en el mes de Julio de 1999, era demasiado notoria la presencia de obrerotas de la región industrial del A-B-C Paulista que daban gracias al "Señor Jesús" porque la empresa donde aún trabajaban se mantenía a flote a pesar de la grave recesión económica por la que atraviesa Brasil. Los diferentes pastores evangélicos hacían entonces alusiones a la misericordia divina que, además de perdonar los pecados del empresario y de sus trabajadores, les daba una mano en medio de las incertidumbres de la fiera competencia que impone la crisis económica, debido a la globalización. Hay que recordar que posiblemente una buena parte de estos obreros-as formaban parte hasta dos o tres años atrás del sector más combativo del proletariado industrial, con la mayor tasa de sindicalización y quizás, en algunos casos, eran seguidores del Partido de los Trabajadores (PT).

Anotación personal del autor.

"Vida alternativa, movimientos alternativos, modelos alternativos, escenas alternativas..., son expresiones comunes entre los new agers, que proponen en conjunto una nueva forma de vivir, rechazando los modelos recibidos, las formas tradicionales del pensamiento y del comportamiento, que consideran como superadas e inadaptadas. Todo ello se manifiesta en sus maneras de actuar, de vestir, de expresarse..." "(...)hay un punto en el que convergen todos los partidarios o simpatizantes de la Nueva Era así como sus difusores, cuando se refieren a ésta como una época en la que el espíritu humano accede a un tipo de conciencia holística, a una dimensión planetaria y cósmica. Época que coincidiría con la llegada de la Era de Acuario, cuya simbología se corresponde con este penúltimo signo zodiacal, el cual vendría a representar, en contraposición con su inmediato anterior, la Era de Piscis, una nueva era o edad de oro, hecha de armonía y de luz, de

\* Sociólogo, Profesor Titular, Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali.

\*\* Socióloga egresada de la Universidad del Valle y estudiante de Maestría en Antropología en el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia.

amor y de paz. Por el contrario, la pasada Era de Piscis, caracterizada por la religión cristiana, habría representado una época de desgracias y miserias, de fuego y sangre, de oscuridad y tinieblas, en la que una de sus representaciones gráficas, la palabra griega Ichthys (pez), simboliza la persona de Cristo(...)"<sup>1</sup>.

La opción mística que toman muchos adictos, cuando deciden abandonar la droga, es mística. Asumen una religiosidad radical, en la medida en que sólo en ese tipo de discursos parecen encontrar el soporte para la nueva vida que deciden emprender. Pero la particularidad que asume el discurso en el ex-adicto parece ubicarlo, de nuevo, en otra dirección, la de la palabra divina. El asirse -aparentemente con desespero- a esa tabla de salvación que es el mundo trascendental, deja un gran interrogante sobre el destino humano del sujeto (...) La religiosidad del ex-adicto es una constante; se instala en el sujeto una ansiedad por llegar a Dios, por lograr su perdón, por acceder a los espacios de gloria desde este mundo, redimiendo las culpas con el sacrificio del cuerpo, con la asunción del discurso teológico, con la convicción de que pese a todo lo malo que pudo haberse hecho, "no hemos muerto y podemos salvarnos"<sup>2</sup>.

### **Religión y sociedades contemporáneas**

Pareciera cada vez más claro que los paradigmas socioantropológicos funcionalista y marxista -ambos evolucionistas-, en sus versiones más ortodoxas, han perdido capacidad analítica para interpretar los cambios en las diferentes sociedades modernas, entre otras cosas porque los eventos y procesos religiosos de distinto tipo se hacen crecientemente más visibles, cubriendo a amplios sectores de la población mundial, con una presencia inusitada en las últimas dos décadas. No obstante que la secularización, entendida como la autonomización de los distintos componentes de la vida social respecto a la esfera religiosa, ha sido un fenómeno ya generalizado en las sociedades contemporáneas, a medida que avanzan los procesos de diferenciación funcional<sup>3</sup> o de órdenes institucionalizados del mundo de la vida<sup>4</sup>, no es cierto que se haya producido una pérdida

1 Marina Gartzia Hernando, "Las pupilas de Siddhartha", en *Religión y etnicidad en América Latina*, Tomo III, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, Págs.177-179.

2 Hernán Henao Delgado, "Religiosidad y drogadicción: Textos para armar un sentido", en *Religión y etnicidad...*, Págs. 21-22.

3 Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1996, pág. 342.

4 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II, Barcelona, Ediciones Taurus, 1987; Josexo Beriain, *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1996, Págs. 154-155.

de influencia de la religión en una serie de eventos y dinámicas de la misma vida social, como lo predicaban los enfoques evolucionistas. Al contrario, la religión en sus diversas formas sociales -no necesariamente similares a las que dominaron en otras situaciones históricas-, se vuelve parte de la actual vida moderna, consigue articularse a las nuevas condiciones que generan los procesos de globalización, pero a través de otros dispositivos que juegan en las sociedades contemporáneas, casi todas inscritas en procesos de modernidad avanzada o reflexiva<sup>5</sup>.

Sin embargo, esta relación entre religión y modernidad, en un contexto de globalización, no es la misma que operaba antes en las sociedades tradicionales, en las que, como anota Giddens, el papel de la esfera religiosa era el de formar parte de la cosmovisión que integraba los distintos componentes del orden social; es decir, era casi el cemento del edificio social. Por el contrario, en las nuevas condiciones ella puede "desdoblarse" en varias esferas de la vida humana, poniendo en "jaque" la clásica dicotomía entre lo sagrado y lo profano, pero jugando cada vez más un papel complementario o articulado a los sistemas abstractos de referenciamiento, integradores de los individuos y los grupos sociales<sup>6</sup>, de suerte que los dos puedan a su vez inscribirse mínimamente en ese orden social moderno, paulatinamente más y más transnacional o "glocalizado"<sup>7</sup>.

Sin embargo, la religión, bajo sus diferentes expresiones va más allá de una sobrevivencia en la modernidad avanzada de las sociedades contemporáneas. Pareciera que es un elemento constitutivo de este proceso. Como anota Bilbao:

el desarrollo de la racionalidad moderna no disuelve la dimensión religiosa, sino que se desarrolla en paralelo con ella. Lo religioso no es, pues, la dimensión que se extingue en la moderna sociedad secular, sino un rasgo que acompaña a su desarrollo. La presencia y crecimiento de las creencias sobrenaturales no es una paradoja, sino un hecho coherente con la modernidad (...) La intensificación

de la racionalidad es también la intensificación de lo religioso. El hilo que une uno y otro punto pasa por el proceso de desdoblamiento del individuo, cuyo sentido último es la sustitución del individuo por su representación...) La emergencia de lo religioso aparece vinculada a la perspectiva de recuperar, en ese mundo racional, la humanidad perdida<sup>8</sup>

Esta línea de análisis ya ha sido sugerida por un sociólogo conservador como Luhmann<sup>9</sup>, para quien el fenómeno religioso forma parte constitutiva de la modernidad. Para este autor la ventaja de la religión en enfrentar las consecuencias de la diferenciación social respecto a otros sistemas sociales, es que desde el campo de los procesos de individuación ella remite al mundo como una totalidad, sin afectar la autonomización de los diferentes sistemas, particularmente el económico, regido por el mercado. Precisamente para Luhmann éste es un sistema autorregulado por medio de la oferta y la demanda, configurando un espacio ideal en que se materializa la racionalidad sistémica.

