

Parker Gumucio, Cristian. **Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutuación cultural.** *En publicación: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Aurelio Alonso (Compilador).* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Febrero de 2008. ISBN 978-987-1183-82-1

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Gumucio.pdf>

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
biblioteca@clacso.edu.ar

Cristian Parker Gumucio*

MENTALIDAD RELIGIOSA POST-ILUSTRADA: CREENCIAS Y ESOTERISMO EN UNA SOCIEDAD EN MUTACIÓN CULTURAL

Siempre me he sentido atraída por lo esotérico, aunque jamás he seguido una tendencia concreta, quizás es que, como en todo, no me gusta seguir una línea ya trillada, me encanta ir cogiendo poquitos de muchos sitios, y sola hacerme una empanada mental con cada concepto, adecuándolo a mi manera de ser, dispuesta en todo momento a cambiar de idea y de opinión, dependiendo de las experiencias o de las vueltas que me deja dar la vida. Aun así siempre me han llamado mucho la atención los Templarios, los Druidas, la Hermandad Blanca, la Wicca, el Tarot, la Mitología, la Cábala, la Alquimia. Aunque dispares, para mí estos temas siempre han estado relacionados entre sí. Todos tienen un componente enorme de simbolismo, además de una muy cómoda lejanía histórica. Quizás sea eso lo que más me atrae de ellos, el que pese a todas las teorías que podemos formular sobre sus inicios, estos nos están velados por los símbolos. Cada cultura ha dado un significado propio a cada símbolo. La misma serpiente que para los cristianos simboliza al demonio, para los orientales es símbolo de sabiduría y para los aztecas fue la imagen de su dios Quetzalcoatl

Autor anónimo

EL AUGE DE LAS CREENCIAS HETERODOXAS Y LA CRISIS DEL ATEÍSMO

La cita es de una anónima página web en la red en español. Por los otros datos que entrega, posiblemente fue escrita por una mujer de habla española, joven o adulta joven, liberal. Reiteradamente hemos encontrado discursos como este en nuestras investigaciones de campo y en diversos medios socioculturales. Sabemos que este tipo de planteos

* Doctor en Sociología. Director del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

pueden hallarse en variados estudios en América Latina y ciertamente circulan cientos de miles de discursos semejantes en la red.

Estamos en una época de cambios culturales en medio de los cuales las formas convencionales de creencias ceden paso a las formas heterodoxas, sincréticas y neomágicas. En un período de tránsito epocal, iniciando el nuevo milenio, las iglesias cristianas ven amenazada su tradicional hegemonía sobre el campo de las creencias y rituales, precisamente por discursos y prácticas que ellas califican de *neopaganismos*.

Pero no sólo eso. Adicionalmente, con la crisis de los grandes metarrelatos, de las utopías de los movimientos históricos que tuvieron tanta vigencia durante el siglo XX, el panorama religioso se ha visto sustancialmente modificado. Y una de las cuestiones fundamentales de este cambio es el agotamiento del paradigma *progresista* clásico que postulaba desde la Ilustración que lo religioso pertenece al mundo tradicional que debe necesariamente ser superado.

Desde la revolución cultural del Iluminismo, en el siglo XVIII, se identifican las tendencias *progresistas* con el libre pensamiento, el anticlericalismo y el ateísmo. Hoy, por el contrario, no sólo encontramos a personas de posiciones izquierdistas que declaran ser *muy religiosas*, sino también a derechistas que se dicen ateos. Si la figura de Camilo Torres a mitad de los sesenta fue un caso totalmente atípico, sorprendente y, por lo mismo, motivo de escándalo, todavía asombra –pero cada vez menos– que la presidenta del Partido Comunista Chileno, Gladys Marin, de dilatada trayectoria, un mes antes de su muerte por el cáncer que la aquejaba, en marzo de 2005 declarase que, estando por cierto muy alejada de la Iglesia, toda su vida había sido devota de la Virgen de Andacollo, una tradicional devoción de catolicismo popular del norte chileno.

Vivimos una época de grandes transformaciones, en la que junto con el incremento exponencial de los flujos de información –gracias a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC)– las influencias de corrientes culturales y religiosas se han multiplicado crecientemente. En la actualidad, el sujeto religioso tiene muchas más oportunidades de escuchar doctrinas y prédicas, que emiten una gama muy variada de púlpitos, que las que tenía en esa época en la que sólo escuchaba la prédica dominical del familiar párroco de su pueblo o vecindario.

En investigaciones realizadas en América Latina, nos encontramos con sujetos religiosos que responden acerca de qué religión los identifica con frases como: “Todas las religiones me dan lo mismo, lo importante es creer en Dios, de quién depende la vida”; “Creo en el poder del Espíritu Santo y en la sanación”; “Creo en Dios, en Jesucristo, en la reencarnación y en el Tarot”; “Creo que Dios es una energía que está

en mí mismo y en el cosmos”; “La Iglesia y los curas me aburren”; “Yo soy católico a mi manera, me carga que me impongan cosas”.

Nuevas clases de autoidentificación surgen, como: “católico a mi manera”; “creyente a mi manera”; “creyente sin Iglesia”; “creyente y no practicante”; “*believer without belonging*”; además de las adhesiones a múltiples expresiones de Nuevos Movimientos Religiosos¹ en sociedades occidentales que van desde el *Hare Krishna*, el yoga tántrico, el budismo zen, hasta los cultos afroamericanos y la santería, pasando por las diversas formas de *New Age* y las más variadas tradiciones herméticas² –y esto en contextos históricos de cristiandad, de tradición católica o protestante, sin contar la revitalización de las diversas expresiones de religiones populares derivadas del cristianismo y sincretizadas con tradiciones indígenas o del folclore local.

Si realizamos una observación simple en Internet por medio del buscador Google³ y marcamos la opción de obtener sólo páginas en español, encontramos que hay aproximadamente el siguiente número de páginas que mencionan los conceptos que se listan en el cuadro a continuación (Cuadro 1).

Cuadro 1
Número de páginas web en español que mencionan conceptos religiosos/esotéricos objeto de este estudio

1	Otra vida	10.900.000
2	Nueva Era	7.590.000
3	Dios	6.800.000
4	Horóscopo	3.820.000
5	Santos	3.460.000
6	Jesucristo	3.142.000
7	Virgen María	2.970.000

1 La sociología llama Nuevos Movimientos Religiosos a la pléyade de expresiones en países occidentales, y especialmente en Latinoamérica, que no son católicas ni protestantes en el sentido clásico, sino que muchas de ellas son fruto de la propia historia religiosa de cada país –*camdomblé* y *umbanda* de Brasil, santería de Cuba, etc.– o bien importaciones de cultos orientales de tradición budista, taoísta o hinduista.

2 Existen variados estudios sobre toda la gama de fenómenos mencionados en América Latina y en otros continentes: Fortuny y De Mola (1999); Frigerio (1999); Baigent y Leigh (1999); Parker Gumucio (1999; 2002); Tavares Gomes (2000); Carozzi (2000); Inglehart y Baker (2000); Nestí (2002); Serajsadeh (2002); Cipriano (2003); Garrelli (2003); Guerreiro (2003); Hjelm (2003) y Lambert (2003).

3 Búsqueda realizada durante la primera semana de octubre de 2005, desde el sitio <www.google.cl>, solicitando búsqueda avanzada, frase exacta, idioma español. Se indica el número que el buscador arroja como resultado aproximado de páginas que contienen la palabra solicitada.

Cuadro 1 [continuación]

Número de páginas web en español que mencionan conceptos religiosos/esotéricos objeto de este estudio

8	Creencia	2.770.000
9	Astrología	2.610.000
10	Tarot	2.560.000
11	Diablo	2.530.000
12	Católico	2.490.000
13	Espíritu Santo	2.280.000
14	Biblia	2.090.000
15	Cristianismo	2.020.000
16	Fantasmas	1.810.000
17	Paraíso	1.800.000
18	Yoga	1.590.000
19	New Age	1.370.000
20	Esoterismo	1.290.000
21	Espíritus	1.080.000
22	Quetzalcoatl	862.000
23	Ovnis	763.000
24	Extraterrestres	524.000
25	Catolicismo	487.000
26	Satanás	442.000
27	Ánimas	432.000
28	Esotérico	427.000
29	Alquimia	392.000
30	Hechizos	362.000
31	Celtas	357.000
32	Reencarnación	306.000
33	Religión indígena	301.000
34	Ocultismo	268.000
35	Sanación	262.000
36	I Ching	256.000
37	Hierbas medicinales	215.000
38	Ateísmo	205.000
39	Masonería	201.000
40	Adivinación	193.000
41	Cábala	192.000
42	Templarios	185.000
43	Mitologías	160.000
44	Druidas	155.000
45	Chamán	143.000
46	Hermetismo	138.000

Cuadro 1 [continuación]
 Número de páginas web en español que mencionan conceptos religiosos/esotéricos
 objeto de este estudio

47	Machi	121.000
48	Hermanidad Blanca	109.000
49	Gnosis	104.000
50	Ufología	102.000
51	Chamanismo	95.700
52	Satanismo	88.800
53	Wicca	83.300
54	Quiromancia	79.500
55	Sanación manos	69.200
56	Almas del purgatorio	58.400
57	Agnosticismo	54.200
58	Brujerías	37.500
59	Maleficios	30.100
60	Francmasonería	25.400
61	Sahumerio	21.900
62	Raelianos	14.900
63	Animitas	847
64	No creencia	752
65	Yatiri	570
66	Increyente	372

Fuente: Elaboración propia.

