

JESÚS EN DISNEYLANDIA

LA RELIGIÓN EN LA POSMODERNIDAD

David Lyon



CATEDRA

Título original de la obra:
Jesus in Disneyland.
Religion in Postmodern Times

1.ª edición, 2002

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© David Lyon 2000
Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2002
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 16.022-2002
I.S.B.N.: 84-376-1982-3
Printed in Spain
Impreso en Anzós, S. L.
Fuenlabrada (Madrid)

Índice

AGRADECIMIENTOS	9
PREFACIO	11
CAPÍTULO PRIMERO. CON JESÚS EN DISNEYLANDIA	17
El impacto social de Disney	20
Modernidad y posmodernidad	24
Religión y cambio social	26
Autoridad e identidad, espacio y tiempo	30
¿Religión en o de parques temáticos?	35
CAPÍTULO 2. EL DESTINO DE LA FE	43
Errores de la idea de secularización	45
Un legado ambiguo	50
La secularización desmontada	53
Renacimiento, reencantamiento, reestructuración	60
CAPÍTULO 3. PREMONICIONES POSMODERNAS	65
Reconocimiento posmoderno	66
Del dosel escindido a los signos flotantes	71
Más allá de la Iglesia y el Estado	74
La red y el yo	79
Peregrinos posmodernos	83
Para situar lo posmoderno	86
CAPÍTULO 4. SIGNOS DE LA ÉPOCA	91
El poder de los medios de comunicación	93
La comunicación religiosa	96
Procesos por teleevangelización	99
La asistencia a la ciberiglesia	105

CAPÍTULO 5. LA ELECCIÓN DE UN YO EN EL MERCADO	115
Consumo posmoderno	121
Consumidores religiosos	126
La construcción de identidades	136
CAPÍTULO 6. UN ESPÍRITU GLOBAL	149
Paisajes sagrados	153
Las bendiciones glocalizadas de Toronto	162
Fluir conjuntamente	167
Fundamentalismos globales	171
Lugares y espacios	176
CAPÍTULO 7. LA CONCENTRACIÓN DEL TIEMPO	181
La compresión del tiempo	186
Tiempo intemporal	189
El fin de la historia	194
Memoria y esperanza	199
CAPÍTULO 8. EL FUTURO DE LA FE	203
Recuerdo	204
Reflexión	209
Remodelación	211
Jesús y Disneylandia	218
BIBLIOGRAFÍA	221

Agradecimientos

Quiero expresar mi sincero agradecimiento a una cantidad de instituciones y de personas que han colaborado para que este proyecto produjera sus frutos. Escribir un libro nunca es un pasatiempo en solitario, aunque sí lo sea el hecho real de redactarlo. En lo que a mí respecta, dependo de una comunidad lejana y de otra próxima de amigos y colegas cuya paciente dedicación de tiempo y talento es tal que no aliento esperanza alguna de poder retribuir jamás.

Este libro surgió de ideas que se exploraron por primera vez en reuniones sobre religión y posmodernidad a comienzos de los años noventa. Una tuvo lugar en la Unicorn House de Glastonbury, en el Reino Unido, donde el tema fue la *New Age*, y otra se realizó en el British Sociological Association Study Group on the Sociology of Religion, Bristol. Luego, unas cuantas amables invitaciones a dictar clases —de la Birks Lectures de la McGill University en 1994 y de la Murrin Lectures de la University of British Columbia en 1995, más un brevísimo período como *professeur invité* en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París en 1996—, así como una conferencia en Sidney, Australia, en 1997, me dieron ocasión de reunir de manera coherente los materiales que tenía dispersos. También me animaron a trabajar en este título mi compromiso con la Research Unit on Religion and Society de la Queen's University y mi sufrida codirectora, Marguerite Van Die, así como los comentarios críticos sobre *Postmodernity* —del que el presente libro me parece hasta cierto punto un complemento— y las sesiones de enseñanza en la escuela de verano del Regent College de Vancouver en 1996 y 1998.

Reconozco varias deudas intelectuales, en particular con Nancy Ammerman, Zygmunt Bauman, James Beckford, Manuel Castells,

Anthony Giddens, Danièle Hervieu-Léger, David Martin, el difunto George Rawlyk y Robert Wuthnow. Muchas personas han leído capítulos, secciones o el libro entero, y a todas ellas les estoy profundamente agradecido. He aquí sus nombres: Phil Apol, Gary Bouma, John Bowen, Alan Bryman, Tony Capon, Les Casson, Danièle Hervieu-Léger, Mark Hutchinson, Margaret Poloma, Greg Smith, y en especial Grace Davie, David Ley, Philip Sampson y Bill Van Groningen. Zoë Ezinga y Jenn Poudrier me han ayudado a preparar la bibliografía y abi lyon preparó el índice. De estudiantes de mi curso de sociología y religión en Queen's me ha llegado una retroalimentación de gran perspicacia y honestidad. Gill Motley, Lynn Dunlop y Pam Thomas, de Polity Press, me han hecho beneficiario de su colaboración y su paciencia inquebrantables. Gracias. Por supuesto, asumo la responsabilidad por el empleo que he dado a su bondadosa ayuda.

Sue, Tim, abi, Mynh y Josh, que fueron los primeros en llamarme la atención sobre el acontecimiento de Jesús en Disneylandia, también contribuyeron más de lo que ellos creen con su estímulo, su apoyo y su amor.

Se han hecho todos los esfuerzos posibles para satisfacer a los titulares de derechos de *copyright*, pero si inadvertidamente se ha pasado por alto a alguien, los editores se encargarán con mucho gusto de las gestiones necesarias en la primera oportunidad que se les presente.

DAVID LYON
Kingston, Ontario

Prefacio

Este libro trata del cambio de fortuna de la religión en la posmodernidad. Es posible que ya este primer enunciado haya preocupado o irritado al lector. Lo de «cambio de fortuna» parece aludir a una explicación sociológica secular, inaceptable para quienes profesan sinceros compromisos religiosos. El término «religión», que huele a religiosidad organizada, convencional, resulta inapropiado al mundo actual de espiritualidades y de buscadores. Y en cuanto a «posmodernidad», no es más que una moda filosófica pasajera; por tanto, ¿para qué perder tiempo tratando de forzar falsas conexiones entre ella y una materia seria como la religión?

Pero vayamos más despacio. Lo que sigue es una exposición sociológica, sí; pero sin antipatía respecto de la fe. En verdad, sugiere que en sociología se ha relegado y subestimado la fe. Se supone aquí admitido que el término «religión» es una abreviatura, sin más intención que la de dar idea del tema general del libro. Lo utilizo sobre todo en el contexto de la religiosidad institucional, cuyo papel es francamente pobre en contextos más directamente relacionados con lo posmoderno. Pero sostengo que el *dominio* religioso, incluidas la fe y la espiritualidad, dista mucho de estar adormecido, y más aún de estar muerto. La religiosidad encuentra diferentes modos de expresión, que dependen del contexto. En los tiempos premodernos, la religiosidad solía expresarse de modos muy tradicionales, modos que la llegada de la modernidad puso patas arriba. No obstante, la propia modernidad está hoy sumida en cambios notables y profundos, pero, puesto que no está claro que logremos alguna vez encapsular correctamente esos cambios en un concepto, se emplea el término más provisional de «posmoderni-

dad» para resumir un movimiento, un debate, un conjunto de tendencias; en otras palabras, mucho más que una mera moda filosófica (aunque no niego que también contenga aspectos propios de una moda).

Los libros tienen una genealogía biográfica y una bibliográfica. Puede que el conocimiento del árbol familiar de éste en particular resulte útil a algunos lectores. Hace una década apareció un libro mío que llevaba por título *The Steeple's Shadow: On the Myths and Realities of Secularization*¹ [La sombra del chapitel: de los mitos y las realidades de la secularización]. Su metáfora central —la sombra de la aguja de la iglesia— planteaba cuestiones relativas al alcance de la religión institucional. Si en la Europa medieval y de principios de la Edad Moderna la aguja había proyectado su sombra sobre gran parte de la vida social, ¿qué había sucedido en la época moderna? La versión fuerte de la tesis de la secularización no sugiere tan sólo que la sombra se ha reducido de modo muy significativo, sino que con la disminución de la influencia de la Iglesia, las sociedades se han vuelto menos religiosas. Algo de esto hay, por supuesto. Si se supone que la religión tiene que adoptar por fuerza formas institucionales y que esas instituciones producen un impacto social, político, cultural y económico, la contracción de las instituciones —vistas en función de la asistencia de fieles a los oficios y el estrechamiento de sus bases financieras— proyectará sombras sociales cada vez más restringidas.

Pero hay otras maneras de abordar la cuestión. Si, más allá de la religiosidad institucional, se entiende por secularización el debilitamiento de todas las formas de fe, espiritualidad y creencia, el error resulta flagrante. Aun cuando nos limitemos a la definición institucional, está claro que, globalmente considerada, la fortuna del cristianismo, por no mencionar otras fes, como el islam, dista mucho de ser débil. En gran medida, la teoría de la secularización se basa en una teoría más general del mundo moderno según la cual éste ha sido progresivamente menos hospitalario al menos a ciertos tipos de religiosidad. Pero esto es susceptible de múltiples modificaciones. Para empezar, la modernidad es en parte producto de la actividad y la creencia religiosas; por tanto, es muy engañoso oponer sin más aquélla a éstas.

Por lo demás, los fenómenos religiosos nunca son estáticos; por el contrario, lo que parece ocurrir en realidad es un proceso constante de renovación, recolocación, reestructuración y resurgimiento. Son in-

mensas las variaciones que hoy se encuentran entre las modalidades de la práctica religiosa en Europa, América del Norte, África, Latinoamérica y los países del Pacífico, de modo que cada vez resulta más difícil comprender cómo puede una sola teoría adecuarse a todos los casos. Sea como fuere, en *The Steeple's Shadow* expuse el cuestionamiento de que era objeto la teoría de la secularización y mantuve que se estaban ofreciendo alternativas a sus variantes más engañosas. Entre otras cosas, sostuve que estaba incluso en cuestión la causa principal de la secularización: la modernidad.

A mediados de los años noventa me involucré directamente en el debate sobre la modernidad con la publicación de un librito que presentaba y analizaba el concepto de posmodernidad². En él insistía en particular en que la posmodernidad hace referencia al cambio de las condiciones sociales y no sólo a la conocida índole de juego, de parodia y de eclecticismo del posmodernismo. El cambio en las condiciones sociales tiene que ver sobre todo con la expansión de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información (TCI), junto con la extensión del consumismo en la última parte del siglo xx. Estos dos factores reunidos han experimentado un crecimiento tan rápido que han alterado el perfil de lo que se tenía convencionalmente por modernidad. Ésta no ha desaparecido ni ha sido sustituida; más bien al contrario, ha adoptado nuevas formas y se la ha concebido de otras maneras. Los indicadores han variado para incluir el turismo y los viajes globales, así como la televisión e Internet. Esto tiene que contemplarse en el contexto de la reestructuración de las corporaciones y de las ciudades, la obsolescencia creciente del Estado-nación y la fragmentación de la fuerza de trabajo y sus modos de vida a medida que decae la vida laboral de empleo único y se multiplican las identidades y los alineamientos.

Vistas las cosas de esta manera, ciertas conexiones con el posmodernismo se hacen más evidentes, sobre todo en la medida en que las TCI y el consumismo estimulan el relativismo de los sistemas de creencia. Pues el posmodernismo, tal como se entiende en este libro, concierne a las dimensiones intelectuales y estéticas de la vida. La televisión ayuda a disolver las fronteras entre la cultura superior y la inferior y a convertir la simulación en un aspecto importante de las producciones culturales. En este dominio se plantean cuestiones de ideología,

¹ David Lyon (1985), *The Steeple's Shadow: On the Myths and Realities of Secularization*, Londres, SPCK; Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1987.

² David Lyon (1994), *Postmodernity*, Buckingham, Open University Press; Minneapolis, University of Minnesota Press; edición revisada y ampliada, 1999.

creencia y cultura y, por encima de todo, se desafían ideas asociadas a la modernidad clásica. En verdad, en cierto nivel, el posmodernismo se refiere por entero a la extinción de las grandes narraciones, las superhistorias de los tiempos modernos, la decadencia del compromiso ideológico con las grandes ideas, como la de Estado-nación o la de progreso. En el seno del posmodernismo la Razón pierde su R mayúscula, la ciencia suaviza sus afilados contornos y el conocimiento se considera —y se siente— de naturaleza (con)textual, local y relativa.

En *Postmodernity*, lo mismo que en *The Steeple's Shadow*, acentúa la importancia de lo cotidiano, lo mundano, lo ordinario. A pesar de la popularidad de ciertas explicaciones racionalistas de la religión, es imposible entender la secularización como la creciente y constante reafirmación de la superioridad de la ciencia sobre las creencias tradicionales. Es una «metanarración» que ha entrado en tiempos difíciles. El desafío posmoderno a la fe no es objeto de mejor comprensión cognitiva. Puede que el relativismo posmoderno corroa la creencia que anida en ciertas fórmulas teológicas en el nivel de una elite intelectual —amenaza que no ha de subestimarse—, pero el reto más profundo y definitivo es el que proviene de las corrientes sociales de la posmodernidad. Efectivamente, es en la mercantilización de la vida cotidiana y el impacto de las culturas de consumo masivo, que las TCI han propiciado, donde los impactos sobre la fe y la práctica se sienten con mayor profundidad. Esto quiere decir que son objeto de experiencia, aun cuando no necesariamente de comprensión.

Por esta razón he escogido la metáfora de Jesús en Disneylandia para este libro, porque pone inequívocamente en conexión los rasgos sociales y los rasgos culturales de lo posmoderno, a la vez que mantiene algunas características rigurosamente modernas. El mundo de las simulaciones, que perturba o destruye un sentido (moderno) de la realidad, se ve con placer en Disneylandia. Sin embargo, las simulaciones dependen mucho de lo más refinado de la tecnología más avanzada. Son productos de la racionalidad modernista que se celebran en su santuario de Disneylandia, el EPCOT Center (Centro de la Comunidad Prototípica Experimental del Mañana [las siglas corresponden al inglés *Experimental Prototype Community of Tomorrow*]). Disneyland, Disney World, Disneyland de París, Disneyland de Tokio, etc., son también imanes turísticos globales, pero, una vez allí, el espectador puede permitirse el turismo virtual en casi cualquier país que se tome el simple trabajo de nombrar. La herencia se vuelve instantánea y lo inmediato purga la memoria histórica, aun cuando se simule en secuencias

filmicas y experiencias interactivas manipulables. Adiós al jorobado de Hugo; bienvenido el sufrimiento seguro.

En este libro, pues, se exploran más a fondo los temas ya examinados en *The Steeple's Shadow* y en *Postmodernity*. Para trazar el cuadro que aquí presento me inspiré en muchos tipos de evidencia y me apoyé en muchos otros autores y fuentes. En lo que concierne a la historia y a la sociología, parece importante prestar atención a dos tipos de voces en particular: las que se permiten expresarse en importantes investigaciones y encuestas de opinión y las que hablan en escenarios más íntimos del estudio de casos. Me refiero a varias de estas últimas, y también a los resultados de algunas investigaciones en gran escala, que ofrecen impresiones de situaciones de conjunto. En particular, me refiero ocasionalmente a una investigación importante que se llevó a cabo en 1996 titulada «Dios y la Sociedad en América del Norte», que reunió datos para un proyecto de investigación que codirigí con Marguerite Van Die³. El estudio mostró con gran claridad, entre otras cosas, en qué medida la actividad religiosa —que a menudo se relaciona con la creencia ortodoxa— prosigue *al margen de* los escenarios convencionales de iglesias, mezquitas y sinagogas. Es éste un aspecto extraordinariamente importante de la religiosidad contemporánea, fundamental en la religión de los tiempos posmodernos.

El cuadro que describo está trazado con brocha gorda. Es más bien una impresión que descansa tanto en la imagen y en la intimidad como en los tipos de evidencia antes mencionados. A pesar de la rotundidad del subtítulo —«la religión en la posmodernidad»—, los lectores que aspiren a una exposición de conjunto o de detalle tendrán que buscar en otro sitio. Pero espero que a los que están al acecho de pistas, informaciones y rumores sobre la religión en el emergente paisaje posmoderno, el alcance de mi gran angular les ayude a ver el mundo de distinto modo.

³ «How very different we are», revista *McLean's*, noviembre de 1996. David Lyon y Marguerite Van Die (eds.) (2000), *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and the USA*, Toronto, University of Toronto Press.

CAPÍTULO PRIMERO

Con Jesús en Disneylandia

¡Lo auténtico aquí es Disneylandia! ¡El cine y la televisión son la realidad norteamericana! Las autopistas, los perfiles urbanos contra el cielo, la velocidad, los desiertos: esto es Estados Unidos y no las galerías, las iglesias ni la cultura.

JEAN BAUDRILLARD¹

El escenario es Anaheim, California, hogar de Disneylandia. No es extraño que haya diez mil personas pasando por los molinetes. Sólo que hoy se dirigen a un festival religioso. En lugar de las atracciones y los paseos ordinarios, hay artistas cristianos que actúan en diversos escenarios del parque y un evangelista, Greg Laurie, que predica un mensaje evangélico. Mientras a algunos la yuxtaposición les parece un poco incoherente (¿no ha extendido la Disney Corporation sus valores familiares hasta incluir gays y lesbianas?, ¿no se vende cerveza aquí?), los organizadores no tienen dudas: «Hemos pensado que Disneylandia es una oportunidad para llevar el Reino de Dios al Reino de la Magia. Hemos tenido la sensación de que, si nos abrían la puerta para compartir a Cristo, no desperdiciaríamos la oportunidad sólo porque allí ocurran también otras cosas. Jesús es ejemplo de eso»².

¹ Jean Baudrillard (1988), *America*, Londres y Nueva York, Verso, pág. 104.

² *Church around the World* (1966), 26:10, Carol Stream, IL, Tyndale House.

Jesús en Disneylandia. Conjunción extravagante, en apariencia. ¿O lo es de verdad? Pero ¿por qué parece tan extraña? A primera vista, podría objetarse la confluencia o, más precisamente, la *interacción* de una religión antigua, premoderna, con el prototipo de la cultura posmoderna, esto es, el mundo artificial, simulado, virtual, fantástico, de Disney. No es que este grupo religioso se limite a utilizar el parque a modo de estadio para la celebración de su acontecimiento, sino que en gran medida adopta los estilos, las modas e incluso las actitudes de Disneylandia. Y en ello no está solo, pues a escenarios y métodos similares recurren también otros grupos, como sucede en las semanas evangélicas anuales de Spring Harvest en los Holiday Camps de Butlin o en las reuniones cristianas en Legoland, Reino Unido, y en muchos otros parques temáticos cristianos, como Logosland, en Ontario.

Parece un anacronismo: dos épocas históricas completamente distintas fundidas de modo incoherente en el interior de un parque temático. No sólo parecen ajenas desde el punto de vista histórico, sino que también chocan desde el punto de vista cultural. ¿Es que el rabí andante, de vestimenta sencilla y en sandalias, que admitía tranquilamente ante sus allegados más íntimos ser el Mesías prometido por Dios —Jesús— tiene también conexiones con la cultura consumista y tecnológicamente compleja de la confortable California, que con tanto autobombo se presenta? Anacrónicas o no, estas cosas ocurren, sobre todo en Estados Unidos.

Pero no se trata de un simple problema de extravagancia. Esta colisión —o colisión— de culturas también se produce en un contexto del que en un momento se supuso que había borrado de la vida cotidiana gran parte de las huellas de la religión convencional. Se dice a menudo que cuando las religiones premodernas se encontraron con la modernidad, a partir del siglo XVII, las relaciones entre aquéllas y ésta distaron de ser cordiales. Muchas veces, la revolución científico-tecnológica, el florecimiento del capitalismo industrial y el surgimiento de la vida urbana y las políticas democráticas produjeron un efecto abrasivo y corrosivo en la religión organizada. El matemático Laplace se tomó la molestia de informar al emperador francés de que «no necesitaba la hipótesis» de Dios³. Para muchos otros, el proceso estaba implícito, de donde la «hipótesis», a los fines prácticos, había caducado silenciosamente. Los vestigios religiosos sucumbieron gradualmente ante las fuerzas de la modernidad en evolución. O eso es lo que se dice.

³ Aparentemente, Napoleón repitió la observación de Laplace a otro matemático, Lagrange, quien respondió: «¡Ah! Pero es una bella hipótesis. ¡Explica tantas cosas!»

Todo eso, y otras cosas, hace difícil explicar el advenimiento de Jesús a Disneylandia. Pero lo cierto es que ocurrió. Y, al margen de unas cuantas cejas fruncidas, quienes participaron en él no lo consideraron una anomalía ni una aislada rareza californiana. Tal vez la dificultad reside en la mirada del espectador. Los que están acostumbrados al discurso predominantemente secular de la política, los medios de comunicación o el mundo académico contemporáneos parecen haber vivido con mayor dificultad la presencia de Jesús en Disneylandia que los que asistieron realmente al acontecimiento. Esto no quiere decir que no haya anomalía, ni que la visión desde abajo, que armoniza alegremente las contradicciones superficiales, sea superior o correcta. Sin embargo, no me propongo sugerir que el discurso secular sea el correcto. Más bien quisiera proponer que habría que cuestionar ambas perspectivas —someterlas a examen serio y cuidadoso— como introducción a una mejor explicación del acontecimiento.

En lo que se leerá a continuación me limito a ofrecer dicha exposición crítica como prefacio a los vastos temas de este libro. A pesar del interés que por derecho propio presenta el advenimiento de Jesús a Disneylandia, abre también una ventana fascinante a la religión y a la sociedad contemporáneas. La religión convencional —en este caso el cristianismo, pero cabría realizar un análisis semejante de otras religiones— se entiende como una curiosa articulación cultural. De esto toma Disneylandia varios de sus rasgos decisivos, de la misma manera en que los parques temáticos condensan las tensiones de la modernidad. En Disneylandia se descubren tanto elementos modernos como posmodernos, y la vida religiosa de hoy en día es fruto de la atracción que ejercen estos dos campos gravitacionales.

Disneylandia es un símbolo social y cultural de nuestro tiempo. En particular, Disneylandia es un tropo de la democratización de la cultura, incluida la religión⁴. Un acontecimiento como este al que nos estamos refiriendo plantea interrogantes acerca de la desregulación de la religión. Disneylandia también pone en evidencia las ambigüedades y las ironías de la modernidad y la posmodernidad, así como sus fuentes, la proliferación de nuevos medios de comunicación y el crecimiento del consumismo. Disneylandia como símbolo cultural también apunta con fuerza a problemas de autoridad y de identidad, así como de tiempo y espacio, cada uno de los cuales re-

⁴ Bryan Turner (1994), *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*, Londres y Nueva York, Routledge, capítulo 14.

sulta decisivo para la comprensión contemporánea de la religión, la espiritualidad y la fe.

EL IMPACTO SOCIAL DE DISNEY

Apenas cabe duda sobre la universalidad de la influencia de Disney. En ningún sitio donde se pueda ver una pantalla de televisión o de cine serán extraños los personajes de Disney. Y cada vez es mayor el número de destinos turísticos del mundo entero con un parque temático de Disney al alcance de la mano. Actualmente se están elaborando planes para un parque de este tipo en Hong Kong⁵. El impacto de Disney trasciende con mucho las películas o los parques producidos por la corporación Disney. A finales del siglo xx, Disney se había convertido en sinónimo de cultura comercial, símbolo de vidas en dibujos animados, modelo de actividades turísticas y modalidad imaginativa. Pero también era una manera de comunicarse, heraldo de tecnologías futuras, inspiración arquitectónica y guía para la planificación de ciudades. Recientemente, un festival que tuvo lugar en Melbourne, Australia, celebró a una disneyficada Winnie the Pooh icomo «embajadora de las Naciones Unidas para la amistad internacional»! En estas condiciones, sería sorprendente que Disney no revistiera pertinencia religiosa.

En la exploración de la influencia social de Disney se emplean dos conceptos principales: el de disneyficación y el de disneyzación. Cada uno de ellos tiene algo significativo que ofrecer, pero vale la pena distinguir entre uno y otro. El primero tiende a ser utilizado de manera crítica. Por ejemplo, la revista *Spy* define «disneyficación» como «el acto de dar más familiarmente por supuestos, mediante un proceso de asimilación, los rasgos y las características que se asocian al parque temático ... que los que se asocian a la vida real»⁶. La misma revista informaba de una entrevista telefónica con Walt Disney World, en la que se preguntaba por la posibilidad de montar una «boda tipo *Fantasia*» en la que tuviera un lugar destacado una caja transparente de ratones con ampliaciones fijadas a las orejas. La recepcionista de Disney se molestó ante esto y explicó que asistiría el propio Mickey en persona. «¿Por

qué simularlo con un ratón real cuando puede usted contar con la pieza auténtica?», preguntó. El autor del artículo observaba también que «la auténtica disneyficación deber ser chabacana, artificial, inútil, y destilar un cierto pánico de clase».

Con un enfoque más sociológico, Chris Rojek aborda la cultura moral y política que representa la industria Disney del ocio y llega a la cáustica conclusión de que los parques de Disney «estimulan al consumidor más a relacionar Estados Unidos con un espectáculo que a concebir el país como objeto de ciudadanía»⁷. La disneyficación convierte el conflicto en algo temporal y anormal, exalta la acción individual sobre la colectiva y actúa en general como portavoz de la *american way*, es decir, del modo de vida norteamericano. La visión del mundo de Disney no da sentido al presente, ni proporciona una visión plausible del futuro, pues sacrifica «el conocimiento a los espectáculos montados en torno a informaciones muy breves y efectistas de historia o de cultura»⁸. Así, para Rojek, la disneyficación nos organiza sutilmente la vida, aun cuando nos deje suponer que nos hallamos en un dominio de liberación y de evasión.

Umberto Eco adopta una línea crítica semejante y la aplica a la incertidumbre a que Disney da lugar con el fin de perpetuar el consumo. En el proceso se banalizan profundos interrogantes relativos al bien y el mal. El cinismo se muestra con demasiada facilidad en todo. Eco concibe Estados Unidos como la hiperrealidad prominente, cuya ideología «desea establecer la seguridad a través de la imitación. Pero el beneficio se impone a la ideología, puesto que los consumidores no sólo desean emocionarse con la garantía de lo bueno, sino también con el escalofrío de lo malo». Por tanto, ha de haber mal metafísico, «ambos con el mismo grado de credibilidad, ambos con el mismo grado de falsificación». Así, al entrar en sus catedrales de tranquilidad icónica, el visitante se quedará sin saber si su último destino será el cielo o el infierno, y de esa manera consumirá nuevas promesas»⁹.

Sin duda, estos enfoques críticos de Disney tienen muchos aspectos encomiables. Es posible ver en la disneyficación un proceso de empobrecimiento de la vida humana, pues la trivializa o, al mezclarse con ella, la hace aparecer como algo no del todo serio. No es asombroso

⁵ *The National Post*, Canadá, 6 de marzo de 1999.

⁶ Paul Ioro, «Has Disney taken over America?», *Spy*, septiembre/octubre de 1994, págs. 56-63.

⁷ Chris Rojek (1993), «Disney Culture», *Leisure Studies*, 12:2, pág. 130.

⁸ *Ibidem*, pág. 134.

⁹ Umberto Eco (1986), *Travels in Hyperreality*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, pág. 58.

que Neil Postman hablara de «divertimos a muerte»¹⁰. Pero la tesis de la disneyficación también presenta límites. El enfoque negativo no es necesariamente útil en todos los contextos. Sin pretensión de neutralidad, se ha propuesto como alternativa analítica el término «disneyización». Alan Bryman propone que se lo defina como «proceso por el cual los principios de los parques temáticos de Disney dominan cada vez más sectores de la sociedad norteamericana y del resto del mundo»¹¹. Distingue cuatro elementos de la disneyización, que se resumen más adelante. Como veremos, cada principio tiene significativas resonancias en temas esenciales de este libro.

El primer aspecto es la «tematización», que, por cierto, se puede encontrar en muchos contextos que Disney no ha tocado directamente. En efecto, se puede tematizar cafés o bares, así como hoteles y centros comerciales. Entre los ejemplos bien conocidos de esto se puede mencionar el Hard Rock Café y las tiendas Subway. La tematización otorga coherencia a un sitio al imprimirle una línea narrativa. La tematización crea conexiones y, por tanto, infunde un clima particular a todo un medio. Hoy, este medio puede ser físico y estar instalado en un sitio permanente de un parque temático, pero también puede ser virtual. Todos los usuarios de ordenador han tomado conciencia de los tipos particulares de «medios» tematizados de modo idiosincrásico: el medio «Mac», el «Netscape», etc. Es posible ver en la tematización los sustitutos de narraciones (incluso de «metanarraciones») que, aunque fragmentarias o temporales, narran historias en las que se pueden localizar vidas.

El segundo aspecto que señala Bryman es la «desdiferenciación del consumo». Este término técnico se refiere a las maneras en que «las formas de consumo asociadas a diferentes esferas institucionales se entretejen unas con otras, de tal manera que cada vez resulta más difícil distinguirlas»¹². Es una quiebra respecto de las diferencias culturales convencionales entre tipos de consumo y entre el consumo y otras actividades. En la World Showcase del EPCOT Center, los visitantes de Disneylandia creen estar pasando revista a culturas de todo el mundo, cuando en realidad sólo entran en un área de compra ligeramente disfrazada. A la inversa, los sitios en donde uno espera comprar parecen engendrar atracciones. Se puede encontrar zonas de

viaje y de ocio en los grandes centros comerciales. Evidencias del mismo fenómeno ofrecen los aeropuertos y las estaciones de ferrocarril. Se puede comprar barcos de verdad y discos compactos de actualidad, acceder al servicio de peluquería y de masajes, comprar billetes y confirmarlos. Por tanto, es de esperar el consumo creciente en una cantidad cada vez mayor de contextos de la vida cotidiana y en un amplio abanico de apartados. Esta desdiferenciación acentúa la cultura de consumo, en la que éste deviene orden de la vida. El medio desdiferenciado privilegia las perspectivas y las habilidades del consumidor.

En tercer lugar, disneyización equivale a comercialización. Se emplean imágenes y logos como medios para promover la venta de bienes o son ellos mismos objetos de venta. Los parques son al mismo tiempo lugares donde se venden esas mercancías y fuente de imágenes y logos. Análogamente, los filmes son fuente de imágenes y de logos que aparecen en las mercancías, a veces incluso antes de la producción final del filme. Muchos otros, de equipos deportivos a universidades, han aprendido las técnicas y ventajas de la comercialización de cuño disneyano. Desde nuestro punto de vista, la mercantilización señala el poder de una imagen, tanto por derecho propio como en calidad de algo que se puede comprar. La mercantilización se refiere también a sí misma y de esta manera conecta con una tendencia más general a la autorreferencialidad, que es un componente primario de lo posmoderno. Un ejemplo reciente de ello es la imagen de la clásica botella de Coca-Cola que aparece en las latas de Coca-Cola para asegurar a quienes beben que se trata de la «cosa real».

En cuarto lugar, la disneyización implica trabajo emocional. Así como los restaurantes de la cadena McDonald's tratan de controlar la manera en que sus empleados se perciben a sí mismos y se sienten, así también la Disney Corporation alienta con su personal las interacciones previamente establecidas en un guión. Los empleados del parque temático son conocidos por su sonriente amigabilidad y disposición. Se supone que los empleados de Disney deben dar la impresión de que no trabajan, sino de que también ellos se están divirtiendo¹³. Este centro en el yo y la manera en que este yo se expresa es, una vez más, rasgo característico de lo posmoderno. Como veremos, los modos de autoexpresión en los tiempos posmodernos presentan interesantes relaciones con el dominio de lo religioso.

¹⁰ Neil Postman (1985), *Amusing Ourselves to Death*, Nueva York, Viking.

¹¹ Alan Bryman (1999), «The Disneyization of Society», *Sociological Review*, 47:1, pág. 26.

¹² *Ibid.*, pág. 33.

¹³ *Ibid.*, pág. 40.

Bryman explora la posibilidad de que, mientras que la macdonalización exuda ciertos rasgos netamente modernos asociados a la organización burocrática, la disneyización tienda a un cambio hacia lo posmoderno. La disneyización llama al consumismo y a una preocupación por el valor simbólico de los bienes, por los proyectos de estilo y de identidad. La disneyización anula las diferencias, es plana, y trata la realidad con una nostalgia cultivada y a modo de juego. Por cierto que hay temas que me parecen profundamente significativos, tanto para los mundos de Disney como para los mundos de la posmodernidad. Lo que queda por ver es en qué medida estos rasgos afectan a las esferas religiosas contemporáneas y son por ellas influidos.

MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

La imagen de Jesús en Disneylandia puede utilizarse incluso como ilustración para comprender las relaciones entre religión y sociedad a comienzos del siglo XXI. En varios aspectos importantes, la religión es actualmente objeto de disneyficación y de disneyización al mismo tiempo. Esto es precisamente lo que convierte a Disneylandia en tropo tan adecuado de la cultura contemporánea, tanto de la moderna como, cada vez más, de la posmoderna. Disneylandia encierra en forma concentrada ciertas tendencias predominantes, sobre todo la preocupación por el consumo —moda, cine, música— y la experiencia de espectáculos que la tecnología avanzada hace posibles. Mientras que las simulaciones de Disney mediante medios electrónicos despiertan dudas acerca de la realidad, y en esa medida se conectan claramente con la posmodernidad, hay muchos otros rasgos de Disneylandia que aún siguen pareciendo rigurosamente modernos. La alta tecnología, para poner el ejemplo más evidente, también tiene vinculaciones explícitas, a través del Centro EPCOT, con las nociones modernas de progreso y de tiempo lineal.

¿De qué manera entra uno, al fin y al cabo, en el Reino de la Magia? ¿Qué es lo que sostiene este mundo? Pues bien, se aceptan todas las principales tarjetas de crédito y éstas, junto con el sistema de parque temático en su conjunto, dependen por entero de la tecnología más refinada. La energía eléctrica fluye noche y día en Disneylandia para sostener la operación de la maquinaria y su afinadísimo sistema informáticamente controlado. Además, la macdonalización, que resume principios de modernidad tales como la organización burocrática y la gestión científica, también está presente en los parques temá-

ticos¹⁴. Cualquiera que sea el significado que el postmodernismo tenga, hay algo que seguramente no significa: el hundimiento del capitalismo de consumo y el abandono de la tecnología moderna. Precisamente lo contrario: la modernidad y la posmodernidad son igualmente características de Disneylandia.

Es decisivo deshacerse de la idea de que, de alguna manera, la modernidad se ha encallado para ser reemplazada por las condiciones de la posmodernidad. Más bien a la inversa, el prefijo «pos» se añade a «modernidad» para alertarnos de que la modernidad misma es ahora objeto de cuestionamiento. Esto no quiere decir que el sentido de un final —que se expresa en gran parte de la literatura posmoderna— que de vacío de significado, sino sólo que puede ser desbordado. En términos sociológicos, si bien el redescubrimiento de profundas influencias culturales ha coadyuvado a equilibrar el análisis de la estructura social, el peligro estriba en imaginar que, de alguna manera, los escenarios sociales no sean pertinentes al surgimiento de nuevos paisajes culturales. La posmodernidad es un tipo de situación transitoria en que ciertas características de la modernidad se han inflado hasta tal extremo que la modernidad ha terminado por ser poco reconocible como tal, pero no está claro qué es exactamente la nueva situación y ni siquiera si una nueva situación puede llegar a «establecerse».

La exageración de las características de la modernidad, que da lugar a premoniciones posmodernas, se relaciona sobre todo con las tecnologías de la comunicación y la información (TCI) y con la inclinación al consumismo. Ambas cosas se funden con la reestructuración del capitalismo, en curso al menos desde el último cuarto del siglo XX. Algunos autores, como Manuel Castells, se centran en lo primero cuando sostienen que la mejor síntesis de las tendencias actuales es la fórmula «era de la información»¹⁵. Otros, como Zygmunt Bauman, hacen girar su análisis en torno a las consecuencias sociales del cambio hacia el capitalismo de consumo¹⁶. Pero como lo social y lo cultural convergen, sobre todo bajo la influencia de estas tendencias, tiene más sentido sociológico abordar ambas cosas en forma conjunta¹⁷. El desarrollo de

¹⁴ George Ritzer (1993), *The MacDonaldisation of Society*, Thousand Oaks, CA, Pine Forge; y (1988), *The Macdonaldisation Thesis*, Londres y Beverly Hills, CA, Sage.

¹⁵ Manuel Castells (1997-1998), *La era de la información*, 3 vols., Madrid, Alianza.

¹⁶ Zygmunt Bauman (1992), *Intimations of Postmodernity*, Londres y Nueva York, Routledge; y (1998), *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham, Open University Press.

¹⁷ Desarrollo esto en *Postmodernity*, edición revisada, 1999.

las TCI y de los nuevos medios de comunicación aumenta el poder de la imagen, aunque alienta desarrollos tales como el pluralismo posicional. Pero cada vez es más fácil remontar la dinámica de todo el sistema hasta la exigencia de constante elevación del nivel de consumo.

De esta suerte, expresiones como «el fin de la modernidad», si bien llamativas, pueden ser muy engañosas. Cuando el filósofo italiano Gianni Vattimo utilizó esta expresión como título de un libro¹⁸, se refería al agotamiento de las ideas modernas, de un *ethos* moderno o de una *cosmovisión* moderna. Para él, la modernidad comienza con Descartes y se caracteriza sobre todo por la creencia en el progreso. Pero esta idea es desvalorizada sobre todo por Nietzsche cuando muestra que el progreso, amputado de sus antiguas raíces en Agustín, se ha convertido en mera rutina. Para Nietzsche, la percepción de que «Dios ha muerto» quiebra el hechizo de los «valores superiores» o de los fines que mueven la historia. En consecuencia, lo único que queda es cierta forma de nihilismo. La dinámica de la modernidad está muerta.

Gran parte de los escritos posmodernos, en especial en contextos literarios, recogen estos hilos filosóficos y los tejen en una historia del colapso cultural de la modernidad. Pero, en lo que respecta a su incipiente desaparición, la comprensión sociológica de la modernidad sería más ambivalente. Si, por ejemplo, tomamos el pulso al capitalismo transnacional o al desarrollo tecnológico —cada uno de ellos encerrado en el imperio de Disney—, el paciente presentaría una apariencia de plena salud. En verdad, hoy raramente se mencionan las esperanzas otrora tan acariciadas de que la modernidad reduciría las disparidades de riqueza o disminuiría la probabilidad de guerra. Sin embargo, para cambiar la metáfora, gran parte de la maquinaria moderna sigue funcionando con tanta eficacia como siempre.

RELIGIÓN Y CAMBIO SOCIAL

La aparición de Jesús en Disneylandia demuestra cómo la religión puede desbordar sus fronteras institucionales más antiguas (modernas) y adoptar formas nuevas y cambiantes con una correspondiente diversidad de significados. Pero, como sostendré más adelante, también se

da una cierta resonancia religiosa tradicional en Disneylandia, cuya característica más notable tal vez sea el sentido fuerte de una línea narrativa (lo que Jean-François Lyotard ha llamado metanarraciones)¹⁹ y de la organización jerárquica. Comprender esto implica explorar la realidad del fenómeno religioso, las características del contexto sociocultural en el que se localiza y las relaciones que se dan entre aquella y éstas. La base de este análisis es el debate sobre religión y modernidad, entendidas, en el sentido clásico, en el marco de teorías de muy amplio alcance sobre la secularización. Estas teorías fueron en un momento los medios normales para enfrentar los avatares de la religión en las condiciones modernas.