En este sentido Luhmann tiene una visión más favorable al desempeño de la religión en las sociedades de modernidad avanzada respecto a otros teóricos. Mientras en Habermas -a partir de una visión de secularización humanista del mundo de la vida- es la racionalidad comunicativa, o en Giddens y Beck la sociedad reflexiva, como contrapartida a la racionalidad instrumental, que permite la integración social, en Luhmann la religión es el sistema holista por excelencia que cumple esta tarea. No hay que olvidar que para Habermas la racionalidad instrumental termina siendo impuesta por el dominio económico en forma transversal a todos los demás campos de la vida social, ante lo cual su respuesta es enfrentarla con otro tipo de racionalidad secular, por ello es contrario a | un paradigma societal sistémico en el que la religión esté entre los sistemas más importantes que otorgan sentido a los individuos. No obstante, según ya se advirtió, para autores como Habermas, Giddens, Beck y otros, el campo religioso forma parte de los procesos de la modernidad avanzada en un mundo globalizado, aunque ello no necesariamente signifique una solución satisfactoria en la conformación de las identidades individuales y colectivas.

Touraine, formula de una manera bien sugestiva la ubicación de la religión en las sociedades contemporáneas, en una perspectiva cercana a la habermasianna, sin perder de vista que la

5 Anthony Giddens, *Consecuencia de la Modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.

6 A. Giddens, "Vivir en una sociedad postadancial", en Beck 11., Giddens A. y lash S. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1997; Nikitas Lubmann, Essays on self reference, New York, 1990. Hay traducción en español; Andrés Bilbao, "La racionalidad, económica y la secularización", en REIS, *Revista Española de Investigaciones sociológicas*, No. 74, Madrid, Abril-Junio 1996; Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

7 Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?, Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998, pág.79.

8 Bilbao, "La racionalidad económica...", Págs. 241\*242.

9 Luhman, *Essays on self...*pág 148.

secularización no es la supresión de lo sagrado sino su transformación:

**La sociedad más moderna no es la más indiferente a la religión, la más desembarazada de lo sagrado, es aquélla que ha prolongado la ruptura del mundo religioso mediante el desarrollo conjunto de afirmaciones del sujeto personal y de resistencias a la destrucción de las identidades personales y colectivas<sup>10</sup>.**

Existe así una tensión en las nuevas formas religiosas, unas más seculares que otras, en la conformación de los procesos de individuación.

### Globalización y campo religioso

La globalización, o mejor, las globalizaciones cultural, económica, política, social y ecológica, que operan en forma desigual pero interdependiente<sup>11</sup>, es lo característico en las sociedades contemporáneas de fin de siglo y del siguiente milenio.

Un diferenciador esencial entre la primera y segunda modernidad es la "*irreversibilidad de la globalidad resultante*". La modernidad avanzada o tardía es también un conjunto de procesos transculturales y translocales que son al mismo tiempo "*localizados*" en forma espacio-temporal, de modo que la globalización cultural es una "*glocalización*"<sup>12</sup>.

El campo religioso<sup>13</sup>, como componente cultural del orden social, es un factor interdependiente de la globalización cultural, no sólo de la propia esfera del dominio específico, sino de otros elementos de la cultura y de la estructura social (económico, político, social, ecológico). Por esta razón el campo cada vez se construye más de *habitus*, prácticas y representaciones y discursos religiosos, con sus agentes y esquemas rituales, que hacen parte de referentes transculturales, con marcas a su vez "*locales*" pero mestizadas o mixturadas con muchas procedencias<sup>14</sup>. Esto es válido para todo tipo de sistema de creencias, prácticas rituales y formas de vivencia concreta de la

"experiencia" religiosa, ya sean religiones universales o nuevas formas de religiosidades más típicas de la sociedad contemporánea<sup>15</sup>. Incorporamos la categoría Bourdieuan de campo religioso para marcar el énfasis en que se trata de un espacio de poder social al igual que otras dimensiones de la cultura como forma de producción y consumo, además de estar especialmente articulado al campo simbólico, otro de los escenarios del poder social. Es decir, la religión y, como más adelante veremos, las diferentes religiosidades, son territorios en los que están presentes clases y fracciones de clase bajo formas o estilos de vida. Por otra parte, porque es en las sociedades modernas donde aparecen los diversos campos, al contrario de las sociedades tradicionales en las que la religión no está diferenciada de los demás componentes comunitarios. El campo religioso, en las sociedades contemporáneas, estaría así afectado por *habitus* y prácticas, discursos y representaciones, que crecientemente operan en esquemas y dispositivos al mismo tiempo transnacionales y locales, globales y locales, o en términos de Beck, *glolocales*. Esto tiene que ver con el doble proceso de homogenización/diferenciación o distinción de los consumos culturales que la globalización generaliza y termina imponiendo bajo modalidades de estilos de vida y rituales que son legitimados por discursos y representaciones que permiten la experiencia en alguna forma de trascendencia o vivencia de lo sagrado y que de esta manera contribuyen a la construcción de las identidades colectivas e individuales.

Por otro lado, según afirma Segato, -retomando la idea de Appadurai sobre los "*ethnoscapes*" (etnopaisajes) la dinámica de lo que ella denomina "*paisajes religiosos*" ("*religionscapes*"), pasa por la

10 Touraine, Crítica de la..., pág. 302.

11 Beck, ¿Qué es la globalización.., pág. 29.

12 Beck citando a Roberto, Ibíd., Págs. 77-80.

13 Categoría desarrollada por Pierre Bourdieu, "Gánese e estructura do campo religioso", en A economía das trocas simbólicas, São Paulo, Editora Perspectiva, 1982. Sin embargo, el campo no lo limitamos-estRICTAMENTE al *habitus*, prácticas y categorías inconscientes y corporales de lo no pensado, tal como es originalmente en este autor. También creemos que es necesario incorporar las estructuras, agentes, discursos y representaciones explícitas, en este caso de la esfera religiosa.

14 La categoría de mestizaje es aquí utilizada en el sentido dado por Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, París, Librairie Arthème Fayard, 1999.

15 Aunque las principales religiones monoteístas universalizantes y sus diversas variantes en diferentes momentos de la historia humana, incluso mucho antes del Descubrimiento de América, ya habían "conquistado" diferentes pueblos en amplios territorios de Europa, Asia y África -fenómeno válido especialmente para el cristianismo y el islamismo-, esto corresponde a una etapa histórica muy diferente, en la que dominaban sociedades agrarias de distintos tipos. Por otra parte, es cierto que entre los siglos XV y XIX y buena parte del siglo XX las variantes del cristianismo -catolicismo, iglesia ortodoxa y protestantismo en sus diferentes modalidades históricas-, judaísmo, islamismo, hinduismo, budismo, entre otras, se expandieron a lo largo de las sociedades del planeta a medida que se conformó la hegemonía de Occidente y con él del capitalismo. Sin embargo, como bien lo anota el mismo Beck, los procesos sociales transculturales hasta bien entrado el siglo XX estaban de una forma u otra enmarcados a los Estados nacionales, sin una característica fundamental de cosmopolitismo universalista o translocal que hace parte de la globalización cultural de las últimas décadas. En esta misma dirección, Beck apunta una crítica a la equivalencia que hace Wallerstein entre 'sistema capitalista mundial' (el cual dominaría desde el siglo XV) y globalización. ¿Qué es la globalización..., pág. 57.

negociación de lugares con relación a otros que contienen repertorios emblemáticos propios y que buscan posicionarse en las fronteras nacionales<sup>16</sup>. Desde la mirada de la globalización, la misma autora aduce que las identidades religiosas, así como se internacionalizan, también asumen procesos de localización, sufriendo una resignificación a partir de nuevos contenidos significativos para los grupos sociales que las contienen (las identidades religiosas) y también resimbolizando parte de sus contenidos originarios con base en el capital social local. De tal manera, lo glocal no sería un simple reducto de la globalización, sino una condición nueva y autónoma de la modernidad avanzada<sup>17</sup>.