Lo que hemos anotado de nuestro análisis de la web no es exhaustivo ni múltiple (sólo hemos empleado el buscador Google), ni acucioso, ya que debemos advertir que pueden existir muchas reiteraciones y/u omisiones y que no todas las páginas se refieren a los conceptos como fenómeno religioso: por ejemplo, *santos* puede ser mencionado como toponimia, *sanación* puede ser mencionado sólo como procedimiento médico (sin connotación religiosa) y *otra vida* o *paraíso* como mera realidad distinta secular referida a procesos imaginarios productores de realidades diferentes (pero sin referencia religiosa). Sin embargo, es importante destacar que todos esos conceptos, si bien pueden ser utilizados para denotar realidades seculares, tienen su origen y etimología en un campo conceptual religioso.

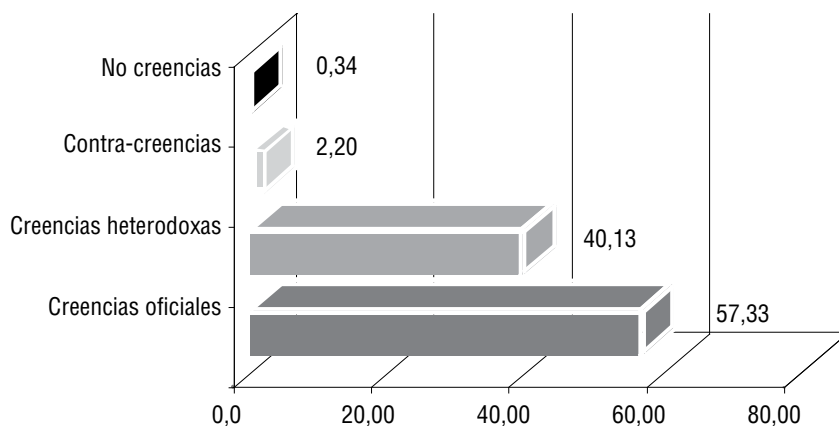
Observamos que, en el área del ciberespacio que corresponde al habla hispana –principalmente, aunque no exclusivamente, Hispanoamérica–, como es natural a un área en la que se concentra más de la mitad de la población católica del mundo (un 57%), se obtienen

páginas que mencionan conceptos vinculados a creencias oficiales: Dios, Jesucristo, Espíritu Santo, Virgen María, Biblia, santos, Paraíso, otra vida, etcétera.

Pero no deja de ser indicativo que más de un 40% mencionan conceptos vinculados a creencias no oficiales, creencias heterodoxas para el campo religioso cristiano de Iberoamérica: Nueva Era, ocultismo, hermetismo, etcétera.

Gráfico 1

Páginas web en español que contienen creencias



Fuente: Elaboración propia en base a datos obtenidos del buscador Google.

Las contra-creencias (2,2%) vinculadas al espiritismo, el satanismo, a la magia negra, etc., no aparecen tan extendidas como suele difundir la prensa estigmatizadora de estos fenómenos.

Con todo, es importante destacar la baja cantidad que surge de páginas web que aluden a conceptos vinculados al ateísmo y la no creencia (sólo un escasísimo 0,34%). Ello obedece ciertamente a la ubicación de este tema en la cultura contemporánea. Mucho se ha debatido acerca del declive de la *secularización* en sentido clásico y el llamado *retorno de lo sagrado* en las sociedades que inician el siglo XXI. Pero no se ha llamado suficientemente la atención acerca de las vinculaciones del cambio geopolítico desde fines de los años ochenta y el cambio en las condiciones de producción simbólico-religiosa.

En efecto, el ateísmo sufre una crisis mucho más grave que la que afecta a cualquiera de todas las religiones en el mundo actual. Ello no significa que no existan y se reproduzcan fenómenos asociados al

rechazo de las creencias religiosas, pero tales posturas ya no se encuentran indisolublemente ligadas a ideologías sistemáticas. Precisamente, aquellas ideologías en las cuales el ateísmo se basaba están en descrédito y/o bancarota: el cientificismo materialista-positivista y la versión dogmática y mecanicista del marxismo-leninismo.

Ambas corrientes de pensamiento, que postulaban un conjunto de cuestiones radicalmente críticas relativas a lo absoluto, a la cosmogonía, en definitiva, a los fundamentos de la fe religiosa, están ahora sobrepasadas por los acontecimientos históricos: desde Einstein y Nils Bohr, con la relativización de la mecánica clásica como fundamento epistemológico de la ciencia, el positivismo y el materialismo han perdido toda vigencia teórica y su subsistencia está siendo permanentemente cuestionada. Las revoluciones epistemológicas del siglo XX han dado paso a nuevos paradigmas, en los que el ateísmo ya no tiene la certeza de una fundamentación absoluta. Por otra parte, el derrumbe del Muro de Berlín, en 1989, no sólo implicó el derrumbe del sistema soviético con todas sus consecuencias a nivel de la geopolítica mundial, sino que además fue el derrumbe definitivo de la ideología del marxismo-leninismo ateo en su versión dogmática y soviética, y, con ella, del fundamento para ese tipo de filosofía materialista. Es cierto que en China, Cuba y en unos cuantos países subsiste oficialmente el marxismo, pero sabemos que las posturas dogmáticas respecto al ateísmo han cedido paso a posturas más flexibles. En China se observa una política de compromisos y relativa apertura en este campo, aun cuando no sin dificultades, en tanto que en Cuba tuvo lugar un giro radical a principios de los noventa (plasmado en el IV Congreso del PCC en 1991 y la Reforma Constitucional de 1992), que ejerció un efecto importante, rápido y bastante visible en el redimensionamiento de la espiritualidad religiosa en el contexto de la sociedad cubana contemporánea.

En otras palabras, el ateísmo sistemático y antirreligioso se bate en retirada, y lo que deja en el campo de la batalla ideológica es un conjunto de posturas escépticas, agnósticas, todas ellas dubitativas, vacilantes y, en todo caso, posturas en búsqueda de nuevas respuestas a sus renovados interrogantes sobre el sentido de la vida, del cosmos y de la historia. Posturas a medio camino entre la negación y la duda, entre el nihilismo y el existencialismo, pero ya no enteramente volcadas a la negación absoluta de lo sobrenatural y el misterio.

Hoy lo que predomina es la creencia en un conjunto abigarrado de fenómenos sobrenaturales o extraordinarios, que van desde las creencias clásicas del catecismo cristiano: Dios, Espíritu Santo, Jesucristo, Virgen María, hasta las creencias más heterodoxas como la ufoloía, la quiromancia y la astrología.

En una investigación en curso en Chile, con una muestra estadística de todos los estudiantes universitarios del Consejo de Rectores (que agrupa a las 25 universidades llamadas *tradicional*es, las más importantes del país), tenemos que los estudiantes creen en las siguientes cuestiones (Cuadro 2).

Cuadro 2

Chile. Creencia de estudiantes universitarios (pregrado, 17 a 26 años, 3.603 casos) (en %)

Creencia	Porcentaje de estudiantes
Jesucristo	86,0
Dios	85,9
Otra vida	77,4
Espíritu Santo	73,7
Biblia	73,4
Extraterrestres	69,5
Virgen María	69,4
Yoga	68,1
Paraíso	64,8
Hierbas	64,4
Santos	64,2
Espíritus	64,1
Diablo	57,2
Reencarnación	51,2
Astrología	50,4
Sanación por manos	44,8
Fantasmas	44,6
Maleficios	43,4
Almas del Purgatorio	43,2
Brujerías	43,0
Machi	41,4
Animitas	36,3
Tarot	36,1
Sahumerio	33,6
Horóscopo	32,3
Quiromancia	30,9
Adivinación	30,7
I Ching	30,6
Gnosis	28,9

Fuente: Parker Gumucio (2006).