Las teorías de la secularización suministraron un cómodo concepto de uso múltiple con el que se puede interpretar todo tipo de fenómenos, desde el vacío en los bancos de las iglesias hasta la disminución de las referencias a Dios en los discursos políticos (salvo tal vez en lo que toca a Estados Unidos o las naciones islámicas). A pesar de la poderosa y probada contribución de la religión al nacimiento de la modernidad, se dio ampliamente por supuesto que Max Weber tenía razón en considerar que el cristianismo se estaba cavando su propia fosa²⁰. Así las cosas, a la luz de esta teoría de la secularización, un acontecimiento como el de Jesús en Disneylandia podría verse como ejemplo de secularización interna de las iglesias (dado que Estados Unidos todavía tiene elevadas tasas de asistencia a los templos), en la cual la iglesia resulta cada vez menos distinguible del resto del mundo y el entretenimiento se vuelve en realidad más dinámico que la obediencia²¹.

Aunque la tesis de la secularización aún requiere atención crítica (tarea del capítulo próximo), se la está reemplazando, lenta pero inexorablemente, por enfoques menos seguros de sí mismos. Jesús en Disneylandia también puede considerarse, por ejemplo, como prueba de la transformación o de la reestructuración de la religión, o al menos de su desregulación²². ¿Qué pasaría si, dado el deslucido estatus de diversos mitos que legitiman la vida norteamericana, los cristianos del festival de Disneylandia se asociaran al mito en cierto modo más resisten-

¹⁸ Gianni Vattimo (1987), *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa.

¹⁹ Jean-François Lyotard (1989), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.

²⁰ Max Weber (1998), *La ética protestante y el fin del capitalismo*, Madrid, Itsmo.

²¹ Steve Bruce (ed.) (1992), *Religion and Modernization*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, pág. 21.

²² Zygmunt Bauman (1997), *Postmodernity and Its Discontents*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press; Nueva York, New York University Press, págs. 2, 180.

te de la tecnología?²³ Se reforzaría la credibilidad cristiana al poner de manifiesto que los creyentes son capaces de acoger la alta tecnología y conservar al mismo tiempo cierta noción residual de que los cristianos están obligados a mantener una ascética distancia respecto del mundo real. Esta interpretación se situaría en el seno de una venerable y plausible tradición.

Sin embargo, una vez que la actividad religiosa se ha liberado del corsé de la secularización, descubrimos las múltiples maneras de abordarla desde el punto de vista sociológico. El sociólogo británico James Beckford, por ejemplo, concluye que lo mejor es pensar la religión como un recurso cultural²⁴. De esta manera es posible ver en la religión una «portadora de símbolos de realidades sociales de nueva percepción», ya se refieran a cuestiones étnicas, ecológicas o de emancipación de las mujeres, que es preciso combinar de maneras flexibles e impredecibles con todas las otras ideas y todos los otros valores. Jesús en Disneylandia representa una de esas curiosas combinaciones. Sin la paralizante atadura conceptual a la comunidad local o a la institución social, podemos re-pensar la religión de modos renovados. Sin el supuesto académico de que en el mundo moderno el significado de la religión está en decadencia, es posible evaluar adecuadamente su verdadera importancia social.

El relato autoconfirmado de la secularización deja poco espacio a interrogantes espirituales y superracionales, formalmente religiosos o no. Se tiende a verlos desprovistos de toda significación social. A pesar de que Max Weber preveía lo que él esperaba que fuesen intentos por escapar de la jaula de hierro de la racionalidad burocrática a un mundo de dioses y de espíritus²⁵, fue precisamente esa jaula de hierro lo que por más tiempo preocupó a los sociólogos. Así, la sacralización del yo de finales del siglo XX —como medio de hallar continuidad a múltiples identidades— constituye una sorpresa. Esto se ve sobre todo en los variados movimientos de la *New Age* —y sus parásitos comerciales—, pero también en el «solipsismo autoabsorto»²⁶ del cibemavegante, que crea un cosmos personalizado dentro de unos audífonos de rea-

lidad virtual, o que tal vez construye incluso una página en Internet. En este caso, paradójicamente, la jaula ofrece la salida!

Por supuesto, Disneylandia es en sí misma un modo clásico de evasión (tema común de la disneyficación). Allí puede uno liberarse del mundo rutinario de la realidad cotidiana, así como de las tensiones y los conflictos, la violencia y la degradación que caracterizan el mundo real. Por un lado, es una liberación controlada²⁷ en un mundo imaginario infantil, pero, por otro lado, es un medio de organización de sus temas y de regulación moral. Ofrece una atractiva realidad y al mismo tiempo ignora el mundo exterior de discriminación, enfermedad y muerte, a la vez que persuade a sus clientes de que, allende las puertas del parque, el mundo es gris, monótono o aburrido. Pero también presenta como normal un mundo en el que raramente el bien y el mal son ambiguos, en el que triunfa lo correcto, en el que reina el patriarcado —piénsese en el *Rey León*— y que estimula la pasividad robótica como respuesta²⁸. Como dijo un crítico, la asepsia de las historias las hace más bien bonitas que incisivas y, mellado el filo, pierden «la pulsión vital bajo la piel de los acontecimientos»²⁹. Este ordenamiento del mundo a través del discurso de los medios de comunicación es un tema dominante en el debate sobre lo moderno y lo posmoderno.

¿En qué medida un acontecimiento como la presencia de Jesús en Disneylandia es una capitulación ante el consumismo y en qué medida representa un compromiso con realidades culturales contemporáneas? Cuando exploremos los mundos de los nuevos medios de comunicación y las identidades de los consumidores en relación con las expresiones de fe y el compromiso religioso, encontraremos, como en este acontecimiento, que no hay respuestas simples. La desaparición de religión regulada, institucional, parece abrir espacio a toda forma de alternativas, tan variadas como impredecibles. Lo único que podemos comentar aquí son los contextos que fuerzan y posibilitan cada vez más la aparición de esas alternativas. Los monopolios religiosos que ayer se daba por supuestos han perdido gran parte de su antiguo poder, y en los contextos cristianos esto se recibe tan a menudo con aplauso como con lamentaciones, en el sentido de que el compromiso religioso puede resultar inseparable de sus equipamientos culturales, sin duda menos valiosos. La cuestión a la que se enfrentan los creyentes que operan hoy en estos contextos es con qué aspectos de la cultura actual

²³ Véase Robert Wuthnow (1988), *The Restructuring of American Religion*, Princeton, NJ, Princeton University Press, págs. 282-6.

²⁴ James Beckford (1989), *Religion and Advanced Industrial Society*, Londres, Unwin Hyman, págs. 171-2.

²⁵ Max Weber (1958), «Science as a vocation», en Hans Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londres, Routledge.

²⁶ Benjamin Woolley (1992), *Virtual Worlds*, Oxford, Blackwell.

²⁷ Rojek, pág. 131.

²⁸ Umberto Eco (1986), *Faith in Fakes*, Londres, Secker and Warburg.

²⁹ Cita en Richard Schickel (1998), «Disney», revista *Time*, 152:23, diciembre, pág. 7.

se puede establecer contratos y qué otros —¿infantilismo, consumismo, diversión, nostalgia?— es preciso evitar.

Por tanto, éstos son los tipos de fenómenos y de interrogantes que reclaman renovada atención a medida que la sociología emerge de su alabeo secular. Una de las razones por las que estos problemas se hallan otra vez sobre el tapete es que se han planteado interrogantes radicales en torno al futuro de la propia modernidad. Si la modernidad desafía a la religión, ¿qué sucede cuando la propia modernidad es desafiada? Aunque el debate acerca de la posmodernidad produce más a menudo calor que luz, la mera existencia del debate nos habilita para echar una mirada crítica a supuestos que el tiempo ha consagrado tanto sobre modernidad como sobre religión. Es posible que Jesús en Disneylandia tenga más sentido en el interior de ciertos marcos alternativos, modelados a partir de nuevos recursos. ¿No será que Jesús en Disneylandia señala el advenimiento del cristiano posmoderno?

AUTORIDAD E IDENTIDAD, ESPACIO Y TIEMPO

Sin duda, la presencia de Jesús en Disneylandia parece un acontecimiento posmoderno. El Reino Mágico concierne íntegramente a la fantasía, a la ilusión, a superficies resbaladizas, a realidades revisadas, a significados múltiples. También se centra en el juego y en el principio del placer. Todo esto se adapta a la manera popular de ver la posmodernidad. Poco asombra encontrar en la literatura posmoderna frecuentes referencias a Disneylandia. En el confuso estilo que mezcla indistintamente imágenes y experiencias dispersas, Disneylandia resume lo posmoderno. Las naciones simuladas del mundo —la Policía Montada de Canadá, los alabarderos británicos, los samuráis japoneses— tienen allí un lugar. A semejanza del zapeo con el mando a distancia, visitar Disneylandia es zapear por un estudio de televisión. Allí, para escamio de las viejas distinciones de tiempo y espacio, se amontonan épocas y culturas diferentes³⁰. En 1998 el *Tour de France*, la clásica competición ciclista, comenzó una etapa en Main Street, en Disneyland París, con lo que introdujo más aún lo no real en lo real. La relatividad de la realidad se ve así reforzada.

³⁰ Alan Bryman (1995), *Disney and his Worlds*, Londres y Nueva York, Routledge, pág. 162 s.

Pero la pregunta por la realidad tiene una cantidad de facetas. Permítaseme comentar cuatro temas presentes en Disneylandia, temas destacados en las discusiones sobre posmodernidad y que estructuran el análisis siguiente. Se trata de la autoridad, la identidad, el tiempo y el espacio. El posmoderno coloca signos de interrogación a los supuestos más antiguos (modernos) sobre autoridad, y pone en primer plano cuestionamientos relativos a la identidad. Procede de esta manera porque, en un nivel social profundo, el tiempo y el espacio, verdadera matriz de la vida social humana, se hallan en proceso de reestructuración radical. Cada uno de ellos es tan básico en la búsqueda religiosa como en las maneras religiosas de ser. Convencionalmente, se podría pensar las afirmaciones y los textos religiosos como dotados de autoridad, en el sentido de que contribuyen a dar forma a las realidades sociales; la identidad, como derivada de un sentido de conexión con lo divino y con los cocreyentes; el espacio, como una tensión entre la fijeza de un monasterio y el movimiento de un peregrinaje; y el tiempo como un medio de mantener en su lugar un recuerdo que une a los creyentes en un marco común de compromiso³¹. Estos cuatro temas se entretajan en la exposición que viene a continuación.

Si las explicaciones sociológicas clásicas trataban de estudiar las influencias que sobre la religión tuvieron la ciencia y la tecnología, el urbanismo y el Estado y, por último, el capitalismo industrial, nosotros debemos preguntarnos cuáles son, en las actuales condiciones de la posmodernidad emergente, los factores modeladores ahora mismo en operación. Después de todo, la industrialización perturbó en su momento los moldes tradicionales de una vida ampliamente agraria y rural de ritmo natural y lazos más fuertes con el lugar, lo cual tuvo profundos efectos religiosos. Durante el siglo xx, como he sostenido antes, dos tendencias interrelacionadas resultaron básicas en un mundo cada vez más globalizado: el surgimiento del consumismo y el desarrollo de nuevas tecnologías (TCI). Mientras que a la sazón el mundo moderno tendía a mantenerse unido en virtud de rutinas y reglas del mundo del trabajo industrial y la burocracia del Estado-nación, en la actualidad se ha instalado una sensación de desintegración en la medida en que tanto el tiempo como el espacio fluyen. Lenta pero permanentemente, el tiempo secuencial es desplazado por el instante y la simultaneidad, mientras que el espacio fijo da paso a flujos (de información,

³¹ Compárese esto con un programa similar del que informa Danièle Hervieu-Léger (1997), «La Transmission religieuse en modernité», *Social Compass*, 44:1.

de capital, de energía). Éstos son los factores principales que se encuentran detrás de la posmodernidad —que, por supuesto, se resumen en la Disney Corporation y por ella son difundidos— y que ocupan un lugar nada despreciable entre las modalidades y los significados de los fenómenos religiosos contemporáneos.

Se puede ver en Disneylandia una forma concentrada de consumismo. Todas las atracciones se exhiben de manera seductora; un *embarras de richesses*. El goce personal es primordial; la DIVERSIÓN familiar es el objetivo. En verdad, los grandes centros de compra (los *shopping malls* o simplemente *malls*) de todo el mundo —desde el West Edmonton Mall de Canadá al Toison d'Or de Francia— toman de Disney sus señas de identidad. El mundo disneyizado se caracteriza por paisajes enteros de consumo³². A su vez, la elección del consumidor se ha convertido en criterio de algo mucho más amplio que la mera compra. Hoy esas habilidades se requieren en educación, salud y, por supuesto, en política, en donde el eslogan «libre para elegir» ha recibido estatus de credo. Precisamente por eso la elección se ha convertido en un eslogan político con tanto poder; una cultura mercantil reemplaza la ciudadanía por el consumo³³.

Y en el nivel personal, las identidades se construyen a través del consumo. Olvídense la idea de que lo que somos nos es dado por Dios o lo conseguimos mediante el duro trabajo en una vocación o una carrera profesional. Moldeamos nuestra imagen maleable merced a lo que compramos: nuestra ropa, nuestras cocinas y nuestros coches cuentan la historia de quiénes somos (en quiénes nos convertimos). No es casual que el mundo de la moda se vea como una «industria de identidad»; la idea es que se pueda comprar en el mercado la autoestima y el reconocimiento de los demás. Las crisis más angustiosas de identidad tienden a producirse en la adolescencia, pero es fácil advertir de qué manera se presta esta etapa a ser explotada por los técnicos de mercado. Aplazar artificialmente la llegada de la adultez, a fin de extender el período de exploración de identidad, es una estrategia evidente que se percibe de modo arquetípico en Disneylandia, pero también en muchos otros contextos sociales. Por ejemplo, Playdium, en Mississauga, Ontario, atrae a sus juegos de cochecitos y de video a más adultos —a menudo grupos de empresarios—

³² Michael Crawford (1992), «The world in a shopping mall», en Michael Sorkin (ed.), *Variations on a Theme Park*, Nueva York, Noonday, pág. 16.

³³ John Hannigan (1995), «The postmodern city: A new urbanization», *Current Sociology*, 43:1.

que niños³⁴. Parecen tener dificultad en seguir el ejemplo de San Pablo, que al hacerse adulto dejó «todas las cosas de niño»³⁵.

Las tecnologías de la comunicación son el otro aspecto de la cultura contemporánea, también él resumido en Disneylandia. Los entretenimientos que están a disposición para el consumo local en Anaheim, París, Tokio u Orlando también lo están en todo el globo gracias a los medios electrónicos. Después de todo, son películas las que han llevado a primer plano el nombre de Disney. El crecimiento de las tecnologías de la comunicación y la información (TCI) es uno de los cambios más sorprendentes y transformadores del siglo xx. Aunque en sí mismas no transforman nada, contribuyen al establecimiento de nuevos contextos de interacción social. De esta suerte extienden el proceso que se puso en movimiento durante fases anteriores de la modernidad, en especial mediante el teléfono, consistente en hacer cosas a distancia³⁶. Coadyuvan a alterar el significado de las relaciones cara a cara y al mismo tiempo nos ponen a todos en contacto cotidiano con culturas otrora remotas o extrañas.

Disneylandia es un fenómeno global. No tan sólo en el sentido de que Disney World, Disneyland París, etc., se han expandido en contextos internacionales, sino también en el sentido de que la cultura Disney es mundialmente conocida, y de que su modalidad imaginativa y sus prácticas se han filtrado en muchos terrenos, desde la política a la arquitectura. Al mismo tiempo, Disney constituye tan sólo uno de los muchos flujos globales de entretenimiento, información y riqueza que laten en el planeta. Asociada en otro tiempo con los Estados-nación, ahora la modernidad misma es un fenómeno global. Por supuesto, durante siglos se predicó la modernidad en el comercio internacional, pero la situación de hoy en día es diferente; de aquí las señales de un nuevo orden posmoderno. El Estado-nación ya no es la arena principal de la acción; la situación de los antiguos sistemas de gobierno es de confusa desorganización. Las corporaciones transnacionales no sólo cruzan las fronteras sin pasaportes, sino que disuelven las fronteras. Y Disney forma parte del proceso de disolución.

Las TCI, junto con el enorme crecimiento de los viajes, el turismo y la movilidad laboral, también contribuyen a cuestionar todos los

³⁴ Val Ross (1998), «We don't wanna grow up», *Globe and Mail*, Toronto, 31 de octubre, C1.

³⁵ 1 Corintios, 13,11.

³⁶ Anthony Giddens (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge (Reino Unido) Polity Press.

modos tradicionales de autoridad. Hay maneras de hacer cosas que son diferentes de las que se heredaron de la generación anterior, voces audibles distintas de las que otrora detentaban el monopolio de la identificación de lo bueno, lo verdadero y lo bello. El contacto cultural cada vez mayor entre grupos diferentes y en otra época separados produce el pluralismo del mundo de hoy, que o bien es celebrado como parte de una aldea global más grande —el retrato que ofrece Disneyland's World Showcase—, o bien es temido como la cruda visibilidad de creencias desproporcionadas y conflictivas que caracterizan el «choque de civilizaciones»³⁷. En ninguno de los dos casos puede darse en absoluto por supuesta la autoridad en el medio globalizado emergente.

Al mismo tiempo, el mundo local de los discos compactos, la televisión por cable y los ordenadores es muy diferente del de las canciones que se cantaban en la taberna, el chismorreó de vecinos y el libro impreso. Una vez más, esto no quiere decir que las nuevas técnicas crean un mundo nuevo ni que eliminan el antiguo, sino más bien que en determinados contextos sociales los medios nuevos hacen posibles nuevas formas de comunicación —en poco más de un siglo se pasó del correo de postas al correo electrónico— capaces de desafiar la convención o atenuar la tradición. Así como a comienzos de la modernidad la mayor movilidad física tuvo consecuencias para la religión, así también el estrechamiento del espacio por medios electrónicos tiene hoy en día nuevos efectos, tanto positivos como negativos. La gente es capaz de relacionarse de maneras cada vez más fragmentarias, dejando de lado los compromisos que otrora acompañaban normalmente la interacción social. Y lo hacen conscientes de que los otros operan desde culturas muy diferentes, de que pueden fácilmente relativizar lo que antes pensaban que era la manera correcta de actuar.

Nuestra experiencia social del cambio de siglo, fluida, permeable, móvil, (pos)moderna, ha sido descrita por Danièle Hervieu-Léger como la primera generación postradicional³⁸. Lo que esta autora consideraba como «situación de incertidumbre estructural, caracterizada por la movilidad, la reversibilidad y la intercambiabilidad de todos los puntos de referencia» guarda estrecha relación con la tendencia relativizante de las TCI. Las perspectivas religiosas tradicionales, con sus puntos fijos, sus anclas trascendentales y su enfoque universal, no pa-

recen compadecerse con el espíritu emergente de la época. Aunque Jesús en Disneylandia pueda entenderse, una vez más, como simple metáfora de esta incoherencia, podría ser también punto de partida para explorar las transformaciones de la religión y los nuevos modos de expresar la religiosidad que florecen con el avance del tercer milenio.

¿RELIGIÓN EN O DE PARQUES TEMÁTICOS?

El advenimiento de Jesús Disneylandia que se ha descrito al comienzo de este capítulo da lugar a nuevos enfoques de sociología de la religión y de la cultura. La inadecuación de las sociologías dominadas por la secularización queda de manifiesto cuando tratamos de aprehender el significado de este fenómeno. Antes que aferrarnos a un marco de secularización, tiene mucho más sentido considerar el fenómeno de Jesús en Disneylandia a la luz de procesos globalizados y (pos)modernos que, paradójicamente, permiten ver en las actividades religiosas acontecimientos por derecho propio y no mero reflejo de otra cosa. Los modelos más viejos de la sociología de la religión también tienden a suponer que un tipo de práctica excluye otro, o que la gente se ve forzada a escoger entre enfoques alternativos. En estas perspectivas no ocupa precisamente un lugar destacado el pensamiento de que las organizaciones religiosas podrían resistir a la (pos)modernidad y *al mismo tiempo* adaptarse a ella, o de que, como en el país de las maravillas de Alicia, sería concebible «crear varias cosas imposibles antes del desayuno».

Esto no equivale por ahora a decir que la secularización sea una manera completamente errónea de examinar acontecimientos como el de Jesús en Disneylandia. Desde la perspectiva de la teoría común de la secularización, el acontecimiento podría interpretarse como prueba de secularización interior, como capitulación de la Iglesia ante el mundo, como acontecimiento que hace de la religión un pasatiempo inocuo y sin consecuencias, seguido de picnics o máquinas de juego para ayudar a mentes cansadas a evadirse del mundo. Los cristianos de Disneylandia serían víctimas religiosas de la seducción consumista. Esto puede que explique adecuadamente parte de lo que ocurre en esos contextos. Desde este punto de vista, los creyentes serios merecerían ser perdonados por el pesimismo de su opinión sobre la disneyficación, en particular allí donde esa colusión de cristianismo y cultura de consumo empequeñece la deidad, humilla lo divino o niega la condición de prójimo al no consumidor. Los melómanos religiosos bien po-

³⁷ Samuel Huntington (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon and Schuster.

³⁸ Danièle Hervieu-Léger (1993), *La Religion pour mémoire*, París, Cerf, pág. 241.

drían encontrar disonante a Disney; los creyentes profundos bien podrían deplorar la superficialidad de la sacralidad edulcorada.

Los cristianos cómplices de la disneyficación no parecen salir muy dignificados. También ellos parecen negar ciertas cosas cuya defensa ha sido clásica en los mejores cristianos, como el realismo y la preocupación por el Otro. Disneylandia es un poderoso proveedor de prácticas y un recurso popular para la política, la arquitectura, la educación y la planificación urbana, así como un modo de organizar el entretenimiento. También parece afectar la imaginación y el proceso religioso. De esta suerte, tan eficaz es la transformación de la vida real en parque temático que opera la disneyficación, que la diferencia entre una y otra termina por borrarse. Finalmente, como sugiere Jean Baudrillard, Estados Unidos se pone a la altura de los parques temáticos al sucumbir por entero a la forma melodramática espectacular³⁹. Los parques se convierten a su vez sólo en «una señal más de la irrealidad de todo»⁴⁰. Sin embargo, cuanto más plenamente ocurra tal cosa, menos realidad se atribuirá al mundo de sufrimiento, diversidad, conflicto y luchas por el poder. Y más atractivo parecerá el mundo de *Pleasantville*, formado por verdades simples y domésticas, relaciones «normales» y diversión infantil. Pero esto también ocultará tras un velo la medida en que, a fin de participar, los consumidores se conforman con las expectativas del mundo disneyficado.

En el epigrama que encabeza este capítulo, Baudrillard distingue entre el Estados Unidos hiperreal de Disneylandia y las «galerías, las iglesias... la cultura». Pero cuando encontramos a Jesús en Disneylandia, las distinciones se esfuman. Al parecer, Disneyland USA incorpora ya incluso la religión convencional en lo hiperreal. He aquí una doble ironía. La religión, cualquiera sea su definición, se refiere a lo que trasciende la realidad mundana, pero para Baudrillard las iglesias pueden asignarse alegremente a un dominio cultural en el que las preguntas por la «realidad» permanezcan sin respuesta. Al mismo tiempo, los fenómenos de hiperrealidad son muy abundantes en Disneylandia. Los medios simulados que intentan persuadir a los participantes de que son en realidad una nave espacial o una aldea china confunden y desdibujan las fronteras —modernas y, en ciertos casos, cristianas— entre lo real y el resto.

En esto reside una paradoja más. Mientras que Disneylandia, como ejemplo de dependencia de TGI avanzadas, contribuye a la in-

certidumbre estructural (expresión de Hervieu-Léger) de nuestra época, las historias que se cuentan, sobre todo en el cine, son relativamente coherentes. ¡Lo correcto se impone! ¡La tecnología es progreso! Es como si la busca de soluciones a problemas de incertidumbre estructural se pudiera satisfacer en el mismo medio que produce los problemas. Al construir sus nuevas tradiciones de creencia, los peregrinos de Disneylandia tropiezan con —o eligen— valores y supuestos que sean de alguna manera eco de los propios⁴¹. De modo reconocible, Disneylandia hunde claramente sus raíces en el suelo del protestantismo norteamericano, aun cuando muchos de sus nutrientes originarios hayan sido disueltos y por tanto no se advierta que todavía es posible detectar parte de su antiguo sabor.

Esto también significa que dichos peregrinos, a sabiendas o no, pueden prescindir de parte de su herencia al realizar sus alianzas con Disney. La reducción de historia a nostalgia, por ejemplo, compromete todos los futuros, salvo, para Disney, el progreso tecnológico. El atavismo obsesivo aleja la mirada del presente y del futuro y deja en manos del destino tecnológico lo que está aún por llegar. Sin embargo, ¿qué pasa cuando se echan por la borda tanto las tradiciones éticas del pasado como la buena y esperanzada sociedad del futuro? ¿Se reducirán a largo plazo todos los valores a demanda del consumidor? Un portavoz de Disney comenta sin ruborizarse que a veces tienen que ignorar sus propios puntos de vista a fin de mantener la competitividad⁴². Si tales alianzas proliferaran, el filo crítico del cristianismo, que en Canadá y en Estados Unidos produjo un evangelio social ambiguo, pero de enorme influencia, podría perderse fácilmente.

Pero ¿y si el fenómeno de Disneylandia no fuera sólo un reflejo epifenoménico del capitalismo de consumo? ¿Y si, más que mirar simplemente a través de la lente de la disneyficación, empleamos la lente de la disneyzación? En este caso, la tarea sería discernir en qué medida los principios de Disney afectan a la religiosidad. ¿Se ponen aquí de manifiesto principios tales como temas y narraciones, un deslizamiento ininterrumpido entre categorías, la centralidad de la imagen (que se advierte en la mercantilización) o la preocupación por uno mismo? En este marco, cabría preguntar cómo ven su actividad las personas realmente implicadas. Recuértese que los organizadores comentaron con

³⁹ Jean Baudrillard (1983), *Simulations*, Nueva York, Semiotext(e), pág. 25.

⁴⁰ Rojek, pág. 133.

⁴¹ Paul Heelas (1996), *The New Age Movement*, Oxford (Reino Unido) y Cambridge, MA, Blackwell, pág. 151.

⁴² William Romanowski (1996), *Pop Culture Wars*, Downers Grove, InterVarsity Press, pág. 292.

toda conciencia que «... no desperdiciáramos la oportunidad sólo por que allí haya también otras cosas». Poniendo como «ejemplo» a Jesús, llegaban a la conclusión de que despreciar la oportunidad de estar en la radio, la televisión o en Disneylandia los restringiría «a las cuatro paredes de sus iglesias, y no estamos aquí para eso». A primera vista, esto se parece más a un consumismo de resistencia; en, pero no de Disneylandia. En tal caso, es algo muy distinto del enfoque que los creyentes han mantenido durante dos milenios.

¿Podría ocurrir que los cristianos del festival del parque temático se consideraran una suerte de ratón de Troya que se cuela en la ciudadela secular del imperio Disney para subvertirlo (o convertirlo) desde dentro? Este enfoque no sería condenable como capitulación ni podría leerse como rechazo. Si no se rastrean todas las posibilidades de semejante táctica de guerrilla cultural, se podría pensar que el aprovechamiento de la oportunidad para una resurrección religiosa en Disneylandia responde por completo a la línea trazada por la máxima del apóstol Pablo, de ser «todas las cosas para todo el mundo», tarea que él mismo ejemplificó con sus discusiones evangélicas con los guardias durante su prisión en Roma o su intervención como filósofo visitante en la arena ateniense de discusión, el Areópago.

Al menos desde el punto de vista de los peregrinos a Disneylandia, lo que se cooptaba era el contexto con fines religiosos, y no a la inversa. En un mundo despojado de tradición y con religión no regulada, apenas si cabe sorprenderse de que se formen nuevas alianzas o de que se busquen nuevas combinaciones a partir de fragmentos de formas culturales más antiguas y otrora coherentes. Estos participantes en la intriga —actores sociales—⁴³ merecen que se los tome más en serio de lo que a menudo los tomaron los teóricos de la secularización. Buscan maneras creíbles de expresar la fe de modos contemporáneos, pero fuera de las iglesias convencionales. Elaboran maneras de entenderse con el mundo de signos en circulación, y en este caso escogen llegar a un acuerdo con Disney. Los actores sociales todavía están activos.

Aún queda por ver si esta explicación es válida o no. Sin duda sería recibida con alivio en relación con los deprimentes estudios que indican sin fisuras que el consumismo ha seducido a los evangelistas norteamericanos. Y esto encajaría bien con la limitada evidencia empírica que se ha reunido sobre los efectos sociales de los parques y las ferias.

⁴³ En sociología, la expresión «actores sociales» es un recordatorio codificado de que los «representantes» del «drama» social son personas conscientes, reflexivas e intencionales.

Por ejemplo, Ley y Olds, en su análisis de las ferias mundiales, y sobre todo de la Exposición Mundial de 1986⁴⁴, concluyen que los asistentes a la feria podían ser cualquier cosa excepto «pasivos y engañados»; se comprometían activa y críticamente con ese medio simulado. En el caso de la Exposición Mundial, a menudo los asistentes trataban positivamente de aprender modalidades de ciudadanía global. En cuanto a la sociología de la religión, la aceptación de ese enfoque alternativo nos lleva muy lejos de la teoría pura y dura de la secularización. Esta otra perspectiva tendría en cuenta no sólo las transformaciones de la religión, sino también la posibilidad de que las esferas de espiritualidad se conviertan en sus propios centros de inteligibilidad.

A pesar de que la ilustración que en este libro se ofrece concierne sobre todo al cristianismo, estas reflexiones afectan también a otras fes. En los capítulos siguientes se examinará de qué manera los diferentes grupos enfrentan los desafíos que los nuevos medios y el consumismo les plantean, pero hay algo claro: que las respuestas distan mucho de ser idénticas. Por ejemplo, muchos grupos islámicos denuncian la decadencia y el materialismo secular occidentales, aspectos por los que parecen dominados los postulantes cristianos de un «evangelio de prosperidad» en Estados Unidos. En lo que afecta a la identidad, los judíos, en especial a partir de su emancipación civil tras la Revolución Francesa, han tenido que luchar con el fenómeno de «elección consciente» para seguir siendo judíos, con el paradójico resultado de que se puede escoger la identidad religiosa sin creencia religiosa⁴⁵.

A diferencia de estos judíos hay, al menos en el Reino Unido⁴⁶ y en Canadá, cristianos que hacen lo contrario, esto es, escoger la creencia pero sin identificarse con los creyentes. Sin embargo, en este último caso, las evidencias de lucha son muy escasas. Se elige a qué grupo asociarse, si existe alguno, sobre la base de intereses comunes, gustos musicales, preferencias litúrgicas, orientación eclesial o inclinación espiritual (para emplear una frase de los populares libros de cocina «Moosewood»). Así, lejos de parecerles extraña a sus prácticas, es admisible imaginar que en Disneylandia los consumidores creyentes se sien-

⁴⁴ David Ley y K. Olds (1988), «Landscape as spectacle: World's Fairs and the culture of heroic consumption», *Environment and Planning D: Society and Space*, 6, págs. 191-212.

⁴⁵ Jonathan Sacks (1991), *The Persistence of Faith: Religions, Morality and Society in a Secular Age*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, pág. 8.

⁴⁶ Grace Davie (1994), *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell.

tan absolutamente cómodos. La desdiferenciación también afecta a las relaciones entre religión y ocio.

Todo esto sugiere que la presencia de Jesús en Disneylandia puede ser parte de una transformación más amplia de la religión. La idea de realizar el bricolage personal de creencias, escogiendo lo que se adapta y lo que no se adapta, parece ser un modo popular de religiosidad o de espiritualidad de hoy en día, sobre todo en Estados Unidos. Y lo que ocurre en dominios religiosos tan mezclados, o en las regiones religiosas situadas mucho más allá de lo convencional, se relaciona cada vez más con la identidad religiosa. Si se presta cuidadosa atención sociológica a las voces contemporáneas, se descubre una tendencia a la sacralización más general del yo.

Los tipos de enfoque que en este libro se alientan sugieren que debemos estar preparados para escuchar empáticamente las explicaciones de los creyentes⁴⁷ e incorporarlas a la explicación social. Aquéllas pueden ser erróneas o estar mal orientadas en sus términos, de modo que una interpretación sociológica podría esclarecer esas aparentes incoherencias. Pero tomar en serio las explicaciones desde dentro también nos ayuda a evitar el elitismo de ciertas exposiciones dominadas por la secularización. Nancy Ammerman cuenta cómo en cierta oportunidad se sentó entre varios centenares de académicos que discutían muy seriamente sobre la secularización y de pronto se dio cuenta de que eran casi todos hombres que apenas si sabían lo que son las prácticas de los participantes que «se limitan a realizarlas en la vida cotidiana»⁴⁸. Y pregunta: «¿Qué pasaría si en lugar de atender a las cantidad de asistentes a las instituciones oficiales, observáramos las prácticas vivas fuera de esas instituciones?» Este libro trata de ambas cosas, pero carga el acento en la última.

Disneylandia sirve como tropo idóneo de los tiempos presentes, en especial, aunque no exclusivamente, en Estados Unidos. Esto se debe a que Disneylandia mira en dos direcciones: a inclinaciones y tendencias modernas como posmodernas. Los grupos religiosos, al entenderse con el mundo, negocian nuevas condiciones de compromiso, nuevos rompeolas para la creencia. Al mismo tiempo, la espiritualidad brota en muchos sitios, ya esperada, ya inesperada. La vida religiosa no

se está encogiendo, hundiendo ni evaporando, como predijeron los teóricos modernistas de la secularización. Más bien al contrario, aunque en formas desreguladas y posinstitucionales, se inspira en múltiples recursos con consecuencias que, para mejor o para peor, son difíciles de predecir, pero que reclaman comprensión.

⁴⁷ En este contexto pienso en George Rawlyk (1996), *Is Jesus your Personal Saviour?*, Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press, o en Eileen Barker (1984), *The Making of a Moonie: Brainwashing of Choice?*, Oxford, Blackwell.

⁴⁸ Nancy Ammerman (1994), «Telling congregational stories», *Review of Religious Research*, 35:4, pág. 290.

CAPÍTULO 2

El destino de la fe

Al retirarse las aguas de la playa de Dover, en Inglaterra, la bajamar arrastraba con ellas arena y piedras bajo un cielo gris. Mientras el caballero victoriano, de pie en la orilla, observaba pensativo la húmeda costa, le venían a la mente las palabras de un poema:

El Mar de la Fe
también fue pleno una vez, y en redor de la tierra
yacía como pliegues de brillante y recogida faja.
Pero ahora oigo tan sólo
su rugido en retirada, prolongado y melancólico¹.

Así se lamentaba Matthew Arnold del destino de la fe en el mundo moderno. Pero, como observa un teólogo contemporáneo, Alister McGrath, es una imagen patética. Por un lado, es posible que la pleamar cultural no vuelva nunca más y es seguro que, en cualquier caso, no será para traer otra vez el cristianismo a la costa. Por otro lado, la idea de fe como «plena y en redor de la tierra» era absurda en un momento en que el cristianismo apenas había tocado África y Asia, y aún no había llegado a la costa occidental de América del Norte. El poema denuncia una miopía irreflexivamente eurocentrista.

¹ Matthew Arnold (1954), *Poetry and Prose*, Londres, Hart-Davis, pág. 144. Original: «The Sea of Faith / Was once, too, at the full, and round earth's shore / Lay like the folds of a bright girdle fur'd. / But now I only hear / Its melancholy, long, withdrawing roar.»

La historia alternativa de McGrath viene de los aborígenes australianos, que hablan de un río poderoso que en un tiempo corría con fuerza en la tierra. Muchas generaciones que vivieron a sus orillas contaron con el sustento del río hasta que poco a poco dejó de fluir. La gente observaba atónita cómo el símbolo de su seguridad se secaba y desaparecía. Algunos esperaban que volviera, mientras que otros fueron a averiguar qué había ocurrido. Lo que sucedía era que el río seguía fluyendo, pero había cambiado su curso aguas arriba y creado un brazo menor en la curva en donde todavía se asentaban los aborígenes². Para Arnold, la marea había desaparecido. En el relato australiano, el río continuaba discurriendo, pero por otro sitio.

Muchas explicaciones contemporáneas de la religión en el mundo moderno son encantadoramente simples, pero profundamente engañosas. Este estado de cosas puede remontarse a una sencilla teoría sociológica de una sola idea válida para todo y que ha dado en llamarse secularización. La teoría sugiere que el desarrollo de la ciencia y la tecnología, de los modelos sociales urbanoindustriales y de los Estados-nación, tiene efectos letales en la vida religiosa. La sociedad moderna, sigue el relato, se rige por principios no religiosos. Las iglesias pierden influencia social y la gente deja de asistir a ellas. Las teorías simplistas de la secularización describen con excesiva frecuencia el cuadro de la religión resultante como una «aparición encogida y sin vigor en la periferia de la sociedad moderna»³.

Estas teorías de la secularización fueron producto de las sociologías europeas confiadamente racionalistas de mediados del siglo xx. Volvieron a diversos temas decisivos de la sociología clásica, buscaron confirmación en tipos particulares de evidencia y dieron por supuesto un progreso lineal general hacia un mundo secularizado. Hoy, las dificultades de esta visión se han multiplicado. La relectura de los sociólogos clásicos nos revela análisis más sutiles que los que a menudo se les atribuyeron. Cada vez ha sido más difícil reducir la evidencia contradictoria, tanto en lo relativo a los avatares institucionales como a las creencias y prácticas cotidianas de la gente en el marco de la secularización pura y dura. Y si aún se disciernen tendencias a largo plazo, no parece que entre ellas —como destino de la fe— se encuentre la secularización sin más.

² Peter y Sue Kaldor (1988), *Where the River Flows*, Homebush West, NSW, Anzea, pág. xvii, cita en Alistair McGrath (1993), *The Renewal of Anglicanism*, Harrisburg, PA, Morehouse Publishing, págs. 7-8.

³ Nancy Ammerman (1987), *Bible Believers*, New Brunswick, NJ, y Londres, Rutgers University Press, pág. 2.

Una dificultad es la que plantea el hecho de que, para la mirada moderna, los fenómenos religiosos más obvios sean de naturaleza institucional, arquitectónicamente visibles en iglesias, mezquitas, templos y sinagogas, o perceptibles en la calle, tanto en el hábito como en la *hijab* que usan respectivamente las monjas católicas y las mujeres musulmanas. La secularización puede servir para referirse a la decadencia del vigor de algunos grupos religiosos de un medio cultural específico, pero no dice nada acerca de las espiritualidades o de las fes que puedan estar creciendo en popularidad e influencia. Si consideramos la religión de un modo típicamente moderno, institucional, es posible que omitamos otras realidades religiosas.

Pero si «religión» es una trampa terminológica, también lo es «modernidad». Así como no hay una sola forma de aprehensión conceptual del término «religión», así también es engañoso pensar la modernidad como monocromática. Hay muchas modernidades y es posible mostrar que cada una tiene una manera distinta de relacionarse con la esfera religiosa. Muchas modernidades europeas parecen particularmente inclinadas a separar las instituciones religiosas del resto de la vida social, mientras que en Estados Unidos ambas cosas parecen coexistir sin problemas. En Latinoamérica, África y los países del Pacífico siguen surgiendo modelos diferentes. Además, como es natural, estas modernidades nunca permanecen inmutables, sino que se modifican en cuanto tales modernidades, de modo que sus relaciones con la vida religiosa también varían.