Ahora bien, ¿qué tipo de representación social hay detrás (se oculta) en la experiencia alrededor de una "trascendencia"? La experiencia en una trascendencia o en lo sagrado, como anota Castoriadis, significa que la religión da nombre a lo innombrable, representación a lo irrepresentable, lugar a lo no localizable... la religión es por excelencia la presentación/ocultamiento del Caos. Ella consiste en una forma de compromiso, que combina al mismo tiempo la imposibilidad, para los seres humanos, de que confirmen aquí y ahora su "existencia real" y su imposibilidad, casi igual, de aceptar la experiencia del Abismo. El compromiso religioso reside en un falso reconocimiento del Abismo a través de su representación (*Vertretung*) circunscrita y, bien o mal, "inmanentizada". Toda religión es idolatría. Las religiones efectivas, tal como son históricamente instituidas y tal como funcionan socialmente, no tratan ni podrían en verdad tratar del Abismo -de aquello que ellas denominan la "trascendencia", cuando así lo denominan-. El Abismo es, al mismo tiempo, enigma, límite, lo externo, origen, muerte, nacimiento, exceso de aquello que está frente a eso que él es, está siempre ahí y siempre en otra parte, en todo lugar y en ninguno, es el no-lugar en el que todo lugar se recorta (...) Lo sagrado es el simulacro cosificado e instituido del Abismo: él se da como presencia "inmanente", separada y localizada, de lo "trascendente"<sup>18</sup>.

Pero en las sociedades contemporáneas el Caos, el

16 Rita Laura Segato, "Formações de diversidade: nacão e opções religiosas no contexto da globalização" en Serie Antropología, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia, 1997, pág 12

17 Igualmente véase en Beck, "La reinvenCIÓN de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva", en Modernización reflexiva..., Págs.84-85.

18 Cornelius Castoriadis, *As encruzilhadas do labirinto. Os domínios do Homem*, Tomo II, São Paulo, Paz e Terra, 1987, Págs. 387-388.

Abismo, son principalmente la otra cara del riesgo, de la *l1 incertidumbre* ante lo inesperado, del desorden que trae el desarrollo de la modernidad avanzada a medida que se intensifican los procesos de individuación/subjetivación. Riesgo o incertidumbre debido, entre otras cosas, a los efectos no controlados de la acción social o a procesos acumulativos que la misma acción humana produce con resultados devastadores (desastres ecológicos o ambientales, guerras, crisis económicas con fenómenos de desempleo masivo, etc.), o, al menos, caóticos para los sujetos afectados (por ejemplo, la expulsión campesina y proletarización con escasa capacidad de inserción urbana, aumentos sostenidos de la llamada "criminalidad" y "delincuencia juvenil", fenómenos de "drogadicción" por fuera del control familiar, etc.). Dichas situaciones generan condiciones anómicas con escasa capacidad de los sistemas abstractos convencionales para darles un orden interpretativo de sentido para los individuos y las colectividades. No se trata ya de los desastres naturales que afectan la sobrevivencia de las sociedades tradicionales<sup>19</sup>. La sociedad del riesgo<sup>20</sup> es parte constitutiva de un orden social inestable en las sociedades capitalistas sometidas a los procesos de globalización crecientes.

### Religiosidades mestizadas articuladas a la globalización y generadoras de modernidad

En las sociedades contemporáneas, muy de la mano con la globalización, aparecen y re-aparecen formas culturales surgidas de la religión, que van desde el neocomunitarismo francamente religioso a la afirmación, no-religiosa sino posreligiosa, del sujeto personal, pasando por el moralismo modernizador y por la privatización de la vida religiosa. Esta conclusión dista mucho de una oposición violenta entre religión y modernidad<sup>21</sup>.

Incluso las modalidades supuestamente más

19 Aunque también en las sociedades contemporáneas los desastres naturales, ya sean ellos producidos o no por efectos directos e indirectos de la acción humana, son motivo permanente de resignificación para las poblaciones que los sufren y, en general, para el conjunto de los seres humanos que viven en las sociedades donde se producen, en medio de la incertidumbre e impotencia relativa frente al "fenómeno natural". Independientemente al tipo de sociedad moderna, el campo religioso, en sus diversas tendencias, es demandado para dar sentido a los individuos en esas sociedades, a pesar de que puedan operar otros dispositivos sociales (p.ej. organismos especializados gubernamentales y no gubernamentales, redes sociales de apoyo, etc.) que entran a paliar los efectos destructivos y generar mecanismos de reconstrucción de la vida social en las áreas afectadas.

20 Beck, "La reinvenCIÓN de la política..." Págs. 18-19.

21 Touraine, Crítica de la..., pág 302.

seculares que remiten a prácticas de "nuevos estilos de vida" para el bienestar individual o colectivo de un grupo, sin ninguna referencia a entidades sobrenaturales, son construcciones propias del campo religioso en interacción con los demás campos de la vida social. Por esta razón el campo religioso se entrecruza continuamente con el campo de la curación o de los cuidados<sup>22</sup>. Esto último es interesante para entender ciertos desarrollos actuales de las religiosidades contemporáneas más secularizadas de corte alternativo, como la llamada corriente de las nuevas eras y las prácticas terapéuticas, frente a la "**drogadicción**", de reconstitución del yo a partir de modalidades fluidas entre el discurso evangélico o pentecostal, tal como lo expone Henao<sup>23</sup>, y el ejercicio secular del "**experto**", muy similar al primero pero sin alegorías ni figuras sobrenaturales.

Como antes anotábamos, el mestizaje cultural, la hibridación de prácticas, rituales, discursos, escenificaciones y alegorías, el entrecruzamiento de interpretaciones y representaciones -que son prestadas o retomadas de una u otra corriente religiosa para producir una nueva, así ella se vista o enmarque en instituciones clásicas<sup>24</sup>-, es la clave analítica para interpretar los movimientos religiosos contemporáneos en las sociedades de la modernidad avanzada. Por supuesto, que este proceso de "**mestizaje**" no es particular de la última modernidad, ya que acompaña todos los desarrollos sociohistóricos de las prácticas culturales, entre ellas las religiosas. La historia de las religiones puede leerse también a partir de esta

22 Fernando Urrea G., "Expresiones de Religiosidades Populares y Prácticas de Cura en un Área Urbana de Cali (Colombia)", en coautoría con Fernando Puerto. Ponencia presentada al VI Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, México D.F., Escuela Nacional de Antropología e Historia, 8 al 12 de Junio de 1992, inédito; también véase Scott Lash, "La reflexividad y sus dobles: estructura, estética y. comunidad", en *Modernización reflexiva...*, Págs. 202-203, en la traducción española, el concepto de cura; mientras en la traducción portuguesa, 1995, la de cuidado, Págs. 196-197.