Lo asombroso es que se trata de las elites más educadas, y por tanto aquellas que los supuestos clásicos de la Ilustración considerarían se encuentran más próximas a la ciencia y más alejadas de las *supersticiones*. Como podemos apreciar, no es así.

EL SUJETO RELIGIOSO HETERODOXO Y SU AUTOPRODUCCIÓN SIMBÓLICA

Lo que llama ahora la atención en estas nuevas formas de creencias no oficiales, religiosas, semi-religiosas, espirituales o simplemente extrasociales es que obedecen no a una prédica sistemática y constante de agentes religiosos especializados, tampoco a la simple y temprana socialización religiosa de personas nacidas en una determinada cultura religiosa (católica o protestante), sino que son el resultado de la particular forma en que las personas del pueblo interpretan, reinterpretan, innovan y gestan nuevas creencias sincréticas a partir de los discursos y tradiciones que encuentran a su disposición en diversos medios.

De esta manera, se va constituyendo un verdadero *Corpus Hermeticum* que, precisamente porque no obedece a ortodoxia ninguna, es un corpus totalmente abierto y flexible y tolera las más variadas combinaciones. Un somero análisis de los discursos en la red nos indica que no resulta contradictorio combinar discursos que contienen elementos de dogmas cristianos con esoterismos que nos hablan, por ejemplo, de los Templarios, los Druidas, la Hermandad Blanca o la Wicca⁴.

Volviendo a nuestro discurso esotérico inicial, ¿cuál o cuáles cuerpos de creencias son mencionados allí? Aquí nos valemos de la metodología del análisis semántico (Greimas, 1976) para profundizar en la peculiar forma en que se construye el discurso sobre lo esotérico en medios crecientes en América Latina, esto es, el *ser creyente a mi manera*.

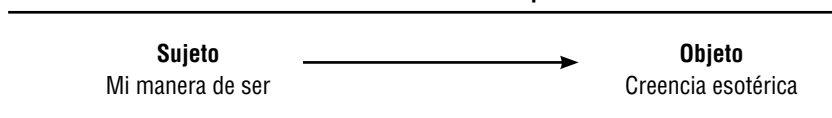
ANÁLISIS SEMÁNTICO

Si realizamos un análisis semántico del discurso que hemos reproducido inicialmente, tenemos que claramente hay un sujeto en busca de un objeto, la persona del género femenino que enuncia en primera persona singular, que declara sentirse atraída por lo esotérico (el objeto de búsqueda) y cuya autorreferencia calificativa central es “mi manera de ser”. Se expresa desde un yo definido como “mi manera de ser”, un yo definido no por el estado (el ser) sino por la modalidad preformativa (mi manera de ser); “dispuesta en todo momento a

4 La Wicca es un conjunto de creencias neopaganas que surgen a la luz pública en la década del cincuenta, con Gerald Gardner, supuestamente basadas en tradiciones celtas transmitidas en forma oral y recuperando rituales y tradiciones medievales del culto de las “brujas”.

cambiar de idea y de opinión”: un yo-ser en constante dinamismo, en un proceso constante de transformación espacio-temporal, en contraposición semántica a todo fijismo, a lo estático del ser abstracto.

Relato fundamental de búsqueda



Por lo mismo, las cualificaciones de “la manera de ser” del sujeto son: experiencia y “vueltas de la vida”. Así la *manera* (o modalidad del ser) está condicionada por la experiencia o las “vueltas que me deja dar la vida”. En la estructura paradigmática del texto, debe decodificarse el opuesto semántico de *experiencia* como *doctrina*, con su correlato *vida sin vueltas*, en otras palabras: vida lineal, sin cambios, aburrida, no atractiva, repugnante. Esto es, en referencia al cuadrado semiótico que se forma por estos cuatro conceptos: los opuestos experiencia vs. doctrina están mutuamente implicados por vida cambiante vs. vida lineal, respectivamente. Lo que dicho en otros términos asocia connotativamente doctrina a lo estático y absolutamente carente de interés.

Sujeto: Experiencia de vida

Dispuesta en todo momento a cambiar de idea y de opinión		
manera de ser		
experiencias	vs	la doctrina
vueltas de la vida		vida lineal

En cuanto al objeto, tenemos que el esoterismo está desplegado semánticamente en el sintagma “todos tienen un componente enorme de simbolismo”, en referencia a las creencias esotéricas mencionadas (Hermandad Blanca, Templarios, Wicca, etc.). Ahora bien, las cualificaciones de *simbolismo* están dadas precisamente por la multiplicidad de significados: “cada cultura ha dado un significado propio a cada símbolo”. Por ello, los símbolos se contraponen semánticamente a *teorías*, los símbolos velan los inicios a la teoría: “pese a todas las teorías

que podamos formular sobre sus inicios, estos nos están velados por los símbolos”. *Inicio*, el origen del simbolismo está encubierto para la teoría, que por ello se viene a oponer a simbolismo. Simbolismo vs. teoría, donde las implicaciones connotativas de cada uno son: multiplicidad de significados (símbolos) vs. unicidad de contenido (teoría). En otras palabras, toda teoría encubre significados porque ofrece una sola y única interpretación; los símbolos abren el significado y posibilitan lecturas múltiples. Aquí se cierra el primer círculo de esta hermenéutica. La doctrina es teoría y es ortodoxia: vida lineal, aburrida, sin sentido, alejada de la experiencia, de la vida misma que constantemente cambia. Los símbolos están pletóricos de significados, lo que permite un cambio constante (de símbolos o, mejor aún, de las interpretaciones del mismo símbolo).

Objeto: importancia de símbolos

multiplicidad de interpretaciones	SÍMBOLOS	→	Desconocido	
vs	vs		Esotérico	atracción
unicidad de contenido	TEORÍAS	→	vs	
			Exotérico	repulsión
			Público	
			Conocido	

Ahora bien, hay un eje semántico de conocimiento referido a los símbolos que son objeto de deseo: los símbolos son esotéricos (lo que se contraponen semánticamente a exotéricos). Que sean esotéricos –es decir, conocimiento oculto para iniciados– quiere decir que son misteriosos, desconocidos, velados para el grueso del público: se oponen al conocimiento abierto y público. El eje del conocimiento compuesto por conocido vs. desconocido se refiere a una verdad oculta: *los inicios*. De aquí que los fieles sean los *iniciados* en los misterios. Hemos visto cómo en el cuadrado semiótico anterior el simbolismo oculta a la teoría lo que la teoría, por sí misma, no es capaz de ver. Precisamente porque la *teoría-doctrina* es de dominio público (exotérica), es incapaz de profundizar en el *inicio* que el simbolismo revela con su carga polisémica.

Aquí se cierra el segundo círculo de esta hermenéutica: si la teoría-doctrina es unicidad y vida lineal (inamovible = muerta), entonces es incapaz de penetrar en los *inicios* y menos puede dar sentido a la *vida-experiencia* (cambio, multiplicidad, significados diversos). Por ello, “me siento atraída por lo esotérico”: la atracción, el deseo del objeto, surge precisamen-

te porque en ese polo semántico se afirma la posibilidad de la vida vs. la muerte que encierra la doctrina. Historizando este eje semántico, diríamos que la doctrina religiosa oficial, la ortodoxia, es rechazada no por ser una interpretación teórica y única de la realidad y del sentido de la vida, sino porque representa una alternativa que conduce hacia lo estático, lo quieto, hacia el silencio que sólo se encuentra en la negación de la vida misma.