En lo que sigue presentaré primero estos comentarios introductorios en relación con uno o dos ejemplos del uso erróneo del concepto de secularización, no para erigir figuras de paja, sino para mostrar los peligros de los enfoques unidimensionales. Luego echaré una mirada a los temas de la religión y la secularización en exposiciones sociológicas clásicas, comentaré el valor positivo del concepto de secularización para la comprensión de ciertos aspectos de la modernidad y, por último, indicaré que el renacimiento, el reencantamiento y la reestructuración religiosos también son características del mundo contemporáneo.

ERRORES DE LA IDEA DE SECULARIZACIÓN

Originariamente, desde el punto de vista histórico, podría describirse la secularización como la transferencia al Estado de propiedades que otrora correspondían a la religión, o como el alejamiento de una persona del orden religioso y su dedicación a otras ocupaciones. La

consecuente pérdida de influencia religiosa se generalizó en una teoría que consideraba que las sociedades están cada vez más marcadas por la recíproca exclusión de religión y modernidad. Esto podría percibirse en la progresiva separación de la Iglesia y el Estado en muchas sociedades modernas y la fragmentación de las responsabilidades sociales en jurisdicciones distintas. Estos movimientos ofrecen una sensación convincente de secularización. Nada de lo que diga a modo de crítica de los significados magnificados de la secularización debe entenderse como negación de la utilidad básica de la idea de «secularización» en este contexto. Pero su significado metafórico ha hecho saltar hace ya tiempo los límites de esa cauta definición para referirse más en general al destino de la fe en el mundo moderno. Este último uso es el que cuestionaré.

La modernidad, se nos asegura constantemente y sin resquicio para la duda, es un medio inhóspito para la fe, la religión y lo sagrado. Veamos lo que dice, por ejemplo, el importante teórico social británico Anthony Giddens a la hora de explicar algunas de las *Consecuencias de la modernidad*: «La secularización, no cabe duda, es un asunto complejo y no parece culminar en la completa desaparición del pensamiento y de la actividad religiosos, probablemente debido al punto de apoyo que la religión ofrece ante determinados interrogantes existenciales... Pero la mayoría de las situaciones propias de la vida social moderna son manifiestamente incompatibles con la religión en cuanto influencia permanente en todos los aspectos de la vida cotidiana»⁴. Dice Giddens a continuación que esto se debe a que la «cosmología religiosa» es sustituida por el «conocimiento reflexivamente organizado» y que éste es más destructivo de la tradición que de la religión. Por supuesto, Giddens tiene toda la razón en recordarnos que la secularización es compleja, pero su manera de tratar la cuestión dista mucho de hacer justicia a esa complejidad.

En el plano estadístico, Giddens señala correctamente que cierto tipo de actividad abiertamente religiosa, como la asistencia al lugar de culto los fines de semana, está en decadencia, al menos en Europa. Sin embargo, el cuadro es variado incluso en Europa, y en Estados Unidos las tasas de concurrencia a la iglesia son todavía relativamente altas. Pero en ciertas regiones de Latinoamérica y África y en los países del Pacífico, más que ser relativamente altas, se hallan en pleno auge. No

⁴ Anthony Giddens (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, pág. 109.

obstante, allí donde la asistencia decae, también se encuentra cada vez menos interés en ceremonias de iniciación y cada vez es menor el número de personas que se ofrecen para el servicio como profesionales de la religión. La excepción a esto es Escandinavia, donde el interés creciente en oficios ocasionales y ordenaciones contradice los niveles de asistencia más bajos⁵. Ante este panorama, parecería que los hechos presentan al menos considerables limitaciones en su apoyo a la teoría de la secularización.

Sin embargo, más allá de esto, en la explicación de Giddens se confunde el «pensamiento» religioso con la actividad religiosa. Pero, aunque pueda ser verdad que la vida cotidiana moderna discurre sobre principios hasta cierto punto hostiles a la «cosmología religiosa», esto no parece impedir que la gente crea en Dios. En Canadá, por ejemplo, más del 80 por 100 de la población afirma creer en Dios, y más del 30 por 100 asocia su creencia con compromisos cristianos muy convencionales con Jesús como «salvador personal». Lo que interesa destacar es que es fácil concebir erróneamente la religión como conducta meramente habitual (como ir a la iglesia) o como actividad cognitiva (creencias lógicas), mientras que en realidad también tiene que ver —y más profundamente— con la fe, la identidad y aspectos no cognitivos de la vida, como la emoción⁶. También informa —y a veces transforma— actividades prácticas de la vida cotidiana. En la Colombia contemporánea, por ejemplo, se atribuye al renacimiento de la Iglesia Pentecostista la resistencia a la corrupción y la reducción de la violencia doméstica⁷. A partir de aquí se podría comenzar a extraer contrapruebas que llevarían a la conclusión de que tal vez la secularización no sea tan sistemática como algunos suponen.

Por otro lado, esto no quiere decir que cuando la gente busca respuestas privadas a los «interrogantes existenciales» a los que alude Giddens, la religión sólo tenga lugar en el contexto individual, separada del resto de la vida social y cultural. Estudios contemporáneos de religión sugieren que la ambigüedad y la ambivalencia que anidan en la

⁵ Véase Grace Davie (ed.) (1999), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press.

⁶ Véase Stejpan Meštrović (1997), *Postemotional Society*, Londres y Thousand Oaks CA, Sage.

⁷ Elizabeth Brusco (1993), «The reformation of machismo: Asceticism and masculinity among Colombian Evangelicals», en Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press, págs. 143-58.

creencia y en la práctica son mucho mayores de lo que parece a ojos de quienes reducen esos fenómenos a niveles cognitivos y conductales. La religión es un aspecto vital de lo que Robert Bellah llama «hábitos del corazón»⁸, que son los elementos culturales de la vida que conectan la esfera estructural abstracta con los motivos y las acciones de los agentes humanos. Así entendida, la religión puede ser tanto pública como privada, colectiva como individual, emocional como intelectual, etc. En verdad, como observa Peter Beyer, la religión como categoría diferenciada aparece sólo en el siglo XVII europeo. Tal vez lo que hoy estamos presenciando sea el regreso de la religión al estado de no diferenciación⁹.

Es imposible desconocer la importancia de esta ambigüedad y esta ambivalencia. Ni la religión ni la modernidad son unidimensionales ni unidireccionales en su desarrollo. A lo largo de su peculiar trayectoria histórica, cierta sociología moderna puede haber acabado por abrazar nociones más bien rígidas y burdas tanto sobre religión como sobre modernidad. Pero si bien una actitud abierta ante la ambigüedad y la ambivalencia abona una mayor complejidad, se puede sostener que esa complejidad está más cerca de lo que en realidad está ocurriendo en el mundo contemporáneo.

Otra manera de abordar esto sería decir que posiblemente el destino de la fe en el mundo moderno no sea tanto el de que ésta se pierda en el quehacer cotidiano de la gente común, sino que se pierda de vista en las explicaciones académicas del mundo moderno. De esta manera, la secularización del conocimiento precede al conocimiento de la secularización. Como dice Peter Berger, los estudios sobre secularización, a los que él mismo contribuyera en los años sesenta y setenta, eran «esencialmente erróneos»¹⁰. Pero su trabajo en estudios sobre secularización fue tremendamente importante, más tal vez que el de cualquier otro sociólogo aislado que haya trabajado en este campo. ¡Y no es que Berger hubiera querido negar la realidad de lo religioso en la modernidad! También habló de «señales de trascendencia» y de «rumores de ánge-

les» en ese mismo mundo social¹¹. Pero uno se ve en apuros si quiere mostrar exposiciones sobre actividad religiosa, por no hablar ya de vitalidad de la religión, en los estudios sociológicos generales de hoy, incluso en contextos en los que, como ocurre en los países del Pacífico asiático, no cabe ninguna duda de que, a diferencia de lo que se da con frecuencia en Occidente, no se asume la secularidad como condición de transición a una economía capitalista de tecnología avanzada¹².

De esta suerte, es importante la cuestión relativa a la definición de religión y, tal vez más aún, la actitud respecto de la religión. Muy bien puede cierta concepción de la secularización estar teñida de supuestos antirreligiosos —así lo afirma Jeffrey Hadden¹³, mientras que Steve Bruce¹⁴, por ejemplo, confiesa la falta de simpatía por la dimensión religiosa que acompaña su investigación sobre el tema—, pero esto sería recaer en una crítica meramente teológica del campo. Lo curioso es que ni la sordera a la religión de Max Weber, ni el declarado ateísmo de Karl Marx o de Émile Durkheim, impidieron que estos autores dijeran cosas significativas sobre religión y modernidad y sobre secularización. En la sociología clásica se dio por supuesto que la vida religiosa era un aspecto de las relaciones sociales de la vida cotidiana, además de inscribirse en diversas instituciones religiosas. Por una cantidad de razones, entre las cuales no puede faltar el éxito de la tesis exagerada de la secularización, la religión se ha vuelto invisible en muchas discusiones sociológicas de las condiciones contemporáneas.

Fuera de esto, vale la pena explorar otros aspectos del debate sobre la secularización. Es preciso un análisis histórico de la idea de que la modernidad es un medio inhóspito para la religión. Weber observaba que ciertos elementos de la religión calvinista contribuyeron a generar aspectos decisivos del espíritu capitalista y científico que impregnó la modernidad, la cual sería luego, irónicamente, la encargada de socavarlos. Incluso esto puede llevarse demasiado lejos, por supuesto. Lo interesante es que en determinados contextos, en este caso el capitalismo

⁸ Robert Bellah et al. (1985), *Habits of the Heart*, Berkeley, CA, University of California Press.

⁹ Peter Beyer (1998), «The city and beyond as dialogue: Negotiating religious authenticity in global society», *Social Compass*, 45:1, págs. 67-79.

¹⁰ Peter L. Berger (1999), «The desecularization of the world», en *The Desecularization of the World: Essays on the Resurgence of Religion in World Politics*, Grand Rapids, MI, Eerdmans. Véase también su *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, Nueva York, Viking, 1992.

¹¹ Peter L. Berger (1967), *Rumour of Angels*, Garden City, NY, Doubleday.

¹² Véase, por ejemplo, Richard Robison y David S. G. Goodman (eds.) (1996), *The New Rich in Asia: Mobile Phones, McDonald's and Middle-class Revolution*, Londres y Nueva York, Routledge. En el índice no aparecen cuestiones religiosas, aun cuando se sabe que las sociedades del Pacífico asiático rechazan el modelo «secular» de las sociedades occidentales.

¹³ Jeffrey Hadden (1987), «Towards desacralizing secularization theory», *Social Forces*, 65:3, marzo, págs. 587-611.

¹⁴ Steve Bruce (1996), *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford, Oxford University Press.

temprano, ciertos discursos de inspiración religiosa —como la evaluación bíblica que hace Calvino de la usura— experimentan una transposición tal que resulta discordante con el original. La modernidad continúa sosteniendo los «valores (aparentemente) religiosos» mucho después de abandonar o dejar que se atrofiara el impulso revelatorio que les era propio. No obstante, el entrecruzamiento de la religión y los comienzos de la modernidad debería plantear alguna duda a quienes dan hoy por supuesto que llegará el día en que los efectos corrosivos de la modernidad sobre la religión sean totales.

Además, es muy engañoso suponer que la religión o la modernidad sean una condición estable. Los tiempos de cristianismo en que la Iglesia y el Estado estaban estrechamente ligados pertenecen ya indudable y tal vez irrevocablemente al pasado, pero no hay razón para afirmar que sólo los tradicionalistas eclesiásticos o los fundamentalistas de derechas traten de restaurar esa situación¹⁵. Además, la propia modernidad se modifica constantemente: como decía Marx, «lo que distingue la época burguesa de todas las anteriores es la constante revolución de la producción, el ininterrumpido desorden de todas las relaciones sociales y la incertidumbre y la agitación permanentes». Y seguía diciendo: «Todo lo sólido se funde en el aire, todo lo sagrado es profanado y los hombres se ven finalmente forzados a enfrentar... las condiciones reales de su vida...» Los rasgos característicos de la modernidad, como el crecimiento de una clase obrera urbana, que tal vez en una época hayan creado dificultades a la religión organizada, diluyen hoy las realidades sociales en una era de información. Es obvio que estos comentarios nos proyectan directamente al tema central del libro, a saber, el supuesto cambio en los tiempos posmodernos y sus consecuencias para la religión.

UN LEGADO AMBIGUO

Marx, Weber y Durkheim, que a menudo pasan por ser los padres fundadores de la sociología moderna, tienen cosas interesantes que decir, cada uno las suyas, acerca de la religión y de su explicación de la modernidad. Weber lamentaba la ironía de que el protestantismo, que sin quererlo había prestado su poder al impulso inicial del capitalismo,

¹⁵ Véase, por ejemplo, Douglas John Hall (1997), *The End of Christendom and the Future of Christianity*, Valley Forge, PA, Trinity Press International.

viera esclerosada su espiritualidad por los desarrollos posteriores de ese mismo capitalismo. Pero dejó al mundo una visión muy pesimista de la racionalización ininterrumpida, que no dejaba espacio para los desarrollos religiosos. Marx, por otro lado, se oponía frontalmente a la religión organizada con una cantidad de argumentos. Y Durkheim afirmaba que Dios, tras haber estado en el centro de todas las relaciones humanas, dejaba ahora el mundo abandonado a los hombres y sus disputas. Cada uno de estos teóricos ha sido rehabilitado en la medida en que ofrecía perspectivas útiles sobre religión contemporánea¹⁶.

Sean cuales fueren las contribuciones específicas de estos autores a la comprensión contemporánea de la religión, es cierto que su poderosa influencia se advierte en las teorías de la secularización. Para Marx, el problema residía en la naturaleza ilusoria de la religión, pero, a diferencia de los filósofos, no la consideraba un simple error intelectual. Por el contrario, veía en la religión un medio (erróneo) de explicar condiciones económicas y sociales intolerables, y por tanto, una de esas cosas que no sólo se trataba de entender, sino también de modificar. Pero el capitalismo, que dio origen a esas condiciones en la modernidad, no podía sobrevivir a largo plazo, paralizado —como a Marx le parecía— por sus propias contradicciones. Así, la religión, a pesar de expresar «el corazón de un mundo sin corazón», estaba destinada a morir cuando esa «ausencia de corazón» fuera trascendida por la abolición del capitalismo.

A pesar de que Durkheim parecía ofrecer una teoría según la cual la religión es constitutiva de la vida social estable¹⁷, también proponía que en los tiempos modernos la religión abarca un sector cada vez menor de la vida social. Poco a poco, sostenía este autor, las características políticas, económicas y científicas de la vida se liberan de sus primitivas amarras religiosas para adoptar un aire más temporal. Durkheim veía esto como un proceso permanente a largo plazo; compartía con Weber la idea de que la secularización era una perspectiva histórica a largo plazo.

Para Weber, la religión es un medio vital de explicar, no ya sólo condiciones sociales de explotación o de sufrimiento, sino los misterios mismos de la vida. La religión produce sentido por sí misma, y al hacerlo influye en los asuntos humanos de la vida cotidiana. Por ejemplo, la creencia de que el trabajo esforzado era una respuesta a Dios tan válida como la autonegación estimuló los modos de acumulación de

¹⁶ Véase, por ejemplo, James Beckford (1989), *Religion in Advanced Industrial Society*, Londres, Unwin-Hyman.

¹⁷ Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1987.

capital que, en determinadas condiciones específicas y en circunstancias a veces sorprendentes, condujeron a las primeras iniciativas capitalistas. Es lo que sostiene Weber. Sin embargo, la racionalización posterior de cada vez más sectores de la vida social tendría, advertía Weber, un efecto de bumerán, en lo que él llamaba «desencantamiento del mundo». Esta visión esencialmente trágica se ha convertido posiblemente en el legado perdurable de Weber.

Los usos a que se han sometido estas teorías clásicas, tanto en sociología como en historia, tendieron a centrarse más en lo social que en lo religioso por sí mismo. Dando por sentado que el movimiento que describen estos tres autores y otros era progresivo, lineal e irreversible, se llega inexorablemente a la conclusión de que la religión es un fenómeno en retirada y que otros cambios sociales terminarán por ser más significativos. De esta suerte, lo que la religión *hace*, y no lo que *es*, se convirtió en tema central de la sociología, a pesar de que sus tres fundadores tenían como mínimo en cuenta ambas cuestiones en su obra. Como dice Beckford¹⁸, la mayoría de los teóricos sociales clásicos, fuera de Alexis de Tocqueville, penetraron en el futuro de la religión a partir de ciertas tendencias supuestamente dominantes, o bien sugirieron que la religión ilustraba determinadas tendencias subyacentes.

El resultado final de esto es que la secularización, entendida ya como muletilla cómoda para referirse a la decadencia de la religión, se da a menudo por supuesta en las exposiciones académicas y de los medios de comunicación en relación con el mundo moderno. Así, por ejemplo, el sociólogo británico Bryan Wilson sostiene que en el debate sobre secularización, las intuiciones de los clásicos se alinean junto al conocimiento de sentido común del público general¹⁹. Puede que esto sea cierto, pero la cuestión está en saber de dónde proviene el «conocimiento de sentido común». Aunque no cabe duda de que parte del mismo tiene su origen en la observación cotidiana, en general estas conclusiones están informadas por comparaciones más amplias, lo que sería irrelevante en caso de que esas comparaciones más amplias fueran reconstrucciones realizadas a partir de la vulgarización de explicaciones académicas derivadas de los sociólogos clásicos.

Para Wilson, la cuestión sociológica decisiva en torno a la secularización es hasta qué punto ha perdido su influencia social. Pero como para este autor la religión hunde sus raíces en la comunidad, que es

una forma de asociación que él considera perdida en el mundo *societal* moderno, es difícil ver cómo podría alguna vez regresar la religión. Bruce adopta una visión parecida, aunque añade a su explicación una dimensión de «religión-como-error-intelectual»²⁰. Lo que estas explicaciones dominantes de la secularización tienen en cuenta son las grandes instituciones religiosas en relación con los Estados-nación modernos. Pero mientras la secularización puede explicar algunos aspectos de esta relación distintivamente moderna, en el siglo XXI el problema reside en que ninguno de los dos aspectos de la ecuación de la secularización ha permanecido constante. Hoy es peligroso dar por supuesto sin más precisiones que el Estado-nación sea el centro principal del poder político, lo que se advierte más claramente si se distinguen distintos aspectos de la secularización.

LA SECULARIZACIÓN DESMONTADA

Una vigorosa exposición clásica de la secularización fue la que produjo Karel Dobbelaere²¹. En su honor es menester aclarar que al menos no da por supuesta la decadencia general e irreversible de la religión. Propuso, lo que es ciertamente útil, que la secularización es un concepto multidimensional que implica como mínimo tres niveles: el institucional, el organizacional y el personal. Si miramos a cada uno de ellos, podemos advertir, sean cuales fueren los méritos originales del programa de secularización, que su pertinencia está hoy limitada. Sugiero que, cuidadosamente circunscrita por matizaciones y si una de éstas es la distinción de niveles, la secularización es una herramienta sociológica e histórica útil. Pero si se eliminan esas matizaciones, la secularización se convierte en algo peligrosamente engañoso.

En el nivel institucional, el desfase básico se da entre organizaciones religiosas y Estado administrativo moderno. Dobbelaere se refiere a esto como *laicización*, y se puede ilustrar con referencia a campos tales como salud y bienestar. Allí donde una vez, en Europa y América del Norte, el suministro de alivio social y sanitario a los pobres era iniciativa fundamentalmente religiosa bajo la égida de las iglesias, tuvo lugar un cambio gradual de control que puso decididamente estas funciones en el dominio de la burocracia gubernamental, con sus corres-

¹⁸ Beckford, pág. 46.

¹⁹ Bryan Wilson (1976), *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, Oxford University Press.

²⁰ Bruce, *passim*.

²¹ Karel Dobbelaere (1981), *Secularization: A Multi-dimensional Concept*, editado como informe de tendencias en *Current Sociology*, 29, págs. 3-213.

pondientes profesionales especializados. Las iglesias, que eran antaño eje de muchas actividades —en relación con la educación, el trabajo, la salud y el bienestar y el ocio—, se encuentran así con que su papel se ha visto reducido a intereses más bien estrechos en materia de culto, parroquiales y de obra pastoral, etc. Por supuesto, este proceso puede darse en diferentes ritmos según los países —lento y casi imperceptible en Gran Bretaña; tardío y cataclísmico en Quebec, por ejemplo—, pero el proceso diferenciador de la *laicización* es ya reconocible en muchos países.

Sin embargo, caben varios interrogantes a este respecto. Uno, que es el que plantea José Casanova, se refiere a las «religiones manifiestamente públicas» que en España, Polonia, Brasil y Estados Unidos tuvieron un impacto gigantesco y duradero a partir de los años ochenta del siglo xx. En Polonia, Solidaridad es un movimiento político religioso, como lo es la Nueva Derecha Cristiana en Estados Unidos. Casanova señala que esto fue una sorpresa para los teóricos de la secularización a causa del error básico de reunir diferentes aspectos del proceso en una única tendencia. Con demasiada frecuencia se supone en particular que la privatización de la religión sería un concomitante inevitable de la diferenciación. Sin embargo, sostiene Casanova, algunas religiones están reingresando hoy en la esfera pública, no sólo para «defender su territorio tradicional», sino también para «participar en las luchas por la definición y el establecimiento de las fronteras modernas entre lo público y lo privado... entre familia, sociedad civil y Estado», etc.²².

Por supuesto, debe también recordarse que parte de este proceso de reingreso fue posible gracias a los cambios e incluso las crisis en el seno de la esfera pública. No está claro en absoluto que la función central del Estado nacional soberano sea duradera. En verdad, hay muchos signos de que, sobre todo bajo la presión de fuerzas globalizadoras, el futuro del Estado —en particular del Estado del bienestar— queda radicalmente cuestionado. Como dice Manuel Castells, «eludido por las redes globales de riqueza, poder e información, el Estado-nación moderno ha perdido gran parte de su soberanía»²³. Está perdiendo su dominio sobre la organización del espacio y el tiempo, que es lo que le dio su poder moderno. Entre otras cosas, la desregulación está a la orden del

²² José Casanova (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, IL, University of Chicago Press, pág. 6.

²³ Manuel Castells (1997), *The Power of Identity*, Oxford y Nueva York, Blackwell, pág. 354.

día y en ciertas circunstancias esto puede provocar la removilización de los recursos religiosos con fines educacionales o de bienestar.

Pero incluso sin esa removilización, a finales del siglo xx la controversia religiosa se hizo cada vez más visible en las agencias controladas por el Estado. El lenguaje que se utiliza para cuestiones relacionadas con la vida y el cuerpo —como aborto, eutanasia y relaciones homosexuales— ha sido un punto conflictivo. Richard Fenn sostiene que esto se debe precisamente a que, para mucha gente, el lenguaje clínico de los expertos burócratas es inadecuado para las situaciones en las que se lo invoca²⁴. De esta suerte, la situación supuestamente «secular» da lugar en realidad a respuestas religiosas que impugnan su actual posición dominante. La secularización, desde este punto de vista, es un proceso dinámico de disputas de fronteras que resulta difícil de prever.

Por tanto, en sus propios términos modernos, podríamos preguntarnos, con Beckford, «si la separación entre religión y aparato de control y legitimación social significa necesariamente la decadencia del papel de la religión»²⁵. Aun cuando se pueda demostrar que en la mayoría de las sociedades modernas ha tenido lugar un proceso de *laicización*, ¿nos autoriza ello a suponer que este proceso continuará sin variaciones o que no producirá respuestas que provoquen dudas acerca de la prudencia de restringir la influencia religiosa sólo a las actividades de las grandes organizaciones abiertamente religiosas? Pero, más allá de esto, podríamos preguntarnos también qué forma adoptará la religión, si es que continúa existiendo en las sociedades contemporáneas, una vez desaparecidos órdenes establecidos tales como el del cristianismo, o una vez cumplido el fatal castigo de la burocracia a las principales confesiones tradicionales.

La segunda dimensión de la secularización que señala Dobbelaere es el cambio organizacional. El foco se desplaza de la separación en gran escala de la Iglesia y el Estado a las alteraciones en el seno mismo de la organización religiosa. Para resumir esto se podría invocar, por ejemplo, la resonante y clásica expresión de Weber de «rutinización del carisma». En este caso, las agencias religiosas sucumben a la secularización desde dentro. De esta suerte, una vez más de acuerdo con los análisis clásicos de Weber y de su colega Ernst Troeltsch, se podría sostener que una forma de secularización se produce cuando se calma la

²⁴ Richard Fenn (1982), *Liturgies and Trials*, Oxford, Blackwell.

²⁵ Beckford, pág. 110.

efervescencia inicial de un grupo sectario desgajado y cuando el grupo final adquiere más características de iglesia que de secta. En Canadá, por ejemplo, el borboteante entusiasmo de los metodistas de mediados de la época victoriana adoptó una forma más sobria hacia finales del siglo y se vio sometido a la posterior absorción burocrática cuando los metodistas se fundieron con otros para constituir en 1925 la única confesión canadiense autóctona: la Iglesia Unida.

El cambio organizativo significa en general que los grupos religiosos se acomodan cada vez más al mundo moderno. Una manera obvia de darse tal cosa se encuentra en la adopción de características de organización burocrática, rasgo definitorio de la confesión. Peter Berger y otros²⁶ sostienen (o mejor dicho, sostuvieron en un tiempo) que esto coloca a los grupos religiosos ante un terrible dilema: acomodarse a la modernidad y correr el riesgo de debilitamiento de la fe, o resistirse a la modernidad y correr el riesgo de quedar marginados como algo intrascendente. Aunque puede haber algo de esto, queda en sombra una tercera opción: la de que a menudo los grupos religiosos se enfrentan a ambas cosas al mismo tiempo. Danièle Hervieu-Léger sostiene que las iglesias exitosas emplean ambas estrategias, pues aceptan la modernidad y se resisten a ella²⁷. Este tipo de ambivalencia tal vez sea la norma de los grupos religiosos de éxito.

Por otro lado, es posible entender en términos más amplios el cambio de organización. Puede adoptar formas distintas de la burocratización. Por ejemplo, mientras que las confesiones cristianas tradicionales entraron en malas épocas en la segunda mitad del siglo xx, las redes de grupos cristianos, a menudo preparados para la realización de objetivos particulares, limitados, como los programas asistenciales o de alternativas educativas en el Tercer Mundo, fueron cada vez más importantes, al menos en América del Norte²⁸. Nuevamente, a menos que haya alguna razón de peso para considerar que las grandes organizaciones constituyen el hábitat social de la religión, quizá valga la pena escuchar

²⁶ Peter L. Berger (1967), *The Sacred Canopy*, Nueva York, Anchor-Doubleday. Éste es uno de los libros que hoy Berger cuestiona. Sin embargo, la tesis, aunque con modificaciones, se repitió en muchos otros lugares, como en James Davison Hunter (1987), *American Evangelicalism: Conservative Religion in the Quandary of Modernity*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

²⁷ Danièle Hervieu-Léger (1986), *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf.

²⁸ Pienso en estudios como el de Robert Wuthnow (1988), titulado *The Restructuring of American Religion*, Princeton, NJ, Princeton University Press, y, en Canadá, el de John Stackhouse (1994), titulado *Canadian Evangelicalism in the Twentieth Century*, Toronto, University of Toronto Press.

el consejo de Robert Wuthnow, según el cual sería preferible buscar la religión en lo que él llama «comunidades morales» o «redes de obligación mutua y creencia compartida»²⁹.

Nancy Ammerman ha proporcionado importantes pruebas concretas de esas comunidades en relación con la vida congregacional de Estados Unidos en la última década del siglo xx. Esta autora ha observado que muchos sociólogos varones blancos no fueron capaces de descubrir esta vitalidad porque limitaron sus estudios a estadísticas de asistencia a instituciones y no exploraron las zonas marginales, esto es, las conocidas como esfera privada, cuyo efecto sobre la vida «pública» se juzga desdeñable. Nancy Ammerman sostiene, por el contrario, que es precisamente allí donde se desarrollan las herramientas para navegar por toda clase de situaciones de la vida cotidiana, herramientas que a veces producen modos de resistencia o innovación social. Lo sagrado y lo profano, lo público y lo privado, lo religioso y lo secular, pueden «mezclarse» (como dirían los que sólo esperan categorías nítidamente diferenciadas), pero «cuando comenzamos a leer la historia de la religión de abajo hacia arriba, nos encontramos mucho más con un constante «uno y otro» que con una caída del todo a la nada»³⁰.

El tercer aspecto de la secularización que ha aislado Dobbelaere es personal y podría denominarse la secularización de la conciencia. En una frase muy evocadora de Berger, Berger y Kellner, los modernos son «mentes sin hogar» (*homeless minds*)³¹. Entre otras cosas, esto se advierte en una «conciencia tecnológica» que considera la vida como cosas que se adaptan una a otra a la manera de componentes de una máquina, y explica los acontecimientos como sucesos «naturales», explicables en el lenguaje de los pronósticos del tiempo o de los informes del mercado de valores. Al abordar los problemas de la vida con prescindencia de las interpretaciones religiosas, la gente se vuelve a otras fuentes de explicación, justificación o esperanza. Sin embargo, se puede decir que entre estas «otras fuentes» se encuentran a menudo algunas que no son precisamente de origen «tecnológico», como los horóscopos o técnicas de enriquecimiento personal tales como la meditación. Sin em-

²⁹ Robert Wuthnow (1994), *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community*, Nueva York, Free Press. Véase también Robert Wuthnow (1998), *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

³⁰ Nancy Ammerman (1994), «Telling congregational stories», *Review of Religious Research*, 35:4, pág. 296.

³¹ Peter L. Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner (1974), *Homeless Minds*, Harmondsworth, Penguin.

bargo, cada vez más, a pesar de que no cabe duda acerca de la realidad de una cierta «conciencia tecnológica», hay mucha gente que no ve en esto incompatibilidad alguna con otros tipos de creencia. El mundo de hoy, después de todo, se caracteriza cada vez más por el bricolage no diferenciado de Disneylandia.

Es difícil evaluar con precisión hasta qué punto la secularización de la conciencia ha procedido en un contexto dado cualquiera, pero son muchos los que piensan que es el proceso que ha inspirado lo que Daniel Bell bautizó una vez como «regreso de lo sagrado»³². Este autor previó una época en que las «cuestiones decisivas», como el amor, la tragedia, la obligación y la muerte —en otras palabras, lo que Giddens llama «cuestiones existenciales»—, encontrarían respuesta en el surgimiento de religiones nuevas. Si no religiones nuevas por sí mismas, es indudable que muchos países afectados por la modernidad han sido testigos, en las últimas décadas del siglo xx, del rápido surgimiento del *New Age Movement*³³.

Se podría argumentar que este aspecto de la secularización se está haciendo más notable al comienzo del tercer milenio, aunque debemos apresurarnos a agregar que, una vez más, el cuadro es ambiguo. Los cambios culturales respecto de las situaciones posmodernas intensifican la tendencia a formas de individualismo, pero no se trata en absoluto de formas no religiosas de individualismo. La cuestión es más compleja. Es indudable que en un mundo de comunicación instantánea, historia de parque temático e información por Internet, cierto énfasis religioso tradicional a largo plazo, la estabilidad, lo canónico y lo comunal se hallan bajo presión. Sin embargo, al parecer hay muchas personas que siguen trabajando a fin de compatibilizar jirones y fragmentos de espiritualidad y de fe, muchas buscan medios caseros y *ad hoc* de enfrentar la tragedia aparentemente anómala del momento, y también hay muchas que se lanzan a una melancólica busca de lo comunal, aun cuando eso implique también encuentros fugaces. En verdad, cuanto mayor es la fragmentación que se experimenta, mayor parece la busca de comunidades compensatorias. No se trata de cosas contradictorias; por el contrario, se informan mutuamente.

La posibilidad de que en las sociedades contemporáneas haya un enfoque más individualista de lo religioso no expresa necesariamente

³² Daniel Bell (1977), «The return of the sacred? The argument on the future of religion», *British Journal of Sociology*, 28, págs. 419-49.

³³ Paul Heelas (1996), *The New Age Movement*, Oxford, Blackwell.

la fuga respecto de la fe —como implicaría la perspectiva rigurosa de la secularización—, sino más bien la fragmentación de la fe. La expresión masiva de dolor ante la muerte de la princesa Diana en 1997, con sus múltiples e idiosincrásicas auras religiosas, ilustra precisamente esta situación³⁴. Esta fragmentación refleja al menos dos aspectos del individualismo actual. Por un lado, apunta al individualismo expresivo, centrado en el yo y cuyas necesidades se satisfacen mediante experiencias, sobre todo corporales. Por otro lado, implica también el individualismo adquisitivo, centrado en el consumo. Puede que este último lleve a la real acumulación de cosas (y a su cuasi religiosa justificación según el «evangelio de prosperidad» de Estados Unidos), pero tal vez lo más importante deba asociarse a las actitudes y modos de vida consumistas, en los que prima la elección.

Por supuesto, Bruce considera la religión de consumo como parte de la secularización, porque estas creencias privadas —sostiene— ejercen cada vez menos impacto sobre el funcionamiento de la sociedad, y también como parte de una gran inflexión hacia abajo de la religión, que pasa, en palabras del autor, «de las catedrales a los cultos». El «individuo consumidor soberano de finales de la modernidad» lleva inexorablemente, pero de diferente manera, al «medio cultural», cuyo relativismo «impedirá que cualquiera de estas innovaciones adquiera el poder y la influencia de las innovaciones religiosas anteriores»³⁵. Pero ¿qué ocurre si, como expondré en los capítulos 3 y 5, el consumo desempeña un papel cada vez menos importante en el funcionamiento de la sociedad? Eso significaría, de acuerdo con el propio argumento de Bruce, que precisamente aquí residirían las aperturas para la actividad religiosa. No necesitarían adquirir los *mismos tipos* de poder e influencia para ser socialmente significativos. Otros, que también perciben el aumento de la fragmentación de la fe, ven nuevas posibilidades no relacionadas con el consumo. Reginald Bibby, al analizar la situación canadiense, sostiene que todavía hay muchas personas que eligen al menos compromisos parciales de tipo convencional (en este caso, cristiano). La idea clave de su argumentación es que los grupos religiosos capaces de buenas operaciones mercantiles pueden tener éxito en el nuevo medio³⁶.

³⁴ Véase, por ejemplo, Tony Walter (1999), *Mourning for Diana*, Oxford y Nueva York, Berg.

³⁵ Bruce, pág. 234.

³⁶ Reginald Bibby (1993), *Unknown Gods: The Ongoing Story of Religion in Canada*, Toronto Stoddart.

Pero es menester no ir demasiado lejos. David Martin, al comentar el crecimiento como hongos de la Iglesia Pentecostista (y, en cierta medida, de un evangelismo más amplio), sugiere que, en respuesta a las tendencias presentes, bien se puede apelar al individualismo³⁷. De esta suerte, aunque en ciertos sectores se ponga de manifiesto el individualismo relativista de lo que es «correcto para mí», en otros es posible reciclar los fragmentos atractivos de la fe para usar, siempre que sean compatibles con una perspectiva religiosa compartida, en marcos más convencionales. Lo importante es que, desde este punto de vista, ya no se consideraría la religión como una fuerza vacilante que ha visto hundirse sus antiguos soportes institucionales, sino como un recurso cultural dinámico.

RENACIMIENTO, REENCANTAMIENTO, REESTRUCTURACIÓN

El hecho de concebir la religión como recurso cultural la restaura de inmediato en calidad de fenómeno que vale la pena estudiar en serio y no como rasgo en desaparición de una época pretérita. Si bien es cierto que la tesis de la secularización limitada nos dice mucho acerca de las trayectorias particulares de las relaciones de religión y sociedad en las sociedades modernas, también es cierto que no nos dice prácticamente nada sobre el destino de la fe en general. No deberíamos esperar encontrar en el mundo de la modernidad tardía o de la posmodernidad cada vez menos pozos de religiosidad agotados, sino concebir más bien la religión como recurso cultural y descubrir de qué maneras se la expresa, se la utiliza y se la forja, incluso en sus intersecciones con esos mundos.

Por supuesto, bien puede ocurrir que la secularización, paradójicamente, sea parte del estímulo del crecimiento de la religión. Si la secularización se refiere exactamente al proceso de diferenciación, que acaba con los antiguos monopolios religiosos —como el cristianismo—, los fragmentos en competencia que de ello resultan, obligados ahora a reevaluar su visión, su misión y sus estrategias, podrían encontrar renovado vigor en una situación pluralista competitiva³⁸. Si los grupos religiosos capitalizan —deliberadamente o como sea— el individualismo

expresivo, pero son además capaces de conectarlo —o reconectarlo— con aspectos de tradiciones antiguas y doblegar los excesos potenciales de individualismo con la referencia a lealtades comunales, como se sugirió más arriba, resulta menos sorprendente el crecimiento de movimientos importantes como el evangelismo o el fundamentalismo, o de otros secundarios, como las comunidades católicas o el cristianismo celta.

Determinadas condiciones de la modernidad o de la posmodernidad pueden actuar como impulsos de tipos particulares de desarrollo religioso. Hervieu-Léger sugiere que, lejos de ser incompatible con la vida religiosa, la modernidad tardía puede engendrar actualmente ciertos tipos de respuesta religiosa³⁹. Esto se debe a que la dinámica que impulsa la modernidad hacia adelante tiene aspectos utópicos (que son a su vez, cabría agregar, una faceta de la dependencia de la modernidad occidental respecto de filosofías religiosas —léase cristianas— secularizadas de la historia), pero es por definición imposible satisfacer por completo esas aspiraciones. El espacio que así se crea es en cierto sentido un espacio natural para la actividad religiosa, una localización estructural donde se despliega este drama entre lo religioso y lo secular. Aunque Hervieu-Léger rechaza la noción de posmodernidad, su argumento también funcionaría en este caso. Pues si, como aquí se sostiene, la posmodernidad es una condición social en la que ciertos aspectos de la modernidad se ven inflados hasta el extremo de que resulta difícil reconocer la antigua modernidad, en esos puntos pueden abrirse nuevas oportunidades para la actividad religiosa. Al haber trasferido creencias y prácticas de origen explícitamente religioso a las condiciones propias del modernismo tardío, aunque sin la fe que las formara, las condiciones posmodernas exigen ahora una reevaluación.

En primer lugar, mientras ciertas organizaciones y movimientos religiosos parecen de verdad haber pasado ya su momento de auge, en muchas zonas del mundo el despertar y el resurgimiento religiosos están a la orden del día (y en algunos casos pueden también reforzar las viejas organizaciones). El crecimiento del islam, particularmente en África del Norte y en Oriente Medio, ha sido asombroso. Además de las situaciones en las que se centran los medios de comunicación —el fundamentalismo armado—, hay un gigantesco resurgimiento de lo que Gilles Kepel llama «reislamización desde abajo»⁴⁰, que afecta a la

³⁷ David Martin (1996), «Religion, secularization and postmodernity: Lessons from the Latin-American», en Pål Repstad (ed.), *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*, Oxford, Scandinavian University Press.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Hervieu-Léger (1986, 1993).