23 Henao, "Religiosidad y drogadicción..."

24 Para no ir muy lejos, un caso interesante es el del catolicismo carismático, que ha incorporado en sus prácticas de fe toda la dinámica pentecostal, asumiendo entre otras cosas, un carácter de "show" o espectáculo con una fuerte expansión de sus seguidores es el caso de el joven sacerdote brasileño, Marcelo Rossi, cuyas misas son un conjunto de oraciones y mensajes cantados al estilo pop. Este sacerdote ha movilizado miles de personas en la ciudad de Sao Paulo -especialmente jóvenes de distintos estratos socioeconómicos bajos y medios- en marchas por las principales avenidas y estadios de la ciudad. También en la parafernalia mestizada carismática el uso de las bandas de rock con temas "metálicos" pero ahora con líricas salvacionistas. La teología de la liberación, de apogeo entre finales de los años sesenta y comienzos de los años ochenta, puede caracterizarse por su mensaje híbrido de milenarismo mesiático y discurso clasista con elementos de un marxismo humanista.

perspectiva<sup>25</sup>, problematizando las lecturas oficiales sobre la mayor o menor autenticidad de los discursos religiosos, a veces apoyadas estas últimas en racionalizaciones sociológicas o antropológicas. Pero lo que sí caracterizaría la última modernidad es la aceleración e intensificación de los mestizajes en el campo religioso, vinculados a través de los medios de comunicación (TV, radio, prensa, Internet), pero ahora reestructurados o encapsulados a partir de la imagen audiovisual, haciendo parte de la cultura del marketing y con ello de los grandes consumos culturales híbridos, al lado de la imagen McDonald, de Disneylandia, pero también de la CNN y de las figuras musicales de la época<sup>26</sup>.

Entre los fundamentalismos religiosos contemporáneos, con mayor cobertura demográfica y territorial, se encuentran el islamismo y el pentecostalismo, los cuales han tenido una particular expansión en medio de los procesos de globalización y consolidación de las sociedades modernas. El fenómeno del Islam, bajo varias corrientes enfrentadas unas a otras, se ha dado en países capitalistas de mayor desarrollo (p.ej. Francia, Alemania) como en países capitalistas de menor desarrollo, ya sean antiguas colonias europeas en África o varios países asiáticos.

Castells, quien conceptualiza las sociedades contemporáneas articuladas a procesos de globalización en forma de "**sociedades red**", o sea, sociedades que corresponden a las nuevas tendencias de la organización social dominada por la globalización<sup>27</sup>, propone la hipótesis de que la constitución de sujetos, en el núcleo del proceso de cambio social, toma un camino diferente al que conocímos durante la modernidad y la modernidad tardía, a saber, "**los sujetos, cuando se construyen, ya no lo hacen basándose en las sociedades civiles, que están en proceso de desintegración, sino como una prolongación de la resistencia comunal** (resaltado del autor)."

Aunque no estamos de acuerdo con la separación

25 Un análisis novedoso desde la llamada "crítica religiosa", que repensa el fenómeno religioso en los Estados Unidos, es el estudio de Harold Bloom, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación pos cristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

26 Como por ejemplo el Papa Juan Pablo II, quien aprovechando los actuales consumos culturales como el CD, tiene ahora uno de su autoría, bajo el título de ABBA PATER (Jubileo 2000). 27 Manuel Castells, *La era de la información*, Volumen II, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999, Págs. 34ss. Para este autor las "Sociedades red" corresponden a un tipo de organización social diferente al de la modernidad tardía. Por esta razón él establece una separación entre ambas; sin embargo, Castells no alcanza a explicar adecuadamente el por qué de esta clasificación, siendo que, como lo anotan otros autores (Beck, Giddens y Lasen) se trata de manifestaciones de globalidad en las llamadas sociedades de modernidad avanzada o tardía.

que establece el autor entre modernidad tardía y sociedad de red, porque la primera contiene a la segunda, lo importante es el papel que le asigna Castells en la construcción de la modernidad a las expresiones fundamentalistas de "resistencia" alrededor de poblaciones de sectores populares, afectados de por sí por el impacto que trae la misma modernidad (desarraigamiento, expulsión-concentración de tierras, entrada a circuitos mercantiles de precios internacionales, aumentos exagerados del consumo de las élites y clases medias, etc.). Por esta razón el fundamentalismo islámico aparece como elemento favorable a la integración de individuos y poblaciones a la nueva modernidad. En este sentido, parte de la eficacia del fundamentalismo estriba en que éste no significa un retorno al pasado, sino como diría Giddens "(...) una defensa de la verdad formular de la tradición"<sup>28</sup>. Y esto estaría llevado hacia la naturaleza constitutiva de integración de las tradiciones, que para el mismo autor tampoco sería una mera repetición del pasado, sino una orientación, que aunque mira hacia atrás, tiene una gran influencia sobre el presente y mediante sus prácticas -cualquiera que ellas sean- organiza el tiempo futuro. Así, "La repetición, de un modo que es necesario examinar, trata de hacer regresar el futuro al pasado, al tiempo que también recurre al pasado para construir el futuro"<sup>29</sup>.

El fundamentalismo que propone un comunalismo casi absoluto, incluso de órdenes que rebasan lo específicamente religioso, pasando por esferas étnicas, políticas, de género, etc., dialoga entonces con la modernidad, se confronta con ella, propone vías "alternativas", en el sentido de configurar cosmovisiones universalistas del individuo y la humanidad que reincorporen sentidos interiores y de trascendencia de lo que significa estar en el mundo; de ahí, la no comulgación con cualquier tipo de racionalidad o reflexividad que se erija dentro de marcos positivistas o "iluministas" de un proyecto de hombre plenamente calculado. Como anota Bilbao<sup>30</sup>, "los modernos fundamentalísimos religiosos asientan su capacidad de movilización en la crítica a la exclusión del hombre por el progreso de la racionalidad. Bajo formas menos agresivas, la religión adquiere un creciente papel político como crítica a la deshumanización". Pero en tal sentido, los fundamentalismos islámicos desde un discurso etnicista que recoge los intereses de los excluidos por la

28 Giddens, "Vivir en una sociedad...", pág. 226.

29 Ibíd., pág. 83.

30 Bilbao, "La racionalidad económica...", pág. 242.

modernidad, pueden significar demandas para ampliar los espacios de incorporación de esos sectores a las conquistas de la modernidad y globalización. Por ello, no puede hacerse una lectura simplista y mecánica como si el proyecto fuese una restauración de la sociedad tradicional, ya que el mismo proyecto es una invención mestizada de negociación para entrar a participar en los nuevos espacios. ¿En qué medida este proyecto es exitoso o por el contrario fallido y contraproducente en cuanto la conducción autoritaria de estos movimientos puede llevar a agravar situaciones de exclusión? Hasta el momento los eventos históricos en diferentes sociedades africanas y asiáticas y en ciudades europeas no permiten ser muy optimistas<sup>31</sup>.