Selección: sincretismo vs. ortodoxia

NO	vs	SÍ
línea trillada		escoger de muchos sitios
tendencia concreta		empanada mental

Por otra parte, el discurso enuncia otro eje semántico, esta vez referido a la relación entre el sujeto y el objeto: relación enunciada como *elección*. “Jamás he seguido una tendencia concreta [...] no me gusta seguir una línea ya trillada” se contrapone semánticamente a “me encanta ir cogiendo poquitos de muchos sitios, y sola hacerme una empanada mental con cada concepto”. Esto es *línea trillada*, linealidad (recordemos que el opuesto de “experiencia de vida” es “vida lineal”) ya conocida, convencional, tradicional, vs. “coger poquito de muchos sitios”, es decir, un proceso de selección permanente entre múltiples ofertas. De esta manera, el sujeto opta constantemente por una diversidad de objetos esotéricos. El supuesto connotado es la libertad del sujeto para optar y la multiplicidad de ofertas que encuentra disponibles para orientar su selección cambiante. Por otra parte, el otro eje semántico que devela la estructura paradigmática del discurso es *tendencia concreta vs. empanada mental*, donde *tendencia concreta* connota línea de pensamiento que tiene una orientación específica y definida y práctica (orientada a la ética de la conducta), que se contrapone semánticamente a *empanada mental*, que denotativamente es un tipo de alimento preparado que combina en un recubierto de masa muchos componentes alimenticios diversos, pero que, como el discurso afirma que es *mental*, refiere a un conjunto de elementos significativos (simbólicos) recubiertos y articulados en diversas formas y cuya finalidad es alimentar a la mente. Ahora bien, la construcción de este *objeto* esotérico no viene dada por el formato externo desde su fuente, sino que es autoproducción del propio sujeto: “me encanta [...] sola hacerme una empanada mental”.

Los teóricos del consumo religioso dirían: producto “a la carta” autogenerado por el cliente. El enfoque teórico que queremos proponer

dice en cambio: creatividad del sujeto religioso que combina, bajo sus propias formas, simbolismos diversos, disponible en un campo religioso muy plural, en una síntesis propia – eminentemente sincrética –, un sentido que *alimenta*, esto es, que hace sentido real y satisface necesidades de la vida real del sujeto.

Eje consecuencial: Ética no responsable

cómodo	vs	interpelante
lejanía histórica	vs	proximidad histórica

Un último eje de sentido: toda esta búsqueda de lo esotérico (objeto) por parte del sujeto religioso (en búsqueda y cambio permanente) se da en términos consecuenciales en un plano de distanciamiento de la contingencia histórica. Los simbolismos esotéricos atraen porque tienen una “muy cómoda lejanía histórica”. Es decir, el eje se construye sobre la base de *lejanía histórica* (carga positiva) vs. proximidad histórica (carga negativa). Adjetivado respectivamente por *cómoda* vs. incómoda. La proximidad histórica denota involucramiento en los hechos históricos, cercanía de interacción, compromiso subjetivo (y ético). Lejanía denota distanciamiento del hecho y por lo mismo falta de compromiso, indiferencia de involucramiento actitudinal y ético-social. Si se quiere, *objetividad* pero no necesariamente en el sentido epistemológico, sino más bien en el sentido normativo. No se trata del plano del conocimiento porque, de hecho, los simbolismos, por muy alejados que estén en el tiempo-espacio histórico, provocan, como dice el propio discurso, atracción y evocan vivencias y experiencias subjetivas, esto es, lo más lejano de la “verdad objetiva” positivista. Por el contrario, de lo que se trata es de alejarse de toda ortodoxia religiosa; y es consabida la implicancia ética del discurso religioso oficial. Lo esotérico está distante históricamente porque su simbolismo es ajeno a los códigos de la modernidad tecnificada (se trata en muchos casos de simbolismos con componentes místéricos y mágicos), pero también está alejado desde el punto de vista de los cánones éticos y morales imperantes en la cultura oficial. En ese sentido, los códigos esotéricos contemporáneos son una forma de disidencia religiosa respecto a lo oficial en el campo religioso y cultural. Una forma de contracultura que conlleva una subversión ética (simbólica) del orden moral imperante.

La evaluación de su atracción está dada por su *comodidad*, precisamente porque no molestan, no imponen normas, no determinan una

recta conducta a seguir; dejan libres las opciones éticas y axiológicas en una gama abierta de posibilidades.

En síntesis, se trata de un sujeto religioso en busca de esoterismos (objeto) porque busca apartarse de signos impuestos teórica y normativamente por una ortodoxia; porque busca simbolismos complejos (arcanos, místéricos), que sean evocativos de múltiples lecturas, que provean pistas de cosmologías alejadas de los discursos convencionales y oficiales, que abran nuevas realidades –realidad que el propio sujeto construye creativa, significativa y sincréticamente– para solazarse en la atracción de lo simbólico, lo oculto y aquello que es sólo para iniciados, frente a la materialidad de la vida diaria (la materialidad del trabajo y el consumo), la linealidad de los relatos oficiales (carentes de vida), las exigencias de un compromiso histórico (y por ende político) y el exceso de información bombardeado día a día por las NTIC.

LÍNEAS DE INTERPRETACIÓN TEÓRICA DEL FENÓMENO EN CUESTIÓN

CONDICIONES DE PRODUCCIÓN: LA CREATIVIDAD DEL SUJETO RELIGIOSO Y LOS SINCRETISMOS

El análisis desde el punto de vista del sujeto religioso (actores sociales que producen símbolos y rituales religiosos) parte del supuesto de que todos los *fieles* no son sino *laicos*, es decir, legos respecto a los conocimientos especializados de lo religioso. Pero ellos no son inertes consumidores de contenidos y rituales: son sujetos que en el marco de sus inquietudes existenciales, que emergen de la vida cotidiana y de sus preocupaciones de vida, están, mediatizados por el sentido común y el lenguaje de la vida cotidiana, en un constante proceso de *semantización* (simbolización y resimbolización). Este proceso implica producción de significaciones religiosas *a su manera*, es decir, con los elementos y herramientas que les permiten sus ámbitos y posiciones de acción colectiva determinada (estructura social y cultural, estratificación, historia y tradición cultural y religiosa, escolarización, integración a cultura informática y audiovisual actual, en fin, capacidad creativa e imaginativa idiosincrásica). “Todos los hombres son intelectuales” había afirmado Gramsci (1977) refiriéndose al hecho de que, más allá de las hegemonías intelectuales y morales, los sujetos tienen capacidad crítica y creativa que posibilita –en coyunturas y condiciones favorables– que elaboren perspectivas contrahegemónicas.

Es cierto que la cultura de principios del siglo XXI ha ido supe-
rando muchos elementos de lo que hasta ahora la historia de Occidente
ha conocido como *modernidad*. Hay una tendencia a la complejidad y a
la fragmentación, como lo han puesto de relieve los teóricos posmoder-
nos (Lyon, 1996). Pero a diferencia de la interpretación posmodernista,
que observa al sujeto como disuelto en una maraña de significaciones

barrocas, la fragmentación y atomización percibidas en cuanto al fenómeno religioso hablan de una relación con una creatividad religiosa de los laicos que desborda o supera las normativas y coerciones institucionales (eclesiales o de agentes religiosos especializados), lo que abre el abanico de posibilidad de alternativas religiosas y sincretismos.

Lo anterior nos lleva a afirmar que si se habla de una *religión posmoderna* es a condición de no entender que estamos renunciando a la teoría del sujeto y es sólo para recalcar el hecho de que las complejidades de combinatorias en cuanto a los sentidos, significados, prácticas religiosas son hoy mucho mayores dada la tendencia a la porosidad de los márgenes que establece una sociedad de la información que funciona en redes y va socavando las jerarquías definidas.

La cuestión a resolver aquí no es acerca del tipo de mensaje que los sacerdotes, iglesias y movimientos religiosos tratan de comunicar a los fieles y cuáles son los remedios materiales y espirituales que ofrecen para satisfacer sus necesidades. La cuestión inversa es: ¿qué tipo de necesidades espirituales de los fieles generan prácticas de producción simbólico-religiosa-mágica y desencadenan procesos de creatividad e imaginación que van más allá de los cauces que los sacerdotes, iglesias y movimientos han establecido para canalizarlos de manera oficial y canónica?

Las teorías del mercado religioso se contentan con afirmar que estamos ante procesos de *tome, escoja y mezcle* (*pick and mix religion*). Pero el proceso no parece ser reductible a la teoría del consumidor clásica, y por lo mismo no puede ser comprendido por la teoría de la elección racional (*rational choice theory*), tan propia de los marcos teóricos y epistemológicos liberales y anglosajones (Bruce, 2000). La situación latinoamericana nos muestra una realidad distinta que reclama aproximaciones teórico-conceptuales diversas.

La gente está usando la religión para darle sentido al aparente vacío de los modernos estilos de vida de la sociedad de consumo. Pero la gente latina está también empleando los simbolismos religiosos para expresar alegría y tristeza, o como terapia para subsanar la sofocante y estresante vida urbana y sus contradicciones socioculturales en el capitalismo latinoamericano reciente.

En todo caso, los fieles no están simplemente escogiendo y mezclando religiones. Lo que de veras están haciendo es reinventando sus *propias* formas de religión⁵.