⁴⁰ Gilles Kepel (1994), *The Revenge of God*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, página 13.

vida cotidiana de una gran proporción de las poblaciones de diversas sociedades musulmanas. Al mismo tiempo, el surgimiento masivo de la Iglesia de Pentecostés, particularmente en América Latina, pero también en otras partes del mundo, ha puesto al evangelismo (del que es un desprendimiento) a la par del catolicismo como una de las dos religiones verdaderamente globales del mundo actual⁴¹. La mayor parte del crecimiento de la Iglesia de Pentecostés es «desde abajo». Esto, junto con el hecho de que esta iglesia no se asocia a la violencia y con la falta de influencia occidental en los países no angloparlantes, quiere decir que a menudo este crecimiento está más oculto a los medios de comunicación, y mucho más aún a los ambientes académicos.

En segundo lugar, se puede sostener que el final de siglo xx fue testigo de un reencantamiento extenso y por caminos tales que habría asombrado a Weber. Así, lejos de la secularización de la conciencia, que produce una situación en que la tecnociencia ofrece soluciones satisfactorias a los enigmas recurrentes de la vida, hay abundantes pruebas del interés y la implicación de muchas clases de creencias, prácticas y espiritualidades no convencionales. Las influencias orientales globalizadoras, junto con un énfasis completamente moderno en la técnica, han estimulado movimientos tales como el de la *New Age*; la (re)feminización de la religión ha apuntalado búsquedas de religiosidades que simpatizan con las mujeres, como Wicca⁴²; y la atención a los horóscopos y otros caminos en busca de saber no da muestras de retroceso. Naturalmente, podría ser que la tesis del desencanto estuviera ya superada, y que lo que una vez Martin denominó «teologías subterráneas» nunca haya dejado de ejercer su atracción. Hoy, la desregulación y la desinstitucionalización de la religión, más, tal vez, el fervor milenarista, no hacen más que ofrecer a todo eso una renovación pública más.

En tercer lugar, es posible señalar la evidencia más mundana de la reestructuración de la religión. La secularización ha puesto acertadamente de relieve la desregulación de las religiones (que como monopolios se hunden) y la desinstitucionalización de las religiones (que como

⁴¹ Paul Freston (1998), «Evangelicalism and globalization: General observations and some Latin American Dimensions», en Mark Hutchinson y Ogbu Kalu (eds.), *A Global Faith: Essays on Evangelicalism and Globalization*, Sidney, Centre for the Study of Australian Christianity, pág. 70.

⁴² Véase, por ejemplo, Vicki Noble (1991), *Shakti Woman: Feeling Our Fire, Healing Our World, the New Female Shamanism*, San Francisco, CA, Harper and Row; Vivienne Crowley (1989), *Wicca: The Old Religion in the New Age*, Wellingborough, Aquarian Press.

focos organizativos pierden importancia para la espiritualidad), pero ésta es sólo una parte de un paisaje más amplio en el que han de formularse interrogantes acerca de la relocalización de lo religioso y la reestructuración de esos modelos en el seno de situaciones posmodernizadoras. ¿Con qué exactitud se vuelven a tejer los fragmentos de creencias en las vidas de aquellos para quienes la opción religiosa es básica y que buscan los caminos de la fe para entenderse con las realidades contemporáneas? Es perfectamente posible que haya poblaciones importantes que crean sin pertenencia, en sentido confesional, pero ¿cuáles son los nuevos elementos de la creencia, cómo afectan estos elementos la práctica cotidiana y qué clase de unión y de conexión persiste una vez que se ha dejado de lado la pertenencia o asistencia formal a las instituciones religiosas? En otras palabras, el foco real de interés en la religión está hoy en día en qué cambio se está produciendo en «las fronteras simbólicas»⁴³.

A pesar de haberse realizado muchos esfuerzos para quitar a la secularización su posición dominante como pieza narrativa, sólo a mediados de los noventa comenzaron las formulaciones alternativas a ofrecer espacio suficiente a los sociólogos para realizar su tarea sin los inconvenientes de la adherencia al legado del pasado. Es probable que esto no se debiera a que los sociólogos vieran de pronto la luz en lo tocante a la resistencia religiosa, sino a que fue ése el período en que la modernidad misma fue objeto de cuestionamiento más radical. Los efectos combinados e interactuantes del cambio religioso y de los cambios en el seno de las estructuras y las culturas de la modernidad pueden ponerse de relieve mediante el examen de los principales rasgos del mundo posmodernizante.

⁴³ Robert Wuthnow (1988), pág. 10.

CAPÍTULO 3

Premoniciones posmodernas

Un Hombres, millares de hombres, cogidos de la mano y cantando, orando, marchando: es una escena en Washington DC un domingo de octubre de 1997. Se han movilizado los miembros de la Iglesia de los Guardianes de la Promesa. Un movimiento masivo que en menos de media década ha pasado de la nada a ser una organización con noventa millones de dólares que auspicia concentraciones en estadios deportivos y sacude hoy la capital de Estados Unidos. Pero ¿de qué se trata?

Esta exhibición de los Guardianes de la Promesa tiene toda la parafernalia de los adornos del renacimiento religioso (pero sin la figura de un Billy Graham) y lo fundamental es la respuesta espiritual personal. Sin embargo, el motor último es manifiestamente político. De lo contrario, ¿para qué realizarla en Washington DC? Y es sólo para hombres, lo que hace decisiva la cuestión del género. Eminentemente controvertido, este movimiento es objeto de un gran debate acerca de si representa una respuesta positiva o negativa al feminismo. La existencia misma del debate desvela algo acerca de los Guardianes de la Promesa: que no hay en esta materia juicios inequívocos. Y esto permite a los feligreses adoptar puntos de vista aparentemente contradictorios. Si se quiere buscar esos juicios, la vía de acceso más rápida es la de Internet.

Desde diversos puntos de vista, acontecimientos tales como la exhibición de los Guardianes de la Promesa ofrecen premoniciones de lo posmoderno en materia de religión. No participan en organizaciones religiosas clásicas, tradicionales, y sin embargo dista mucho de ser un acontecimiento espontáneo. En efecto, es un suceso coordinado, cui-

dadosamente orquestado, que depende de los intercambios personales de información y de los nuevos medios de comunicación. Dada su evidente tendencia a rechazar el aborto y los derechos de los gays, los Guardianes de la Promesa parecen inclinarse a la (nueva) derecha, y afirmar una opción política al reunirse donde se reúnen, pero pocas son las voces que admiten la afiliación a un partido. En realidad, aquí, donde la responsabilidad de la familia y la reconciliación racial son los temas prioritarios de la agenda, parece haber algo más que política en acción. Aunque la mayoría es blanca y con ingresos por encima de la media nacional, se realizan grandes esfuerzos para incluir hombres de color y pertenecientes a las clases trabajadoras. Aunque de naturaleza genérica por definición, estos hombres tienen más cosas en común con los «nuevos hombres» de la década de 1990 que con los partidarios del patriarcado de viejo cuño. Las opiniones de las mujeres acerca del movimiento son variadas.

El desconcierto ante acontecimientos y movimientos como los que protagonizan los Guardianes de la Promesa se debe en parte a que son producto de circunstancias novedosas. En efecto, encontramos, en un contexto de celebración, hombres que experimentan solidaridad comunal y expresan sus sentimientos tocándose y llorando. La ocasión es manifiestamente religiosa, pero no incluye referencias a organización alguna de tipo religioso, no se refiere a memoria alguna a largo plazo y sólo superficialmente alude a textos canónicos. Aunque el foco de las reuniones importantes es local, la afiliación se trabaja en la red en un amplio ámbito geográfico mediante Internet y el teléfono. Es un movimiento social con historia breve, futuro incierto y ambigua relación con otros movimientos (el feminismo o el movimiento «secular» de hombres). Y parece referirse a una identidad por ahora en construcción: la de varón religioso no chauvinista y no racista.

RECONOCIMIENTO POSMODERNO

Estas nuevas circunstancias son posmodernas. La índole de la posmodernidad se entiende mejor como configuración sociocultural, cuyos perfiles resultan cada vez más claros a partir de los años ochenta y cuyos efectos se dejan sentir en muchos sitios por todo el mundo. La posmodernidad es resultado de la expansión de ciertos aspectos de la modernidad a expensas de otros, lo que hace menos reconocible la modernidad en cuanto tal. Ante todo, lo posmoderno se relaciona con el desarrollo y la difusión de la comunicación y la información tecnológicas

y con el crecimiento del consumo. Estas cosas dependen de —y al mismo tiempo estimulan— los flujos globales de información, los códigos culturales, la riqueza y el poder. Otras características de la posmodernidad son la reorganización urbanística, la desregulación de los mercados financieros y los servicios públicos, la prescindencia del poder del Estado-nación, que lleva a su parcial obsolescencia, los viajes y el turismo globales, la experimentación con los modos tradicionales de vida y el sentido de crecimiento social y riesgo medioambiental.

La explicación de la posmodernidad que aquí se ofrece deriva al menos en parte de una cantidad de análisis, no todos los cuales —paradójicamente— aceptan el término «posmodernidad» como la mejor manera de describir la situación contemporánea. Anthony Giddens, por ejemplo, utiliza una cantidad de términos en referencia a la modernidad, como «culminante» o «reflexiva», pero se abstiene de hablar de «posmodernidad»¹. Danièle Hervieu-Léger continúa hablando de modernidad «culminante». Pero ambos autores analizan los fenómenos que sin ningún perjuicio pueden concebirse como «posmodernos»². En cualquier caso, para lo que sigue es particularmente significativa la obra de otros dos autores: Manuel Castells y Zygmunt Bauman. Son lo que podría llamarse teóricos críticos de distintos aspectos de la situación contemporánea: la nueva tecnología y el consumo, respectivamente. Pero estos temas no incluyen necesariamente aspectos religiosos y espirituales. En verdad, este libro se debe en parte a que, pese a que autores tan importantes como los mencionados reconocen la necesidad de teorizar lo religioso desde nuevos puntos de vista, ninguno de ellos se sumerge a fondo en la tarea, y cuando tratan el tema dejan grandes lagunas.

Castells, que resume la situación actual con la frase «era de la información»³, aboga persuasivamente por una nueva sociología, por nuevos tiempos. La revolución de la tecnología de la información, que empieza en los años setenta, marca el inicio de este desarrollo y sostiene todo lo demás. La estructura social correspondiente a esto es la «sociedad red», abierta y dinámica, muy adecuada al capitalismo innovador, globalizado y descentralizado con el que se relaciona. Lo que fluye por las redes es decisivo; en verdad, para Castells los flujos son más

¹ Anthony Giddens (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press.

² Danièle Hervieu-Léger (1993), *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf.

³ Manuel Castells (1997-1998), *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols., Madrid, Alianza.

importantes que los espacios y conducen a la reconstrucción y a los realineamientos de la economía, la política y la cultura. En la sociedad red, quien tiene en sus manos los interruptores tiene el poder, pero los interruptores son muchos, y los flujos de poder, impredecibles. Básicamente, todo esto se experimenta, por ejemplo, como la aparición de una nueva planta de producción, de propiedad internacional, que por un breve lapso crea empleos en la economía local antes de desaparecer y reinstalarse donde las condiciones laborales o fiscales le sean más favorables. O puede experimentarse como fluctuaciones financieras, que es lo que ocurre cuando el aleteo de una mariposa en la economía asiática reduce la capacidad de un país europeo para comprar frutos exóticos en América Central.

La sensación de vivir en un mundo en el que el poder impredecible de los flujos controla los destinos mucho más allá del dominio político del Estado-nación, por no hablar ya de la comunidad local o de la persona individual, crea tensión, y en ella identifica Castells el nuevo eje del cambio social. La sociedad red no puede proporcionar sentidos ni fuentes de identidad estables, en otro tiempo función propia de las asociaciones (incluidas las iglesias), los partidos políticos, los Estados-nación o las comunidades locales. De esta suerte, las identidades personales y las comunales se convierten en fuentes importantes de sentido, ya sea —según la explicación de Castells— impulsando activamente hacia un futuro mejor —feminismo, ecologismo—, ya de manera reactiva, retornando a un pasado que se considera preferible, relacionado con Dios, la familia, la etnia, la familia, la localidad.

El nuevo punto de tensión creativa está entre la «red» y el «yo». Con el deseo de encontrar orientación y finalidad en un mundo en que el poder fluye de manera anónima, la construcción de la identidad se erige en preocupación central, ya sea como resistencia a la exclusión de la red, ya sea como proyecto de expresión de un deseo de futuro mejor. Lo que Castells considera movimientos reactivos suelen ser búsquedas de identidad comunal inspiradas en el espíritu religioso, ya sea en la derecha cristiana norteamericana, en el culto *aum shinrikyo* japonés o en el fundamentalismo islámico de, por ejemplo, Pakistán. Más adelante analizaremos si Castells tiene razón en ver meras reacciones en los movimientos que se refieren explícitamente a raíces religiosas y si cabe interpretar sus perspicaces comentarios sobre la experimentación espiritual en el tercer milenio como un aspecto de la elaboración teórica de la sociedad.

La sociedad red y el poder de la identidad son dos elementos centrales de la posmodernidad —tal como yo la veo—, cada uno de los

cuales se relaciona con las influencias derivadas de la difusión de las tecnologías de la comunicación y la información. Castells se muestra muy fuerte en las últimas, pero apenas comenta el otro rasgo que hace posible la aparición del posmodernismo: el consumismo. En cambio, en la explicación de la posmodernidad que propone Zygmunt Bauman, es éste sin duda la pieza clave de la exposición⁴. Mientras que para Castells el proceso de trabajo sigue siendo el centro de la estructura social⁵, Bauman insiste en que el trabajo asalariado va siendo poco a poco desplazado por la libertad del consumidor como fuerza impulsora del sistema cultural social. El placer de consumir, y no ya la lucha por el control entre la fuerza de trabajo y el capital, es lo que sostiene a las sociedades ricas de hoy. Como dice Bauman, el consumo va ocupando «sin cesar la posición de foco cognitivo y a la vez moral de la vida, de vínculo integrador de la sociedad y de foco de la gestión del sistema»⁶. El capitalismo perdura, pero ahora opera a través de la seducción del consumidor.

En este mundo, la legitimación política, los valores centrales y las ideologías dominantes han dejado de ser necesarios (en todo caso, según Castells, los flujos globales los han dejado de lado). La ilimitada capacidad de elección del consumidor y una variedad de gustos integran a cada uno en una utopía adquisitiva. Son éstos los factores que subyacen a la decadencia de la certeza y la autoridad, así como al auge de lo que algunos autores llaman neotribalismo. Así, la vida se vive cada vez más como pastiche, como ambigüedad, como polivalencia y, por supuesto, como incertidumbre. Al llegar aquí, Bauman y Castells explican de diferente manera por qué los fundamentalismos podrían ser un auténtico producto de lo posmoderno. Al observar que la religión fue una fuente —ahora desacreditada— de orientación moral, Bauman sugiere que el hiperconsumismo podría ser una causa del renacimiento religioso. En la vida cotidiana la gente se ve cada vez más obligada a escoger entre alternativas políticas y morales del mismo modo que entre mercancías en el gran centro comercial. Y al mismo tiempo se ve privada de la orientación universal que otrora le prometía la confianza moderna en sí mismo. Bauman ve posibilidades de retornos religiosos en el atractivo que ejercen los expertos en orientación mo-

⁴ Zygmunt Bauman (1992), *Intimations of Postmodernity*, Londres y Nueva York, Routledge.

⁵ Manuel Castells (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford (Reino Unido) y Malden, MA, Blackwell, pág. 201.

⁶ Bauman, pág. 49.

ral. En particular, Bauman no considera el fundamentalismo como retroceso atávico, sino como respuesta posmoderna a la sobrecarga de elección.

Al poner en relación actividad religiosa y consumismo, Bauman se aproxima a un tema de hondo calado. Pero también es menester recordar que las cuestiones de elección han adquirido creciente importancia en los tiempos modernos, especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, y han sido objeto de análisis ya clásicos por filósofos como Jean-Paul Sartre, que percibió con agudeza el «vértigo» inherente a la infinidad de posibilidades. Tal vez las elecciones del consumidor no estén tan cargadas de angustia como sostiene Bauman. Nos conducen a ellas los especialistas en mercadotecnia y a menudo se nos ofrecen paquetes ya preparados que ahorran cualquier esfuerzo de decisión. Por otro lado, como veremos, es posible que las respuestas religiosas ofrezcan más respiro a la trivialización disneyficada de la elección que a las supuestas agonías de las propias elecciones. O, una vez más, puede que la chispa que enciende el interés por lo sagrado y lo espiritual sea el enfrentamiento con las nuevas elecciones existenciales, para las que el consumismo no nos prepara⁷.

El argumento de Bauman acerca del fundamentalismo como sólido conjunto de respuestas a la cuestión moral que plantea la modernidad culminante es análogo al de Giddens. Pero Bauman, como Giddens, limita su comprensión de la religión a los problemas de elección moral de los individuos. No menciona siquiera la «efervescencia» colectiva durkheimiana (como podría verse en los Guardianes de la Promesa, en el duelo por la princesa Diana o en la Bendición de Toronto), ni los creativos retomos al papel público de la religión convencional, ni los múltiples movimientos religiosos hoy existentes, tanto los que se relacionan con las religiones convencionales como los que se apartan más o menos del camino que éstas han trazado. Y cuando Bauman analiza más de lleno la religión⁸, como Giddens y Castells, se apoya claramente en analistas como Gilles Kepel⁹, cuyos estudios tienen el defecto de no tomar en serio las actividades religiosas por sí mismas o de dar por supuesto que lo que vale para una perspectiva religiosa vale también para cualquier otra. Por otro lado, es estimulante encontrarse con que autores como éstos reconozcan que los interrogantes que plantea el

fundamentalismo exigen respuestas, porque ponen de relieve las enfermedades de la sociedad.

Los más interesantes de los estudios actuales sobre cambios culturales y tendencias sociales se centran con acierto más específicamente en las situaciones que estudian que en saber si es o no posible encapsularlas en una categoría única. Utilizo la palabra «posmodernidad» a modo de abreviatura conceptual para referirme al conjunto de cambios que se relacionan particularmente con la difusión de las tecnologías de la comunicación y la información y con el surgimiento de lo que podría denominarse hiperconsumismo. Por un lado, señala las fuentes materiales de la dinámica clave de las transformaciones del presente, y por otra parte, sus conexiones con las dimensiones intelectuales y estéticas del mismo conjunto de transformaciones. A esto último aludo con el término «posmodernismo», también a modo de abreviatura.

La posmodernidad se refiere al posmodernismo en la medida en que las condiciones sociales, económicas y políticas antes analizadas provocan un sentido de fragmentación y de diversidad cultural. El contacto con otras culturas plantea cuestiones de autoridad cuando se quiebra la homogeneidad —benedicida por el tiempo— de las culturas nacionales, y también cuestiones de identidad cuando, en el marco de la fusión y la mezcla de culturas características de las situaciones de globalización, se someten las creencias y las prácticas a un examen reflexivo. Los viajes, la migración y las comunicaciones hacen posible ese contacto cultural, pero al mismo tiempo la vida cotidiana local se ve afectada por el consumismo (y por la incapacidad de algunos para consumir). Ahora que la vida cotidiana forma parte de un sistema globalizado de intercambio de mercancías, la fe y el compromiso resultan más problemáticos y menos influibles por los líderes políticos, religiosos e intelectuales. En estos contextos no es sorprendente la búsqueda nostálgica de pasados perdidos y de puntos de apoyo firmes en el torbellino de opiniones, estilos de vida y puntos de vista. Y también plantean interrogantes culturales de cierta magnitud los hábitos sociales de tiempo y espacio, perturbados una vez más por lo posmoderno.

DEL DOSEL ESCINDIDO A LOS SIGNOS FLOTANTES

Suponiendo, pues, que tenga sentido hablar de posmodernidad, ¿qué diferencias presenta esta situación en lo concerniente a las prácticas y las actividades religiosas? Si los contextos para comprender la re-

⁷ Las ideas de este párrafo han sido estimuladas por comentarios de Philip Sampson.

⁸ Zygmunt Bauman (1997), *Postmodernity and its Discontents*, Nueva York, New York University Press.

⁹ Gilles Kepel (1994), *The Revenge of God*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press.

ligión en el mundo moderno incluían la confianza en la ciencia y en la tecnología, la presencia del desarrollo industrial y el crecimiento del urbanismo, el Estado-nación y la organización burocrática junto con una perspectiva enmarcada en general en la noción de progreso, ¿qué es lo que cambió después? En la actualidad, los aspectos decisivos tienen que ver con las tecnologías de la comunicación y la información, el consumismo, nuevas experiencias de tiempo y espacio, nuevos movimientos sociales, el cuerpo y la identidad como temas centrales de preocupación, el sentido de fragmentación y de desarrollo multidireccional y el cuestionamiento mucho más radical de la autoridad. Ésta es la era de la información global, expresada como posmodernidad.

El mundo moderno se escinde del dosel sagrado medieval que en otro tiempo protegió a gran parte de Europa e incluso se extendió a América del Norte y a otros lugares en formas más limitadas. Las probabilidades de supervivencia de la cristiandad fueron escasas después de que el protestantismo abriera la grieta que lo separó del catolicismo romano y actuara luego como comadrona en el nacimiento de la modernidad. Las antiguas alianzas de la Iglesia y el Estado en ambas márgenes del Atlántico fueron cuestionadas de modo más o menos radical (según dónde se estuviera) y se abrió una gran falla entre los representantes del poder terrenal y los del poder celestial. Al mismo tiempo, durante el siglo xx el mundo moderno se fue convirtiendo en una realidad que se daba por supuesta casi en todo el orbe, aun cuando sus supuestos beneficios no se distribuyeran exactamente por igual. Ideas tales como la de «progreso por la democracia y la ciencia y la tecnología», a menudo derivada en parte de las fuentes religiosas cristianas, actuaron como sistemas generalizados de creencias que por lo menos daban un sentido de dirección a los poderes existentes.

Al final, hasta los ideales más generales de la modernidad perdieron su brillo y se desfiguraron, resultado de lo cual fue la proclamación de Jean-François Lyotard —tal vez prematura— de la llegada de lo posmoderno, que se percibía como «incredulidad respecto de todas las metanarraciones»¹⁰. Cada pequeño segmento cultural y social podía ahora existir por derecho propio y referirse a su propia lógica, sin aparente necesidad de coherencia general. Aun cuando Lyotard exagerara su argumento, lo importante es que cuanto menos se pueda tener como dado, mayor es la responsabilidad que recae en el individuo para

explicar el mundo y actuar en él. Como señala Zygmunt Bauman, estamos ante «la vida en fragmentos»¹¹, sólo en relación con signos flotantes que parecen combinarse y mezclarse sin ningún sentido general.

En el ámbito de la religión, el proceso de diferenciación que produjo la escisión y la especialización modernas terminó por socavar la organización religiosa, y eso permitió un desarrollo mucho más autónomo del dominio de la religión. Entonces se empieza a advertir señales de envejecimiento, de cierta obsolescencia, no sólo en el gran dosel sagrado del antiguo cristianismo, sino también en todas las metanarraciones religiosas. Son muchos los comentaristas que perciben tal cosa como crisis cultural, desde W. B. Yeats y T. S. Eliot a principios de siglo, hasta Alan Bloom, Neil Postman, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor hoy en día. Y esto también ha encontrado eco en contextos explícitamente cristianos a finales del siglo xx; como por ejemplo, se puede advertir en las páginas del periódico católico *First Things* y en el evangelista *L'Abri Fellowship*, que en numerosas publicaciones advertía ya en los años setenta la «muerte de la cultura», dado el aparente proceso de expulsión del cristianismo de la vida artística e intelectual.

Contemplado desde otro punto de vista, en contextos posmodernos el dominio religioso se muestra cada vez más desregulado y en progresivo desplazamiento de la organización burocrática estatal a grupos de redes sin conexión necesaria con las organizaciones antiguas y a individuos que buscan en el laberinto posmoderno sus caminos personales de significación¹². Esto deja mucho espacio a lo que Mike Featherstone llama «cruzamientos» culturales en la esfera religiosa. Creencias y prácticas otrora encerradas en el marco de una forma institucional fluyen hoy libremente por encima de fronteras antes celosamente vigiladas. El sincretismo, que antaño era un problema peculiar de unos pocos ámbitos intelectuales y teológicos, se ha generalizado y popularizado tanto en la práctica como en la creencia. Surgen nuevas posibilidades, que crean una variedad de mezclas litúrgicas y de versiones doctrinarias domésticas. Cuando el dosel sagrado retrocede y los signos flotantes se multiplican, el problema no consiste ya tanto en «cómo conformarse con», sino en «cómo elegir». Peter Berger destaca este cambio en el claro subtítulo de su libro: «La fe en una era de credulidad»¹³.

¹¹ Zygmunt Bauman (1995), *Life in Fragments*, Oxford y Nueva York, Blackwell.

¹² Raymond Lemieux (1996), «La Religion au Canada: Synthèse et problématiques», *Social Compass*, 43:1, págs. 135-58.

¹³ Peter L. Berger (1992), *A Far Glory: Faith in an Age of Credulity*, Nueva York, Viking.

¹⁰ Jean-François Lyotard (1989), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.

Danièle Hervieu-Léger sugiere que, si bien en las condiciones propias de la modernidad las formas tradicionales de religión pueden haber perdido parte de su vigor, esas mismas condiciones han contribuido a crear un espacio para la expresión religiosa. Para esta autora, de estilo más bien durkheimiano, la modernidad está construida sobre ciertos anhelos utópicos que, cuando no se ven realizados, dan paso a lo religioso en una variedad de manifestaciones. Así, que «las líneas de la memoria»¹⁴ hayan podido perturbarse o romperse no significa que las sociedades modernas sean incapaces de repararlas o sustituirlas. Constantemente se generan nuevos sistemas de significado en mayor o menor conexión con grupos tradicionales. Los ejemplos que Hervieu-Léger extrae del contexto francés incluyen pequeños grupos «emocionales», agrupamientos etno-religiosos y la campaña papal europea de reevangelización, que involucra en especial a gente joven. Es fácil ver en tales categorías a otras formaciones, como la de los Guardianes de la Promesa.

No es preciso considerar estas observaciones como una nueva fase de la historia, sino más bien como el estímulo a una nueva manera de concebir la modernidad, en que la religión y la cultura se liberan de la garra de las elites más antiguas y constituyen nuevas alianzas y modelos cuya escasa claridad de perfil tal vez sea crónica. Las culturas de posguerra, dice Mike Featherstone¹⁵, han sido desmonopolizadas. El férreo control se ha debilitado y ha dado paso a un abanico de bienes culturales «extraños». Que los signos floten no quiere decir por fuerza que floten libremente. Los compromisos y las actividades religiosas, junto con la cultura en general, mantienen sus conexiones con la economía y la organización política, incluso vuelven a ser objeto de atención. La fragmentación cultural y el colapso de las jerarquías simbólicas tienen que ver con el cambio de valor del poder simbólico y el capital cultural.

MÁS ALLÁ DE LA IGLESIA Y EL ESTADO

La escisión del dosel de lo sagrado tuvo consecuencias políticas y administrativas, consecuencias cuya expresión más clara es la separación de la Iglesia y el Estado. Se trata de un movimiento plenamente moderno; las principales organizaciones religiosas adquirieron una estructura burocrática y pudieron responder al Estado, análogamente burocrático. Sin em-

bargo, a finales del siglo xx era claro que fuera cual fuese la *entente* que se hubiera establecido entre la Iglesia y el Estado, había también otros factores en acción. Las desigualdades de clases y de estatus del mundo moderno habían ampliado las oportunidades que se presentaban a cualquier ideal general de base religiosa para ofrecer condiciones de comunicación entre desiguales. Así las cosas, en las condiciones emergentes de la posmodernidad el poder del Estado y de la Iglesia, en cuanto organizaciones en gran escala, estaba erosionado y circunscrito. Se presentaron otros tipos de relación y se dieron otros conflictos.

También se hacen más borrosas las fronteras a medida que aumenta la diferenciación, de tal modo que hay quienes sostienen que, más allá de un punto determinado, comienza a producirse la «desdiferenciación». Esto se aprecia con claridad en los contextos de consumo disneyizados, como los aeropuertos, donde tiene lugar todo tipo de actividades, además de la de embarcar en aviones. La proliferación de distinciones, por ejemplo en la música popular, puede producir situaciones en las que las diferencias resulten menos significativas y en las que las supuestas contradicciones entre diferentes esferas comiencen a desaparecer. A esta altura es posible extender a voluntad el reservorio cultural. Ilustran esta tendencias categorías desdiferenciadas como las de «música del mundo» y de «fusión». Estos cambios se advierten también en otros contextos de variada índole: el recurso a los tribunales para dirimir disputas «religiosas», la creciente importancia de los problemas «corporales» y las llamadas «guerras culturales», particularmente vigorosas en Estados Unidos.

Mientras que a comienzos de los tiempos modernos Estados Unidos consideraba la religión como un dosel sagrado que proporcionaba un medio de comunicación entre aquellos a los que separaba la geografía, la raza o la familia (aun cuando las mujeres y los negros tendrían que seguir esperando hasta que eso se hiciera realidad plena), hoy no existe un dosel semejante y su lugar lo ocupan estrategias de gestión *ad hoc*. Estas últimas son perseguidas por los tribunales y dependen de una abreviatura de la historia de tipo disneyano. Como señala Richard Fenn: «Una pobre lobotomía cultural ha permitido al Tribunal Supremo inventar la historia, malinterpretar las intenciones de Madison y crear una serie de ficciones legales que permiten al Estado manejar la religión y la Iglesia bajo la apariencia de una política de prescindencia o neutralidad simbolizada por el «muro de separación» entre la Iglesia y el Estado»¹⁶. Los tribunales, a falta de imagen alguna de sociedad to-

¹⁴ Hervieu-Léger.

¹⁵ Mike Featherstone (1995), *Undoing Culture*, Londres, Sage, pág. 3.

¹⁶ Richard Fenn (1990), «Premodern religion in postmodern world: A reply to Professor Zylerberg», *Social Compass*, 37:1, pág. 100.

tal, y mucho más aún de religión trascendente, se limitan a jugar con los fragmentos a fin de mantener abierto el máximo de opciones de los implicados en la empresa.

Fenn da algunos ejemplos maravillosos de las incoherencias que de ello derivan. En un esfuerzo por «acomodar» todas las fes sin promover ninguna, como lo requiere la Constitución de Estados Unidos, una sentencia judicial concluyó que sólo se podía permitir la presencia de un pesebre en Pawtucket, Rhode Island, a condición de que el Tribunal Supremo tuviera también símbolos de Moisés y los Diez Mandamientos. La exhibición toda —sin duda disneyana— contenía una casa de Santa Claus, varas a rayas blancas y rosadas, un árbol de Navidad, un payaso, un elefante y un osito de peluche, un estandarte de *Season's Greetings* y el pesebre en cuestión. Si es difícil de discernir la lógica interna de estos elementos, también lo es la del salto posterior del juez que, para justificar su posición, mencionó la existencia en la National Gallery, con sostén gubernamental, de obras maestras que representaban el nacimiento de Cristo, la Última Cena y la Crucifixión.

Estos juicios amnésicos, observa Fenn, niegan la intención de los redactores de la Constitución norteamericana, que era «permitir que la religión informara la esfera pública sin amenaza de una división provocada por el entusiasmo, la intolerancia o directamente el monopolio»¹⁷. El efecto de esta decisión y de otras similares es confinar lo religioso a lo que se conoce como esfera privada del individuo, la familia y las instituciones de elección privada. En palabras de John O'Neill, esto impide en absoluto que toda noción de «don, sacrificio o comunidad» informe la esfera pública y deje en su lugar el «consumismo narcisista»¹⁸. En última instancia, concluye Fenn, «en lugar de teoría crítica, lo que en el mejor de los casos ofrece la religión es una cesta de artículos para consumo del religioso...»¹⁹.

Análogo proceso, en el que se ignora la historia de fondo en aras del presente eterno, puede tener efectos diferentes en otros países. En Francia y en Alemania, por ejemplo, las (melo)dramáticas informaciones de los medios de comunicación acerca de actividades culturales, como las de la Rama de los Davidianos en Waco, Texas, o del Templo Solar en Quebec y Suiza, han llevado a la adopción de medida draconianas contra ciertos grupos religiosos. En Alemania se proscribió a de-

terminados grupos carismáticos y pentecostistas —como el de la Asociación para las Actividades del Pleno Evangelio— y en Francia las actividades de las llamadas *sectes* son vigiladas por un cuerpo especial del gobierno creado con ese fin. En verdad, presuntas sectas y otros cultos inofensivos se han convertido en objetos de pánico moral a consecuencia de abusos o violencias tremendamente reales en casos específicos de perversión, como el del Templo Solar²⁰. Es posible leer este pánico como una forma de reacción a los desarrollos religiosos posmodernos que tienen lugar tanto al margen de la secularidad establecida (Europa) como de las iglesias mayoritarias²¹.

Cuando se consideran los tipos de lucha política que tienen lugar en sociedades avanzadas actuales, queda claro que la terminología convencional de la Iglesia y del Estado no los describe bien. Por otro lado, muchas de esas luchas implican sin duda un choque entre puntos de vista de raíz religiosa y otros ajenos a ella. Las líneas de batalla son tales que desafían la lógica de la afiliación política o confesional, pero la arena de la contienda es de naturaleza mucho más pública que la de las luchas de otro tiempo. Ocupan el centro de la atención pública precisamente a causa de la proliferación de la cobertura de los medios, lo que sugiere que se están produciendo cambios en la concepción de «lo público». Estas batallas y escaramuzas, además, se han librado en un terreno que en general implica tremendas cargas emocionales, como se advierte en las palabras de James Davison Hunter que describen las «guerras de cultura» en Estados Unidos como «luchas por la definición de Estados Unidos de América»²².

Hunter describe en detalle los importantes choques culturales recientes en torno a la homosexualidad, el aborto y el contenido de la educación y sostiene que no se trata de meras diferencias de opinión, sino de «concepciones fundamentalmente distintas acerca de la verdad, el bien, la obligación para con los otros, la naturaleza de la comunidad, etc.»²³. Así, en Estados Unidos, donde para muchos la

²⁰ La existencia de la organización INFORM, con base en Londres, tiene el propósito de ofrecer información y asesoramiento independientes y rigurosos acerca de los nuevos movimientos religiosos. Servicio similar *on-line* ofrece el sitio *web* CESNUR.

²¹ Massimo Introvigne (1999), «Misinformation, religious minorities and religious pluralism», ponencia presentada en la reunión de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa, celebrada el 22 de marzo.

²² James Davison Hunter (1991), *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Nueva York, Basic Books.

²³ *Ibid.*, pág. 49.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 103.

¹⁸ John O'Neill (1988), «Religion and postmodernism: The Durkheimian bond in Bell and Jameson», *Theory, Culture and Society*, 5:2-3, pág. 501.

¹⁹ Fenn, pág. 105.

identidad nacional es una cuestión particularmente valiosa, este profundo conflicto cultural se ve como una batalla por la (re)definición de la nación. También afecta a muchas vidas individuales. El conflicto se refiere a la familia en la medida en que toca la reproducción, el aborto, la sexualidad, el género, la educación de los hijos y la definición de la familia. Tiene que ver con lo que ocurre en la educación pública y en los medios de comunicación. Puesto que a menudo se expresa en el campo de los derechos, es un debate jurídico y a menudo un debate que otorga responsabilidades de gestión a los tribunales. Y tiene su impacto en la política, no sólo sobre cuáles son los problemas que más rabiosamente pueden afectar las perspectivas electorales de los políticos, sino también en la manera de manipular las discusiones públicas.

Hunter concluye que estas visiones morales opuestas terminan por ser cortes profundos que amenazan con mayor fragmentación de la «cultura común» de Estados Unidos en la medida en que son asumidas por grupos de presión monotemáticos y son filtradas por los diversos medios de comunicación. Cada vez es más difícil adoptar actitudes ambivalentes o mediadoras, porque la lógica de las guerras culturales empuja a los participantes a inclinarse por un lado o por otro como si se tratara de oposiciones binarias. Precisamente para averiguar hacia qué lado se decantaban las opiniones públicas se realizó más tarde (1995) una investigación auspiciada por el «Post-Modernity Project» con el fin de explorar «el estado de desunión» de Estados Unidos. Este estudio muestra que hay en realidad una cantidad de lenguajes morales que compiten entre sí en materia política, junto con un creciente desinterés por el proceso político convencional. Por otro lado, la política identitaria no es necesariamente dominante en el conjunto de la población, salvo en lo que respecta a una significativa minoría. Sin embargo, vale la pena notar que esa minoría es predominantemente negra y, desde el punto de vista religioso, liberal²⁴.

No carece de interés que uno de los focos de las guerras culturales sea el cuerpo. Mientras que en otra época la implicación religiosa se asociaba a los llamados vicios del bar, como el tabaco y el alcohol, lo que hoy ocupa el primer plano del debate es el cuerpo, ya en relación con la ingeniería genética, el aborto o la pornografía, ya en relación con los derechos de gays y lesbianas. Aunque es verdad que las divisiones so-

bre estos temas son más acusadas en Estados Unidos, también son significativas en otros países²⁵.

Este paso a primer plano del cuerpo tiene diversos motivos, algunos de los cuales se relacionan nuevamente con el legado cristiano de muchas culturas occidentales. Desde el punto de vista tecnológico, cada vez es más factible intervenir en el cuerpo y alterarlo, y esto coincide con el énfasis del consumidor en la construcción del cuerpo ideal y la sensación de que poco es lo que se puede hacer en lo que atañe a influencias externas sobre el cuerpo. La identidad personal, pues, se asocia íntimamente al cuerpo, cuyo relieve aumenta cuando cualquier cuestión con él relacionada —de los preservativos a la clonación— se convierte en tema de controversia. La modernidad otorgaba un lugar preferente a la mente, sobre todo en cuanto medio de control y regulación del cuerpo, pero en el mundo posmoderno el cuerpo se ha convertido por sí mismo en territorio de consumo, de controversia y de conflicto. En los tiempos modernos, la teología católica y la protestante pusieron diferente énfasis en el cuerpo, lo que ha tenido como consecuencia la producción de tensiones permanentes entre disciplina y deseo, tensiones que sólo hoy comienzan a resolverse²⁶.

En los contextos posmodernos, las conexiones de la política corporal con la esfera religiosa no apuntan sólo a cuestiones de legitimidad y de identidad, sino también a otros campos hoy menos destacados. Si el retroceso del dosel sagrado redujo las opciones religiosas de operación en la llamada esfera pública, no es pequeña ironía que los problemas de la esfera «privada», a la que se suponían confinadas ciertas actividades religiosas, se hayan hecho políticamente volátiles en la medida en que las distinciones modernas se disuelven. Esta ironía, sin embargo, tiene más sentido si volvemos a las distinciones básicas de Castells entre la red y el yo.

LA RED Y EL YO

Lo que sostiene Castells es que, en el mundo cada vez más dominado por los flujos de poder, riqueza e información de la sociedad red, los modos de resistencia se reúnen en torno al «poder de la identidad».

²⁵ Véase John H. Simpson (1994), «The structure of attitudes towards body issues in the American and Canadian populations: An elementary analysis», en Ted G. Jelen y Martha A. Chandler (eds.), *Abortion Politics in the United States and Canada: Studies in Public Opinion*, Westport, CT, Praeger.

²⁶ Philip Mellor y Christopher Shilling (1997), *Re-forming the Body*, Londres, Sage.

²⁴ James Davison Hunter (1996), *The State of Disunion* (the Postmodernity Project), Ivy, VA, In Media Res Educational Foundation.