Bayart, revela el paradójico papel que las religiosidades aparecidas en los países del África negra durante las décadas del ochenta y noventa, pueden llegar a tener en la construcción de la modernidad en las sociedades contemporáneas africanas. Ya sean fundamentalismos pentecostales, islámicos o de cultos neolocales con fuertes discursos y representaciones en supuestas tradiciones étnicas inventadas de grupos "originarios" más "auténticos" que otros, en los que se juega la lógica de la ancestralidad mítica o imaginada, llevan al autor a colocar que la religión puede contribuir a la invención de la modernidad, y este rol es "indirecto, o sea involuntario"; en resumen, (citando a E. Troeltsch en su obra clásica Protestantismo y Modernidad) "esta participación no es para nada homogénea y simple..."<sup>32</sup> El autor nos señala que, ya sea en el Cercano Oriente o en el Magreb, el islamismo, fenómeno urbano y moderno, ha intentado una síntesis o, al menos, un compromiso entre el mundo musulmán y Occidente, compromiso sobre el cual el neofundamentalismo busca hoy en día un retorno, pero, ¿por cuánto tiempo y con cuáles medios?... En el momento en que el África negra se desploma en una etapa de recesión económica y duda entre la democracia, la restauración autoritaria y la guerra, ella conoce una intensa movilización religiosa cuya tonalidad es menos explícitamente política que social y fideista... Del Islam de los grandes profetas,

31 Sobre la dinámica islámica en la sociedad francesa existe un excelente estudio de Jocelyne Cesari, *Etre musulmán en France. Associations, militants et mosquées*, París, Éditions Karthala et Iremam, 1994, en el que se analizan las múltiples tensiones y dilemas de "ser musulmán en Francia", en el contexto de una sociedad de modernidad avanzada pero, al mismo tiempo, con conflictos de racismo que muestran la crisis del modelo francés de incorporación republicana igualitaria de los migrantes africanos (magrebinos o negros) y de otros continentes.

32 Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, París, Gallimard, 1991. Hay traducción en español.

pasando por diversos cultos, los movimientos religiosos han participado precisamente en esta lógica (de articulación a las dinámicas del sistema internacional), por lo que ellos nos prohíben leer un África antigua bajo la forma de un mosaico de etnias más o menos cerradas sobre ellas mismas: ellos (los movimientos religiosos) han, en los hechos, dividido y trascendido cada una de estas famosas "etnias", término eminentemente cuestionable con el cual designamos las sociedades africanas. *Esta dirección es naturalmente acentuada en el contexto de la "globalización" que conocemos hoy en día* - (subrayado nuestro)... Pero tampoco conviene olvidar la gran audiencia de la que gozan los movimientos carismáticos o fundamentalistas norteamericanos y las sectas de origen occidental o asiático alrededor de las élites y de las jóvenes generaciones del continente africano, ni tampoco olvidar la acogida popular de la que se ha beneficiado el Sumo Pontífice en cada uno de sus viajes. Hoy en día cuando la inserción del África negra en el sistema económico internacional y en el sistema de relaciones entre las grandes potencias se tiende a diluir, más y más el continente se sitúa en el mundo<sup>33</sup>.

### **El fundamentalismo pentecostal y la "emergencia" de espacios sociales de reconocimiento en contextos de**

La dinámica fundamentalista de la ética religiosa de los actuales grupos pentecostales -como correlato de un fundamentalismo cristiano-, estaría mostrando que las transformaciones individuales y colectivas trascienden el carácter "*extático*" de la fe, la simple espera de la "*bondad y gracia del Señor*", quien vendría en un momento justo (la era milenarista y mesiánica) a dispensar justicia y salvación a todos aquellos que lo han esperado pacientemente. Las "*verdades formulares*" del fundamentalismo pentecostal<sup>34</sup>, como hilos conductores de sus prácticas de fe, adquieren una "*eficacia*" de sus contenidos morales y espirituales dentro de los grupos donde ellas son acogidas<sup>35</sup>. Es paradójico que dichas

33 Jean-Francois Bayart, *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, Editas Karthala, 1993, Págs. 300-308.

34 Giddens, "Vivir en una sociedad..." pág. 84. Apropiándose de este noción, los "Verdades formulares" dentro del pentecostalismo podrían ser: a) la espera (la segunda venida de Jesucristo quien "rescatará" a los salvos y condenará a los no-creyentes; b) la creencia en la actuación del Espíritu Santo sobre los fieles en la búsqueda de salvación; y c) el desprecio de saberes y valores humanos.

35 Si bien, es cierto que iglesias de corte pentecostal han traspasado los límites socios espaciales y culturales de los grupos más vulnerables, consiguiendo

prácticas -cuyos contenidos son esencialistas y radicales- han conseguido mantenerse incorporadas al mundo de hoy con una fuerza cada día más abarcante y expansionista. Sin embargo, esta sorpresa puede desentrañarse a partir del contexto de los procesos de modernidad y globalización actuales. La tradición pentecostal no sólo hace referencia a un pasado histórico-mítico ejemplar<sup>36</sup>, sino también a que este pasado orienta tanto el presente como el futuro; así, no es una mera repetición de la tradición, pues logra articularse con mucha efectividad en los actuales contextos mundiales, consiguiendo aún más solidificar su "*integridad*"<sup>37</sup>. Un fundamentalismo pentecostal se posiciona dentro de la experiencia religiosa del creyente para resignificar sentidos de crítica y participación en este mundo, a pesar de sus contornos eminentemente rituales. Según Giddens, su idioma ritual "(....) es un tipo de discurso respecto al cual no tiene sentido estar en desacuerdo o contradecirlo; y en este sentido contiene un instrumento poderoso para reducir la posibilidad del disenso. Sin duda, esto es esencial para su carácter coactivo"<sup>38</sup>.

Estos sentidos de crítica y participación se iniciarián en los planos más particulares de la vida de los "*creyentes*", un intento de transformación de su vida personal y colectiva (familiar, por Ej.) a través de

articularse a sectores de clase media y alta, su potencial conversionista continua generándose sobre el imperativo cristiano de la "redención de los pobres". De tal manera, la posibilidad de entender la correlación globalización/modernidad/religión, pasa por los lugares de habla de quienes vivencian la experiencia de conversión salvacionista. Sobre los posibles significados de conversión pentecostal o evangélica en contextos sociales contemporáneos, véase el trabajo de María del Carmen Castrillón V., "La experiencia de conversión religiosa en los creyentes de do; iglesias pentecostales de Cali: iglesia pentecostal unida de Colombia e iglesia asambleas de Dios", trabajo de grado para optar el título de socióloga, Universidad del Valle, 1996, para el caso de la ciudad de Cali.

36 Mircea Eliade (*O sagrado e o profano*, Sao Paulo, Martins Fontes, 1996, Págs. 97-98. Hay traducción en español.), afirma que el Cristianismo va bien lejos en la valorización del tiempo histórico, pues como Dios "encarnó" asumiendo una existencia humana, la historia es entonces susceptible de ser santificada por la presencia de Cristo. Así, "el cristianismo conduce a una *teología* y no a una filosofía de la historia, pues las intervenciones de Dios en la historia, y sobre todo la Encarnación en la persona histórica de Jesucristo, tiene una finalidad trans-histórica, la *salvación del hombre*".

37 Esta "*integridad*" podría ser relacionada desde el universo particularmente religioso, con la formulación de Max Weber (Economía y sociedad, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, Págs. 363-364) sobre la "Visión unitaria de la vida" de las éticas religiosas, que tienen la capacidad de modelar estilos de vida también unitarios. En Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, España, Editorial Gedisa, 1990, pág. 122, esta "*integridad*" podría conducirse a partir de la fuerza que según él tienen los símbolos sagrados para dar apoyo a valores sociales, sustentada en la inteligencia de aquellos para conformar un mundo en el que tanto los valores como sus oposiciones se constituyen en elementos imprescindibles o fundamentales.