5 A veces, una práctica religiosa puede tener participantes pero no demandar lealtad nominal. Mucha gente participa activamente en tradiciones religiosas como el zen, el yoga, la brujería, el espiritualismo o la cientología, y más que en otra iglesia o religión, y todavía se identifican a sí mismos como católicos, bautistas o judíos. Incluso muchas de esas personas pueden comprenderse como teniendo doble afiliación religiosa –fenómeno bastante común en contextos no occidentales como Asia, donde es posible ser *shintó* a la

La ciencia moderna ha respondido una cantidad de preguntas acerca del misterio que envolvía la existencia humana, pero iniciando el siglo XXI está claro que ha dejado una serie de interrogantes sin contestar e incluso está abriendo nuevos problemas y levantando otras áreas de inquietud. Por otra parte, es previsible que en el futuro próximo viviremos en una sociedad mucho más tecnificada, pero ya no con máquinas como en la era industrial, sino con complejos sistemas de robótica, bioinformática y audiovisuales. Sistemas integrales estos que son mucho más *amigables* (para usar un término informático) con los sistemas de creencias mágico-religiosas que las máquinas y sus paradigmas mecanicistas.

A nivel de la racionalidad de los actores, la orientación hacia el control técnico-mecánico de la realidad está cediendo frente al control técnico-simbólico, así como en la esfera religiosa la orientación hacia el control simbólico-racional institucional (propio de las grandes religiones oficiales instituidas) está cediendo frente al control simbólico-emocional-ritual corporal de la variedad de redes religiosas y mágico-religiosas alternativas, concurrentes o sincretizadas con respecto a las religiones oficiales (la *New Age*, por ejemplo).

Ahora bien, es importante anotar que el control simbólico-racional de las religiones oficiales era estructuralmente homologable al dominio técnico-mecánico propio de la ciencia-técnica de la era industrial. En cambio, la búsqueda del dominio simbólico-emocional-ritual es estructuralmente compatible y complementaria con el dominio técnico-simbólico propio de las NTIC.

Cuando el discurso de la religión institucional-oficial se ha transformado en un macrorrelato en crisis, y cuando sus rituales se han hecho abstractos, se han rutinizado, formalizado y han perdido su sentido sacrificial y su carisma original, entonces los rituales sacrificiales presentes explícita o implícitamente en las peregrinaciones, ex votos y promesas del catolicismo popular, tanto como los rituales sacrificiales y/o carismáticos de los cultos pentecostales o afroamericanos, están disponibles.

Y para las capas medias y elites intelectuales que buscan un sentido a los acontecimientos y que están sumergidas en un mundo en rápida mutación e incertidumbre, están disponibles los macrorrelatos (ya no con pretensiones de hegemonía societal como los de la religión oficial) de las corrientes herméticas, ocultistas y/o mágicas, muchas veces sincretizados con nuevas mitologías pseudocientíficas o futuristas y con cosmovisiones holísticas como la ecología, el naturismo y los orientalismos. Todos ellos macrorrelatos sincréticos, nuevo *Corpus*

vez que budista, o confuciano y taoísta, etc. En América Latina, muchos creyentes *populares* se dicen formalmente católicos, pero también practican una serie de cultos que van desde el vudú, santería o umbanda hasta formas de chamanismo indígena.

Hermeticum posmoderno, que es contracultura, tanto del cientificismo racionalista ya superado como de los dogmatismos teológicos, éticos y doctrinarios de las iglesias cristianas históricas.

En el marco de la creciente importancia del mercado como factor de regulación de las relaciones sociales –capitalismo globalizado del siglo XXI–, las diversas formas de expresión de *religiones posmodernas* generan espacios de acomodo con las pautas materialistas, individualistas y darwinianas de la sociedad de consumo actual. Muchas de sus expresiones, precisamente cuando no se preocupan de las ortodoxias y sus pautas normativo-morales y cuando estimulan un *ethos* orientado hacia el aquí y ahora compatible con el hedonismo del consumo, generan posibilidades de elección libérrimas sin establecer cortapisas o controles sociales, todo lo cual refuerza una cultura neoliberal y globalizante. Adicionalmente, como hemos visto en el análisis de nuestro discurso esotérico, la atracción por lo iniciático va de la mano con la aversión a lo ético y al compromiso histórico y político. Este descompromiso –nueva forma de alienación del sujeto esotérico– acompaña los procesos de integración acrítica en la sociedad de consumo.

Pero no todas las producciones neorreligiosas inducen al conformismo y al refuerzo del *statu quo*. Las hay que lo cuestionan. En efecto, algunas de sus producciones, en cambio, establecen otras pautas o criterios de juicio que por estar en contradicción con la cultura oficial dominante pasan a ser manifestaciones de contraculturas que resisten procesos de modernización capitalista destructivos de convivencia y equidad. Tal es el caso de formas religiosas heterodoxas que toman elementos ecologistas, o bien feministas o indigenistas, o simplemente que reivindican una visión holística íntegra o formas de espiritualidad reñidas con el materialismo y el consumismo que invaden la sociedad actual.

LA CREATIVIDAD DE LA PRODUCCIÓN SIMBÓLICA

Puede parecer una perogrullada reiterar la importancia del simbolismo en la construcción de los fenómenos religiosos. Pero, si bien entre religión y simbolismo se establece siempre una relación de cuasi sinonimia, no siempre se define con claridad aquello que designamos como simbolismo. Y sabemos que este término remite a una doble complejidad: la de su propia definición conceptual y la de su referente real, porque ambos son polisémicos.

La noción especulativa del símbolo en Ricoeur (1975) tiene que ver con la expresión de Kant de que *el símbolo da que pensar*, y ello ocurre porque todo símbolo es susceptible de múltiples significaciones. El simbolismo posee “dimensiones cósmicas, psíquicas y poéticas; en otras palabras, tiene un poder semántico que pone en movimiento el cosmos, la afectividad y los repliegues internos de la existencia y la ca-

pacidad del lenguaje de celebrarse” (Salas, 2005: 937). El simbolismo es lenguaje, pero lenguaje que se trasciende, signo que evoca y que remite a una realidad *otra* y distinta de la realidad primera de sus soportes, que son signos materiales con significados convencionales y concretos.

El simbolismo es el uso sistemático o creativo de símbolos arbitrarios, como representaciones extraídas de conceptos y objetos y sus relaciones diferenciales, al definir contextos distintos y las delimitaciones de sus condiciones. En un contexto estrecho, el simbolismo es el ícono que lleva significados convencionales acotados y particulares. En un contexto amplio, el aquí y ahora del aspecto literal está amplificado significativamente por la gama de referenciales definidas por el cambio de contextos que implican lecturas distintas de los sujetos y de sus contextos. En este sentido, el simbolismo refiere a una manera de representar los signos de forma abstracta y evocativa en lugar de sus propiedades literales, posibilitando una interpretación más amplia de sus significados, sobre la base de la gama de posibilidades que permiten sus representaciones más literales.

Por ello, el simbolismo no es sólo texto o textura, sentido textualizado, sino que “es una forma de abrirse a una realidad; en este sentido, el proceso semántico del simbolismo constituye una de las capas más fundamentales de las redes significativas de la cultura, es a partir de aquel que se articula esta” (Salas, 2005: 937).

En una sociedad de la información, sobre la base de un público con niveles crecientes de escolaridad⁶, el riesgo no es estar al margen de los flujos de información, sino la sobresaturación que las NTIC provocan. En este contexto donde las imágenes, los mensajes, los signos y lenguajes se multiplican sobreestimulando los sentidos humanos, la búsqueda de *símbolos* que además de traer *novedad* (novedad escondida como en los esoterismos) tienen la virtud de entregar respuestas (cosmológicas) y al mismo tiempo provocar excitación y dramatismo (las narrativas místicas) será privilegiada por aquellos que se sienten abrumados por respuestas ya hechas (doctrinales) y por la imposición de mensajes normativos que operan impositivamente (discursos morales).

La gran ventaja comparativa de los simbolismos es precisamente esa doble posibilidad de *abrir nuevos mundos* y a la vez alejar de la responsabilidad del mundo presente. En este sentido, el simbolismo debe ser analizado en lo que pueda tener de ideología –que no siempre– porque su historicidad no está ajena al uso intencional que recubre

⁶ La tasa de analfabetismo de América Latina se ha reducido del 18,5% en 1980 al 12,7% en el año 2000, según datos de la CEPAL. La tasa bruta de matrícula en el nivel primario se ha mantenido en el 100% desde 1980 y la de nivel secundario pasó del 48 al 65% entre 1980 y 2000 (Muñoz Izquierdo y Márquez, 2000).

contradicciones o evite enfrentar los conflictos derivados del abuso, la violencia, la injusticia o la dominación histórica y social que de hecho se desarrolla en la vida social de quienes son los neofieles de esos hermetismos. Así como existe la polisemia del simbolismo, también esta puede, en ocasiones (que habrá que analizar en sus particularidades concretas), ser vehículo de resistencia, de reclamo o de irreverencia hacia los poderes establecidos o las ortodoxias dominantes.