Cuando la gente encuentra en la vida cotidiana que poder y experiencia se separan, trata de hallar nuevas maneras de ejercer influencia en sus respectivas situaciones. Para Castells, las iglesias principales, otrora ligadas a las «identidades de legitimación», se ven hoy privadas de su dinámica y comprometidas por asociaciones residuales con el Estado o con el mercado²⁷. Pero como las identidades de legitimación están dispersas, entra en juego lo que él llama identidades de resistencia, en parte como reacción a las identidades cuya coerción y control se sufrió en otro tiempo. En el campo religioso, Castells concibe los fundamentalismos como identidades de resistencia. En parte, dice este autor, se constituyen para compensar la disolución de las antiguas identidades compartidas, y en parte para contrarrestar las nuevas exigencias y obligaciones que impone la sociedad red. Además de las identidades de resistencia hay otras identidades comunales, estructuradas en torno a proyectos que tienden positivamente a engendrar nuevas realidades sociales. Castells no tiene nada que decir acerca de la manera en que la fe y la solidaridad podrían contribuir a ellas. Más adelante veremos que en el presente la actividad religiosa se relaciona tanto con movimientos que miran hacia atrás como con otros que miran hacia adelante.

Es importante observar que para Castells también hay en esto un giro cultural que representa un cambio cualitativo en la experiencia humana. Si en un tiempo la vida humana era una lucha por la supervivencia que se libraba contra las fuerzas de la naturaleza, a la que en los tiempos modernos la cultura «domó» cada vez más, en la era de la información —o, sugiero, la posmodernidad— la vida humana se experimenta cada vez más como dominio de la cultura. Ésta es la razón por la cual, dice Castells, «la información es el ingrediente clave de nuestra organización social y la razón por la cual los flujos de mensajes e imágenes entre redes constituyen la trama básica de nuestra estructura social»²⁸. Ahora bien, es probable que Castells tenga razón en observar la desaparición de la organización religiosa convencional, pero es posible que, en la totalidad del espectro de la red-y-el-yo, las actividades religiosas ofrezcan más resistencia de la que él normalmente les atribuye. Las actividades pueden asociarse tanto con la red como con el yo en diversas permutaciones y, en verdad, hacerse eco de cambios estructurales significativos en el marco de situaciones posmodernizantes.

²⁷ Manuel Castells (1997), *The Power of Identity*, Oxford y Nueva York, Blackwell, pág. 254.

²⁸ Castells (1996), pág. 477.

Durante el siglo xx el modo dominante de vida eclesiástica era la confesión o credo religioso. Estas organizaciones burocráticas, a veces vinculadas a grupos del mundo de los negocios o del mundo cultural, que decían no tener el monopolio de la verdad, sino que trabajaban en el marco de la competencia religiosa, fueron utilizadas por los científicos sociales y los encuestadores de opinión como medio para evaluar el vigor de la religión. Y sirvieron también como orientación de la composición étnica y la clase social. Así, en Canadá, por ejemplo, era de esperar que los anglicanos, en general angloparlantes, emitieran un voto conservador, los miembros de la Iglesia Unida votaran por el Nuevo Partido Demócrata, y los católicos, a menudo francófonos, por el Partido Liberal. Pero al entrar en el siglo xxi, las confesiones religiosas ya no mantienen su antigua fuerza; hay gente que cambia de credo a voluntad, renegando de viejas lealtades y preferencias teológicas familiares, mientras que otros afirman vínculos confesionales que en cambio ignoran en la práctica, puesto que han dejado de asistir a los servicios y a las actividades de la iglesia.

Pero están surgiendo nuevos tipos de conexión religiosa a pesar de la decadencia y la desaparición de las jerarquías tradicionales. Algunos operan con y a través de continentes antiguos; otros abandonan por completo estos continentes. En su estudio del evangelismo canadiense, por ejemplo, John Stackhouse llega a la conclusión de que esta tendencia cristiana se da más en el interior de afiliaciones y redes sueltas que en escenarios identificables específicos. Se la puede encontrar en el interior de las principales confesiones, pero también en el de grupos y asociaciones carismáticas de más reciente data. Pero las viejas categorías, señala el autor, no operan ya; hay *mentalités* que es preferible pensar como «sectarias» o «eclesiales» a concebir como «sectas» o «iglesias» al modo de Ernst Troeltsch o S. D. Clark. Pero el evangelismo, más allá de las estructuras congregacionales locales formales, también existe en organizaciones paraeclesiales, como las que tienen que ver con las actividades de campus estudiantiles (Inter-Varsity Christian Fellowship), instituciones educativas de nivel secundario y terciario (como la Trinity Western University en Columbia Británica o la St Paul's University en Ottawa), los medios de comunicación de masas (como los Crossroad TV Studios) o los programas globales de ayuda (como World Vision Canada).

La busca de algún antídoto al poder de los flujos bien puede realizarse en formas nostálgicas de religión, pero esta necesidad no adopta las formas de fundamentalismo. Hay formas tradicionales de religiosidad realmente florecientes, sobre todo en las corrientes más ricas en

simbolismo de la Iglesia Ortodoxa, la Católica y la Anglicana. Al mismo tiempo, a veces se mezclan con ideas e ideales propios de la *New Age*, como ocurre en St James's Church, Piccadilly, en Londres, y en otros sitios. La Pascua, reducida ya a un mero rito de primavera, se hace cada vez menos distinguible de las celebraciones del Día de la Tierra. En otros contextos lo icónico y lo comunal se buscan en escenarios no tradicionales, por ejemplo en las reuniones que las iglesias celebran en bares, en particular, otra vez, en Londres. La gran corriente de renacimiento cultural de la música y el arte «celtas» puede combinarse también con graves interrogantes espirituales, que también se pueden encontrar en nuevas comunidades intencionales.

Una vez más, hay —como es probable que siempre los haya habido— interesantes contrastes en el mundo de los creyentes en la Biblia y los seguidores de Jesús. El evangelismo parece más elástico que antes. Una muestra de ello son los grupos que surgen en el campo y en iglesias urbanas y que deploran el universo paralelo creado por las subculturas evangelistas anteriores. A menudo se hace referencia a ellos como «posevangelistas», tienden a abrazar elementos de la posmodernidad y a aceptar aspectos de la cultura contemporánea que en otro tiempo fueron anatema. Dave Tomlinson, por ejemplo, que trabaja en Londres, aboga por una nueva hermenéutica para la interpretación bíblica, una espiritualidad renovada, que aprenda de las tradiciones católica y ortodoxa y se aparte del absolutismo que según él caracteriza algunas actitudes evangelistas, sobre todo en materia sexual²⁹.

Tomlinson tiene una idea positiva de lo posmoderno, pues lo asocia a la dignidad de la emoción y la intuición, la comunicación tanto mediante el símbolo como a través de palabras, la afinidad con el medio ambiente y la sensación de unidad global. Sospecha de la burocracia y la jerarquía y enfatiza la dimensión espiritual de la vida cotidiana. En las antípodas, esos sentimientos encuentran eco en Mike Riddell, quien también defiende una actitud afirmativa de lo posmoderno³⁰. Riddell dice que en medio del mundo de la posmodernidad, que es un mundo urbano, plural, culturalmente yuxtapuesto, crítico de la comunidad, altamente tecnológico e incluso apocalíptico y desesperado, la Iglesia tiene una oportunidad para comenzar de nuevo. Renunciando a la seguridad del fundamentalismo, Riddell prefiere los riesgos de la implicación y el compromiso cultural.

²⁹ Dave Tomlinson (1995), *The Post Evangelical*, Londres, SPCK Triangle.

³⁰ Mike Riddell (1998), *Threshold of the Future: Reforming the Church in the Post-Christian West*, Londres, SPCK.

Al mismo tiempo, hay en el evangelismo tendencias religiosas que parecen reflejar el mundo de los flujos de poder. La Willow Creek Community Church de Chicago, con sus 16.000 feligreses y sus 22 millones de dólares de superávit en 1995, y la Catedral de Cristal, en California, son megaiglesias de alta tecnología que, lo mismo que Disneylandia, reflejan ciertas tendencias dominantes en la cultura norteamericana. Willow Creek ofrece cuatro servicios de fin de semana para dar cabida a su gran comunidad, más un servicio a mitad de semana para 6.000 personas. La edad media de los asistentes es de 40 años, muy por debajo de la edad media de los que asisten a la iglesia en Estados Unidos, que es de 55 años. A pesar de los ataques de sus detractores, que la califican de «religión *light*»³¹, la Willow Creek Association sostiene ahora seminarios para enseñar a otras iglesias a venderse. El desafío para todas las organizaciones religiosas ricas, como veremos, reside en trascender sus escenarios culturales a pesar de su extensa colusión con ellos.

Es muy interesante que fuera de Europa y de Estados Unidos existan grupos religiosos capaces de reconocer esa colusión y de encontrar tal vez vías de liberación más rápidas que las de quienes corren el riesgo de confundir el estilo norteamericano (la *american way*) con el estilo cristiano. Las megaiglesias coreanas, por ejemplo, algunas de las cuales desarrollaron «evangelios de la prosperidad» semejantes a los de EEUU, respondieron con «arrepentimiento» ante la tendencia económica a la baja que afectó las economías asiáticas en 1998. Al parecer, consideraron que la devaluación de la moneda y el aumento del desempleo eran la señal para realizar un inventario espiritual interior y para intentar desentenderse de la riqueza competitiva que había comenzado a caracterizar sus actividades³².

PEREGRINOS POSMODERNOS

Si la modernidad produjo lo que Peter Berger llamó «mentes sin hogar», es posible que la posmodernidad esté produciendo «corazones sin hogar». El talante posmoderno no es meramente cognitivo, sino

³¹ Esta burla tiene origen en Randolph Williamson, un pastor de Swarthmore, PA. Véase Katrina Burger (1997), «Willow Creek: The flock that rocks», revista *Forbes*, 5 de mayo.

³² Bong Rin Ro (1998), «Bankrupting the prosperity gospel», *Christianity Today*, 16 de noviembre, págs. 59-61.

también afectivo. La movilidad sobre la cual escribió Berger se ha hecho más acusada aún. De aquí la importancia de estar en contacto y del tacto. Son muchos los teóricos que han comentado la importancia que ha adquirido el sujeto individual en la estructuración de la sociedad. Alain Touraine³³ y Manuel Castells sugieren que ese sujeto se afirma a sí mismo en un mundo en el que la autodefinición autónoma se ha hecho difícil. Se buscan nuevas identidades que llamen a la vida, a la libertad personal y la creatividad y que anhelan, dice Touraine, la emancipación respecto de principios trascendentes y de reglas comunitarias.

Es, por supuesto, una repetición del individualismo expresivo de la década de 1960, de inspiración romántica, cuyos resultados se advierten en los noventa. Como dice Charles Taylor, la premisa de esta tendencia cultural general es la idea de que «todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida sobre la base de su sentido de lo que es importante o valioso»³⁴. No es pues sorprendente, sobre todo dada la nueva e irónica contribución de algunas formas de protestantismo a ese individualismo expresivo, la inmediata observación de variedades religiosas de esa autoconstrucción posmoderna. Se llega a ver la espiritualidad como un aspecto del sujeto autónomo en el que, para decirlo con palabras de Robert Wuthnow, «la expresión religiosa es cada vez más producto de biografías individuales»³⁵.

Se puede remontar el proceso de construcción biográfica de la identidad observando las prácticas que se adoptan para dar sentido a la vida, que es precisamente el enfoque de la obra de Pierre Bourdieu. Sostiene este autor que los sujetos contemporáneos escogen sus sendas vitales cotidianas o sus «prácticas» en el interior de un «hábito»³⁶. Las prácticas son al mismo tiempo estructuradas y fluidas, mientras que el hábito es el conjunto acumulativo de experiencias personales y culturales que acompañan a cada ser humano. El hábito produce un impacto en la manera en que cada uno es percibido —identidad—, pero también en las pautas de interacción y en los marcos que orientan los resultados sociales. Estas sendas vitales son también lo que Raymond Lemieux llama «rutas de significado», que la gente sigue día a día. En

las prácticas cotidianas, los individuos hacen compatibles su trasfondo étnico y su trasfondo religioso, pero también el mundo más amplio, así como las elecciones y las compulsiones que los han llevado a cada momento.

¿Cómo se puede hacer que estas prácticas se hagan visibles? En Estados Unidos, para Nancy Ammerman³⁷ es evidente que los creyentes cristianos utilizan los servicios de una cantidad de iglesias y de organizaciones religiosas sin ofrecer necesariamente adhesión primaria a ninguna. Los miembros de una familia que encontró en su investigación, los Penner, pertenecían por credo a la Iglesia Metodista Unida, pero asistían a sesiones de «Grief Relief» en una iglesia baptista y llevaban a sus hijos a una institución escolar de una tercera iglesia. Los actores religiosos tienden a escoger la construcción de la identidad religiosa de una manera dinámica a partir de diferentes ofertas de grupos religiosos. De esta suerte, sostiene Ammerman, no se trata ya de saber quién es religioso, o de cómo son los religiosos, sino de «cómo se materializan en actos la retórica y las prácticas religiosas y cómo se sitúan en diversos contextos organizativos»³⁸. Si enfocamos las cosas de esta manera, podemos *esperar* lo que desde el punto de vista modernista se llamaría contradicciones entre creencia y práctica. La sociología debería centrarse, entonces, más en cómo la gente *construye una vida* que simplemente en su sentido.

Es obvio que quienes se consideran sujetos espirituales autónomos que se valen de modelos peculiares de prácticas para construir su identidad religiosa no sólo dan ocasión a nuevos interrogantes de análisis social, sino también de la propia actividad religiosa. En las organizaciones religiosas convencionales se presta siempre atención a la transmisión, esto es, a la manera en que se inculcan las creencias particulares, se enseñan las tradiciones y se inicia en la fe a los extraños. Danièle Hervieu-Léger³⁹ sostiene que, mientras se multipliquen los procesos de reestructuración de la identificación religiosa, es posible que se sigan formando líneas de creencia colectiva en la medida en que, en sus dimensiones comunal, emocional, ética y cultural, la práctica religiosa se combina una y otra vez de nuevas maneras.

³³ Alain Touraine (1973), *La sociedad postindustrial*, Barcelona, Ariel.

³⁴ Charles Taylor (1991), *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi, pág. 14.

³⁵ Robert Wuthnow (1989), *The Struggle for America's Soul*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, pág. 116.

³⁶ Pierre Bourdieu (1997), *Razones prácticas. Sobre una teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.

³⁷ Nancy Ammerman (1997), «Religious choice and religious vitality», en Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Nueva York y Londres, Routledge.

³⁸ *Ibid.*, pág. 205.

³⁹ Danièle Hervieu-Léger (1997), «La Transmission religieuse en modernité», *Social Compass*, 44:1.

En el marco de estos procesos, las cuestiones de género ocupan un lugar importante en los contextos posmodernos. Aspectos muy significativos de esto son la creciente feminización del clero, las respuestas masculinas a la feminización (ejemplificadas por los Guardianes de la Promesa) y los movimientos de cristianos gays. En las situaciones modernas se da cada vez más el caso de que las mujeres superen en número a los hombres en la iglesia, aun cuando los hombres han tendido a permanecer en el poder. En la medida en que las tareas de la iglesia han ido abandonando el dominio público a favor del privado, la proximidad de las mujeres al nacimiento y a la muerte ha reforzado su vínculo con la religión. Además, la feminización general de las profesiones ha llevado a menudo a buscar la igualdad en términos feministas (en general liberales).

Las simpatías respecto del feminismo se han visto reforzadas en las iglesias por la evidente indiferenciación entre los asistentes a la iglesia y la población general en materia de violencia familiar⁴⁰, así como por la ansiosa protección del patriarcado en algunas comunidades y enseñanzas religiosas. Además, el desplazamiento de fronteras ha planteado interrogantes acerca del género de Dios (lo que se observa de modo asombroso en una conferencia realizada en Minneapolis a comienzos de la década de 1990 sobre una renovada manera de imaginar a Dios) y acerca de la compatibilidad de nuevas maneras de comprender la sexualidad —que incluyan las parejas de gays y de lesbianas— y la enseñanza religiosa tradicional cristiana o de otros credos.

PARA SITUAR LO POSMODERNO

A esta altura vale la pena hacer una pausa para comentar el punto de vista que se adopta en el análisis que sigue. Para muchos, sobre todo en los ámbitos religiosos, la aparición de las condiciones de la posmodernidad es amenazadora. En verdad, estas respuestas forman parte de lo que aquí se examina. Esto se comprende perfectamente. Por ejemplo, en su vigésimo aniversario en el Vaticano, el papa Juan Pablo II publicó una encíclica titulada *Fides et Ratio*, en la que exhortaba a poner fin a la «fatal separación» de fe y razón. Atacaba a las filosofías del

racionalismo posilustrado del siglo xx, al marxismo y al «nihilismo posmoderno». Éste, explicaba el arzobispo Zycinski⁴¹, puede verse en la reducción de las grandes cuestiones filosóficas a «fe ingenua en los ovnis, la astrología y la *New Age*», pero también, dijo el Papa, en «la extendida actitud a favor de no asumir compromiso definitivo alguno, porque todo es fugaz y provisional».

Esta explicación tiene su paralelo, por ejemplo, en la obra del teólogo social John Milbank, quien afirma que, no obstante lo insidiosa que fue la «razón secular» de la modernidad, sus efectos perniciosos se ven amplificados aún en la posmodernidad. Tomando a Nietzsche como su principal contrapartida, Milbank insiste en que «la sospecha posmoderna es más drástica, más omnicompreensiva que la del modernismo»⁴². Se funda, continúa argumentando, en esa «ontología de violencia» —peligrosamente destructiva— que se ve en el poder ubicuo e ineludible, el poder de gestión, de pericia, de puro poder contra puro poder. En esto, la propia iglesia puede ser objeto de coopción, dice Milbank, para convertirse en una «antiiglesia infernal [que] confine el cristianismo, como cualquier otra cosa, en el incesante ciclo de agotamiento y retorno de la violencia»⁴³. Desde este punto de vista, aunque por un instante lo posmoderno pueda desenmascarar la violencia moderna, en última instancia es preciso rechazarlo. Milbank considera que su misión consiste en oponerse a lo posmoderno con la «ontología de paz», que se expresa por encima de todo en la cruz de Cristo, que rechaza el poder.

Sería fácil multiplicar estos dos ejemplos de actitud negativa respecto del posmodernismo. Muchos son estos puntos de vista, y muchos de ellos, sólidos y convincentes. Sin embargo, sugiero que también hay otras perspectivas admisibles, pero es preciso dejar claras mis dudas acerca de estas explicaciones. Es verdad que cada una tiende a representar con creces su papel intelectual y desdeña las influencias cotidianas de los nuevos medios de comunicación y de consumo. Pero no son por completo ajenas a la sociología; estos comentarios se dirigen a las condiciones sociales estructurales. Y también es evidente que hablan desde un punto de vista explícitamente religioso, pero esto tampoco invalida su obra, pues en un sentido importante todo pensa-

⁴⁰ Véase, por ejemplo, Nancy Nason-Clark (2000), «The steeple or the shelter? Family violence and church and state relationships in contemporary Canada», en David Lyon y Marguerite Van Die, (eds.), *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and the USA*, Toronto, University of Toronto Press.

⁴¹ Alessandra Stanley (1998), «Pope's encyclical assails decline of faith», *Globe and Mail*, Toronto, 16 de octubre, A1, 2.

⁴² John Milbank (1990), *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford (Reino Unido) y Cambridge, MA, Blackwell, pág. 261.

⁴³ *Ibid.*, pág. 433.

miento tiene alguna suerte de raíz religiosa, reconocida o eludida. Mis dudas surgen más bien de dos fuentes. En primer lugar, lo posmoderno se relaciona con condiciones sociales y culturales, y eso merece un análisis en cuanto manera de estructurar las relaciones y de influir en ellas. Ese análisis no debe llevarse a cabo de tal manera que pudiera de él pensarse que se trata de una moda posmodernista. Y esto lleva al segundo punto: en cualquier caso, en lo que se conoce a menudo como posmodernismo hay tanto actitudes positivas como negativas.

Pauline Rosenau sugiere que se piensen los posmodernismos como positivos y como negativos al mismo tiempo o, en sus propias palabras, «afirmativos» y al mismo tiempo «escépticos». El prejuicio popular del posmodernismo corresponde a la variedad escéptica. Para éste, la era posmoderna es una era de «fragmentación, de desintegración, de carencia de significado, de malestar, de vaguedad o incluso de ausencia total de parámetros morales y caos social»⁴⁴. La triste, oscura y apocalíptica desesperación acerca de la modernidad sólo se ve aligerada por la risa vacía de quienes se han sacudido las ilusiones y van a la deriva en el juego de las palabras y los significados. Éste es el posmodernismo del que el Papa y muchos otros líderes religiosos tienen tan tenebrosa opinión. Pero hay otro enfoque, tal vez mejor conocido en Estados Unidos que en Europa, el «posmodernismo afirmativo».

A los posmodernistas afirmativos, a pesar de compartir algunas de las críticas de los escépticos a la modernidad, no «les asusta afirmar opciones éticas, ni realizar elecciones normativas, ni luchar para construir coaliciones políticas para afrontar un problema específico»⁴⁵. En verdad, también se les puede oír sostener que determinadas elecciones de valor son superiores a otras. Es una propuesta útil, sobre todo porque es difícil ver cómo podría el «posmodernismo escéptico» abrirse camino algún día. Junto con todos los otros escepticismos radicales, es derrotado de inmediato por su propia lógica. En lo relativo a perspectivas sobre los posmodernos, pues, es posible todo un espectro de posiciones y no hace falta escoger uno u otro de dos únicos lados. En verdad, Rosenau señala que su esquema no es en absoluto un conjunto de categorías mutuamente excluyentes, sino, más bien al contrario, un medio de alertarnos acerca de las variedades de posmodernismos de que se puede hoy disponer.

⁴⁴ Pauline-Marie Rosenau (1992), *Post-modernism and the Social Sciences*, Princeton, NJ, Princeton University Press, pág. 15.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 16.

Es posible situar, localizar, colocar lo posmoderno. Aunque es cada vez más el contexto de la vida contemporánea, no lo abarca todo, ni se siente por doquier su influencia. En lo que concierne a la dimensión religiosa, la posmodernidad contribuye a una mayor fragmentación de las estructuras institucionales y sistemas intelectuales de creencias, pero las prácticas religiosas de los creyentes y los que están en la busca reúnen esos fragmentos en formas nuevas. En verdad, esto podemos verlo en las preocupaciones por el cuerpo y por la relación de lo espiritual con la vida cotidiana, que es evidente no sólo en algunos aspectos del movimiento de la *New Age*, sino también en el desarrollo de la construcción de la comunidad o el énfasis de la religiosidad más convencional en la conservación de la Tierra. No está claro qué sucederá cuando la religión, como el resto de la vida, quede también ella cautiva de la tensión entre la red y el yo. Como siempre, todos los contextos sociales y culturales ofrecen oportunidades positivas y negativas tanto para la religión convencional como para la desregulada. El precario camino consiste en discernir lo esencial y en sopesar los riesgos del radicalismo. En lo que sigue se exploran más a fondo las premoniciones posmodernas, pues estudiamos las tecnologías de la comunicación y la información y la autoridad, el consumismo y la identidad, el espacio y la globalización, el tiempo y la memoria.

CAPÍTULO 4

Signos de la época

El padre Ray, sacerdote urbano cuya parroquia no tiene feligreses ni dinero, se levanta por la mañana, toma un café y se pone un disco de blues para terminar de despertarse antes de decir misa ante una única alma: otro sacerdote. Así empezaba un polémico programa de TV titulado *Nada sagrado*, que la ABC lanzó en Estados Unidos en el otoño de 1997. El padre Ray tiene como empleado a Sidney, un administrador de empresa ateo, y está asociado a la hermana Maureen, a la que le disgusta la representación masculina de Dios. Aconseja dejarse guiar por la conciencia en cuestiones sobre las que la Iglesia Católica Romana mantiene posiciones inequívocas, como el aborto y la homosexualidad; y no tiene del todo claro hasta dónde llega su fe personal.

El programa fue rotundamente condenado como «ultraje» por la Liga Católica (norteamericana) para los Derechos Religiosos y Civiles y su aparición intensificó el boicoteo a la Walt Disney Company, propietaria de la cadena de televisión ABC. El boicoteo, que empezó a mediados de los noventa, implicaba hacia 1997 a casi treinta importantes grupos religiosos, incluso Focus on the Family, Morality in Media y la Jewish Action Alliance. La American Family Association declaró que el programa era «no sólo blasfemo, sino una descripción insultante del clero católico y la enseñanza cristiana ortodoxa», e instaba a sus miembros a que utilizaran sus respectivas listas de sitios *web* de empresas publicitarias para quejarse por el soporte que daban al programa¹.

¹ <www.afa.net>.

¿Qué es lo que ocurre aquí? Esta discusión es sin duda un episodio más del continuo conflicto entre ciertos grupos religiosos y los medios de comunicación. Desde los primeros días del cine y la fotografía ha habido acusaciones —de blasfemia, entre otras— contra la presentación de temas y personas vinculados a la religión. Las primeras reglas de la British Film Censorship prohibían la presentación de un «Cristo materialista»². Pero también, tanto en Estados Unidos como en muchos otros países, se hizo de los nuevos medios de comunicación un instrumento primordial de evangelización, aunque no exclusivo. Ahora bien, cuando el Estado deja en parte de implicarse directamente en esas disputas, son las iglesias las que acusan formalmente de blasfemia a las compañías para que los tribunales decidan.

Sin embargo, el episodio también resulta revelador en otros muchos aspectos. En verdad, este caso pone de relieve varios rasgos clave de las relaciones entre los medios de comunicación y la religión en situaciones posmodernizantes, rasgos que enumero en la primera parte del capítulo. Este marco más amplio incluye cuestiones relativas al poder de los medios de comunicación en la sociedad red y sobre todo a su relación con la autoridad cultural y la construcción de la identidad. Esto conecta estrechamente con la esfera religiosa, en particular porque las maneras de producir mensajes religiosos dependen cada vez más de su adaptación a los nuevos medios. Así, el foco de este capítulo lo constituye la comunicación religiosa, o incluso la religión *en cuanto* comunicación.

La relativa decadencia de las organizaciones religiosas convencionales se ha visto acompañada por el desarrollo de diversos tipos de asociación religiosa de tipo «paraeclesial», que expresan el incremento de individualismo en las actividades y búsquedas religiosas contemporáneas y, al mismo tiempo, lo hacen de manera más especializada que las típicas de las iglesias más tradicionales. Esto significa que es posible encontrar símbolos con significación religiosa en lo que no es en realidad más que un simple mercado dominado por las prácticas de mercantilización cultural de las industrias de medios de comunicación³. Al mismo tiempo, ese mercado es extremadamente desregulado, de modo que los signos circulan libremente y la apropiación de ellos no depende ya tanto de la autoridad tradicional como de la opción personal.

² Graham Murdock (1997), «The re-enchantment of the world», en Stewart Hoover y Knut Lundby (eds.), *Rethinking Media, Religion, and Culture*, Londres, Sage.

³ Stewart Hoover y Knut Lundby (1997), «Introduction», en Hoover y Lundby.

EL PODER DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

¿Cuál es la influencia que se atribuye a un programa como *Nada sagrado* para que se tome tan en serio su mensaje? ¿Tiene de verdad la televisión poder para modelar las relaciones sociales, la conducta moral y la creencia? Y, en caso de tenerlo, ¿de qué manera se ejerce? La Disney Company, como cualquier otra corporación en busca de beneficios económicos, tiene sin duda un ojo puesto en las tasas de audiencia y bien puede considerar que la controversia contribuye a ese fin. La Iglesia Católica, por otro lado, piensa con la misma claridad que el programa tiene potencial como para producir graves perjuicios. Es probable que la orientación moral, que estaba ya en un nivel bastante bajo, se deteriore más aún debido a esta imagen de sacerdote dubitativo. Cada una de estas posiciones es discutida y podría sostenerse que la determinación de lo que de verdad es sagrado corresponderá a la negociación sobre esta frontera⁴.

Aunque sea correcto concebir los medios como proveedores de mensajes, ya religiosos, ya de cualquier otra naturaleza, con ello limitamos nuestra comprensión a una definición convencional, sustantiva, de la religión (y, por eso mismo, de los medios de comunicación). De esta manera no se toma debidamente en cuenta la negociación entre los medios y la audiencia en la producción de «efectos». La gente construye significados religiosos a partir de materias primas que suministran los medios de comunicación, mediante la recolocación y la remodelación de los elementos de acuerdo con lógicas al mismo tiempo locales y globales, al mismo tiempo innovadoras y tradicionales. En este sentido, se puede ver en *Nada sagrado* un mero elemento más del proceso finisecular —en el que Disney Corporation ha tenido un papel prominente— de proliferación de imágenes y símbolos en el seno de todo tipo de medios electrónicos, cuyo consumo adopta una variedad de formas.

Éste es uno de los rasgos definitorios de los tiempos posmodernos. Así considerados, los programas de televisión son sólo un ejemplo de la reproducción y la multiplicación de datos y símbolos que producen

⁴ Sobre las negociaciones de la frontera de lo religioso, véase la fascinante exposición de Richard Fenn (1978), *Toward a Theory of Secularization*, Storrs, CN, Society for the Scientific Study of Religion.

múltiples efectos a su paso. La imagen y la realidad se hacen borrosas y conducen a la desestabilización cultural general. Los símbolos son sobreproducidos, y su consecuente superabundancia da lugar a dudas en los receptores de comunicación y en los participantes en ella. Si la noción moderna de conocimiento producía tranquilidad y predictibilidad, esto parece en cambio crear riesgo y aportar la causa más directa y evidente de incertidumbre estructural. Los medios están pues profundamente implicados en la perturbación de configuraciones culturales convencionales, lo cual se ha convertido en característica principal de nuestro tiempo.

Lo importante aquí —y de mención prácticamente innecesaria por su obviedad— es que los medios de comunicación, y al entrar en el siglo XXI, los medios electrónicos, actúan cada vez más como contexto dominante de las prácticas culturales de comunicación. Así, en las guerras culturales norteamericanas, por ejemplo, si bien hay batallas acerca de los medios de comunicación, todas las batallas se libran en terreno mediado. Como observa Hunter, esto también ayuda a explicar que los problemas se polaricen. Dice este autor que el eclipse del terreno intermedio no se debe sólo a que el discurso se dé entre elites, ni a que los problemas tiendan a estar demasiado cargados, ni tampoco a la creciente política de sospecha. La polarización, dice Hunter, «se intensifica y se institucionaliza en los medios de comunicación a través de los cuales se produce la discusión»⁵. Al mismo tiempo, los *sound bites** y el atractivo del correo directo tienden a la chatura, con la consecuencia de que, en palabras de Hunter, «se nos deja con un lenguaje y un razonamiento moral tan extremos como superficiales»⁶.

Sin embargo, el que las prácticas culturales de comunicación estén cada vez más mediatizadas electrónicamente significa algo más que la polarización del debate público. En lo que concierne a la comunicación religiosa, el sistema integrado de comunicación basado en la producción electrónica debilita el poder simbólico de los remitentes que piensan poder «usar» el sistema, precisamente porque es preciso recondicionar los mensajes para el medio. Al tener que competir con los novelones y melodramas que se transmiten por televisión, así como con las líneas de charla y de publicidad comercial en Internet, la actividad

⁵ James Davison Hunter (1991), *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Nueva York, Basic Books, pág. 160 (en cursiva en el original).

⁶ Hunter, pág. 170.

* *Sound bite*: enunciado muy breve, condensado y efectista que se emite por televisión con distintos fines, por ejemplo en las campañas políticas electorales. (N. del T.)

religiosa electrónicamente mediatizada altera su carácter. Los *sound bites* afectan al campo de atención y la polarización exagerada de las posiciones puede limitar la capacidad para tratar los complejos problemas de la fe y de la vida. En este contexto pueden tener tanto éxito el «televangelista» como el locutor religioso serio o la red fundamentalista activa, pero todos tendrán que pagar un precio. Cada uno ofrece un mensaje entre muchos, de modo que el imperativo de la competitividad es básico. El paso final, sugiere Castells, es un paradójico «consumo ostentoso de religión, bajo toda clase de nombres genéricos y marcas ... todas las maravillas se encuentran *on-line* y se las puede combinar a placer para producir mundos-imagen autoconstruidos»⁷.

Y en verdad, hay diversos tipos de evidencia que señalan el papel de estos datos, esos símbolos e imágenes en la construcción de identidades. Los programas como *Nada sagrado* intervienen en esto de dos maneras. En primer lugar, al proporcionar modelos de cómo las personas montan identidades religiosas escogiendo elementos «correctos para ellas», se pasa por encima de la autoridad convencional de la iglesia, la mezquita, la sinagoga o el templo, junto con su papel en la formación religiosa. En segundo lugar, por simple exhibición de diversas opciones religiosas y sociales en la pantalla, este programa, junto con muchos otros, por supuesto, suministra recursos que es posible coger y recombinar como «nuevos mitos». Vale la pena, pues, examinar no sólo el retrato de un sacerdote católico cuyas dudas y deseos se presentan abiertamente —aspecto fundamental de la acusación de herejía—, sino también las maneras más sutiles en que los medios de comunicación contribuyen a los procesos de construcción de significado y de identidad.

Desde todo punto de vista, tanto *Nada sagrado* como los amplios debates sobre los nuevos medios de información y sus prácticas asociadas de comunicación son paradójicos y ambiguos. Los efectos de dichos medios no son unidireccionales. Aunque en general tienden a contribuir a la incertidumbre estructural, también pueden ofrecer modos de reconfigurar el yo y el cuerpo. A pesar de que las disputas parezcan mera repetición de viejos debates —blasfemia contra oportunidad, derecha contra izquierda—, la autoconstrucción bien puede apuntar a un rasgo nuevo, a una tensión entre lo moderno y lo posmoderno.

⁷ Manuel Castells (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford y Nueva York, Blackwell, pág. 375.

En lo que sigue exploramos más en detalle estos temas, comenzando por la cuestión de la religión y la comunicación y comparando contextos de comunicación más viejos y más nuevos: la liturgia, los medios de comunicación de masas y el ciberespacio. Las paradojas y las ambigüedades del surgimiento de un mundo saturado de signos se abordan en función de su pertinencia a la religión. La incertidumbre estructural, generada por los nuevos medios de comunicación e información, y la busca de nuevos modos de identidad social se tocarán sólo de paso, pues serán objeto de mayor desarrollo en el capítulo siguiente.

LA COMUNICACIÓN RELIGIOSA

Una manera muy prometedora de superar las divisiones disciplinares tradicionales a fin de hacer posible una comprensión más integrada de los medios de comunicación y de la religión consiste en abordar ésta como medio de comunicación. Peter Beyer defiende este enfoque como medio de análisis sociológico de la dinámica de la religión y considera que la contraposición inmanencia/trascendencia es la dicotomía básica de la religión⁸. Lo trascendente —el dominio allende la realidad observable— se comunica en términos inmanentes, y sin embargo, para tratar con lo inmanente —la realidad observable— es menester postular lo trascendente como su pareja inevitable. Los símbolos sagrados de la religión apuntan al dominio de lo trascendente, más allá de sí mismos, a fin de dar significado al dominio inmanente, con toda su ambigüedad, contingencia, mortalidad y sufrimiento. Lo trascendente está más allá del mundo humano inmanente, pero es accesible gracias a medios de comunicación especiales.

En lo que sigue deseo atenerme a este enfoque, en parte al menos para observar las maneras en que cambian los contextos comunicativos. Comenzaré examinando los modos tradicionales de comunicación religiosa en la liturgia y pasaré luego a otros medios hasta llegar al más reciente de los contextos comunicacionales: el ciberespacio. En ambos casos, el talante y el método escapan claramente de los límites de los claustros y los ordenadores. Me refiero a los extremos de la liturgia y el ciberespacio como signos que significan discursos y prácticas característicos de una cultura. Mientras que la liturgia habla de un domi-

nio de autoridad, de continuidad, de comunidad, de totalidad y de finalidad, el ciberespacio alude a una anarquía exuberante y a lo instantáneo, lo individualizado, lo fragmentario y lo inconsecuente. Los medios de comunicación más antiguos, entre la liturgia y el ciberespacio, arrancan en la cultura de la imprenta y preparan el camino a la virtualidad ciberespacial actual. Mi propósito en lo que viene inmediatamente a continuación es explorar las características de cada uno, sin decantarme a favor de uno u otro como contexto preferible o superior.

Buscando un libro en la biblioteca de la Queen's University tropecé con *Liturgy and Society*, de Gabriel Herbert, editado en 1935. Herbert exploraba la desintegración de la vida moderna, la confusión de la creencia y el derrumbamiento de las torres de Babel que el idealismo humano trató de construir. Sin embargo, esperaba que en el simbolismo sagrado de la liturgia sus lectores encontrarán «una expresión de realidad, de las cosas que no se puede uno quitar de encima, de la Ciudad que tiene cimientos y cuyo constructor y Hacedor es Dios»⁹. Aparte de la resonancia tan contemporánea de su análisis cultural con más de medio siglo de antigüedad, llama la atención que para Herbert la liturgia sea un contexto en el que puede expresarse una vida común, un conflicto común contra el mal y una ayuda en el conflicto. Para evitar lo que veía como superficialidad en los llamamientos a la conversión individual o en la defensa racionalista de creencias proposicionales, vuelve la mirada a la antigua autoridad de la Iglesia.

Hubo una época, por supuesto, en que gran parte de la vida cotidiana en la Europa medieval encontraba en la expresión litúrgica sus piedras de toque de significado trascendente. Esa antigua autoridad podía solemnizar un matrimonio, dar la bienvenida a un niño que llegaba a este mundo o dignificar el tránsito al otro. Las escasas elecciones presentes en los tiempos premodernos solían encontrar significado en el lenguaje simbólico de la liturgia. Las intenciones y las consecuencias eran muy claras. En el matrimonio, por ejemplo, se realizaba una declaración vinculante de compromiso mutuo —«Sí, quiero»— que sólo la muerte podía disolver. Los asistentes a la ceremonia también participaban en el matrimonio en la medida en que establecían un pacto para alimentar la nueva relación y desalentar a cualquier otro de entrometarse en el matrimonio.

⁸ Peter Beyer (1994), *Religion and Globalization*, Londres, Sage, pág. 5.

⁹ Gabriel Herbert (1935), *Liturgy and Society: The Function of the Church in the Modern World*, Londres, Faber and Faber, pág. 7.

Además del matrimonio, otros vestigios del pasado litúrgico tienen todavía su sitio en ceremonias actuales. La oración precede la actividad de la Cámara de los Comunes de Canadá, al igual que la de Gran Bretaña, como recordatorio de la seriedad de lo que allí se dice, y en los tribunales de justicia los juramentos de decir la verdad —toda la verdad y nada más que la verdad— se toman sobre la Biblia (u otro libro sagrado). Como observa Richard Fenn, la seriedad de estas palabras, a menudo promesas, depende en parte del contexto y en parte de la relación entre hablante y oyente¹⁰. Las palabras siempre pueden ser resbaladizas, pero lo que les da solidez es la relación de confianza mutua de las partes entre las que se intercambian. Esta confianza, en términos litúrgicos, es la que se da en última instancia entre Dios y los seres humanos. En el Paraíso, la espina de la desconfianza se introducía con las palabras «¿lo ha dicho Dios?».

En cuanto contexto comunicacional y fuente de simbolismo sagrado, la liturgia tiene características sociales interesantes. La autoridad es evidente, en particular por el hecho de que únicamente algunas personas tienen autorización para —y a menudo la orden de— conducir acontecimientos litúrgicos, pero también porque sólo se permiten ciertos enunciados. (Sin embargo, es interesante que precisamente en el seno de los nuevos contextos de comunicación del presente se haya levantado en algunos países la voz a favor de la inclusión de las relaciones homosexuales en la categoría del matrimonio.) Otra característica de la liturgia es la continuidad, que conecta con escenarios semejantes de hace siglos, o en el caso de la Iglesia Ortodoxa o la judía, milenios.