38 Giddens, "Vivir en una sociedad...", pág. 85.

acciones éticas y morales que respondan a principios ascéticos de responsabilidad social (propio del Ascetismo Intramundano bien desarrollado por Weber), pasando a niveles más universalistas de sus vidas. Nos referimos aquí —retomando la idea de Bilbao— que los modernos fundamentalismos surgen como una respuesta a los excesos de la moderna racionalidad—a la configuración de una cosmovisión digamos "transhistórica" de este mundo, un proyecto que en últimas procuraría responder a los fuertes dilemas que traen consigo los procesos globalizantes de la actual modernidad dentro de los marcos de lo que significa una sociedad de riesgo, la cual se encontraría entre los límites del vacío y del caos, comentado en páginas anteriores, a partir de las tesis de Castoriadis.

Tal vez una de las modernas salidas del fundamentalismo pentecostal, estaría asociada al doble paradigma del universo cristiano: siendo constitutivo de su mensaje el *cristianismo* impulsa, de una parte, una *individualización social*, anticipada o antepuesta dentro del problema de salvación y todos sus contenidos éticos-morales radicalizados en procesos fuertes de conversión como los previstos en la tradición pentecostal; y de otra, se redefine y vitaliza la *reconfiguración de lo comunitario* a partir de un Plan Divino<sup>39</sup>, cuyas fuentes históricas son claro está, los propios contextos de vida de los creyentes, de los fieles. El mensaje cristiano remodela y recrea ideales que tienen profundo impacto sobre la vida cotidiana del creyente, ofreciendo respuestas efectivas a los desafíos de la identidad y moralidad de un mundo cada vez complejo. El mensaje bíblico cristiano se vuelve contemporáneo al reactualizar estos dispositivos estructurales—el individuo, la comunidad/lo comunitario—de la vida moderna y tornarlos centros de reflexión, de problematizar su naturaleza desde los contornos de un lenguaje religioso

Así pues, y con base en lo anterior, las posibles configuraciones de un self-siguiendo la idea de Taylor<sup>40</sup>, de que son distinciones constituidas en espacios morales específicos, horizontes desde donde se pueden tomar decisiones-, en este caso cristiano, específicamente ascético y pentecostal, tienen como tela de fondo esa doble dimensión (yo/nosotros) tan debatida y reformulada no únicamente por las "comunidades académicas"<sup>41</sup>, sino por otros contextos de saberes (políticos, artísticos, etc.) en

39 Robert W. Hefner, "World Building and the Rationality of Conversion", en *Conversion to Christianity*, University of California, 1993, Págs. 33-35.

40 Charles Taylor, *As fontes do self A Construção da Identidade Moderna*, São Paulo, Edições Loyola, 1998, pág. 44.

que este dilema se torna álgido dentro de las múltiples complejidades de las incertidumbres existenciales contemporáneas que impone la sociedad de "riesgo", cuyas rutas conducen a nuestra agónica inquietud: *¿cuál es la vida que vale la pena ser vivida?* Desde el saber religioso (como conocimiento y experiencia), esta inquietud surge bajo todo un proceso de redefinición simbólica de las fronteras que delimitan los territorios de existencia de lo que significa ser y no ser creyente pentecostal a partir de un proceso de conversión como juego iniciatorio, de exclusiones, inclusiones y reinterpretaciones para pertenecer a otro orden social de identidad desde el cual se pueda visualizar cualquier sentido de vida, digamos digno en este mundo. Si el hombre se confronta ahora con" un mundo individualizado, una de las salidas modernas en esta búsqueda de significados, estaría en el universo religioso que para el caso del mensaje cristiano apuntaría hacia ese doble camino mencionado antes, es decir, la individualización social y la reconfiguración de lo comunitario.

La actual dificultad, por no decir, imposibilidad de poder mirar un orden cósmico total y con ello tener acceso a sus significados más profundos en un mundo insistentemente fragmentado, individualizado e instrumentalizado que diluye los posibles sentidos de comunidad, es respondida entonces por el mensaje religioso de salvación cristiana, cuyos dispositivos conversionistas van en dirección hacia la idea de Taylor sobre la "pérdida de horizonte" o ausencia de configuraciones espirituales y morales que deviene en esa falta de sentido existencial: *"No tener una configuración es caer en una vida espiritualmente sin sentido. Por lo tanto, la búsqueda es siempre una búsqueda de sentido"*<sup>42</sup>, en medio de la incertidumbre, del caos, del desorden de la sociedad moderna.

La reconfiguración de lo comunitario a partir de un Plan Divino, transhistórico, pasa por las comprensiones que el creyente tiene del orden social actual y de los horizontes de tipo político como ejes de transformación. La imagen

41 Por ejemplo Lash "La reflexividad y sus dobles..." pág.181, desarrolla dentro de su caracterización de las estructuras sociales de una modernidad reflexiva, un proyecto de *comunidad reflexiva*, donde significados compartidos" (comunidad/nosotros) e "intereses compartidos" (yo) puedan dialogar en el interior de los actuales sistemas sociales —estructuras de Información y Comunicación (I & C); una posibilidad de desarrollar una noción de self consistente con la dinámica del "nosotros", dentro de un paradigma que él denomina "hermenéutica de recuperación" y como una ruptura con la construcción del universo abstracto y metafísico tanto de la reflexividad estética como de la cognitiva, cuyos presupuestos según Lash, están enraizados en una hermenéutica de la duda y de la destrucción de cualquier signo de fundación, de , orígenes comunitarios (ver tabla 1 en Ibíd., Págs.196-197.

42 Taylor, *As fontes do self..*, pág.33.

caótica y absolutamente pesimista que se representa sobre la sociedad por parte del creyente, tiene respuestas radicales de orden general en el pentecostalismo. De esta manera, el creyente la define en el mismo orden de ideas que aquellos aspectos cotidianos a los cuales renunció, se vuelve más enfático y contundente al adjetivizar el orden social actual, declarándolo absolutamente viciado por la maldad humana e impotente por no contemplar un principio de voluntad divina<sup>43</sup>. Lo vital para el creyente es dirigir y cultivar como ser histórico, las condiciones para crear una sociedad fundamentalmente opuesta a la que hasta ahora se ha venido construyendo: caótica y demasiado humana, demasiado incierta o riesgosa. Esto trabaja directamente con territorios imaginados, pero construidos en este mundo, de lo que podría llamarse "*nación cristiana*". Abusando de las ideas de Anderson<sup>44</sup>, vale la pena considerar el pentecostalismo bajo la modalidad de comunidad imaginada. Esto permite acentuar que el campo religioso cultiva actores y escenarios, articulados en la relación sagrado-profano, los cuales consiguen demarcar fronteras de oposición y diferenciación frente a la sociedad mayor. Esta última a su vez se debate en un complejo pluralismo de bienes sagrados (campo religioso), todos ellos apuntando al encuentro con las verdades, y sentidos ontológicos de la vida humana.