El simbolismo es producto de la creatividad y al mismo tiempo estimula la propia creatividad simbólica de sus lectores. Pero, no bien genera nuevas realidades, dichas realidades –que posibilitan escapar del mundo de la vida cotidiana, material y consumista– pueden volverse satisfactores de anhelos de emancipación verdadera o de emancipaciones efímeras que no hacen sino reintegrar al individuo de nuevo en el sistema del cual ha pretendido escapar.

Muchas veces el simbolismo esotérico y hermético corre en paralelo con el mundo de la vida real, y en ese sentido no lo toca, ni lo cuestiona: muchos neopaganismos *posmodernos* pueden ser así formas simbólico-ideológicas de producciones religiosas que coexisten con el fetichismo de las mercancías en el mercado internacionalizado de la globalización. Ello lo saben las industrias culturales que promueven, por medio de sus productos audiovisuales, la reproducción e incluso la regeneración de narraciones mítico-simbólicas. La industria cultural, los canales de televisión criollos y transnacionales, el cine y la industria de la farándula local y/o hollywoodense no necesitan referirse en forma explícita directa a los esoterismos y misterios (aunque de hecho lo hacen, como por el canal Infinito); basta reforzar el fondo de las energías simbólicas latentes –por medio de productos como *Harry Potter*, *El Señor de los Anillos* o *La Guerra de las Galaxias*– y estimular así una creatividad siempre dispuesta a desencadenarse⁷.

Las creencias heterogéneas se producen y reproducen porque los simbolismos se producen y reproducen tanto de parte de los sujetos religiosos –la gente que produce sus propias formas de religión– como de parte de las grandes industrias de la cultura contemporánea que despojan esos simbolismos de connotaciones más profundas (o religiosas)⁸

7 Pueden citarse, por ejemplo, películas con tintes milenaristas como *El día final*, *Armageddon* o *El Día de la Independencia*, las tecno-mesiánicas como la trilogía de *Matrix* o las mesiánicas tipo Nueva Era como la *La Guerra de las Galaxias*, las orientalistas como *Siete años en el Tíbet*, etc. También el mundo del espectáculo, artistas cinematográficos y cantantes, lo mismo que científicos y humanistas, expresan sus nuevas formas religiosas: desde Tom Cruise como miembro de la Iglesia de la Cientología a Richard Gere como propagador del budismo, pasando por cantantes y también escritores desde Benítez a Coelho y de Fritjof Capra a Tony de Mello.

8 Por lo mismo, muchos escritos desde las iglesias instituidas rechazan estas formas religioso-mágicas como *neopaganismo* o *espiritualidad light*, con algo de razón en la me-

pero cuya textura simbólica es susceptible de nuevas reinterpretaciones simbólico-religiosas.

Cuando uno entra a las librerías en las grandes capitales de América Latina, se encuentra con anaqueles repletos de literatura ocultista, *New Age* y esotérica. No deja de sorprender que ahora hasta en las pequeñas y modestas librerías en pueblos apartados nos encontramos con estantes que incluyen ese tipo de literatura. Y es que estas creencias se difunden y no sólo hacia la gente de *cultura letrada*. Estos discursos heterodoxos están penetrando masivamente a toda la población, y de ello son conscientes los grandes industriales de la literatura y el audiovisual de este género en el continente (e industriales transnacionales fuera de él).

INESTABILIDAD DE MÁRGENES Y FRONTERAS SIMBÓLICAS: TENUE, POROSO Y SUTIL LÍMITE ENTRE LA RELIGIÓN Y LA MAGIA

Como expresáramos en otro trabajo, la comprensión de las mutaciones recientes del campo cultural y religioso del continente latinoamericano requería, a nuestro juicio, revisar ciertas categorías fundamentales del análisis sobre el fenómeno religioso. El concepto clave que destacábamos para la comprensión del contenido de muchas creencias religiosas populares e indígenas era el de *sanación-salvación*, referido a la acción reparadora –ritual, simbólico-práctica– de la salud del alma y la salud del cuerpo, en forma integral. Se trata de visiones holísticas que superan el dualismo histórico occidental alma/cuerpo tan presente en las teologías clásicas de inspiración paulina. Esta visión holística que supera dicotomías del pensamiento occidental invitaba a revisar precisamente la dicotomía sagrado/profano como una categoría de base de la sociología de la religión (Parker Gumucio, 1994).

En efecto, en la mayor parte de las expresiones religiosas de las capas y grupos mayoritarios del continente latinoamericano, en su catolicismo popular, en sus expresiones pentecostales o sus cultos afroamericanos, nos encontramos con una acción ritual propia de un sujeto que privilegia una racionalidad simbólico-emotiva donde lo corpóreo cumple un papel primordial, y que no distingue en forma tajante el ámbito sagrado del ámbito profano. Ello se encuentra muy presente en el ritual expresivo, expansivo, afectivo y emocional de los pentecostalismos y los cultos afroamericanos, tanto como en la diversidad de fiestas y peregrinaciones masivas de la religiosidad católica. Algo semejante ocurre con cierto número de rituales en los nuevos movimientos religiosos y por cierto con las diversas expresiones de algunas neo-magias de tipo esotérico, hermético u ocultista.

dida en que la industria cultural hace entrar estos *productos* en un circuito de mercancías cuya finalidad es incrementar utilidades y no satisfacer búsquedas de sentido.

En consecuencia, ahora que la magia recobra fuerza, se está borrando el límite que demarcaba la religión de la magia y ya la propia religión no puede ser identificada más en forma unívoca con la Iglesia. Queda claro que esta identificación acrítica entre religión e Iglesia (cuyo modelo eclesial es el del catolicismo y de los protestantismos históricos) es una forma occidental de analizar la religión, inserta en la tradición judeocristiana, surgida de la burocratización greco-romanizante de la Iglesia post-constantiniana, transmitida como experiencia hierocrática a la cristiandad medieval y de allí, desde la cristiandad ibérica, a la colonial iberoamericana.

Para un enfoque teórico pertinente al fenómeno religioso contemporáneo, es preciso superar el sesgo de los autores clásicos acerca de la magia. Tanto Durkheim (1968) como Mauss (1980) observan la práctica mágica como *inferior*, como forma *degradada* de religión, precisamente porque el punto de vista es desde la *oficialidad* de la religión-Iglesia. El riesgo de este enfoque radica en que se consagra una realidad valorativa: religión superior/magia inferior, como si fuese *-a priori-* una realidad sociológica. De lo que se trata es de aprehender el fenómeno en su verdadera dialéctica, sin asumir las prenociones del enfoque eclesiocéntrico y, por tanto, asumiendo una igualdad de condiciones valorativas entre la religión y la magia, para luego ver en la práctica histórica cómo se está dando esa relación dialéctica religión-magia.

El aporte weberiano nos facilita la tarea cuando entiende dicha relación desde el punto de vista de la dominación y la conquista: generalmente las iglesias y sus formas de dominación carismática se van a oponer a la magia, no porque esta sea naturalmente *inferior*, sino porque sus agentes tienen menos poder y quedan subordinados al poder hegemónico de las iglesias oficiales, permaneciendo sus prácticas relegadas a segunda categoría. Esta interpretación nos posibilita comprender el conflicto de la dinámica histórica en que los agentes de lo religioso-mágico (sacerdotes por una parte y magos por otra) luchan por las legitimidades sociales y la captación de fieles.

Pero el enfoque weberiano presenta a su vez otro problema, ya que no nos permite apreciar, desde el punto de vista de los sujetos religiosos, los simples fieles, la dinámica sincrética en su mentalidad religiosa. Es decir, a nivel de mentalidad religiosa, es posible comprender la coexistencia de éticas ascéticas junto a prácticas muy tradicionales, que para el observador aparecen como elementos en contradicción, pero que para el sujeto no lo son, en la medida en que la división de su campo de realidad en realidades múltiples tolera las acciones orientadas con diferentes finalidades en diferentes campos, espacios y momentos de su vida, dado que la finalidad última es la búsqueda de bienes de sanación-salvación por cualquier medio simbólico, ritual o ético dispo-

nible. El enfoque weberiano, por su énfasis en las conductas racionales de Occidente –al menos por su sesgo racionalista desde el punto de vista metodológico–, tiende a relegar a un segundo plano, a una necesaria subordinación, a las formas mágicas, privilegiando valóricamente (en forma tácita) a las formas occidentales de religión instituida.