Análogamente, la liturgia presupone la comunidad. En lo fundamental es compartida y se retrae decididamente de la opinión personal y la práctica privada. Incluso la primera persona —«Creo en Dios...»— está pensada para ser dicha al unísono con otras, lo que enfatiza la responsabilidad de cada creyente en tal afirmación. La comunidad sugiere a su vez la totalidad; la liturgia une a los participantes con lo que está más allá de nosotros y es mayor que nosotros, pero también les recuerda su relación con el resto de la creación. Y por último, la liturgia señala la finalidad. Mientras coloca a los creyentes en una tradición probada y comprobada, la liturgia tiene también un impulso hacia adelante. El servicio de la comunión cristiana, después de todo, sólo tiene valor «hasta que Él llegue».

¹⁰ Richard Fenn (1982), *Liturgies and Trials*, Oxford, Blackwell, pág. xiv.

En todos estos aspectos, la liturgia apunta más allá de sí misma, a lo trascendente. Se refiere a la realidad exterior, que, no obstante, afecta nuestra experiencia humana. En la liturgia cristiana se descubre la palabra encarnada, que comparte la vida humana a fin de que los seres humanos compartan lo divino. Diariamente, la vida corporal gira en torno a una realidad mayor a través de las palabras y de la Palabra. Y puesto que los individuos tienen experiencias recíprocas de su presencia corporal en relaciones cara a cara, la palabra encarnada se refleja en la vida cotidiana de los participantes.

Pero, como observa acertadamente Kieran Flanagan, «no se puede decir que las liturgias operen en el centro de la conciencia moderna. Para la mentalidad secular, estos ritos cristianos pertenecen a una era premoderna, son reliquias de las angustias del pasado que la tecnología y la modernidad han aliviado»¹¹. Es probable que, más que rezar para que llueva, los contemporáneos escuchen el pronóstico del tiempo y que, antes que aferrarse con obcecación a principios preestablecidos, presten atención a las encuestas de opinión. En general, el contexto comunicacional en que hoy vivimos es completamente diferente del que proporciona la liturgia. Allí donde la época anterior estaba dominada por la palabra escrita y la imprenta, nuestro tiempo es cada vez más un contexto mediatizado electrónicamente. Pero ¿quiere esto decir que toda comunicación religiosa se marchita en cierto sentido (como se podría entender que insinúa Flanagan)? ¿O tal vez encontremos una comunicación religiosa reestructurada o revisada en el seno mismo de contextos comunicacionales alterados?

PROCESOS POR TELEEVANGELIZACIÓN

En la historia cultural del siglo xx ocupa un lugar central el rápido surgimiento de los medios de comunicación eléctricos primero y luego electrónicos, que llegan a invadirlo todo. Aunque originariamente el teléfono se presentó como medio de llevar música a los hogares, la noción de medios de comunicación de masas comenzó con los programas radiofónicos y hacia la posguerra se asoció cada vez más a la televisión. Aunque a la televisión se le unieron muchos otros medios, como los videojuegos, los discos compactos y, recientemente, las comunicaciones basadas en el ordenador, como Internet, aquella sigue dominando el

¹¹ Kieran Flanagan (1991), *Sociology and Liturgy*, Londres, Macmillan, pág. 57.

panorama. La televisión es el medio que se ve durante períodos más largos del día —sólo superados por los de sueño¹²— y el más extendido en el mundo. A comienzos de los ochenta, por ejemplo, *Dallas* llegaba a una audiencia global de más de mil millones de personas. Este medio es, por encima de todo, el que, a juicio de teóricos como Marshall McLuhan primero y Neil Postman después, reconfigura el contenido de las comunicaciones.

La televisión también forma parte de lo que Jürgen Habermas llama esfera pública, característica de las sociedades modernas, esfera en la que se forman las opiniones y se modelan las actitudes. La televisión contribuye a enmarcar los modos de interpretación y respuesta en el mundo social organizando la experiencia de modos particulares. Sin embargo, paradójicamente, hay en esta historia más de lo que Habermas señala. Jean Baudrillard sostiene que en realidad los medios de comunicación de masas también difuminan las fronteras de la realidad mediante la creación de un continuo que va de la ficción lisa y llana a lo supuestamente documental. Hoy en día, los medios, enormemente mercantilizados, crean y al mismo tiempo reflejan cultura de manera continuada, compleja y dialógica.

Las organizaciones religiosas, encabezadas en Estados Unidos por las iglesias cristianas, no tardaron mucho en utilizar los nuevos medios de comunicación durante el siglo xx. A partir de los años cincuenta y sesenta, Billy Graham y otros fueron pioneros en el uso de los medios de comunicación como instrumento para ampliar el alcance evangelizador de sus actividades, esto es, predicar a públicos más numerosos. Hacia los años noventa, el mismo Billy Graham experimentó con mucho éxito con emisoras de tipo MTV de conexión por satélite, para alcanzar a una «Generación X» posmoderna. Entre un período y otro, surgió en Estados Unidos una industria religiosa, la «iglesia electrónica», que, contrariamente a los esfuerzos de Graham, sirvió para que el centro de gravedad de la comunicación se desplazara de los bancos de la iglesia a los sillones del salón hogareño. A pesar del amplio descrédito del que fueron objeto por los escándalos que en los ochenta llegaron a ser sinónimo de «evangelistas de máxima audiencia», las iglesias electrónicas siguen prosperando aún hoy, y la idea se ha exportado a otros mercados religiosos, sobre todo de América Central y del Sur¹³.

¹² G. S. Goodhardt, A. S. C. Ahrenberg y M. A. Collins (1987), *The Television Audience*, Londres, Gower.

¹³ David Martin (1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford y Nueva York, Blackwell.

Como veremos luego, también han diversificado su producto en medios más recientes, como Internet.

Los escándalos, naturalmente, ocuparon los titulares de los periódicos. Jim y Tammy Bakker, por ejemplo, dieron mucho que hablar a los detractores de la teleevangelización cuando, en 1987, su imperio cayó en desgracia. Habían levantado una «Inspirational Network» que recaudaba tres millones de dólares semanales en donaciones, incluidas las de «socios de por vida», que recibirían a cambio el derecho a alojarse tres noches por año en su «Disneylandia eclesiástica»¹⁴, llamada «Heritage USA», en Carolina del Sur. Este parque temático cristiano fue una expresión visible de la «doctrina de prosperidad» que promovieron los Bakker. La perdición de Jim Bakker fue una breve relación extraconyugal, pero el percance terminó por sacar a la luz actividades por las que se lo acusaría de fraude postal, fraude por cable y conspiración, por lo que fue inicialmente condenado a cuarenta y cinco años de cárcel (luego reducidos a dieciocho y finalmente a ocho, de los que en realidad cumplió menos de cinco). De aquí el estereotipo de teleevangelizadores codiciosos y falsos, parásitos de un público simplón.

Sin embargo, como sostiene con razón Quentin Schultze¹⁵, los estereotipos son muy engañosos. Detrás de estas historias, dice Schultze, hay realidades sociales básicas que parecen haber eludido a los periodistas ávidos de escándalo. Los teleevangelizadores constituyen un grupo heterogéneo que representa diferentes orientaciones religiosas: hay unos pocos fundamentalistas reaccionarios, aunque a menudo son políticamente conservadores; y no todos practican la expresión extática y la curación divina. Graham, por ejemplo, no es en absoluto fundamentalista, tiende a estar políticamente a la izquierda de la mayoría de los teleevangelizadores más conocidos y se aleja de lo espectacular y lo sentimental. Schultze muestra que la teleevangelización o iglesia electrónica tiene una cantidad de características comunes. Es sostenida por una audiencia, a la manera de la televisión comercial, de la que es una excrescencia. Se inspira en modelos anteriores de predicadores radiofónicos y grandes reuniones religiosas, y es mantenida por donaciones. No es sorprendente que la teleevangelización sea conducida por grandes personalidades y estrellas al estilo de Hollywood, que se apoyen en el entretenimiento y sean pri-

¹⁴ Salem Alaton (1997), «Praise the Lord and pass the hankies», *Globe and Mail*, Toronto, 4 de enero, D7.

¹⁵ Quentin Schultze (1991), *Televangelism and American Culture*, Grand Rapids, MI, Baker Book House.

mordialmente actores. Ésta es otra vía por la que el medio recodifica el mensaje.

Otro rasgo que señala Schultze es la convalidación experiencial de la teleevangelización. El Sueño Americano, más que la referencia a credos y confesiones cristianas convencionales, es su piedra de toque epistemológica popular. Sin embargo, se transmite en el seno de sistemas tecnológicos extremadamente sofisticados de última generación, lo que desmiente una vez más el estereotipo de los predicadores televisivos como hombres rurales premodernos. La iglesia electrónica también tiene el propósito de expandirse, constantemente, y por eso, para competir, tiende a diversificarse en programas para satisfacer a la audiencia o sobre valores familiares. Schultze llega a la conclusión de que es improbable que los escándalos que sacuden la iglesia electrónica retarden su progreso, ante todo porque, como la propia Disneylandia, el medio es un producto norteamericano que también refleja aspectos dominantes de la cultura de donde proviene: materialismo, hedonismo, consumismo y etnocentrismo¹⁶.

La iglesia electrónica tiende a promover formas específicas de religiosidad con el empleo de la televisión como vehículo. No obstante, la religión aparece en televisión con otros disfraces, como en la serie *Nada sagrado* con la que se abrió este capítulo. En este caso, empleando el mismo medio, el programa cuestiona la autoridad religiosa heredada y al mismo tiempo ofrece modelos de autoidentificación. Fue sobre todo lo primero lo que encendió la ira de los objetores, porque se exhibe la Iglesia institucional en sus contradicciones y compromisos, ficticios pero no inverosímiles. Sin embargo, la otra función, la de ofrecer nuevas posibilidades de autoidentificación, puede ser un proceso igualmente poderoso. La televisión, y en particular los programas como este que comentamos, con su realismo terrenal, pueden ser una fuente de plausibilidad, una estructura que dé sostén al yo emergente.

Al mismo tiempo, limitar la discusión del significado social y cultural de los medios de comunicación de masas —pensando ante todo, como es obvio, en la televisión— a sus usos religiosos o a sus representaciones de la religión, sería desconocer algunos de los puntos principales del análisis de los medios actuales. En ese análisis son básicas las cuestiones relativas a la desintegración de la autoridad y la reintegración —a veces religiosa— del yo a través de la construcción identitaria, con independencia del tratamiento —explícito o no— que se dé a

¹⁶ *Ibid.*, pág. 248.

lo religioso. Los problemas del pluralismo y la posmodernidad afectan de manera directa la cuestión de la autoridad, y se los ve ocupar el primer plano, por ejemplo, en la obra del filósofo italiano Gianni Vattimo. Por su parte, las cuestiones de realidad tal vez tengan su planteamiento más provocativo en el análisis de los medios de comunicación de Baudrillard.

Vattimo sostiene que en el mundo posmodernizante hay dos contribuciones decisivas para la quiebra de una única voz de codificación occidental, autoritaria, cristiana y con garantías científicas. Una es el colapso del colonialismo, y la otra el surgimiento de las tecnologías de la comunicación y la información. Ambas han hecho lo que este autor llama «sociedad de la comunicación»¹⁷. La historiografía moderna, de acuerdo con Vattimo, dio una nueva versión de la historia de los que tienen el poder, pero el retroceso del imperialismo y del colonialismo también socava la superioridad intelectual de Occidente y produce ya «no una sola historia, sino sólo imágenes del pasado proyectadas desde diferentes puntos de vista»¹⁸. La posibilidad de oír otras voces se ve enormemente ampliada por los medios de comunicación contemporáneos.

Vattimo ve en la profusión de lenguas y en la diversidad de dialectos que permiten los medios una nueva Babel emancipadora. E insiste en que la desorientación resultante le recuerda a cada persona que su lengua no es la única y promueve en ella un proceso de escucha, de comprensión y de interpretación entre ella misma y los otros. (¡Es evidente que no ha dedicado mucho tiempo a observar a los teleevangelizadores!) La multiplicidad de racionalidades locales, de minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales y estéticas puede hacerse oír finalmente por derecho propio. Al no estar ya condenado al silencio por necesidad de conformarse con una realidad fija, cada uno descubre su propia voz, su propia dignidad. La antigua idea de que a partir del conocimiento perfecto producido por la Ilustración se desarrollaría la libertad es un mito pernicioso cuya falsedad sólo se pone de manifiesto en el seno de la sociedad de la comunicación.

Algo hay en la tesis de Vattimo, aun cuando, en su entusiasmo por la disolución de las grandes narraciones de la Ilustración, haya exagerado el potencial liberador de las tecnologías de la comunicación y la in-

¹⁷ Gianni Vattimo (1992), *The Transparent Society*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press; Baltimore MD, Johns Hopkins University Press.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 3.

formación. Pero al ponerlo en relación con la Ilustración, Vattimo traiciona su enfoque intelectual, que finalmente no consigue asentarse con firmeza en la experiencia cotidiana de los nuevos medios de comunicación (y del consumismo, tema del capítulo siguiente). El pluralismo cultural posible gracias a las tecnologías de la comunicación y la información, y en especial a la televisión, contribuye en realidad a su efecto relativista más general. Una vez más, probablemente Vattimo tenga razón acerca del esclarecimiento de las historias de una sola hebra en las explicaciones poscoloniales del mundo, pero es probable que la televisión, el vídeo y los discos compactos tengan un efecto aún más corrosivo. Como dice Akbar Ahmed, lo que hoy amenaza al islam no es tanto Jesús como Madonna¹⁹.

El más controvertido de los analistas de los medios de comunicación, aunque también en ciertos aspectos uno de los más penetrantes, es el sociólogo parisiense Jean Baudrillard. Para él, la realidad misma es revisada por los medios de comunicación. Mientras que en un tiempo los intercambios simbólicos se dieron primordialmente cara a cara y más tarde emplearon los medios impresos, a finales del siglo xx, sostiene Baudrillard, lo culturalmente dominante es la imagen que ofrecen los medios electrónicos. El mundo hiperreal de hoy disuelve las distinciones entre los objetos y sus representaciones para dejar únicamente simulacros que no se refieren sino a sí mismos. Aunque esto puede advertirse por excelencia en la publicidad televisiva, el proceso, según Baudrillard, es de orden general. Los signos pierden contacto con las cosas significadas y el significado se desvanece. En todo caso, insistía Baudrillard en la primera fase de su obra, en este mundo las masas ya no desean significado; en cambio, buscan espectáculo.

Para Baudrillard, el mundo de los medios de comunicación es completamente fragmentario, irónico, interpretado y simulado, lo que en realidad dista mucho del mundo autoritario de la gran cultura al que viene a sustituir. Pero este mundo no es meramente un mundo en el que las audiencias consumen imágenes, sino también el mundo supuestamente real en el que se hace dinero y se producen cosas. Como observa Baudrillard, hoy se pueden hacer millones de dólares en el mercado de valores sin producir nada y sin que ni un solo trabajador se encuentre con un empleador. Antes analizó el mundo del consumo, en el que la utilidad de los bienes y servicios es absorbida en las imágenes y signos a ellos asociados. Más recientemente ha sostenido que se

¹⁹ Akbar Ahmed (1992), *Islam, Globalization, and Postmodernity*, Londres y Nueva York, Routledge, pág. 260.

ha alcanzado una fase fractal, en la que el valor circula sin ninguna referencia a las personas, a las cosas ni a ninguna otra lógica que la de su propio impulso²⁰. Los intercambios simbólicos en el mundo de personas encarnadas parecen haber quedado fuera del paisaje.

Se podría sostener que, así como las instalaciones de trabajo a distancia (o teletrabajo) permiten a los empleados trabajar sin ir a la oficina, o en que la telemática permite a los administradores controlar la producción sin estar físicamente presentes, así también un fenómeno como la iglesia electrónica —que hoy también tiene su versión *on-line*— capacita a los creyentes para participar en actos de culto y devoción religiosa sin asistir al lugar de culto. Pero, ¿qué implicaciones tiene esto en el sentido humano de lo real? ¿Ha de extenderse a esta esfera la (gózosa) desorientación de la que habla Vattimo? La sensación de desorientación, permítaseme repetirlo, no es cognitiva. El mundo hiperreal de Baudrillard es un mundo que va más allá del dominio intelectual de Vattimo y penetra en el dominio sensual de los cuerpos, las experiencias y las emociones²¹. Tal vez eso explique en parte la popularidad de la curación física y del toque remoto en el repertorio de los teleevangelizadores. De todas maneras, estas preguntas no se pueden abordar por completo sin prestar atención a las formas más recientes de la mediación electrónica, el ciberespacio y la realidad virtual.

LA ASISTENCIA A LA CIBERIGLESIA

La mera idea de «ir» a la ciberiglesia lleva implícita una ficción. En lenguaje informático, los espacios virtuales de Internet son «visitados» por sus usuarios a pesar de la ausencia total de geografía y de movimiento en sentido literal. Es éste un aspecto posmoderno del ciberespacio que se impone a la alta tecnología moderna que lo hace posible y al impulso comercial que le sirve de motor. Si se deja esto de lado, ¿es posible caracterizar sociológicamente la ciberreligión? Muy poco es lo que se ha hecho en este campo, aunque, dada la facilidad de la investigación al menos en los aspectos *on-line* más evidentes del fenómeno, se está convirtiendo en un área de estudio muy frecuentada. En lo que sigue, aunque también se exploran otros aspectos de las relaciones entre lo posmoderno y el ciberespacio, el foco particular lo ocupa la conexión religiosa.

²⁰ Jean Baudrillard (2001), *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama.

²¹ Véase Philip Mellor y Chris Shilling (1997), *Reforming the Body*, Londres, Sage, página 169.

Por un lado, algunos de los llamados cibernautas encuentran a Dios en el medio mismo: «La gente ve la Red como una nueva metáfora de Dios», declara la socióloga Sherry Turkle. «Dios es el sistema mismo, distribuido, descentralizado»²². Más prudente que esta «infomística» —aunque no demasiado— es la sugerencia de William Gibson según la cual la Red «tal vez se piense a sí misma como Dios. Y tal vez, a su manera, sea Dios». En una conferencia que pronunció en 1997 en el Massachusetts Institute of Technology, Charles Henderson propuso que Teilhard de Chardin, con su concepto de «noosfera», dominio situado más allá de la biosfera hacia el cual evolucionan los seres humanos, había predicho ya en los años treinta la llegada de la espiritualidad ciberespacial²³. Por otro lado, más cercanos a la sociología, Lorne Dawson y Jenna Hennebry preguntan: «¿No está la realidad social “desencarnada” de la vida en el ciberespacio contribuyendo a la transformación de la religión en “recurso cultural” de una sociedad posmoderna?»²⁴.

En los años ochenta, *cyberspace* («ciberespacio») aparece como palabra nueva en la novela de ciencia-ficción de William Gibson titulada *Neuromancer*²⁵. Hoy, «ciberespacio» se usa libremente para referirse a un mundo mediatizado por las redes informáticas, un mundo con acceso directo a un dominio digital de tecnología de la información y la comunicación. En una suerte de profecía realizada, la ficción se hace realidad (al menos para la minoría que se lo puede permitir). Jean-François Lyotard sostiene que ésta es una clave del surgimiento de una nueva realidad social y cultural, y describe la manera en que la informatización lleva a una pérdida de significado. «El conocimiento narrativo es reemplazado por una pluralidad de juegos de lenguaje, el universalismo por el localismo»²⁶. Baudrillard también señala esta nueva situación con el argumento de que las nuevas formas de tecnología y de información son fundamentales en el paso de un orden productivo a un orden reproductivo, en que las simulaciones y los modelos constituyen el mundo de tal modo que se borra la distinción entre realidad e imagen.

El ciberespacio está habitado tanto por devotos absolutos (como el *Neuromancer* de Gibson, «envuelto en los medios de comunicación... con exclusión de la vida cotidiana») como por almas ordinarias como yo, que simplemente se valen de un medio manuable de comunicación rápida, barata y de extensión mundial: el correo electrónico o *e-mail*. En este caos, «ciberespacio» se utiliza como metáfora de la comunicación mediatizada electrónicamente. En este contexto comunicacional, las personas están literalmente ausentes unas de otras en cuanto cuerpos, por literariamente cerca que se encuentren gracias a las líneas de teléfono, texto de *e-mail*, imagen de vídeo o impulso electrónico. Por tanto, cuando Gibson dice «envuelto en los medios de comunicación», podemos leer varios significados. La gente podría estar absorta en sus compañeros digitales —como un niño con su Nintendo o un aficionado a la informática con sus teclados—, pero también sería accesible a los demás, aunque sólo a través de estos medios.

La difuminación de la frontera entre lo fáctico y lo ficticio no es nueva, pero sí lo es el contexto. En cierto sentido, el ciberespacio es tanto el hijo como el padre de lo posmoderno, lo cual complica las cosas. Un aspecto de ello es la duda que se entreteje con verdades de la Ilustración que se tienen por presupuestas, tales como la confianza en la ciencia y la tecnología como promotoras del progreso. Otro aspecto es que las tecnologías de la comunicación y la información contribuyen por sí mismas a apresurar la quiebra de las maneras modernas convencionales. *Neuromancer* ha sido correctamente descrita como novela posmoderna y resume las dimensiones culturales de los cambios tecnológicos que ella misma representa. En este mundo, ni la fluidez ni la fiereza son norma. Lo que distingue las nuevas tecnologías es más la capacidad para flexionar y fundir la realidad que para estructurarla y solidificarla. Cabe distinguir en ellas tres aspectos.

En primer lugar, el ciberespacio es un medio relativamente abierto. En el ciberespacio, se dice a menudo, todo vale (o casi todo, al menos). En contraste con un mundo en el que se producen y se tienen en cuenta enunciados autoritarios —como la liturgia, la orden del rey o los emplazamientos legales—, el ciberespacio no conoce prioridades, no respeta precedentes ni promueve principios. Pero tiene sus límites. A diferencia del teléfono, es menos que un portador común. Algunos de sus conductos están bloqueados en el nivel familiar (por ejemplo, si se utilizan sistemas para controlar el acceso de los niños), a nivel organizativo (en el que los empleados sólo tienen permitido el acceso a ciertos sitios específicos), o a nivel estatal (en el que se regulan los pro-

²² Joshua Cooper Ramo (1996), «Finding God on the web», *Time*, 16 de diciembre, págs. 44-50.

²³ Joan Connell (1998), «Searching for God in cyberspace», en el sitio *web High Tech and Macumba*: <www.goethe.de/br/sap/macumba/conelsho.htm>.

²⁴ Lorne L. Dawson y Jenna Hennebry (1999), «New religions and the Internet: Recruiting in a new public space», *Journal of Contemporary Religion*, 14:1, pág. 31.

²⁵ William Gibson (1994), *Neuromancer*, Nueva York, Ace.

²⁶ Mike Featherstone (1991), *Postmodernism and Consumer Culture*, Londres, Sage, pág. 3.

veedores). Hay en verdad muchas voces, pero a menudo los mensajes son una mezcla en la que resulta imposible reconocer una única fuente. El medio puede en verdad utilizarse casi para cualquier cosa; pero no se lo puede «usar» sin más. El medio también crea nuevos problemas en cada esfera.

Qué ocurre en realidad es un tema muy controvertido. No se trata de un choque entre palabras e imagen, aunque en el proceso la palabra se ha devaluado. Tampoco es el paso a la sociedad del espectáculo. Si bien el consumo pasivo constituye una gran parte de la cuestión, el ciberespacio estimula más la participación interactiva que la televisión. En verdad, el ciberespacio ya se usa como contexto comunicacional para las bodas: hay gente que se casa electrónicamente. En su faceta de realidad virtual, también se puede disponer del cibersexo —como se ve por ejemplo en la película *Lawnmower Man*—, sin duda el sexo más seguro posible. Una nueva narrativa, una nueva línea histórica para el sexo se inscribe en el cuerpo. En el ciberespacio, al parecer, la carne se hace palabra, y ésta vive entre nosotros, maleable y dirigida sólo a sí misma. ¿Estamos ante la desencarnación?

En segundo lugar, la realidad se desliza fuera del foco. Algunos han afirmado que el ciberespacio de *Neuromancer* inspiró a quienes desarrollaron la realidad virtual (aunque el propio Gibson dice que hay muchos que no aciertan a ver las capas de ironía que su novela contiene). Sea como fuere, la realidad virtual, la simulación electrónica de diferentes medios, es objeto de un uso cada vez más amplio. La Queen's University, en la que trabajo, se jacta de tener un laboratorio avanzado de RV (realidad virtual). Los sujetos de investigación pueden montar y conducir una bicicleta, contemplar muchos espectáculos y experimentar muchas sensaciones de viaje por paisajes y situaciones completamente diferentes, sin ni siquiera salir del espacio físico del laboratorio. Hay expertos que piensan que el próximo paso será la televirtualidad, o sea la capacidad de compartir tales medios tridimensionales en una red de telecomunicaciones, con gran potencialidad de entretenimiento, trabajo y educación. Afortunadamente, la potencialidad técnica no es el destino social.

Todo esto constituye un desafío a la noción convencional, común a muchos modernos y a los seguidores de las fes de origen bíblico, de que allí afuera existe un universo único e independiente de nuestra percepción. La realidad no es lo que acostumbraba ser, y ahora no sólo las drogas permiten entrar en la virtualidad, sino también la electrónica. La vida misma parece ser un categoría más fluida; Stephen Hawking es el último en suscribir la opinión de que los virus del ordenador cons-

tituyen formas de vida (aunque parasitarias)²⁷. ¿Equivale esto a vida artificial? Como dice Paul Virilio, teórico francés de las nuevas tecnologías, «el verdadero problema con respecto a la realidad virtual reside en que ya no es posible la orientación. Hemos perdido nuestros puntos de referencia»²⁸. Pero agrega: «El irónico resultado de este desarrollo tecnocientífico es una renovada necesidad de la idea de Dios. Son muchos los que cuestionan hoy su identidad religiosa...»²⁹.

Por último, pensemos en el yo virtual. Una vez más, nada es directo, puesto que el yo es al mismo tiempo central y fragmentado. Los cibernautas reconocen que, *on-line*, la identidad se pone en entredicho. Uno dice que «nosotros, los que poblamos ciberespacios, experimentamos deliberadamente la fractura de las nociones tradicionales de identidad al vivir al mismo tiempo como diversas personas en diferentes vecindades virtuales»³⁰. Es importante observar que también circulan libremente y al mismo tiempo en el espacio los datos acerca de nosotros, a partir de nosotros y para nosotros. Los yos virtuales son en parte creaciones de las compañías de mercadotecnia y los departamentos de gobierno cuyos retratos de nosotros, compuestos pero parciales, pasan por ser nuestra imagen informática —la que resulta de la combinación de datos—, que se irá complementando con toda transacción remota que realicemos, ya a sabiendas —en el cajero automático—, ya sin saberlo, como cuando un control de velocidad por radar nos toma una fotografía en la carretera.

Al mismo tiempo, se cree que el yo ocupa el núcleo del universo de información del ciberespacio, escogiendo, comunicando, controlando. Los jóvenes del ámbito electrónico se descubren al mando de poderosas máquinas para luchar o correr, en la tierra o en el espacio. He aquí un contraste estimulante con las rutinas privadas de significado de la escuela, la calle o el hogar. Como observa con razón Benjamin Woolley, «el espectáculo de una persona con un casco de realidad virtual es la última imagen de la autoabsorción solipsista»³¹. El control de naturaleza divina es concedido a los mortales por el poder de los ordenadores y la gracia de la RV.

²⁷ *The Globe and Mail*, Toronto, 3 de agosto, A1.

²⁸ Paul Virilio (1997), «Cyberwar, God, and television», en Arthur y Marie-Louise Kroker (eds.), *Digital Delirium*, Montreal, New World Perspectives, pág. 45.

²⁹ *Ibid.*, pág. 45.

³⁰ Howard Rheingold (1993), «A slice of my life in virtual community», en Linda Harasim (ed.), *Global Networks*, Cambridge, MA, MIT Press, pág. 61.

³¹ Benjamin Woolley (1992), *Virtual Worlds*, Oxford (ed.), Blackwell, pág. 9.

Los yos posmodernos se construyen de maneras diferentes, pero complementarias. Para algunos, en especial los jóvenes, pero no sólo para ellos, como veremos, el yo es el resultado de las elecciones del consumidor, en lo que influyen enormemente símbolos tales como los nombres de marcas y logos mercantiles de naturaleza disneyana. Para otros, el yo es parte de regímenes terapéuticos o una busca de intimidad. Para los cibernautas, el yo se interpreta como las personas digitales desarrolladas en el marco de la comunicación electrónica. En cualquier caso, la identidad no es tanto algo dado —como el apellido o como la imagen de Dios— o adscrito como algo producido, resultado de un proceso continuado de descubrimiento. La mismidad se convierte en un proyecto posmoderno. Todavía se busca el control de estilo moderno, pero el significado no está claro en absoluto.

Antes he sugerido que, en contraposición con el mundo de la liturgia, que es un mundo de autoridad, continuidad, comunidad, totalidad y finalidad, el ciberespacio ofrece anarquía, instantaneidad, individualismo, lo fragmentario o lo inconsecuencial. La dimensión anárquica se advierte en la ausencia de ley o de gobierno en el ciberespacio. Es un dominio indefinido, con escasísima regulación, en el que la autoridad es intrínsecamente dudosa. Por alguna razón es tan común —en los tableros de anuncios, por ejemplo— la autoría múltiple por acrecentamiento electrónico; y también por alguna razón la ausencia de señales complementarias, como el lenguaje gestual o la inflexión vocal, ha contribuido a borrar las fronteras convencionales de comunicación y, por tanto, a quebrar la jerarquía. En el ciberespacio se tiene una sensación de ilimitación, de éxtasis. Se trate o no, en términos más convencionales, de una sensación ilusoria, lo cierto es que sus devotos la encuentran deseable.

Pero no sólo la autoridad es cuestionable; también lo son categorías como el tiempo. Es preciso distinguir entre «tiempo real» y la dimensión asincrónica en la que los mensajes pasan en uno y otro sentido. Los usuarios de correo electrónico disfrutaban de lo que el medio ofrece en materia de velocidad y de facilidad de comunicación. Puesto que los mensajes se almacenan, poco importa cuándo se conectan los usuarios al sistema. Hasta que se dispuso de esta posibilidad, la comunicación instantánea dependía de que ambas partes estuvieran en los extremos de una línea telefónica o de que una compañía de televisión realizara una transmisión y el público conectara su aparato en el momento adecuado. La regulación de la vida por los ritmos de las estaciones y la luz solar dio paso a la coordinación de la vida mediante horarios y programas. Los medios electrónicos, representados por el cibe-

respacio, rompieron la conexión entre tiempo, espacio y comunicación. Pero tienden a producir más impacto en el espacio que en el tiempo. El alcance y la flexibilidad resultan favorecidos por encima de la permanencia³². Esta cuestión general de la religión en el ciberespacio reviste gran importancia y se relaciona con el problema del tiempo, que se analizará en el capítulo 7. Por otro lado, la cuestión de la comunidad en el ciberespacio es particular y práctica.

A pesar de los grandes debates que se dan sobre la creación de nuevas comunidades en el ciberespacio, la realidad es más bien mundana. Uno se siente tentado de preguntarse si el ciberespacio no es otra cosa que una mera distracción de fácil acceso respecto del mundo real³³. Así como en el uso del automóvil prevalece un tipo peculiar de individualismo, hay muchos datos que sugieren que la misma tendencia se da en el caso de los ordenadores. La mediación electrónica de la comunicación no realza necesariamente la comunidad. En el mejor de los casos, Internet puede emplearse, al igual que cualquier otro medio pertinente, para agregar otra dimensión a las redes comunales ya existentes³⁴. Puesto que este medio «atenúa la presencia al hacer posibles sólo las conexiones desencarnadas y abstractas entre las personas», dice Holmes «y decae la cantidad de medios que reconocen a la otra persona ... el compromiso con proyectos cooperativos o colectivos se vuelve unidimensional, o, a lo sumo, autorreferencial»³⁵.

El ciberespacio, afirman algunos, encierra la promesa de potencialidad educativa, democrática y emancipadora. Ejemplos interesantes de ello son la idea de universidad de British Telecom y diversos proyectos electrónicos municipales, como «Iperbole» en Bolonia. Muchos movimientos sociales utilizan Internet para promover sus posiciones, o para conectarse con otras personas de ideas análogas. No es sorprendente que también las iglesias estén comprendiendo la potencialidad del ciberespacio para explicar sus puntos de vista, hacer proselitismo y conectarse. Tanto las religiones antiguas como las nuevas emplean Internet de manera absolutamente convencional para promover y dar publi-

³² Es una intuición básica de Harold Adams Innis (1964), *The Bias of Communication*, Toronto, University of Toronto Press.

³³ Véase, por ejemplo, Kevin Robins (1996), *Into the Image: Culture and Politics in the Field of Vision*, Londres y Nueva York, Routledge, capítulo 4.

³⁴ Barry Wellman (ed.) (1999), *Networks in a Global Village*, Boulder, CO, Westview Press.

³⁵ D. Holmes (1997), *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*, Londres, Sage, pág. 16.

dad a sus fines³⁶. En un nivel académico, los grupos teológicos encuentran oportunidades de discutir con personas distantes especialmente valiosas, no sólo en la remota geografía canadiense o australiana, sino en todo el mundo.

Las capacidades que las nuevas tecnologías ponen al descubierto ofrecen probablemente tantas oportunidades para la fragmentación como para una interacción armoniosa. Hasta ahora hay pocos datos a favor de que el ciberespacio cree un mundo de totalidad orgánica, mientras que hay muchos que sugieren una explosiva multiplicación de intereses menores y gustos especializados que utilicen este medio. Si el contexto comunicacional no es atractivo, siempre puede entrar en acción una nueva red. Lo mismo que en Disneylandia, siempre hay una atracción a la espera del nómada de los medios de comunicación. Pero también puede ocurrir que se desarrollen tendencias contrapuestas. Por un lado, es probable que sigan apareciendo en la Red híbridos religiosos y teologías idiosincrásicas. Además, el conflicto entre grupos diferentes puede producir escaramuzas doctrinarias en el ciberespacio. Pero, por otro lado, dado el aumento de la sofisticación y del coste del uso de la Red, puede que sólo instituciones religiosas y movimientos con dinero reafirmen su presencia³⁷.

Para decirlo en pocas palabras, en Internet es posible encontrar tanto el fanatismo rabioso como el ecumenismo electrónico. En la medida en que se trata de un portador común, actúa como crisol para intercambios a veces explosivos en las habitaciones de charla electrónica, ofrece espacio para opiniones prohibidas en otros sitios y para confrontaciones directas entre grupos religiosos enfrentados a muerte entre sí, en particular sobre el problema de la conversión de una fe importante a otra. La Nación del Islam fue probablemente el primer sitio cuasi religioso saboteado por un *hacker* furioso, que dejó un mensaje en el que proclamaba su responsabilidad. La Fundación Americana de la Familia ofrece un sitio de anticulto, pero también se vincula con los sitios oficiales de los nuevos movimientos religiosos. Otros sitios regidos por individuos excéntricos pueden ser menos circunspectos. Uno de ellos acusa a los Testigos de Jehová de restaurar los mensajes subliminales para ayudar a su causa³⁸. Al mismo tiempo, pinchando en si-

³⁶ Véase Kenneth Bedell (1998), «Religion and the Internet: Reflections on research strategies», ponencia presentada en las reuniones de la Society for the Scientific Study of Religion, Montreal, noviembre.

³⁷ Jay Kinney (1995), «Religion, cyberspace, and the future», *Futures*, 27:7, pág. 773.

³⁸ George Chryssides (sin fecha), «The Internet and new religions», en <www.goethe.de/br/sap/macumba/crysiinte.htm>.

tios de enlace más eruditos, los usuarios también pueden explorar las posibilidades de la «hiperteología» relacionando, por ejemplo, textos del Corán con textos de la Biblia. Los entusiastas de este enfoque creen que proporciona una herramienta decisiva para la comprensión mutua y para distinguir entre las auténticas diferencias de religión y las basadas en meros prejuicios.

Los que utilizan los nuevos medios con propósitos religiosos van de la iglesia local que abre una página *web* —paso vital para cualquier grupo religioso que no desee aparecer desconectado de la presente generación— a cualquier excéntrico, charlatán, discutiendo o cómico que aproveche la oportunidad para dar publicidad a su secta disidente. Hay grupos tales como el de las Starseed Schools of Melchizedek y el llamado Aquarian Concepts Community Divine New Order Government junto a los mucho más conocidos Wicca, Gaia, Druidismo y Panteísmo. La Iglesia de la Vida Universal ofrece ordenación simplemente con un doble clic. También se puede visitar la Primera Ciberiglesia del Dios Científico o —tal vez con cierto alivio— asistir a la Iglesia Perfecta Virtual. Sin duda, tal como ocurre con el cibersexo, la participación en esta iglesia será segura, libre de riesgo (se jactan de una visión animada de Jesús caminando sobre las aguas, aunque de olas mansas). En la Alpha and Omega Almighty Wind Holy Ghost Fire Church encontramos judíos mesiánicos, y en la Internet Church un pastor de 17 años. Y así sucesivamente.

En un mercado no regulado, en el que proliferan las prácticas de mercantilización cultural, los símbolos sagrados de la comunicación religiosa circulan de manera impredecible, con promiscuidad. En la esfera pública en expansión se presentan muchas oportunidades para lo que un artículo de la revista *Time*, en sus líricos tramos finales, describía como la oportunidad de que la gente común, «que trabaja como una sola persona, pueda crear en esta World Wide Web que nos une a todos, cristianos y judíos, musulmanes y budistas. Interconectados, seremos capaces de encontrar a Dios donde jamás lo habíamos imaginado». Pero, como hemos visto, el ciberespacio no es bajo ningún concepto una suerte de esfera pública pura como en la teoría habermasiana. También es el lugar de lo hiperreal, en donde la realidad misma se desestabiliza y la autoridad queda en manos de quien pueda cogerla. Lo más probable es que la autoridad misma se degrade para ser reemplazada por la identidad, o por la busca de identidad, tarea en que el yo religioso se construye y florece en términos escogidos de manera individual.

Es imposible saber cuál será el crecimiento de la iglesia electrónica, y ahora de las ciberiglesias. Sin embargo, en el mundo posconfesional

de las redes organizativas de las paraiglesias y de los movimientos religiosos nuevos y cada vez más abundantes, en que la creencia sin pertenencia es una posición religiosa cada vez más popular, estas opciones parecen apenas corresponderse con necesidades y aspiraciones vividas. De acuerdo con algunos teóricos, la ingente masa de alternativas disponibles puede producir efectos divergentes. El ciberreligioso puede preferir mantener abiertas sus opciones, por supuesto, con implicación limitada en diversos grupos religiosos. Al mismo tiempo, la plétora de elecciones también puede estimular el desarrollo de opciones religiosas verdaderamente diferentes, exclusivas. Esto sería paradójico, dada la aparente tendencia del medio a la apertura y la inclusión³⁹.