Proponemos las siguientes características de "comunidad imaginada" en el pentecostalismo: 1) a pesar de sus horizontes planetarios, la "*nación cristiana pentecostal*" es limitada porque, si bien abarca millones de "*elegidos*" (convertidos) y lo recalcan en su imaginario (el pueblo de Dios), ésta posee fronteras finitas dentro del vasto campo religioso mundial, donde confluyen múltiples fuerzas de orden de lo sagrado, cada una defendiendo y asumiendo su corpus doctrinal como el más eficaz y el verdadero; 2) la cuestión de la soberanía dentro de este marco general adoptado como "*nación cristiana pentecostal*", está circunscrita precisamente a la dinámica de ese campo religioso como un campo de fuerzas vivas -abiertas o no<sup>45</sup>- que confrontándose con un pluralismo

43 Véase Castrillón, "La experiencia de conversión..."

44 Benedict Anderson, *Nação e consciência nacional*, São Paulo, Editora Ática, 1989, Págs.15-16. Hay traducción en español.

45 Por ejemplo, este campo religioso en Brasil aparece muchas veces, según Mariza Soares/Guerra santa no país do sincretismo", en *Sinais dos tempos, Diversida de religiosa no Brasil*, Leilah Landim (org), Rio de Janeiro, ISER, 1990, como una "guerra santa no país do sincretismo", en el que el pentecostalismo exclusivista, se cierra en la dinámica de un diálogo interconfesional, especialmente con las religiones afrobrasileras. Esta situación es más radical con el neopentecostalismo, particularmente con la Iglesia Universal del Reino de Dios.

religioso, busca intensamente estructurar sus fronteras simbólicas (inclusive redefiniéndolas paralelamente con todo el engranaje moderno de vida, a pesar de su lenguaje y sus emblemas cargados de la sacralidad mítica salvaciónista) y posicionarlas como soberanas, libres, autónomas y legítimas frente a este pluralismo; 3) si la nación se imagina como comunidad, es porque, a pesar de las desigualdades sociales, de las diferencias étnicas y de los conflictos que llevan a la exclusión y a la desconsideración social, ella siempre se concibe como generadora de una ilimitada e irrestricta comunión y fraternidad, que merced a la tradición cristiana, consigue sostenerse y expandirse con un ímpetu arrollador y expansionista, fundamentalmente dentro de la "*geografía de los pobres*", territorio "*cósmicamente central*"<sup>46</sup>.

Se produce así la constitución de una historia cuyo telos va hacia un sentido de pertenencia y reconocimiento a través del posicionamiento de otras identidades socioreligiosas, en un mundo que cada vez confina a esta "*geografía*" a lugares de compleja y turbia visibilidad social, es decir, es más que una mera exclusión instrumental, un confinamiento a aquellos espacios que las nuevas formas capitalistas de relaciones sociales determinaría como "*poluídos*" por no existir una expansión ilimitada de consumos culturales en los sectores populares. No obstante, esto es cierto sólo de modo muy parcial porque tales consumos forman también parte de los deseos de las poblaciones pobres. En este sentido, se trata de una inclusión abrupta y trágica que aparentemente niega los consumos culturales desde el discurso oficial pentecostal, lo cual termina por no ser del todo cierto, debido a que existe un gran "*espejo*" en el que "*todos*" nos podemos reflejar, mirar. Claro está, las imágenes de sí no se presentan tan claras o tan nítidas para ese "*todos*", o particularmente para esa "*geografía*". Por tal razón tiene supuestamente sentido el discurso pentecostal. Tal vez una "*comunidad cristiana*" como imaginada, es decir, simbólicamente estructurada, otorgaría a los creyentes la posibilidad de una auto-imagen definida y positiva como individuo-ciudadano a través de un self religioso, e igualmente, consolidaría "*significados compartidos*"<sup>47</sup>, sentidos de comunidad que se tejen a manera de estrategias ético-morales para enfrentar las propias condiciones de existencia social y colectiva que permanentemente viven

46 Anderson, *Nação e consciência...*, pág:

47. Lasch, "La reflexividad y sus dobles..." .

con la amenaza de ser socavadas por las continuas fragmentaciones y deslocaciones de lo que se ha configurado hasta hoy como la "*vida moderna occidental*". De ahí que Segato<sup>48</sup> afirme que frente a las condiciones de exclusión y confinamiento social, surgen opciones y afiliaciones religiosas divergentes, en las que grupos sociales estigmatizados y segregados, logran tener accesos directos a la modernidad y al reconocimiento positivo en la sociedad mayor.

### **Los discursos neorreligiosos alternativos como parte de la nueva cultura "global"**

El fenómeno religioso dentro de la globalización cultural que se recoge en las corrientes híbridas de la Nueva Era, al igual que otras formas seculares de carácter religioso que podemos clasificar como de corte alternativo al igual que las llamadas "*medicinas alternativas*" (con las que mantiene además estrechas relaciones), se representa en la búsqueda de unas míticas profundidades interiores del ser humano y de su trascendencia (como reverso del caos). El discurso de la Nueva Era se apoya en un movimiento en el que supuestamente convergen esferas cósmicas y conciencia holística, bajo el modo de una comunicación "*total*" con el universo— ¿una especie de Dios?—y todo su espectro esotérico que rodea este imaginario. Se trata de una búsqueda de nuevos estilos de vida que van al encuentro de una asepsia mental y corporal, a través de incontables prácticas terapéuticas que pretenden la "*cura*" integral del ser humano, control mental y armonía con el cosmos, que requiere una cierta apropiación ecuménica e intelectual a la vez. Así, uno de los substratos principales en los que se fundamenta la Nueva Era, parece venir predeterminado por conceptos y símbolos retomados de la astrología, e implantados en un pretendido **cambio de paradigma** consistente en ver todas las cosas desde una perspectiva inédita, novedosa, más ancha y más vasta, todo ello impregnado en una visión global(...) Por otro lado, encontramos también que una de las propuestas principales de la Nueva Era, basada en una visión holística de la realidad, vendría a ser la que el ser humano puede alcanzar, gracias a un afinamiento y a un ajustamiento de su **conciencia** en constante ejercicio de "*apertura*" mediante una serie de trabajos que se agrupan en distintos métodos, prácticas y

experiencias específicas (meditación, yoga, canalización de energías, intuición, etc.)<sup>49</sup>-

Aquí aparece la idea de "*cura*" o "*cuidado*" como antes anotábamos respecto a la intersección de los campos religiosos y de curación, a partir de la propuesta de Lash. Esta interacción es permanente ya que desde el ejercicio religioso se desprenden terapéuticas corporales que incluyen la llamada "*salud mental*". Esta obsesión sería más acuciosa a medida que los procesos de modernidad y globalización se amplifican, generando mayores niveles de riesgo. Pero también es cierto que las nuevas representaciones y consumos culturales alrededor del cuerpo y la mente bajo expresiones seculares -difundidas en los medios de comunicación planetarios- requieren el desarrollo de "*técnicas*" y en forma más integrada, de "*terapias*" que resuelvan la construcción de una subjetividad en la que la figura estética de la apariencia en torno a nuevos modelos masculinos y femeninos se desarrolle al tiempo que alguna contemplación narcisista se cumpla. Entre otras cosas, este proceso es un corolario de las formas de construcción de la intimidad y las relaciones entre individuos en las sociedades contemporáneas<sup>50</sup>.