Si al enfoque *objetivo*, esto es, desprovisto de prenociones (eclésiocéntricas y descalificadoras de la magia) acerca de la religión y la magia, se le agregan la idea de dominación histórica (no bajo el *a priori* de la evolución progresiva de racionalización) y el concepto de relación dialéctica, se encuentran entonces las herramientas conceptuales que posibilitan aproximarse al fenómeno de la compleja relación religión-magia en el mundo contemporáneo.

La reflexión de un teórico indio nos muestra que la India, y en general las tradiciones de Oriente, nos provee un buen ejemplo de que no es posible igualar religión a Iglesia, y que no pueden descalificarse a expresiones religiosas auténticas como si fuesen simplemente *magia*, y que desde un punto de vista empático son expresiones de una relación con los poderes trascendentes que se dan en otro marco de referencia cultural totalmente distinto al de la modernidad occidental. Siguiendo esta línea de razonamiento, debemos afirmar que sería inconducente, por ejemplo, considerar como *secta* (un concepto derivado del de Iglesia) a expresiones de religiones orientalistas en países occidentales, como de hecho a menudo se hace con movimientos como *Hare Krishna*.

Recordemos que la moderna antropología social, sin rechazar la distinción entre magia y religión, sólo le acuerda un valor tendencial. Firth (citado por Mercier, 1968) dirá que los elementos que habitualmente encontramos en la magia también pueden ser encontrados en la religión, y viceversa. Por ello, muchos antropólogos ya no insisten en la oposición entre magia y religión, sino mucho más en la posibilidad de complementación y continuidad entre ambos fenómenos. Para Benedict (citada por Mercier, 1968), por ejemplo, existe una amplia gama de técnicas de manipulación simbólica de lo sobrenatural que pueden ubicarse entre los dos polos de la *relación religiosa* y la *manipulación* mágica.

Esta autora nos recuerda que tal distinción, analizada en forma dinámica, nos permite descubrir cómo el proceso de secularización moderno se ha desarrollado más en desmedro de la religión que de la magia.

Este *continuum* entre religión y magia es reforzado por los códigos de la sociedad posindustrial. La racionalidad propia y nuclear de la sociedad industrial genera códigos excluyentes que tienden a la delimitación espacial y simbólica de la realidad, precisamente porque está centrada en la circulación y flujos de personas, bienes y servicios. Entidades estas que por su constitución física requieren de delimitaciones y fronteras espaciales.

La racionalidad propia y nuclear de la sociedad posindustrial, en cambio, genera códigos incluyentes y tolera la diversidad, precisamente porque está centrada en la circulación y los flujos de información, elementos relacionales que se articulan en redes, flujos y conexiones siempre virtuales.

Por ello, el *ethos* cultural de la sociedad industrial influye sobre el campo religioso en el sentido de reforzar la tendencia de esta a la delimitación de las fronteras institucionales y simbólicas entre las diversas expresiones religiosas. El esfuerzo por sobrepasar esas fronteras por medio del ecumenismo no es sino el reflejo de que dichas tendencias autorreferenciales y autocentradas existen como dinámica propia de los sistemas religiosos occidentales.

El *ethos* de la sociedad posindustrial y su subsecuente campo cultural, *posmoderno* en su sentido histórico, no filosófico, porque genera una multiplicidad de espacios y nodos donde convergen y se difunden redes, refuerza la tendencia a la disolución del campo religioso tal y como lo piensa la teoría neoweberiana de Bourdieu (1971), por ejemplo, y abre la posibilidad para una reconfiguración –no necesariamente cristalizada todavía en muchas sociedades en transición– de un espacio simbólico religioso que funciona sobre la base de la convergencia y difusión de elementos heterogéneos y por lo mismo tiende necesariamente al sincretismo. No es en absoluto accidental destacar el hecho de que el cristianismo, como religión occidental que se inspira en códigos patriarcalistas y monoteístas, está menos preparado para enfrentar y asumir este nuevo contexto cultural, y que, en cambio, las religiones africanas y orientales –o lo que de ellas se difunde en Occidente y en América Latina– y la matriz de las religiones indígenas y afroamericanas, precisamente porque sus estructuras significativas son politeístas o panteístas y de visión cósmica, son receptivas a componentes diversos y ofrecen un gran margen para cultos y rituales diferenciados integrados sincréticamente en las prácticas de los diversos grupos y comunidades.

De esta manera, la *racionalidad* propia de la sociedad de la información y de la comunicación posindustrial no sólo posibilita la difusión de códigos de modernidad avanzada que propician el sincretismo religioso y mágico, sino que además favorece el proceso de la desoccidentalización de la religión y especialmente del cristianismo.

La existencia de creencias heterodoxas ha sido una constante en la historia de las grandes religiones universales tales como el cristianismo, el judaísmo y el Islam. En la historia del cristianismo, desde las querellas en la época paulina, pasando por los nestorianos, arrianos, gnósticos, bogomilios, cátaros, valdenses, fraticellis, joaquinitas, husitas, viclefitas, jansenistas, guerras campesinas, guerras de religiones, brujerías, etc., y una serie de milenarismos, condenados como *paganismo*, *herejías* o

simplemente *brujerías* por el poder religioso inquisitorial de turno, estas creencias se dan en contextos de campos religiosos en los que no existe el concepto de *libertad religiosa*. Si bien en muchos períodos históricos diferentes religiones han convivido, y en muchos reinos cristianos se ha tolerado a musulmanes y judíos, y en muchos califatos musulmanes se ha tolerado a cristianos y judíos, no es menos cierto que siempre ha estado presente la amenaza de la exclusión y la marginalidad. En la sociedad globalizada que emerge en la época de post-Guerra Fría, la libertad religiosa se ha acentuado como un derecho humano a ser garantizado. En este contexto de reivindicaciones universales por la libertad de pensamiento y de expresión –las llamadas libertades culturales que definen, entre otras cosas, el ideario contemporáneo de la democracia–, en contextos de afirmación de estados laicos o secularizados, las iglesias van perdiendo el monopolio y/o control de la producción de bienes simbólicos y los simples fieles van ganando espacios en su autoproducción de formas religiosas.

LA LUCHA POR LAS IDENTIDADES EN EL MARCO DE LA DINÁMICA GLOBALIZADORA

La apertura de los mercados, la mayor interdependencia financiera y comercial, la concentración económica transnacional, aquello que económicamente se llama la globalización, todo está produciendo una tendencia a la unificación. Pero este proceso encierra una dialéctica, dado que, al mismo tiempo que genera una tendencia a la homogeneización, despierta las energías y producciones culturales que buscan afirmar la diferencia, arraigada en las identidades y tradiciones locales. La unificación y la fragmentación aparecen así como el anverso y el reverso de un proceso único.

Se puede observar en la proliferación de microcomunidades (étnicas, culturales, religiosas, políticas) una reacción a la concentración económica transnacional que derriba fronteras tradicionales (de nación, etnia, cultura y religión) y amenaza así la soberanía de estos interlocutores locales. Nos encontramos frente a un proceso de respuesta a la nivelación en el terreno económico y a la uniformización técnica, que deja el campo abierto para el libre juego de las identidades como desahogo de las diferencias.

La identidad perdida por aquí se recupera por allá. El mundialismo sufrido suscita el particularismo deliberado, como antídoto a lo homogéneo. Los microespacios de la desposesión provocan un déficit de pertenencia que vienen a llenar los microespacios de soberanía [...] La producción de “lo local” no niega, entonces, la globalización, aquella es producida por esta (Debray, 1996: 65).