La evidencia sugiere que los que «participan» en la iglesia electrónica probablemente sean ya creyentes que comparten la visión básica de los programas⁴⁰. Es posible que los devotos de la ciberreligiosidad tengan predilecciones comparables. Y si lo que sabemos de otras esferas sirve para algo, las conexiones *on-line* con el mundo *off-line* serán vitales para cualquier continuidad que las ciberiglesias sean capaces de asegurar. Por tanto, hace falta más investigación en lo que Castells llama «mundos-imagen autoconstruidos» en el actual «consumo ostentoso de religión»⁴¹. Como nos recuerdan estas frases, es preciso tener presente la dependencia recíproca de las comunicaciones y el consumismo.

³⁹ Este punto se analiza en Dawson y Hennebry, pág. 34. Los teóricos cuya obra estimula tales reflexiones están en general bien dispuestos para la elección racional o las teorías de mercado de la religión, incluido, por ejemplo, el análisis de Rodney Stark (1996), *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

⁴⁰ Stewart Hoover (1988), *Mass Media Religion*, Londres y Beverly Hills, CA, Sage.

⁴¹ Manuel Castells (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford y Nueva York, Blackwell, pág. 375.

CAPÍTULO 5

La elección de un yo en el mercado

Toda una semana del invierno de 1999 estuvo dominada en Gran Bretaña por la noticia de que Glenn Hoddle, el director técnico de fútbol de la selección inglesa, había perdido su empleo. No se recuerda ahora esto porque el fútbol tenga estatus religioso en Europa, ni porque en la controversia estuviera implicado el primer ministro, ni tampoco porque los medios de comunicación estuvieran esa semana particularmente desprovistos de noticias interesantes. La importancia de todo ese barullo aparentemente trivial residía en que Hoddle se veía obligado a abandonar tan elevada ocupación a causa de una declaración de índole religiosa: «A usted y a mí nos han sido dadas dos manos y dos piernas y un cerebro medianamente decente. Hay gente que por alguna razón no ha nacido así. El karma trabaja desde otra vida. No tengo nada que ocultar sobre eso. No se trata sólo de personas con discapacidades. Lo que siembras es lo que has de cosechar»¹. Esto no es un juicio religioso ordinario. El problema que se percibió en Gran Bretaña fue la ofensa que de esa suerte se infligía a las personas discapacitadas, porque Hoddle parecía sugerir que su condición era su culpa. Por entonces no se dijo gran cosa acerca de los posibles problemas que el despido podía acarrear a otros que creyeran en el karma.

Pero ¿es tan extraordinaria esta declaración? Afirmar tal cosa equivale a asumir implícitamente el principio de que las creencias religio-

¹ Cita en *The Times*, 30 de enero de 1999, reproducida en *Globe and Mail*, Toronto, 5 de febrero de 1999, A1.

sas deben ser coherentes, no tener contradicciones internas y además, tal vez, ser privadas. En el mundo de hoy, esas afirmaciones están perdiendo credibilidad. Los juicios de creencias religiosas mixtas se están convirtiendo en lugar común. El evidente hinduismo de Hoddle va ligado al enunciado bíblico acerca de cosechar lo que se siembra. En verdad, durante los primeros días de la tormenta, el primer plano lo ocuparon las supuestas renovadas creencias evangelistas de Hoddle. Pero ¿cómo cuadraba esto con su consulta a la sanadora de fe de la *New Age* Eileen Drewery («esa loca perdida de credulidad», como dijo un periódico²)? La respuesta, según trascendió, estaba en la superficialidad real del aparente evangelismo de Hoddle. Entonces, ¿en qué creía exactamente?

Debido a su posición destacada, Hoddle había explicado sus creencias a más de un entrevistador y de un biógrafo. Sus tres elementos principales eran: la admiración de Cristo y el conocimiento de versículos sueltos de la Biblia; el hinduismo —en particular la reencarnación— y el romanticismo. Este último era el tipo de romanticismo que pone el énfasis en la autoridad espiritual personal, por encima de las iglesias, y un sentido del destino que en su caso incluía la creencia de que sería el director técnico la selección inglesa³. Mezclas de este tipo no son nada insólitas. En Estados Unidos y más aún en Europa, muchos cristianos liberales combinan su fe con la creencia en la reencarnación⁴. A menudo se piensa que esta mezcla, que ahora incluye también el romanticismo, forma parte de la *New Age*. Con esta perspectiva, la emoción y la intuición suelen superar en valor al intelecto, lo que disminuye el papel de la coherencia. Y cuando el yo es el punto de referencia, muy poco es lo que cuentan la autoridad externa o una comunidad de fe. Como explica Hoddle, «... mi fe en Dios es de nivel espiritual ... una situación muy personal»⁵.

Así, pues, el error de Hoddle al permitir la publicación de estas creencias «muy personales» en un periódico importante le costó el empleo. Pero también puso de manifiesto la constelación de creencias

que sostienen muchas personas en el mundo globalizado de hoy. La evidencia muestra que cada vez hay más gente que afirma una posición religiosa completamente convencional con el despreocupado añadido de otros elementos, ya sean de origen feng shui, místico, astrológico, shiatsu, reiki, del yoga u otros. Se ha comparado esto con la caza de *souvenirs*, la recuperación de elementos culturales exóticos para adornar el panteón personal o la creación de cócteles mediante la adición de bebidas divinas al gusto personal⁶. Muchos vinculan esto también con la cultura de consumo, en la que se desarrolla la actitud de escoger de aquí y de allí en el supermercado espiritual. El consumo se ha vuelto central en la vida social de nuestros días. Hay en estos tropos mucho más que mero pintoresquismo. El sentido de identidad de Hoddle estaba absolutamente unido a su conjunto particular de creencias, y lo estaba de tal manera que primero orientó su carrera y luego la destruyó.

El consumismo ha terminado por ser un aspecto básico de la vida cultural de las sociedades tecnológicamente avanzadas a finales del siglo xx. El significado se busca como un «evangelio redentor» en el consumo⁷. Y las identidades se forman mediante procesos de consumo selectivo. Como dice Robert Bocock, «el consumo afecta ahora los modos en que las personas construyen y mantienen un sentido respecto de quiénes son, de quiénes desean ser»⁸. Si los nuevos medios de comunicación convierten fragmentos de sistemas anteriores en imágenes y símbolos, los procesos de consumo intervienen en la recomposición de esos fragmentos en un modelo constantemente cambiante, que cada individuo diseña a su medida. Este tipo de proceso también ocurre en la construcción de la identidad religiosa, esto es, en la manera de dar sentido religioso a la vida cotidiana, ordinaria, mundana —o, mejor dicho, de llevar una vida religiosa

El proceso es un desafío a las instituciones religiosas en distintos niveles. Esto puede advertirse —con matizaciones— en un modelo

² Andrew Nickolds (1999), «Verily, he hath lost the plot», *Guardian*, Londres, 2 de febrero, pág. 2.

³ Madeleine Bunting (1999), «What is he on?», *Guardian*, Londres, 2 de febrero, pág. 3.

⁴ Véase, por ejemplo, M. J. Donahue (1993), «Prevalence and correlates of New Age beliefs in six Protestant denominations», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32:2, págs. 177-84; Tony Walter y Helen Waterhouse (1999), «A very private belief: Reincarnation in contemporary England», *Sociology of Religion*, 60:2, págs. 187-97.

⁵ Bunting, pág. 2.

⁶ Fenómenos tales como estos se estudiaron en los años setenta bajo la categoría de «religión común»; véase, por ejemplo, Robert Towler (1974), *Homo Religiosus*, Londres, Constable. En los años noventa, bajo la de «religión implícita»; véase Edward Bailey (1998), *Implicit Religion*, Londres, Middlesex University Press. En un contexto norteamericano, Wade Clark Roof analiza las espiritualidades experienciales en (1996), «God is in the details: Reflections on religion's public presence in the United States in the mid-1990s», *Sociology of Religion*, 57:2, págs. 149-62.

⁷ La frase pertenece a James B. Twitchell (1999), *Lead us into Temptation: The Triumph of American Materialism*, Nueva York, Columbia University Press.

⁸ Robert Bocock (1993), *Consumption*, Londres y Nueva York, Routledge, pág. x.

económico en el que se van desmantelando los monopolios culturales y religiosos y surge poco a poco un mercado cultural desregulado. De esta suerte, las viejas instituciones pierden pertinencia y resultan incapaces de competir. Los creyentes no dan señales de particular pérdida de interés en cuestiones que otrora fueran preocupación de las instituciones religiosas (en verdad, en muchos países los índices de interés religioso han aumentado), pero tratan de satisfacerlo al margen de las viejas instituciones. Se pueden discernir modelos de creencia en los que parecen combinarse elementos antiguos con un ramalazo de autodeterminación en opiniones religiosas. ¿Qué falta hace la autoridad de especialistas religiosos cuando el individuo autónomo puede escoger por sí mismo? Esos modelos también plantean cuestiones acerca del tiempo, el espacio, la autoridad y la verdad. Esto se puede observar en las opciones religiosas convencionales y también en la *New Age*, que también aquí ofrece un medio para antiguas y nuevas modalidades de la busca religiosa.

El mismo proceso puede contribuir también a la producción de otras formas de práctica religiosa, en especial los fundamentalismos, a los que se podría concebir como respuestas negativas tanto a la desintegración de la autoridad como a las maneras relativamente autónomas de montar las nuevas identidades religiosas. Una cantidad de factores —la vulnerabilidad a las figuras carismáticas por parte del sujeto que realiza la elección, la sobrecarga de elección procedente del consumismo (con su pérdida de orientación y puntos de referencia) y la incomodidad ante la trivialización de la elección— ofrecen una oportunidad para reducir el número de nuevas figuras de autoridad, verdades absolutas y certezas fijas y confiar en ellas. La incertidumbre estructural, engendrada por símbolos y otras voces flotantes e institucionalizada en la elección aparentemente infinita del consumidor, encuentra un antídoto en los fundamentalismos, que pueden terminar por revestir particular importancia como forma posmoderna de religión.

Este capítulo se propone explorar dos zonas que en general se han tratado por separado. Por un lado, muchos analistas de la supuesta situación posmoderna sostienen que en ella están ocurriendo varias cosas. El consumo pasa a ser el centro, democratiza la cultura —de lo que Disneylandia es paradigma— en la medida en que las elecciones se realizan en un abanico de signos circulantes, se hace cada vez más indiferenciado, con lo que destruye las antiguas fronteras, y desplaza al menos algunos aspectos de la cultura que en otro tiempo tal vez hayan estado más relacionados con el trabajo. En particular es posible que, bajo el bombardeo de signos e imágenes, se fragmente el sentido de la

identidad personal y cultural, cuya consecuencia es una producción continua y fragmentaria de la autoconstrucción, lo que puede a su vez derivar en identidades múltiples o seriales. Como dice Daniel Bell, la situación emergente puede verse en la paradoja del individuo puritano de día y libertino por la noche⁹.

Por otro lado, hoy es ya verdad de Perogrullo que la actividad religiosa es cada vez más cuestión de elección personal, o voluntarismo, y que para muchas personas de las sociedades avanzadas las identidades religiosas son cada vez más objeto de combinaciones con el fin de crear un bricolage de creencias y prácticas. De la sugerencia temprana de Peter Berger¹⁰ según la cual el mundo religioso contemporáneo se asemeja a un supermercado —en el que los consumidores deciden comprar las mercancías adecuadas a cada uno— a las teorías actuales sobre la elección racional de la conducta religiosa¹¹, muchas sociologías de la religión piensan que el consumo se ha convertido en elemento básico. Así, Reginald Bibby habla de la «religión como ítem de consumo» del que se puede disponer «a la carta», al menos en Canadá y en la entrada del siglo XXI¹². Considera incluso que las dificultades actuales de los proveedores religiosos son «problemas de producción, promoción y distribución»¹³. Aunque el modelo económico no carezca de mérito, también tiene limitaciones, algunas de las cuales examinaremos brevemente más adelante.

A pesar de que gran parte de la literatura sobre la identidad, ciertamente a partir de Max Weber, se ha centrado en la formación de las identidades en una época de desencanto religioso, son pocos los estudiosos de la autoconstrucción posmoderna que examinan los aspectos religiosos del proceso. Y a pesar de que los análisis de la religión de consumo coinciden con las exploraciones de lo posmoderno, no hay gran cosa en éstas que aporte claridad a aquéllos. Si, incluso de manera tentativa y programática, se llevaran ambas investigaciones simultáneamente, los beneficios recaerían en las dos áreas. La busca de elementos de identidades religiosas forma parte —es lo que propongo— de una respuesta más general para identificar la

⁹ Daniel Bell (1976), *The Cultural Contradiction of Capitalism*, Londres, Heinemann.

¹⁰ Peter L. Berger (1967), *The Sacred Canopy*, Nueva York, Anchor-Doubleday.

¹¹ Laurence Iannacone, «The consequences of religious market structure», *Rationality and Society*, 3, págs. 156-77; Lawrence Young (ed.) (1997), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Londres y Nueva York, Routledge.

¹² Reginald Bibby (1987), *Fragmented Gods*, Toronto, Irwin.

¹³ Reginald Bibby (1993), *Unknown Gods*, Toronto, Stoddart.

fragmentación característica de los tiempos posmodernos. Y las maneras en que las creencias y prácticas se incorporan a los hábitos tienen mucho que ver con la conducta del consumidor, que todo lo impregna.

Sin embargo, antes de seguir adelante, se pueden lanzar algunas advertencias. Analizar los tiempos posmodernos en función de la inclinación social y cultural junto con la creciente importancia central del consumo no equivale a decir que hemos entrado en una nueva era. Son éstas, como ya he dicho, *premoniciones* posmodernas, indicios y heraldos de modos de vida que por ahora distan mucho de su pleno desarrollo. En verdad, la mera idea de su desarrollo equivale a dar por supuesto el resurgimiento de alguna suerte de orden estable, como fue ya evidente al menos en las explicaciones de la modernidad, cuando no en la modernidad misma. La cultura de consumo, dependiente como es de signos e imágenes electrónicamente mediatizados que circulan sin descanso por el globo, está en constante transformación. Más a semejanza de un salvapantalla que de una película, se modifica siempre en nuevas configuraciones. Así, la cultura de consumo, por impregnante e influyente que sea, sólo se asemeja de unas pocas maneras discretas y específicas a los antiguos sistemas de signos o medios de orientación que se pudieran concebir (aunque equivocadamente) como ideologías dominantes.

En lo que concierne a la construcción de la identidad religiosa, la noción de actitudes del consumidor puede provocar cierta inquietud entre los guardianes y los devotos de lo sagrado, lo que es comprensible. Sin embargo, mostraré que sobre esto hay más de una perspectiva posible. Desde el punto de vista de Berger, por ejemplo, el supermercado espiritual prefiguraba una situación de pluralismo cada vez mayor, lo que socavaría de manera irreversible formas convencionales de religiosidad centradas en las instituciones y aceleraría la secularización. Sin embargo, tal vez las elecciones religiosas de hoy expresen en el ámbito de la fe una seriedad que no se veía en la vida de quienes se involucraban desde la cuna en religiones organizadas. Una vez más, que gran parte de la cultura de consumo sea transitoria, efímera y no tenga consecuencias no significa necesariamente que esas cualidades marquen de manera prominente, y menos aún exclusiva, las decisiones religiosas que se adoptan en el proceso de realización de identidades individuales autoformadas. Por ejemplo, la evidencia procedente de Estados Unidos sugiere que algunos de los tránsfugas que pasan de una confesión a otra lo hacen más sobre la base de una elección espiritual y moral que por cínico egoísmo; el impulso de

esos desplazamientos es un cambio religioso, y a veces incluso la conversión¹⁴.

CONSUMO POSMODERNO

El consumismo, que es la estructuración del estilo de vida y de la cultura en torno al consumo, constituye un rasgo decisivo de lo posmoderno. El consumo opera en forma conjunta con los medios de comunicación masiva como una de las dos características cruciales y portadoras de la posmodernidad. La publicidad por correo, mercadotecnia informática de nicho, expresa perfectamente este matrimonio. Pasear y comprar se han convertido en parte importante de la vida para muchas personas en las sociedades ricas. El consumo del tiempo libre está desplazando al trabajo como fuente de identidad. Disneylandia reúne todo esto en un lugar simbólico, resumiendo así el foco de la posmodernidad en el consumo y el yo, el deseo y la elección.

El ratón Mickey es uno de los símbolos mundialmente mejor conocidos de la cultura corporativa norteamericana promotora del consumismo. No obstante, el profeta, sacerdote y rey de esa cultura sigue siendo el imperio Disney. En el dominio de Disney, con su multitud de parques temáticos tan semejantes entre sí, junto con los grandes centros de compra-como-entretenimiento, el consumidor es soberano. La variopinta cultura de seductores espectáculos en serie está diseñada para el deseo, planificada para el placer. «Nacido para comprar» es una etiqueta de parachoques cuya aparente trivialidad es engañosa. En Gran Bretaña, la inmensa cadena de supermercados Tesco suministra el juego de palabras perfecto: «Tesco ergo sum.» Pero ¿qué hay detrás de estos reflexivos comentarios sobre la cultura contemporánea? ¿Cómo ha alcanzado la compra —incluso la compra de comestibles de diseño— un valor tan prominente?

Otro símbolo importante de consumo es McDonald's, la cima de la producción y comercialización de comida rápida. En McDonald's vemos que lo moderno y lo posmoderno se superponen en la persona del consumidor automatizado. McDonald's merece el reconocimiento de haber convertido un restaurante en un sistema fabril

¹⁴ Stephen Warner (1993), «World in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States», *American Journal of Sociology*, 98:5, página 1077.

en el que los clientes son procesados a medida que lo atraviesan a pie o en coche, para salir reabastecidos por el otro extremo, como en una producción en serie cualquiera. Es la racionalización moderna, sin duda. Pero obsérvese que ahora lo automatizado es el consumidor, no ya el trabajador. Además, los consumidores son automatizados en el mundo entero, lo que pone de manifiesto el aspecto global de la macdonaldización. McDonald's forma parte de la acelerada compresión de tiempo y espacio que caracteriza lo posmoderno. El menú universal es hipermoderno, como lo es la formación del empleado global.

Mike Featherstone ofrece reflexiones ya clásicas sobre cultura de consumo y posmodernismo¹⁵. Distingue tres perspectivas de la cultura de consumo. En primer lugar, la opinión que se desprende de la expansión de la producción capitalista de mercancías con su inmensa acumulación de cultura material, tanto en bienes en venta como en lugares de consumo, sobre todo los grandes centros comerciales (*malls*). Muchos exponentes de este punto de vista tratan de manera negativa la cultura de consumo. Está disneyficada en la medida en que el ocio y el consumo siempre pueden ser vías de seducción y manipulación de los consumidores, a fin de que echen en falta una vida mejor. Además, estos teóricos tienden a interpretar el consumo en función de la producción y no a verlo como un derecho por sí mismo.

La segunda perspectiva se centra en la manera de consumir y en lo que esto nos dice sobre los modos en que los individuos crean vínculos o distinciones sociales. En este caso, la satisfacción y el estatus social dependen de las posibilidades de utilización de los bienes e incluso de las imágenes con el fin de exhibir y sustentar diferencias entre las personas.

Una tercera manera de concebir el consumo es prestar atención a los placeres que produce y a los sueños y deseos que se celebran en el seno del imaginario cultural de consumo. ¿Por qué consume la gente? ¿Qué obtienen con eso? Estas preguntas ofrecen una manera de concebir el consumo sin denigrarlo como jaula capitalista ni enaltecerlo como cuerno de la abundancia.

Esta cultura de consumo es un aspecto importante del posmodernismo porque «los grupos sociales tratan de clasificar y ordenar sus circunstancias sociales y emplear bienes culturales como medio de demarcación, como comunicadores que establecen fronteras entre algu-

nas personas y construyen puentes entre otras»¹⁶. Por eso se vuelven decisivas las siguientes preguntas: ¿cómo se da sentido a los símbolos de consumo en la vida cotidiana?, ¿cómo construyen los individuos su identidad?, ¿cómo montan sus respectivas realidades? Zygmunt Bauman va más allá cuando sostiene que en el consumismo ya es vagamente visible la circunstancia social posmoderna. Como se dijo antes, la conducta de consumo es a la vez «el foco cognitivo y moral de la vida, el vínculo integrador de la sociedad y el foco de administración sistemática»¹⁷.

En lo que concierne al primer punto de Bauman, la vida contemporánea se estructura cada vez más en torno al consumo. Se convierte en una manera de ver el mundo y de responder a sus desafíos. Las habilidades del consumidor son necesarias para sobrevivir en la economía avanzada de mercado, habilidades que ya se comienza a aplicar en diferentes esferas. Para el consumidor individual, el consumo es el «cumplimiento placentero de deberes sociales»¹⁸. De modo que en la cultura de consumo las habilidades para comprar alcanzan gran preeminencia. Son fundamentales para la dependencia del mercado. La gente que conoce las mejores condiciones de compra, la que ha estudiado a fondo sus catálogos, ésa es verdaderamente sabia en materia de tiendas. El resultado más amplio es que los consumidores posmodernos no sólo están constantemente «probando» nueva ropa o nuevos perfumes, sino también personalidades renovadas, parejas diferentes. Esta proyección cognitiva y moral de la conducta del consumidor también vale, al menos en cierta medida, para la esfera religiosa.

En segundo lugar, la conducta de consumo mantiene cada vez más las cosas unidas, tanto desde el punto de vista cultural como social. Esto se relaciona directamente con la ya mencionada observación de Featherstone, según la cual la gente establece fronteras significativas y construye puentes a través del consumo. Desde este punto de vista, la satisfacción que deriva de los discos compactos, de los ordenadores o de los coches se relaciona con las posibilidades de acceder a ellos, posibilidades a su vez determinadas en gran medida por factores sociales estructurales tales como la posición socioeconómica. Esto forma parte de un sistema de rivalidad simbólica en el que los individuos constru-

¹⁶ *Ibid.*, pág. 63.

¹⁷ Zygmunt Bauman (1992), *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge, pág. 49.

¹⁸ Mary Douglas (1982), «The effects of modernization on religious change», *Daedalus*, 111:1, pág. 16.

¹⁵ Mike Featherstone (1991), *Consumer Culture and Postmodernism*, Londres, Sage.

yen su yo a través de la adquisición de mercancías que los diferencian de los demás y buscan aprobación a través del estilo de vida y de la pertenencia simbólica¹⁹. Esto tal vez se vea con más claridad en las preocupaciones de los adolescentes por la imagen y el estilo, el color del pelo y el *piercing*, por que se los considere guapos; pero también se advierte en las preferencias por el yogur sobre el helado de crema, los *jeeps* todoterreno sobre los sedanes familiares y por la asistencia a recitales frente a escuchar música por radio. En la situación emergente, cada uno encuentra su nicho en la sociedad, sus medios de integración social y sus identidades precisamente a través del consumo.

En tercer lugar, la conducta de consumo es el foco de la administración sistemática. La sociedad de consumo necesita consumidores. La presión proviene de las compañías que monopolizan la definición de vida buena, de cuáles son nuestras necesidades y cómo satisfacerlas. Este proceso funciona con y es reforzado por las compañías de mercadotecnia, que constantemente buscan más datos para llevarnos a sus muy precisos nichos de consumo. Los especialistas en mercadotecnia emplean códigos abreviados para clasificarnos en tipos, como «mezcla bohemia», «escopetas y camionetas», «piscinas y patios», «jóvenes influyentes», etc. Saben que no tienen que enviar cupones de yogur y copos de cereales a «escopetas y camionetas», ni gangas de pañales a los «mezcla bohemia». Las «guías urbanas», a las que se puede acceder en Internet, también sirven para canalizar el deseo y reunir más datos de consumidores, sugiriendo dónde comer después del espectáculo al que uno piensa asistir o dónde comprar después del partido²⁰.

Sin embargo, estas presiones no se sienten como opresiones. Son presiones para que nos rindamos a algo mayor que nosotros y las experimentamos de manera placentera. Forman parte de la administración o de la orquestación social²¹. Como sugiere Pierre Bourdieu, no son presiones por coerción, sino sobre todo por seducción. Pero hay algo

¹⁹ Bauman, pág. 50.

²⁰ Esto se analiza en David Lyon (1994), *The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, y en Oscar Gandy (1993), *The Panoptic Sort: A Political Economy of Information*, Boulder, CO, Westview Press.

²¹ Con la expresión «orquestación social» intento dar a entender el carácter no coercitivo de la seducción del consumidor mediante la mercadotecnia de base de datos. Apunta a la convergencia de sujetos-datos tal como la provocan las compañías, o a la inversa, a la creación de sujetos por parte de esos sistemas. Véase David Lyon (2001), *Surveillance Society, Monitoring Everyday Life*, Buckingham, Open University Press.

que no puede ser seducido. Los que Bauman llama consumidores imperfectos o frustrados (que es lo que las compañías y los gobiernos piensan de ellos) quedan fuera de esta disposición, de esa ordenación. No tienen voluntad o capacidad para consumir y actúan como advertencia para todos aquellos cuya vida está dirigida a asegurar su pertenencia a la mayoría consumidora. Como advierte Bauman, «en una sociedad de consumidores, lo que conduce a la degradación social y al exilio interior es sobre todo la inadecuación de la persona como consumidora²²».

Así es la sociedad de consumo posmoderna. Sus efectos se dejan sentir mucho más allá de la tienda y del mercado, puesto que cada vez son más las instituciones —escuelas, hospitales, museos, departamentos gubernamentales, universidades, bibliotecas, etc.— que tratan a sus usuarios como consumidores, y como tales responden tanto sus miembros como los usuarios. «¿Venderá?» y «¿Puedo comprarlo?» se han convertido en metáforas comunes en todos los sectores de la vida, incluida la religión. No hay nada no susceptible de comercialización. En los hospitales, los clientes bien asegurados consiguen cama y ejercen el derecho de elegir menú, medicación y médicos. Los hospitales, las escuelas e incluso las prisiones hablan ahora de «entrega de productos y servicios» de promoción, mercadotecnia y competencia. En las universidades, la excelencia se define cada vez más en términos de éxito, el éxito en términos de competencia y la competencia en términos de dólares. Los cuestionarios oficiales nos preguntan por nuestras «preferencias religiosas». Así como el impacto de la macdonalización se siente en todo el mundo y en diversos contextos, así también el impacto de aquello que McDonald's simboliza, el consumismo, afecta todas las áreas de la vida. Como advierte Philip Sampson, «una vez establecida, esa cultura de consumo no discrimina absolutamente nada y todo se convierte en elemento de consumo, incluso el significado, la verdad y el conocimiento»²³. Las antiguas metarranaciones de la modernidad parecen aburridas en comparación con los nuevos y carnales criterios de imagen, estilo, moda y presentación. Pero, una vez sentado que nada queda libre de la influencia del consumismo, es menester preguntarse en qué medida se trata de una influencia transformadora.

²² Zygmunt Bauman (1998), *Work, Consumerism, and the New Poor*, Buckingham y Filadelfia, Open University Press, pág. 38.

²³ Philip Sampson (1994), «The rise of postmodernity», en Phillip Sampson, Vinay Samuel y Chris Sugden (eds.), *Faith and Modernity*, Oxford, Regnum Lynx, pág. 31.

Max Weber comentó en una ocasión que una consecuencia del surgimiento del protestantismo era que la religión se introdujo confiada en la arena pública de los asuntos mundanos tras cerrar el monasterio de un portazo. Sin embargo, con el desarrollo de la modernidad, podría decirse que la religión siguió moviéndose. Hoy se la puede encontrar en el mercado, en el gran centro comercial, en la pantalla de televisión, en la red electrónica e incluso en Disneylandia. En un capítulo muy sugerente, Mike Featherstone²⁴ sostiene que esto es enormemente significativo de la posmodernidad. La religión se expande en esferas menos visibles que las institucionales y públicas que ocupaba en tiempos de Weber. En efecto, hoy tiene su sitio junto a otros haces de significado de los que se puede disponer en la esfera privada. Allí la gente es libre de escoger por sí misma qué hacer con su tiempo, con sus hogares, con sus cuerpos y con sus dioses.

¿Qué ocurre con la dimensión religiosa en esas condiciones? ¿Tiende a reducirse a la persecución del ocio, tanto en la realidad como en las secciones de publicidad de los periódicos de los sábados? ¿O es que la creciente importancia económica y cultural del tiempo libre significa que lo religioso se está reubicando en una esfera igualmente significativa? ¿Compiten con más éxito otros haces de significado en el mercado libre, reduciendo la participación de la religión en el mercado? ¿Qué tipos de elementos se ofrecen, y en qué consiste la diferencia práctica, cuando la religión se encuentra en el seno de la esfera del consumidor? ¿Es pertinente el contexto nacional o regional a la extensión en que la religión puede mercantilizarse? Y, por último, ¿en qué medida el mercado de consumo estimula el intercambio de creencias y de prácticas, de modo que los elementos de un haz de significado se viertan en otro haz? Todas estas preguntas son importantes, aunque no todas pueden abordarse plenamente aquí.

Por supuesto, la privatización de la religión es anterior a la sociedad de consumo. Fue una respuesta al retiro de la religión institucional de muchos segmentos de la vida social moderna. Las instancias institucionales que nacieron en contextos religiosos —derecho, educación, salud, bienestar— terminarían por desvincularse de sus orígenes y pro-

clamar su independencia. Hay límites a este proceso; la esfera pública nunca ha estado completamente vacía de elementos religiosos, y en tiempos recientes ha habido religiones decididamente públicas²⁵. Además, la mera distinción entre público y privado tiene menos relieve en los tiempos posmodernos. En la medida en que la sombra que proyectaban las instituciones se encogía, la vida privada —esto es, el ámbito extrainstitucional— se mostraba cada vez más como el ámbito natural de la religiosidad. Sin embargo, al mismo tiempo las áreas no institucionales se hicieron más significativas para las relaciones y para la manera en que funcionan las sociedades en cuanto totalidades. El consumo mismo no ha detenido por cierto el llamado proceso de privatización; más aún, en ciertos sentidos lo ha acelerado. La busca adquisitiva y el desarrollo del consumo por sí mismo, junto con la privatización religiosa, suelen verse como fuerzas destructoras de religión. Pero queda por ver si «privacidad» es el mejor término y cuáles son exactamente sus consecuencias sobre la religiosidad contemporánea.

Desde el punto de vista convencional, la tendencia a los placeres del presente, el egoísmo y la libertad respecto de la obligación constituyen un distanciamiento radical de la religión occidental de base cristiana. Los ideales tan caricaturizados de ascetismo, negación de uno mismo, limitaciones prefijadas que llevarían a la postergación del goce, el ahorro para los malos tiempos y el matrimonio de por vida no tienen sin duda nada que hacer en la cultura de la llamada «generación del yo», que «va a su aire» y en la que «todo vale». Da la impresión de que la ética protestante ha sido íntegramente reemplazada por la cultura del consumo, pero la sobreproducción de signos y la pérdida de referentes en la cultura contemporánea no carecen de consecuencias. El consumo ya no gira en torno a bienes y servicios útiles para satisfacer necesidades fijas, sino en torno a la construcción de un estilo de vida expresivo en el que «se estimula a los individuos a adoptar una actitud no utilitaria ante las mercancías y escoger, disponer, adaptar y exhibir cuidadosamente bienes, ya se trate de los muebles, la casa, el coche, la ropa, el cuerpo o actividades en el tiempo libre», a fin de producir una expresión personal única²⁶.

Algunos, como Daniel Bell²⁷, consideran negativo este cambio, con el argumento de que a menos que el renacimiento religioso vuelva a

²⁴ Featherstone (1991), págs. 112-28.

²⁵ José Casanova (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.

²⁶ Featherstone (1991), pág. 114.

²⁷ Daniel Bell (1976), pág. 156.

llenar el vacío de creencia moderno, se perderá todo sentido de orden en el cosmos, de humildad y de cuidado del otro. Análogamente, Robert Bellah y sus colegas lamentan estas tendencias individualistas, a las que sólo ven en relación con «enclaves de modos de vida» de claras connotaciones de superficialidad y narcisismo mutuo²⁸. Esta actitud de disneyficación se advierte también en el comentario de Paul Heelas según el cual «en tanto haya un mercado de consumo para alimentar las Disneylandias espirituales, sobre todo en su forma cultural posmoderna, éstas medrarán. Al ignorar las limitaciones tradicionales al consumo, no pueden operar como religión. Sin embargo, la compensación reside en lo que se puede ofrecer en consecuencia: provisiones para quienes no tienen otro objetivo que la "autocomplacencia narcisista"»²⁹.

Pero, como ya se dijo, en el dominio de la religión hay elecciones aparentemente de consumo que dan sin embargo la impresión de haber sido adoptadas con gran seriedad y sobriedad. El cambio de confesión en determinado momento, por ejemplo, puede reflejar compromiso moral y espiritual. Puede haber un sitio para la ambigüedad y la tensión religiosas más allá de lo que posiblemente estén dispuestos a tolerar los intelectuales modernistas. Como dice Featherstone, «cuando se define la religión como proveedora del conjunto más coherente de respuestas al núcleo de interrogantes existenciales, la decadencia de la religión debe considerarse necesariamente como una amenaza a la integración social y al vínculo social»³⁰. Pero ¿qué sucedería si se formularan otros interrogantes?

Featherstone muestra que a partir del siglo XVIII se desarrolló una esfera cultural independiente en forma paralela al derrocamiento de la autoridad religiosa e investiga cómo funcionan las prácticas culturales cotidianas de la gente en el interior de esa esfera. Por ejemplo, en la misma medida en que desde revistas y diarios sensacionalistas y espectáculos de televisión se alienta la protesta contra los valores tradicionales o su quebrantamiento, hay muchos que insisten efectivamente en la respetabilidad, la limpieza, la buena comida, la ley, el orden y los éxitos individuales. El consumo tal vez sea por sí mismo menos obligato-

rio de lo que parece. En cualquier caso, continúa Featherstone, sería erróneo imaginar que hubo alguna vez un acuerdo general acerca de las creencias básicas. Los predicadores puritanos se preocupaban por la complacencia de sus respectivos rebaños y se convirtieron en objetos de mofa en los carnavales y las ferias populares, al menos a comienzos de la Edad Moderna en Inglaterra. Tal vez las actividades y los símbolos alternativos, perversos y transgresores no sean en absoluto innovaciones recientes. Quizá sólo hayan cambiado la escala y la «normalidad» de la desviación.

Para Featherstone, un enfoque durkheimiano llevaría a ver lo sagrado en muchas capas de la cultura de consumo y la vida posmoderna. Si cualquier cosa puede llegar a ser sagrada —algo en lo que Durkheim hacía hincapié—, también podrían serlo las mercancías. Aunque haya quienes las vean como objetos simplemente utilitarios, tienen una carga simbólica que confiere significado más allá de su uso o su precio. Desde este punto de vista, la carga simbólica de los tejanos Levi o de Doc Martens, la Super Bowl o la Stanley Cup puede elevar realmente el sentido de lo sagrado. Lo mismo puede ocurrir con acontecimientos muy especiales que irrumpen en las rutinas normales de apropiación simbólica. La muerte de la princesa Diana en 1997 y el proceso de duelo mundial que la siguió bien podrían leerse como un ejemplo de lo que Durkheim llamó «efervescencia colectiva». Si se limita el reino de la religión a las iglesias institucionales y a su alcance social, se podría pensar que el consumismo es una fuerza corrosiva. La propuesta de Featherstone es antiintuitiva: más consumo no significa necesariamente menos sagrado; «en la cultura de consumo, lo sagrado es capaz de sostenerse al margen de la religión organizada»³¹.

Mientras que para un enfoque durkheimiano lo sagrado podría darse en la cultura de consumo, queda aún sin responder la pregunta de cómo ocurriría tal cosa. La intuición podría funcionar adecuadamente y servirnos de guía de confianza. La propia posición de Durkheim era notablemente ambigua. En su esfuerzo por ser científico, no estableció el requisito de que lo sagrado se refinara al reino trascendente tal como lo hace la religión en cuanto comunicación, como hemos visto en el capítulo anterior. De manera que aunque cierta vida religiosa pueda recolocarse perfectamente al margen de las instituciones organizadas, para que pueda hacerlo es menester redefinirla. Una cosa es decir que los elementos de consumo o los modos de vida consumistas

²⁸ Robert Bellah et al. (1985), *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, pág. 74.

²⁹ Paul Heelas (1994), «The limits of consumption and the post-modern religion of the New Age», en Russell Keat, Nigel Whiteley y Nicholas Abercrombie (eds.), *The Authority of the Consumer*, Londres, Routledge, pág. 112.

³⁰ Featherstone, pág. 119.

³¹ *Ibid.*, pág. 126.

pueden llegar a ser sagrados, incluso que pueden estar marcados por tipos de devoción que otros sólo conceden a la deidad transcendente, y otra cosa es equiparar la vida de la fe, otrora asociada primariamente a las instituciones religiosas, a las actitudes o los afectos «religiosos» que los consumidores exhiben respecto de sus mercancías.

En la última parte del siglo xx se advierte la presencia de un factor nuevo e importante: la implicación de una proporción de la población mucho mayor que nunca en la producción y comercialización de bienes simbólicos.

Ya sea que se ocupe de los medios de comunicación de masas, de las llamadas industrias del conocimiento, de la educación o de los campos artísticos, esta parte de la población sigue ampliándose. De modo que los dominios otrora exclusivos de los intelectuales y las elites culturales se han visto invadidos, al tiempo que se han popularizado las especialidades y han caído las antiguas barreras de clase al consumo cultural. Buenas ilustraciones de lo que se acaba de decir son los cursos de educación permanente, la presentación de las noticias internacionales como *sound bites** y la ciencia y la tecnología como entretenimiento al estilo EPCOT. En lugar destacado entre los intermediarios culturales —como llama Bourdieu a los productores de imágenes, información y bienes simbólicos— que satisfacen la demanda cada vez mayor de estas cosas en el seno de las culturas de consumo se cuentan los empresarios religiosos. Esta gente dirige clubes de venta de libros a bajo precio, produce espectáculos de televisión, monta páginas en Internet, distribuye música religiosa, etc. Aunque su universo es a menudo un universo paralelo, sus productos —de un suplemento literario como *Books and Culture* a Biblias en tiras de cómics— compiten fácilmente con sus contrapartidas seculares.

La posmodernidad prospera en el clima consumista. En ese medio asume el supuesto de que la vida estética de experiencia y placeres es la vida buena, que la «naturaleza humana» no existe y que el fin de la vida es la persecución incesante de «nuevas experiencias, valores y vocabularios»³². Los significados ya no son estables. Los signos están separados de sus referentes originales y adquieren significado por sí mismos. Pero hay buena razón para el escepticismo ante posiciones que llevan esto demasiado lejos, como la de Baudrillard, quien piensa que todo esto desembocará en un tipo de información sobrecargada

en la que sólo quedará el flujo de imágenes. Puede que sea cierto respecto de algunas personas, por supuesto. Pero en la práctica, muchas parecen colocar los signos y las imágenes en sus esquemas de interpretación propios —preservando la Tierra para nuestros nietos o buscando la realización personal sin hacer daño a los demás— para darles sentido en el seno de sus respectivas historias personales.

De modo que puede ser que más consumo signifique menos religión de estilo puritano, pero no merma de lo sagrado al estilo de Durkheim. Muy bien pueden los nuevos símbolos que excitan, inspiran o dan sentido de contacto con el prójimo ser realmente mercancías culturales, de fácil acceso en el centro comercial, la televisión o un disco compacto. Desde este punto de vista, es posible, en cierto sentido, reducir lo sagrado; en otro sentido, reubicarlo; y en un tercero, redefinirlo. Estos procesos tienen enormes implicaciones para la comprensión tanto de lo posmoderno como de su relación con la vida religiosa contemporánea. Es posible que las grandes narraciones de la modernidad o del llamado Occidente cristiano estén decayendo en ciertos sentidos. Pero ¿significa esto en realidad que ya no se dispone de narraciones, de historias, o que lo que queda de ellas no tiene aspectos sagrados? Pienso que no. Se trata más bien de que las historias de las que hoy se puede disponer son mucho más fluidas, maleables y personalizadas.