Los discursos religiosos comprendidos en la Nueva Era casi siempre combinan esoterismos diversos con recursos de filosofías y prácticas orientales. Por excelencia constituyen una mezcla transnacional como parte de los mensajes globalizadores que construyen una cultura religiosa de consumo masivo de y para clases medias y clases altas en las diferentes sociedades. Según Gartzia Hernando

(...) se encontró que la gente que acude a Alpha bien sea a seminarios, talleres, conferencias o terapias, pertenece en su mayoría a un estrato medio-alto, siendo su formación educativa variada; jóvenes iniciando la universidad, amas de casa, profesionales de muy diversos ámbitos (psicólogos, ingenieros, médicos, bioenergéticos, empresarios, agentes de propiedad inmobiliaria...)(...)En cuanto a los profesionales que promueven las diversas disciplinas de la Nueva Era, convendría hacer dos distinciones en principio: por un lado encontramos a los que practican medicinas alternativas, como la bioenergética entre otras, cuya formación es académica, siendo en gran medida médicos titulados, de otro lado, nos encontramos con los "profesionales de la superstición" quienes trabajan oráculos

48 Segato, "Formações de diversidade...", pág. 12.

49 Gartzia Hernando, "Las pupilas de Siddhartha..." pág. 178.  
50 Giddens, *The Transformation of Intimacy*, Cambridge, Polity Press, 1992. Hay traducción en español.

astrología, runas y mancias de muy de muy diversa índole, cuya formación no excede en términos generales del bachillerato y de una variedad de "estudios" en su mayoría no reconocidos oficialmente<sup>51</sup>.

La misma autora advierte que los costos de los seminarios establecen una selectividad social de la clientela, de ahí que el acceso a las actividades de grupos de la Nueva Era termine por ser restringido a ciertas capas sociales. Por otro lado, esta selectividad o distinción en el sentido de Bourdieu ayuda de alguna manera a modelar los consumos culturales a través de las terapias, con un vertiginoso ir y venir de nuevas técnicas de cura y vivencias de "encuentros" con alguna expresión de "trascendencia", creando marcas sociales entre la clientela. De ahí que estas prácticas y rituales de la Nueva Era favorezcan sin quererlo jerarquías y diferenciaciones que hablan del acceso a ciertas experiencias religiosas que vehiculan la globalización y la modernidad desde condiciones de clase.

La Nueva Era combina el acceso a la astrología, a la gama de medicinas alternativas (de origen fundamentalmente oriental), a sistemas alimenticios en concordancia con el equilibrio mental, espiritual y universal, a las visiones de representación ecologista de las relaciones sociales, a diversos "software" psíquicos en procura de un "crecimiento personal", de un bienestar integral, y en ocasiones al mundo de la "cyber-religión"<sup>52</sup>.

"..De ahí que estas prácticas y rituales de la Nueva Era favorezcan sin quererlo jerarquías y diferenciaciones que hablan del acceso a ciertas experiencias religiosas que vehiculan la globalización y la modernidad desde condiciones de clase..."

51 Gartzia "Las pupilas de Siddhartha...", pág. 179. No compartidos el uso del término "profesionales de la superstición" empleado por la autora para referirse a este evento, por su fuerte carga etnocéntrica y por lo mismo ideológica. No obstante, a pesar de este problema, el aporte de la información etnográfica de Gartzia es valioso para el propósito de este texto.

52 Predrag Klasnja, "Cyber-Religion: changing the landscape of religious discourse on religion", en Religión y etnicidad, pág. 203.

Este último hace referencia a un rango de actividades que se desarrollan alrededor del Internet y de las tecnologías computarizadas. Pero, ¿a qué lugar nos llevaría toda esta gama de terapias? Tal vez al encuentro con otro poder sagrado, el universo, en él se encuentra el "Alpha" y el "Omega", el principio y el fin de todas las cosas. Por lo visto la Nueva Era es un modelo digamos ejemplar de la capacidad de lo sagrado de desdoblar en múltiples formas, consiguiendo un mestizaje o combinación híbrida de alternativas y recursos terapéuticos aparentemente a tono con los dilemas de la modernidad avanzada.

### Hacia el siglo XXI

Seguramente el siglo XXI en sus primeras décadas tendrá una expansión de espacios "glolocales" (en el sentido de Robertson y Beck)<sup>53</sup> y transculturales de fenómenos religiosos fundamentalistas y alternativos. Es un hecho que la globalización ha intensificado y amplificará este tipo de movimientos religiosos, unos más seculares, otros más fideistas, de los cuales muchos de ellos en forma involuntaria, e incluso algunos a pesar de portar discursos "antimodernos", conllevarán indirectamente a favorecer la profundización de los procesos de individuación y subjetivación contemporáneos.

Si releemos lo que el protestantismo pentecostal y el islamismo representan hoy en día, los veremos como expresiones fundamentalistas en la dirección de Giddens<sup>54</sup> de movimientos doctrinarios apoyados en "verdades formulares", al igual que la de Castells, que articulan a sectores populares urbanos en distintas sociedades del planeta, una buena parte de ellos excluidos tanto en términos sociales como raciales, dependiendo de cada sociedad.

Por el contrario, los movimientos de la Nueva Era o alternativos agrupan una clientela de clases medias y altas, con niveles de escolaridad elevados, en su mayor parte profesionales. En este caso se trata de discursos intelectuales que acompañan creencias esotéricas mezcladas (mestizadas) con contenidos racionalistas, al lado de un uso mágico de una serie de utensilios y la puesta en juego de rituales, algunos de ellos sofisticados y con una parafernalia tecnológica.

Mientras los credos fundamentalistas son ante todo fideistas y autoritarios, los alternativos tienden más a una

53 Roland Robertson, "Globalization, modernization and post modernization. The ambiguous position of religion" en Robertson R. y Garrett W., Religion and global order, (*Religion and the political order*, Vol. IV), New York, Paragon House, 1991.

54 Giddens, "Vivir en una sociedad..."

expresión intelectual y de uso terapéutico de los saberes y prácticas. Esto no significa que deba desconocerse que los primeros también ofrecen formas de sanación (pentecostales) y actividades de cuidado y de ayuda mutua, en el caso del islamismo.

En ambos casos se trata de prácticas, rituales, discursos y representaciones articuladas a procesos de modernidad y globalización, pero en forma diferenciada unos y otros. Sin embargo, aunque estas formas religiosas no tienen su origen en la modernidad más avanzada y la globalización, sí han conseguido interactuar con estos fenómenos gracias a que brindan distintos niveles de certeza o seguridad frente a las condiciones de riesgo en que se vive en las sociedades contemporáneas. Pero además parecieran que han logrado tener un papel proactivo en las dinámicas de globalización, aunque en momento alguno se lo han propuesto de modo directo.

Los movimientos mencionados son entonces constructores de identidades individuales y colectivas (en muchos casos de comunidad en cuanto invención) de base territorial urbana (barrios, vecindarios, etc.), que permiten buscar formas de negociación, de inserción en la modernidad, aunque muchas veces generen enfrentamientos sin salida, que como en el caso de los fundamentalismos, pueden desembocar en una completa demonización de lo ajeno, o como diría Giddens<sup>55</sup>, retomando la expresión de Beck, un mundo en el que "no hay otros"<sup>56</sup>.

55 Ibíd. Pág 227

56 Las guerras como la existencia en Afganistán, a través de los guerreros talibanes y de sus colaboradores musulmanes de varios países es un claro ejemplo del "horror" a la diferencia

"Un... mundo en el que no 'hay otros'..."