Las religiones mundiales y oficiales, como instancia de producción de sentido con vocación universal, ofrecen una excelente posibilidad de

volver a encontrar sentido a las tradiciones locales –grupales e incluso idiosincrásicas– en el nuevo marco de la globalización: la religión de *mis padres* en la que *yo nací* remite a la identidad básica y arraiga en un territorio simbólico seguro; pero, al mismo tiempo, dicha fe permite sentirse unido a una *comunidad universal*, iglesia global que contrarresta las amenazas de soberanía de la globalización técnico-económica. No obstante, al producir este sentido *glocal*, se genera una dinámica de producción de signos y símbolos “abierta”, ya que, al haber cesado las censuras canónicas fuertes⁹, se da pie a la creatividad simbólico-religiosa del simple creyente que se realiza en el sincretismo. Por ello, cada vez más encontraremos a los cristianos o creyentes *a mi manera* (ver Davie, 2004; Parker Gumucio, 2002; 2004): porque dicha afirmación de identidad religiosa heterodoxa funciona como interfase articuladora de mundos simbólicos diversos y al mismo tiempo complementarios (religión universal de referencia, tradición local y *autoproducción religiosa individual*) que permiten la afirmación de una identidad religiosa móvil, migrante y peregrina, pero al mismo tiempo una identidad que arraiga frente a las amenazas de la incertidumbre, la fragmentación y la uniformidad aplastante.

No sólo existen dimensiones intelectuales y de sentido cultural y político en estos nuevos fenómenos religiosos. Más allá de los movimientos religiosos, y de un enfoque *ilustrado* o *posmoderno* acerca de estos fenómenos, hay toda una corriente de transformaciones de las representaciones y prácticas de las masas que apunta a la reafirmación de las identidades personales y locales en contraposición a las tendencias a la homogeneización cultural de la industria cultural y el *ethos* consumista de la sociedad capitalista global.

BIBLIOGRAFÍA

- Baigent, Michel y Leigh, Richard 1999 *El retorno de la magia* (Barcelona: Plaza y Janés).
- Bamat, Thomas y Wiest, Jean Paul 1999 *Popular catholicism in a world church* (Nueva York: Orbis).

⁹ Aquí reside precisamente uno de los grandes desafíos que procuran asumir los aparatos eclesiales oficiales y/o hierocráticos (principalmente de tradición islámica, judía o cristiana): la reafirmación de sus autoridades sobre la producción del sentido y simbolismo religioso los lleva no sólo a acentuar sus dictados dogmáticos y doctrinarios, sino también a cerrar disciplinariamente las “lecturas” de textos, signos y ritos a fin de garantizar el monopolio sobre el saber y el rito sagrado, generando así lo que conocemos como tendencias al integrismo o al fundamentalismo religioso.

- Beyer, Peter 1998 "The modern emergence of religions and a global social system for religion" en *International Sociology*, Vol. 13, N° 2.
- Bourdieu, Pierre 1971 "Génesis et structure du champ religieux" en *Revue Française de Sociologie*, XII.
- Brooks III, John E. 2002 "The Durkheimians and the Fifth Section of the École Pratique des Hautes Études: an overview" en Idinopolus, Thomas A. y Wilson, Brian C. (eds.) *Reappraising Durkheim for the teaching of sociology of religion today* (Leiden: Brill).
- Bruce, S. 2000 *Choice and religion: a critique of rational choice theory* (Oxford: Oxford University Press).
- Carozzi, María Julia 2000 *Nueva era y terapias alternativas* (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina).
- Castells, Manuel 1999 *La era de la información: economía, sociedad, cultura II* (México DF: Siglo XXI).
- Cipriano, Roberto 2003 "Invisible religion or diffused religion in Italy" en *Social Compass*, Vol. 50, N° 3.
- Davie, Grace 2004 "New approaches in the Sociology of Religion, a Western perspective" en *Social Compass*, Vol. 51, N° 1.
- Debray, Régis 1996 *El arcaísmo postmoderno* (Buenos Aires: Manantial).
- Dorraj, Manochehr 1999 "The crisis of modernity and religious revivalism: a comparative study of Islamic fundamentalism, Jewish fundamentalism and Liberation Theology" en *Social Compass*, Vol. 46, N° 2.
- Durkheim, Émile 1968 (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París: PUF).
- Fortuny, Patricia y De Mola, Loret (coords.) 1999 *Creyentes y creencias en Guadalajara* (México DF: CONACULTA-INAH/CIESAS).
- Frigerio, Alejandro 1999 "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica" en *Revista Ciencias Sociales y Religión*, Año 1, N° 1.
- Gardner, Gary 2003 "Engaging religion in the quest for a sustainable world" en Bright, Chris et al. *State of the World 2003* (Nueva York: The Worldwatch Institute).
- Garrelli, Franco 2003 "Italian youth and religion (survey data)", ISSR XXVII Conference, Religion and Generations, Turín, 21-25 de julio, mimeo.
- Gavilán, Enrique 1997 "Introducción, racionalidad y religión: el legado de Max Weber" en *Sociología de la Religión* (Madrid: Istmo).

- Giddens, Anthony 1999 "Religión" en *Sociología* (Madrid: Alianza).
- Giddens, Anthony 2000 *Un mundo desbocado* (Madrid: Taurus).
- Gramsci, Antonio 1977 *Gramsci dans le Texte* (París: Sociales).
- Greimas, J.A. 1976 *Semántica estructural* (Madrid: Gredos).
- Guerreiro, Silas 2003 *A magia existe?* (San Pablo: Paulus).
- Hjelm, Titus 2003 "Public resurgence of religion and the idea of pluralism in Finland", ISSR XXVII Conference, Religion and Generations, Turín, 21-25 de julio, mimeo.
- Inglehart, Ronald y Baker, Wayne E. 2000 "Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values" en *American Sociological Review*, Vol. 65, febrero.
- Lambert, Yves 2003 "Young people confound the European religious exception", ISSR XXVII Conference, Religion and Generations, Turín, 21-25 de julio, mimeo.
- Lucá Trombetta, Pino 2003 "Sincretismo e mercato religioso" en *Rivista di Scienze Sociali della Religione*, Año XVIII, mayo-agosto.
- Lyon, David 1996 *Postmodernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Mauss, Marcel 1980 *Sociologie et anthropologie* (París: PUF).
- Mercier, Paul 1968 "La conception du monde et de la société. La religion et la magie" en *Ethnologie générale. Encyclopédie de la Pléiade* (Brujas: Gallimard).
- Muñoz Izquierdo, Carlos y Márquez, Alejandro 2000 "Indicadores del desarrollo educativo en América Latina y de su impacto en los niveles de vida de la población" en *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, Vol. 2, N° 2.
- Nesti, Arnaldo 2002 "What do believers believe? A survey in Puggibonsi (Italy)" en *Social Compass*, Vol. 49, N° 1.
- Pace, Enzo 1997 "Religião e globalização" en Ari, Pedro Oro y Steil, Carlos Alberto (orgs.) *Globalização e religião* (Petrópolis: Vozes).
- Parker Gumucio, Cristian 1994 "La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión de las categorías durkheimianas desde América Latina" en *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLV, Vol. 4.

- Parker Gumucio, Cristian 1996 *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización* (Santiago de Chile: FCE).
- Parker Gumucio, Cristian 1998 "Modern popular religion: a complex object of study for sociology" en *International Sociology*, Vol. 13, N° 2.
- Parker Gumucio, Cristian 1999 "Identity and diversity in urban popular catholicism" en Bamat, Thomas y Wiest, Jean Paul 1999 *Popular catholicism in a world church* (Nueva York: Orbis).
- Parker Gumucio, Cristian 2002 "Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée: un défi à l'interprétation sociologique" en *Social Compass*, Vol. 2, N° 49.
- Parker Gumucio, Cristian 2004 "La sociologie des religions à l'horizon 2050: un point de vue latino-américain" en *Social Compass*, Vol. 51, N° 1.
- Parker Gumucio, Cristian 2006 "Orientaciones hacia la ciencia y la innovación y orientaciones cívicas en estudiantes universitarios chilenos", Investigación FONDECYT N° 1040261, Santiago de Chile, mimeo.
- Ricoeur, Paul 1975 *La métaphore vive* (París: Le Seuil).
- Salas, Ricardo 2005 "Symbolismo" en Salas, R. (coord.) *Diccionario del pensamiento crítico latinoamericano* (Santiago de Chile: UCSH).
- Serajadeh, Seyed Hossein 2002 "Croyants non pratiquants: la religiosité de la jeunesse iranienne et ses implications pour la théorie de la sécularisation" en *Social Compass*, Vol. 49, N° 1.
- Tavares Gomes, Fátima Regina 2000 "O circuito 'Nova Era': heterogeneidade, fronteiras e ressignificações locais", X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, octubre, mimeo.
- Troeltsch, Ernest 1931 *The social teaching of the christian churches* (Nueva York: George Allen and Unwin).
- Weber, Max 1969 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Península).
- Weber, Max 1974 *Economía y sociedad* (México DF: FCE).
- Weber, Max 1997 *Sociología de la religión* (Madrid: Istmo).