Si es así, la respuesta a la cuestión sobre dónde se encontraría la religión de consumo debe ser necesariamente prudente. Pese a las sugerencias que encierran las ideas iniciales de Berger sobre la necesidad de la religión convencional de autocomercializarse, el supermercado espiritual contiene ahora muchas mercancías, muchas marcas. De esta suerte, la busca de algo así como una explicación completa debe dirigirse a los puntos de venta religiosos de las pequeñas tiendas de barrio y a los distribuidores globalizados de correo directo, a la vez que a los productores más especializados de orientación artesanal que trabajan a medida. No sólo hay en ello variedad; también es necesario considerar el fondo histórico de los mercados cambiantes.

Siempre una perspectiva histórica sirve de saludable lección a los entusiastas de la supuesta novedad de la situación contemporánea. Las relaciones entre el protestantismo y el teatro popular, por ejemplo, se remontan en Gran Bretaña por lo menos a la época de Shakespeare³³.

³² Featherstone, pág. 126.

* Véase *N. del T.* de la pág. 94.

³³ Véase Kenneth Richard Jacobsen (1997), «Prophecy, performance, and persuasion: Sermon art and dramatic art in England 1575-1630», tesis doctoral, Queen's University, Kingston, Ontario.

Y no es sorprendente que en Estados Unidos, donde la religión de consumo es más evidente y más avanzada que en ningún otro lugar del mundo, esas relaciones se hayan dado durante mucho tiempo. Como demuestra el historiador R. Laurence Moore, la religión norteamericana, y en especial el protestantismo, se desarrolló con una impronta comercial. Pronto aprendió a hacer concesiones estratégicas a los desarrollos culturales, como el uso del drama o las melodías de teatro de variedades. En verdad, Moore atribuye a los funcionarios religiosos aspectos pioneros en la cultura de consumo contemporánea. En *Selling God* observa que «la religión, con las diversas formas en que ha entrado en el mercado cultural, ha sido más inventiva de lo que sus detractores imaginaron. En cuanto influencia independiente, obtuvo algunas victorias importantes. Y en cuanto mercancia, satisfizo a muchos compradores»³⁴.

Moore sostiene que, al no contar con privilegio legal alguno, la religión norteamericana se vio obligada a competir no sólo en el competitivo mercado eclesiástico, sino también en el mercado general de mercancías culturales. «Lo mismo que los políticos norteamericanos», agrega Moore, «la religión realizó una activa e importante contribución a la vida nacional porque reflejaba el gusto popular y gobernaba la cobertura de los medios de comunicación»³⁵. La única duda de Moore a este respecto —que dista mucho de la trivialidad— es que con ello la religión pierda su filo crítico. ¿Puede haber verdaderos profetas religiosos «en un país cuya imagen de sí mismo descansa en el consumo rápido, agradable y exento de culpa»? Aquí está la ironía: «Quizá los futuros profetas tengan que aprender las modalidades de Disneylandia para encontrar audiencia, pero ni siquiera este contacto popular les permitiría llegar a muchos norteamericanos que se sentirían absolutamente cómodos en una plegaria de desayuno bajo los generosos arcos dorados de McDonald's»³⁶.

En Canadá, Reginald Bibby describe un movimiento cada vez más amplio que va «del compromiso religioso al consumo»³⁷. John Webster Grant propone que en el paisaje religioso canadiense las actitudes de consumo empezaron a destacarse a partir de la década de 1950-60³⁸. Las iglesias exhiben sus mercancías, compiten en el campo de la publi-

cidad y de la mercadotecnia y permiten a los clientes potenciales echar una ojeada a un despliegue cada vez más exótico de posibilidades religiosas, que van desde el bombo publicitario de los sanadores de fe televisivos a la nostalgia de los tradicionalistas de la liturgia. Religión a la carta: así la denomina Bibby. De acuerdo con sus investigaciones, los canadienses tienen creencias completamente convencionales acerca de Dios, Jesús y el más allá, pero exhiben una gran variedad de creencias sobre estos temas. La referencia real al texto sagrado, la Biblia, y el interés en el conocimiento religioso —a menos que se cuenten la percepción extrasensorial o los horóscopos— o en la plegaria ocupan los últimos lugares de la lista. Entre los fragmentos religiosos escogidos que reúne Bibby se encuentra un ama de casa anglicana de New Brunswick: «Creo en Dios, pero no en la divinidad de Jesús.» Un director científico de Alberta dijo: «Creo en Jesucristo, pero tengo dudas acerca de la inmortalidad»³⁹.

Del 75 por 100 de la población canadiense que no asiste regularmente a los servicios religiosos, el 80 por 100 coincide en que se inspira selectivamente en creencias y prácticas, se identifica con una tradición religiosa y vuelve a la religión para las ceremonias de iniciación. De todo esto concluye Bibby que los canadienses son consumidores selectivos⁴⁰. Muestran gran interés en el misterio, lo sobrenatural, el sentido de la vida y las ceremonias de iniciación en la iglesia, continúan identificándose positivamente con las tradiciones religiosas y hay memoria religiosa en sus biografías. Pero las organizaciones religiosas están fracasando, dice Bibby, debido a su debilidad estructural, falta de claridad acerca de los fines, incapacidad para identificar mercados potenciales y fallos en la entrega de productos. Por no hablar del juicio cuasi condenatorio de Moore respecto de la iglesia norteamericana, que ha dejado de ofrecer crítica social. No sería forzado sugerir que también aquí nos encontramos con la recodificación del mensaje, esta vez a favor del contexto de consumo.

Que la religión de consumo haya entrado en Canadá un poco después que en Estados Unidos es un recordatorio de que las diferencias nacionales y regionales pueden ser muy significativas también aquí. Está claro que en Canadá la gente desea lo que las iglesias ofrecen, pero no en los términos de compromiso y de participación que otrora se daban por supuestos. Como dice Peter Beyer, «la mayoría de los

³⁴ R. Laurence Moore (1994), *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*, Nueva York, Oxford University Press, pág. 10.

³⁵ Moore, pág. 275.

³⁶ *Ibid.*, pág. 276.

³⁷ Bibby (1987).

³⁸ John Webster Grant (1972), *Religion in the Canadian Era*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson.

³⁹ Bibby (1987), pág. 82.

⁴⁰ Bibby (1993), pág. 169.

consumidores religiosos, con una demanda relativamente modesta de productos puramente religiosos, consumirá de manera ecléctica, tal vez con gran lealtad a la 'marca', pero en la mayoría de los casos sin la condición de miembro de ella y sin el tipo de compromiso que producía la participación regular y la incorporación comunal a un cuerpo organizado»⁴¹. Pero si la situación canadiense es diferente de la norteamericana, también lo es la de Gran Bretaña.

En las sociedades europeas, donde la tesis de la secularización da más sentido a la mutación de las situaciones religiosas que en Estados Unidos, también se están produciendo grandes cambios. Gran Bretaña tiene una larguísima historia de adhesión íntima a tradiciones cristianas claramente definibles, muchas de las cuales llevan implícitas complejas relaciones de la Iglesia y el Estado. Pero hoy es evidente la existencia de una considerable heterogeneidad de creencias y de prácticas. Grace Davie describe los «dioses ordinarios» de la sociedad británica bajo este encabezamiento: «religión común»⁴². Es preferible a «religión privatizada», pues «religión común» destaca que la religión se ha convertido en materia de elección personal o privada, pero sin olvidar que «la creencia no se genera a sí misma, ni existe en el vacío, sino que tiene forma y contenido —aunque no ortodoxos— modelados tanto por la cultura circundante como por el creyente individual»⁴³.

Davie atribuye gran parte de la mudable naturaleza de la vida religiosa a las condiciones posiblemente posmodernas de Gran Bretaña, mientras que no ignora las continuidades de la religión convencional todavía existentes, cuando no florecientes. Comenta esta autora la sugerencia de David Harvey en el sentido de que la teología cristiana acentúa los cambios en los tiempos modernos. En primer lugar, paralelamente a la carencia de centro, a la discontinuidad y fragmentación culturales encontramos un nuevo reconocimiento de Dios y del Espíritu Santo. Luego, en la misma línea, viene la orientación de la *New Age*, con su inclinación por la autoselección y la autorrealización. Todo esto, dice Davie, es totalmente coherente con la creencia sin pertenencia, pues «habilita al creyente para seleccionar a voluntad entre los bienes religiosos que se ofrecen y para modelar en una variedad de paquetes esa

variedad de estilos de vida y de subculturas»⁴⁴. Al mismo tiempo, las reacciones negativas a esta experiencia de fragmentación también se encuentran en Gran Bretaña en el desarrollo de la religiosidad conservadora, a veces muy próxima al fundamentalismo⁴⁵.

Una conclusión a la que se podría llegar a partir de esto es que la religión de consumo varía mucho según los países y las regiones. En los últimos años ha habido en la sociología de la religión un importante debate centrado en la cuestión de hasta qué punto el paradigma de la secularización de origen europeo puede adaptarse a Estados Unidos y a otras situaciones. No hace falta estar completamente de acuerdo con las teorías, algo reduccionistas, de la elección racional, que afirman que en los países con muchas iglesias la creencia religiosa y la asistencia a la iglesia son mayores que en los países con una iglesia dominante de manera monopolística. Las limitaciones de esas teorías de la elección racional se deben tanto a su énfasis en los aspectos cognitivos de la fe como a la metáfora económica en que descansan⁴⁶. Pero tiene sentido ver que la combinación de la pérdida de la institucionalidad establecida y un mercado abierto para la religión terminaría por diferenciar diversos niveles de movilización religiosa⁴⁷. No obstante, si bien es posible que esto contribuya a explicar la influencia temprana y omnipresente de las actitudes de consumo en la religión norteamericana, es probable que en un mundo de consumo globalizante esas tendencias lleguen a sentirse incluso en contextos que previamente disfrutaran de cierto aislamiento histórico respecto de ellas.

Sin embargo, en todos los casos tiene sentido pensar en la religión de hoy más como recurso cultural que como institución social. De ahí las siguientes palabras de Beckford: «Como tal, [la religión] se caracteriza por un mayor grado de flexibilidad y de impredecibilidad. Pues la decadencia de los grandes monopolios religiosos de Occidente se ha visto acompañada de un esporádico despliegue de religión con una gran variedad de finalidades. La religión puede combinarse prácticamente con cualquier otro conjunto de ideas o de valores»⁴⁸. En los

⁴¹ Peter Beyer (1997), «Religious vitality in Canada: The complementarity of religious market and secularization perspectives», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36:2, pág. 286.

⁴² Grace Davie (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell, pág. 199.

⁴³ *Ibid.*, pág. 76.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 199.

⁴⁵ El fundamentalismo se comenta más extensamente en el capítulo 6.

⁴⁶ Véase Nancy Ammerman (1997), «Religious choice and religious vitality», en Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Nueva York y Londres, Routledge, págs. 119-32.

⁴⁷ Warner, pág. 1050.

⁴⁸ James Beckford (1989), *Religion in Advanced Industrial Society*, Londres, Unwin-Hyman, pág. 172.

tiempos modernos, una de esas finalidades es la construcción de identidades religiosas, no todas las cuales son reconocibles de inmediato como religiosidades convencionales. Como observa Beckford, la desregulación de la religión es una de las ironías ocultas de la secularización.

De esta suerte, es evidente, no sólo en Estados Unidos, sino en diversos países europeos, una busca religiosa vaga e incipiente, pero parece que sería. En Estados Unidos, Wade Clark Roof llama «buscadores» a los actores de este resurgimiento religioso. Como dice este autor, «muchos individuos pertenecientes a la generación del *baby-boom* que abandonaron las iglesias y las sinagogas hace unos años están ahora buscando una congregación. Atraviesan las fronteras religiosas en ambos sentidos con toda libertad y muchos de ellos combinan elementos de diversas tradiciones para crear sus sistemas de significación personal exactamente a su medida»⁴⁹. Más recientemente, Robert Wuthnow ha documentado una transformación de la vida religiosa: el paso de su condición de «morada» a la de «búsqueda». Como resume uno de sus sujetos entrevistados: «No soy religioso, pero soy muy espiritual»⁵⁰.

LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

Volvamos al argumento acerca de la posmodernidad y la conducta de consumo a fin de encontrar alguna orientación que nos permita pensar en la construcción de identidades religiosas. Ya hemos observado que la busca de nuevos elementos de identidades religiosas es resultado del proceso más amplio de fragmentación de la identidad en los tiempos posmodernos. Esos procesos más amplios actuaron antaño muy cerca de su núcleo. Hoy, de alguna manera, el consumidor parece estar pisando el territorio cultural que en otra época ocupó el trabajador. El mundo del trabajo va perdiendo su lugar central de antaño como marco organizativo de la vida cotidiana, para dar paso al consumo como forma de organización social por derecho propio. El foco de la interacción social y del significado cultural se ha desplazado a la esfera del consumo.

Los bienes de consumo y las pautas domésticas de consumo son ahora mucho más significativos que antaño, cuando estaban más marcadas las culturas del trabajo. Como dice Bocock, «es probable que si a muchos jóvenes, por ejemplo, se les pregunta quiénes creen ser o cómo quisieran vivir, respondan con el estilo de vida de consumo al que aspiran o con el tipo de ocupación que buscan»⁵¹. Nadie que tenga hijos adolescentes ignorará la importancia de vestir la ropa correcta, los *pierings*, la música, el equipo de música, los bienes deportivos y otros elementos. La presión de los pares hace que la carencia de esas cosas parezca una verdadera privación. Pero tal vez los padres harían bien en controlar sus propias aspiraciones, porque también ellos —inosotros!— están afectados por las mismas culturas de consumo. Bocock observa con gran perspicacia: «No tener capacidad de consumo, en sentido posmoderno, se convierte en fuente de profundo descontento»⁵².

¿Por qué sucede tal cosa? Por alguna razón el empleo remunerado ha sufrido cambios radicales durante el período de posguerra. Las viejas expectativas se han desmoronado, al menos en Europa y en Estados Unidos; para la mayoría de la gente el empleo remunerado constituía un aspecto relativamente seguro de su vida, para el cual se preparaba con una educación o un entrenamiento especializados que se mantenían sin variación hasta la jubilación. La precariedad, la multiplicidad de carreras, el desempleo y la incorporación sin precedentes de la mujer a la fuerza de trabajo nos han llevado a ver el trabajo como fuente de fragmentación, de inseguridad y de incertidumbre. Los antiguos guiones, que podían interpretar tanto hombres como mujeres y que se relacionaban con raíces locales o de parentesco, o con una ocupación o una carrera profesional de por vida, ya son mucho más difíciles de encontrar. Como dice Ray Pahl, «muchas marcas, guiones y narraciones que en el pasado sirvieron como señales fronterizas para la construcción de la identidad han llegado al fin de su vida útil»⁵³. Las maneras religiosas convencionales de dar sentido, aunque Pahl apenas las mencione, se encuentran entre los guiones descartados.

Saber quiénes somos es básico para la condición humana, y —agrega Pahl— «si no podemos estar seguros de lo que son nuestra identidad de género, nuestro trabajo, nuestro modelo de vida, y de

⁴⁹ Wade Clark Roof (1993), *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, Nueva York, Harper Collins, pág. 5.

⁵⁰ Robert Wuthnow (1998), *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, CA, University of California Press.

⁵¹ Bocock, pág. 109.

⁵² Bocock, pág. 110.

⁵³ Ray Pahl (1995), *After Success: Fin de Siècle Anxiety and Identity*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, pág. 120.

cuán duradero puede ser nuestro actual conjunto de relaciones, es evidente que estamos solos a la hora de construir nuestra identidad a nuestra manera⁵⁴. Para Anthony Giddens, «la identidad del yo es un logro reflexivo» y una narración de autoidentidad «proporciona los medios para dar coherencia a la finitud del arco vital, dadas las cambiantes circunstancias externas»⁵⁵. El enfoque narrativo es vital, y casa perfectamente con el resto del presente capítulo. Sin embargo, se nos ha de perdonar que introduzcamos algún matiz en la descripción de Giddens, descripción que parece apuntar a la reconquista de un sentido de control personal por medio de la narración. Por supuesto que así será para algunos, pero han de ser muy pocos los que puedan disfrutar de la confiada sensación de transitar por la vida creando una historia coherente. La mayoría de las personas experimentan constricción, opresión, limitaciones o una simple sensación de arbitrariedad y capricho sobre su capacidad de forjar libremente un futuro por sí mismas.

Manuel Castells sugiere otro enfoque, que proviene de Giddens, pero toma también en cuenta la sensación de pasajes más estrechos y opciones más limitadas que tanta gente experimenta en la vida cotidiana. Propone Castells que la legitimación de identidades tiene hoy menos significación, atenuada como está la identidad por el flujo global de poder, información e influencia, que ha socavado la importancia social de las localizaciones y las organizaciones que constituyeran otrora su marco⁵⁶. Entre éstas se hallaba la religión convencional, organizada. Sin embargo, es posible distinguir otros dos tipos de identidad. Ambas son modalidades narrativas del establecimiento de identidad social en situaciones en que las narraciones sociales parecen estar más allá de nuestro control⁵⁷. La primera es la identidad de resistencia, que expresa un desafío a los poderes invisibles —en el espacio de los flujos en la red global— que están más allá del control de las personas en la existencia cotidiana y que sin embargo éstas sienten como factores de inhibición de oportunidades vitales. Entre los modos de identidad de resistencia que Castells documenta se destacan las formas de fundamentalismo que tienden a mirar hacia atrás y a ser restrictivas. Bauman también sugiere que los fundamentalismos son una respuesta a la so-

brecarga de elección propia de las sociedades de consumo⁵⁸. A la forma final de la identidad Castells le llama «identidad proyectiva». Ésta mira hacia adelante y se refiere a las tendencias inmanentes del presente, entre las cuales indica Castells como portadores típicos el movimiento ecologista y el feminista o de libertad sexual.

Al igual que todos los tipos ideales, estos tres pueden resultar engañosos cuando se llega a la construcción de la identidad religiosa, pero el esquema de Castells ofrece pistas útiles. Sería posible observar cualquier contexto cultural y encontrar personas cuyo sentido de sí mismas halla la resonancia más íntima en la perspectiva de las organizaciones tradicionales, como las confesiones mayoritarias. Pero en tiempos modernos es probable que incluso éstas presenten las marcas de alguno de los otros dos tipos. Tanto las identidades de resistencia —en las que la gente se siente amenazada por cambios hacia enfoques más liberales o mundanos— como las proyectivas —en las que la gente encuentra maneras de combinar su compromiso de fe con preocupaciones estéticas o de emancipación— pueden encontrar espacio en las instituciones asociadas a las identidades de legitimación y más allá de ellas. Además, como veremos en el capítulo siguiente, así como las identidades de resistencia no tienen por qué estar necesariamente limitadas a fundamentalismos nostálgicos y reaccionarios, así tampoco están las identidades proyectivas necesariamente cercenadas de las fuentes más antiguas de legitimación. Como observan Castells y otros, la seriedad ética no está en absoluto ausente de la actual construcción del yo.

¿Cómo cuadra todo esto con lo posmoderno? Como ya he dicho, muchos autores que merecen mi respeto y con quienes cuento no emplean el término «posmodernidad», sino que prefieren hablar de modernidad «tardía». Sin embargo, puesto que no doy por supuesto que la posmodernidad haya reemplazado por completo a la modernidad, creo que sus análisis son coherentes con el mío. Además, me parece que si estudiamos la posmodernidad como formación sociocultural podemos evitar esa trivialización del análisis que caracteriza ciertos tratamientos de lo posmoderno. Hay en lo posmoderno algo de juego hedonista y a veces también superficialidad. Pero esto no es todo, y seguir paso a paso ciertos procesos de construcción de la identidad en los tiempos posmodernos equivale a tomarse la cuestión en serio.

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 120.

⁵⁵ Anthony Giddens (1991), *Modernity and Self-identity*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, pág. 215.

⁵⁶ Manuel Castells (1997), *The Power of Identity*, Oxford y Nueva York, Blackwell.

⁵⁷ Pahl, pág. 149.

⁵⁸ Zygmunt Bauman (1997), *Postmodernity and its Discontents*, Nueva York, New York University Press.

Recapitulemos: allí donde en otro tiempo podíamos identificarnos en función de las aldeas o los clanes de donde proveníamos y localizarnos en una jerarquía social que descendía del príncipe o el presidente hasta el indigente, no hay hoy nada fijo. Los procesos internacionales tales como la migración, el comercio y las comunicaciones significan que nuestra vida local está conectada con la global, y los signos circulan libremente, produciendo un efecto de desorientación cultural. En las sociedades ricas, el dominio de la elección se ha abierto tremendamente a la mayoría de la gente, lo que nos da oportunidades sin precedentes de escoger estilos de vida y creencias de un abanico de opciones. Al mismo tiempo, las antiguas instituciones religiosas, que fueran una vez los canales del significado, han entrado en decadencia y a menudo no son otra cosa que meros depósitos de conservación cultural. Así las cosas, ¿cómo se forma la identidad y, sobre todo, qué proporciona los recursos de las narraciones individuales para la construcción de la identidad?

Actualmente las identidades religiosas se reconstruyen para superar la escisión entre el legado de identidades convencionales, con su progreso lineal tradicional, y las diversas y apresuradas experiencias que tienen lugar bajo el signo de la movilidad⁵⁹. Más que limitarnos a tratar de dar sentido a los residuos de significado que suministran las formas religiosas en decadencia, o a los marcadores, más efímeros, de tendencias religiosas siempre cambiantes, debiéramos esforzarnos por trazar el mapa de las «rutas de significado» reales que los individuos aprehenden en la vida cotidiana. En referencia a la noción de Bibby de una religión a la carta, el sociólogo quebequés Raymond Lemieux observa que hay que elegir entre alta cocina y macdonaldización⁶⁰. Tanto aquella como ésta son concebidas como extremos polares, así que entre ellas caben sin duda otras posiciones. Los practicantes de la alta cocina —los religiosos convencionales— son cada vez más minoritarios, al menos en Quebec y en el resto de Canadá. La construcción de la identidad entre la mayoría tiene ahora nuevas señas distintivas mediante las cuales los individuos trazan nuevos caminos, sus rutas de significado, para dar sentido al mundo. Se trata de una religión difusa e implícita, de una religiosidad subterránea que determina las acciones sin cuestionarlas demasiado escrupulosamente.

⁵⁹ Danièle Hervieu-Léger (1997), «La Transmission religieuse en modernité», *Social Compass*, 44:1.

⁶⁰ Raymond Lemieux (1996), «La Religion au Canada: Synthèse et problématiques», *Social Compass*, 43:1, pág. 149.

La explicación lúdica posmoderna ofrece una historia enormemente consumista. La imagen popular de lo posmoderno es la imagen de gente que revolotea como mariposas de una tienda en otra y de un símbolo en otro, que está en constante autoconstrucción, que prueba esta moda, aquel estilo de vida. El resultado es una persona a modo de pastiche, de tal manera que el yo —y la vida misma— se vuelve pasajero, efímero, episódico y aparentemente desprovisto de significado. Es lo que se podría llamar «yo plástico», flexible, adaptable a infinitas remodelaciones de acuerdo con el humor, el capricho, el deseo y la imaginación. Este yo se siente como pez en el agua en Disneylandia, donde es posible consumir continuamente placeres y ver personas ataviadas de tantas maneras distintas. Pero aunque esto describa algunas de las interacciones con lo disneyano, la mayor parte de ellas son más complejas. Por una parte, el rápido cambio de persona puede sentirse como respuesta necesaria a las demandas de flexibilidad en situaciones sociales de gran movilidad y asincronía. Por otra parte, es preciso recordar que rara vez los niños parecen perder su mismidad sólo porque se impliquen en juegos de representación de papeles.

Por supuesto que se podría objetar que usar máscaras e intercambiar disfraces es un proceso tan antiguo como la humanidad, lo que es absolutamente cierto. Pero mientras que antes tal cosa se reservaba a las producciones teatrales —«la representación es lo real!»—, ahora todo el mundo se ve arrastrado a ello y es consciente de eso. Incluso en la década de 1960, la Society for Creative Anachronisms de la costa oeste, que permitió a la gente representar sus propios personajes medievales (lo que fue calificado con sorna como mera «esquizofrenia legalizada»), buscaba todavía valores fijos como la caballería, a la que se consideraba un gesto contra las «fachadas falsas» que se estilaban en la sociedad moderna. Hoy en día, la participación popular es anunciada por el hotel de los hermanos Germasian en West Edmonton Mall, donde se puede desde flirtear con el personaje que se desee, como un romano vestido con su toga y recostado mientras participa en una comida a ras del suelo, hasta dormir al estilo de *Star Trek* en una litera del *Enterprise* (y, por supuesto, en la mayoría de las cadenas de hoteles se ofrecen «suites de fantasía» semejantes, aunque menos apreciadas en el mercado).

No cabe duda de que en algunas religiosidades consumistas es visible el hedonista sagrado moviéndose de iglesia en iglesia, de confesión en confesión, en busca de experiencias, de nuevos estímulos. En este escaparate de colores, el yo plástico consume sermones (donde todavía los hay), nuevas o antiguas formas litúrgicas y música coral o *folk* sin

detenerse siquiera lo suficiente como para implicarse seriamente en ninguna de esas cosas. Y así, en una tendencia cada vez más de tipo *New Age*, se ofrece una gran cantidad de opciones. Hace unos años estuve en una pensión con desayuno de estilo *New Age* en la que, como parte del servicio, me ofrecieron guía espiritual, cristales, asesoramiento sobre *ley-lines*, cocina vegetariana y masajes. Pero también me aseguraron que no estaba obligado a seguir ninguna senda en particular, salvo la de maximizar la experiencia.

Pero aun cuando el yo plástico parezca dominar la situación, también se invierte paradójicamente mucho en el yo. Se sigue buscando significado y se asigna un gran valor al hecho de ser auténtico y a la expresión de uno mismo. Las virtudes de *personalidad* ganan en importancia a las de *carácter*⁶¹. La voz interior reviste nueva autoridad precisamente en el momento en que se cuestionan de modo cada vez más radical otras autoridades, tradicionales. Este proceso resulta evidente en los enfoques terapéuticos contemporáneos, centrados en una «sensación manipulable de bienestar»⁶². Es el reverso del enfoque consumista posmoderno, una narración interiorizada que persiste a pesar del escaso reconocimiento que se brinda a las metanarraciones públicas. Al mismo tiempo, la libertad *respecto de* esas metanarraciones, incluidas la verdad y la moralidad, podría ser ocasión de libertad *para* el yo. Y a éste podríamos llamarle el «yo expresivo»⁶³.

Este segundo yo hunde sus raíces en un romanticismo más antiguo, pero más recientemente en la «revolución expresiva» de los años sesenta. En la medida en que los movimientos de los años sesenta fueron contraculturales, aflojaron los vínculos con la tradición y con las modalidades mecánicas y de producción masiva de la modernidad. Se abandonaron tanto la religión convencional como las metanarraciones modernas, pero no necesariamente de modo nihilista. Al contrario, se buscaba el auténtico yo, a menudo en relación con una nueva metanarrativa. Una manifestación de ello sería la terapéutica; otras, la

conexión entre lo personal y lo político en el feminismo y entre persona y planeta en los movimientos ecologistas. El yo expresivo, pues, mantiene cierto sentido de su propia historia, su propia narración, aun cuando se encuentre en el mismo medio despojado de tradiciones que el yo plástico «propiamente» posmoderno.

Un punto de intersección entre los movimientos posteriores a los años sesenta y los movimientos religiosos se encuentra en la identidad sexual. Irónicamente, la modernidad introdujo formas de autobiografía —la narración del yo como individuo— que surgieron de la insistencia de la Reforma en el «autorreconocimiento», en lugar del «reconocimiento de la Iglesia»⁶⁴. Esos textos validaban las identidades particulares a la vez que aseguraban la salvación. Pero la doble ironía está en que, mientras que las narraciones protestantes eran relativamente «desencarnadas», la idea de que es posible utilizar una narración para el reconocimiento de la identidad se ha ampliado hasta abrazar «otras» sexualidades, restaurando así el foco en el cuerpo. Y esto ha tenido su eco en el seno de las comunidades religiosas. En la Anglican Lambeth Conference de 1998, un grupo de obispos elaboró un documento titulado *En busca de la identidad de género*, que abogó por la aceptación cristiana de las uniones homosexuales. Como dijo un líder de la Iglesia australiana: «Este problema simboliza una divisoria de aguas en la vida de la Iglesia Unificada»⁶⁵.

Pero los creyentes construyen sus identidades a partir de diversas fuentes, en función de la disponibilidad de los símbolos, y tienden a ser capaces de mantener combinaciones de ideas y de creencias que alguna vez se tuvieron por difícilmente compatibles. Esto, por supuesto, también es característico de tendencias culturales más amplias, en las que el sentido disneyizado puede consistir en la «contradicción» que surge de la creación de nuevas narraciones⁶⁶. Pero no sólo el sentido disneyizado. En Canadá, y en un frente explícitamente religioso, el final del siglo xx fue testigo de la confluencia de antagonistas religiosos tradicionales: protestantes y católicos. Mientras que otrora, en situaciones locales, la diferencia religiosa podía emplearse como medio de exclusión y de inclusión, las alianzas estratégicas contra enemigos externos comunes han arrastrado a estos

⁶¹ R. Susman (1979), «Personality and the making of twentieth century culture», en J. Higham y P. K. Conkin (eds.), *New Directions in American Cultural History*, Baltimore, MA, Johns Hopkins University Press, pág. 220.

⁶² Philip Rieff (1966), *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Nueva York, Harper and Row.

⁶³ Este tema es analizado, por ejemplo, en Bernice Martin (1982), *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Londres, Macmillan, y en Paul Heelas (1996), «Detraditionalization of religion and self: New Age and postmodernity», en Kieran Flanagan y Peter Jupp (eds.), *Postmodernity, Sociology, and Religion*, Londres, Macmillan, y Nueva York, St Martin's Press.

⁶⁴ Philip Mellor y Chris Shilling (1997), *Re-Forming the Body: Religion, Community, and Modernity*, Londres y Beverly Hills, CA, Sage, pág. 126.

⁶⁵ Margaret Rodgers (1997), «Same-sex unions: The debate heats up», *Southern Cross*, julio, 3:6.

⁶⁶ The Disney Project (1995), *Inside the Mouse: Work and Play at Disneyworld*, Durham, NC, Duke University Press, pág. 111.

grupos a causas compartidas. Puede que esto requiera nuevos vocabularios (por ejemplo el término «catolivangelistas», propio de encuestadores) para abordar conceptualmente el cambio. Ahora bien, esto puede dar lugar a curiosas coaliciones, tal como la que se da entre feministas y católicos romanos, que al mismo tiempo se opone a las tecnologías médicas agresivas y alienta los medios más naturales de la anticoncepción.

A esta altura, un yo se confunde con el otro. La busca de experiencia de la *New Age* también carga el acento en la vida interior, en la voz interior. En este caso, la religión es consumida con menos simpleza, es interiorizada. Es cierto que se ha transformado, o directamente ignorado, la voz de la antigua tradición o de la revelación divina, pero se concede rigurosa autoridad a la voz interior. No hace falta mucha imaginación para darse cuenta de que motivos análogos están presentes en la religión eclesial convencional. Se desvalora la creencia y se promueve la experiencia. Se minusvalora la doctrina que divide y se magnifica el énfasis unificador en la espiritualidad. La feminización de la dirección de la Iglesia refleja y estimula ciertos aspectos de esto mismo, proceso que en algunos aspectos puede relacionarse con el paso de la producción, de orientación estereotípicamente masculina, al consumo, de orientación femenina.

En la *New Age* propiamente dicha, si cogemos a Shirley MacLaine como profetisa del movimiento, la religión del yo es básica. «Dios está dentro ... todos somos Dios.» En ciertos sentidos, la *New Age* representa la liberación respecto de las instituciones de la modernidad: los que se adhieren a este movimiento ya no se sienten cómodos en ellas. La realidad interior es la realidad misma. Simultáneamente, la *New Age* ha sido incorporada al equipo de la institución clásica de la modernidad: la gran empresa. Cuando IBM y Pacific Bell dirigen su atención a las religiones del yo en busca de ayuda en gestión y mercadotecnia, algo curioso sucede. «El zen y el arte de hablar por teléfono», «Visualización creativa para explotar los recursos internos» o «Elimina tus limitaciones»: he aquí algunos de los cursos que se ofrecen hoy en el marco de la tendencia principal de la vida empresarial.

Para algunos, los que consideran negativa y destructiva la posmodernidad, con su remoción de antiguos indicadores y su rampante individualismo, todo esto, naturalmente, carece por completo de interés. No los atraerá el yo plástico ni el yo expresivo; la narración personal ha de subsumirse en algo mayor que el yo. Las pérdidas experimentadas galvanizan una busca de nuevos modos generales de organizar la vida que se dirige al mismo tiempo al vínculo social que se desgasta, a

la precariedad de la vida como serie constante de elecciones y a la falta de puntos institucionales establecidos donde aferrarse. Para Bauman, los fundamentalismos son productos de la posmodernidad, «nacidos de las contradicciones internas de la vida posmoderna»⁶⁷, son la forma posmoderna en que se revela la insuficiencia humana. Los fundamentalismos abarcan la racionalización y los desarrollos tecnológicos de la modernidad, pero sin aceptar su precio.

Los fundamentalismos sacan a luz las enfermedades de la sociedad —como también sugiere Gilles Kepel—⁶⁸, pero Bauman sostiene que se trata de enfermedades nuevas: las agonías de la libertad, las elecciones arriesgadas. El fundamentalismo completa la búsqueda posmoderna de orientación y asesoramiento especializados. Una racionalidad nueva y autoritaria ofrece certezas de las que los tiempos posmodernos son tan escasos. Curiosamente, de este tipo de oferta también se puede disponer en otros aspectos de la cultura contemporánea. También en Disneylandia, donde se alienta una «confianza infantil en que uno tendrá todo a mano», es posible hallar alivio a las aporías y angustias aleatorias de la posmodernidad⁶⁹.

Por tanto, hay aquí tres posibles rutas de significación en lo posmoderno: el yo plástico, el yo expresivo y el yo subsumido. Son yos que pueden o no tener una dimensión explícitamente religiosa, pero los dos primeros se relacionan positivamente con las elecciones que ha arrojado una cultura de consumo típica de la posmodernidad, mientras que el último se relaciona negativamente con ellas. Las elecciones de consumo se realizan mediante el uso de las habilidades adquiridas en el mercado de consumo en general, pero la naturaleza de éstas puede variar desde lo que se toma de una manera superficial, chata, hasta lo que se toma en serio. La diversión y el fundamentalismo aparecen como puntos en el continuo de esas elecciones, lo que abre a su vez la posibilidad de nuevos extremos de opinión y de conducta mucho menos frecuentes en las variedades modernas de expresión religiosa, por no hablar de las premodernas.

Que hoy semejante variedad de yos se pueda obtener de un abanico de combinaciones posibles no es sí mismo nada sorprendente. Refleja una variedad cultural habilitada y alentada sobre todo por nuevos medios de comunicación y por la globalización. Y la manera en que se

⁶⁷ Bauman, pág. 183.

⁶⁸ Gilles Kepel (1994), *The Revenge of God*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press.

⁶⁹ The Disney Project, pág. 107.

construyen guarda cada vez más relación con las elecciones del consumidor, ya sean lúdicas, ya serias. El caso de Glenn Hoddle sirve para recordarnos que cuando se realizan dichas opciones, no sólo desvelan las diversas fuentes de creencia (cristianismo, hinduismo, romanticismo, etc.), sino que también tienen efectos reales sobre las oportunidades de vida de individuos y grupos. A menudo, los guardianes tradicionales de lo sagrado responden a esas situaciones reafirmando las fuentes tradicionales de identidad dada o concedida. Pero en la medida en que se limitan a esta táctica, no es probable que satisfagan el reto de las actuales interpretaciones del yo, algunas de las cuales emanan, después de todo, de fuentes religiosas convencionales⁷⁰.

Las rutas de significación a través de lo posmoderno se caracterizan por la elección del consumidor en la construcción de la identidad. Los fragmentos utilizados se extraen, entre otros sitios, de los nuevos medios de comunicación, pero éstos también pueden referirse a historias sagradas más antiguas. Las rutas de significación y los diversos yos nos ayudan a comprender los novedosos contextos en cuyo marco se forja la fe y se explora la espiritualidad en el nuevo milenio. Sin embargo, sería un error permitir que la expresión «rutas de significación» sugiriera nada que se asemejara demasiado a las autopistas claramente definidas, los ferrocarriles sometidos a horarios precisos y los pasillos aéreos de la modernidad. Recuérdese que Disneylandia, al mismo tiempo que una experiencia extraordinariamente reglamentada, es también un lugar de fantasía y de evasión. Y, tal como se verá en los dos capítulos siguientes, en la posmodernidad el tiempo y el espacio se contraen y se expanden, modulan y mutan.

También sería un error imaginar que las rutas de significación y las construcciones alternativas del yo que he expuesto agoten las posibilidades. No cabe duda de que en el siglo XXI persistirá un gran volumen de religión convencional, aun cuando es difícil imaginar cómo podría evitar por completo la influencia de las tendencias que aquí hemos descrito. Además el propio consumismo posmoderno podría generar oposición y no sólo conformidad. Después de todo, fue precisamente el exceso de expectativas en el marco de las culturas capitalistas de la modernidad, orientadas al trabajo, lo que inspiró tanto la resistencia de base religiosa a la explotación como otras formas de resistencia. Los

⁷⁰ Sobre esto, véase Linda Woodhead (1999), «Theology and the fragmentation of the self», *International Journal of Systematic Theology*, 1:1. Woodhead utiliza una tipología un poco distinta de la que aquí se presenta, pero su finalidad —distinguir diferentes tipos de «yo fragmentado»— es muy semejante.

grupos de consumo están ya implicados en el cuestionamiento del consumo irrestricto y no regulado, de modo que no sorprende encontrar que precisamente en esta área estén surgiendo proyectos de identidad inspirados en la espiritualidad. Puede que el liderazgo sea asumido al margen de los países occidentales, como lo sugiere el ejemplo de las iglesias coreanas mencionadas en el capítulo 3, que rechazaban el «evangelio de la prosperidad».

Como sugiere Bocock, y con razón, «las críticas de origen religioso a la ideología del consumismo pueden ser más importantes para el futuro del planeta Tierra que las realizadas hasta ahora»⁷¹. Pero para que los miembros de los diversos grupos religiosos ofrezcan «orientaciones de cuidado de la naturaleza» y una «crítica de las pautas capitalistas de consumo», advierte Bocock, tendrán que «desligarse de las rivalidades de grupos étnicos por el territorio»⁷². No obstante, es imposible entender el porqué de esta afirmación si no se analiza antes la globalización contemporánea.

⁷¹ Bocock, pág. 118.

⁷² Bocock, pág. 119.

gloparlantes, como Japón. La conexión norteamericana se vio hasta cierto punto debilitada cuando el movimiento de Vineyard se desgajó del grupo del aeropuerto (hoy conocida como Airport Christian Fellowship). La bendición atraviesa las fronteras religiosas, pues implica a pentecostistas y a anglicanos, aunque alrededor de un tercio de los visitantes proviene de iglesias independientes y no confesionales¹. Pero también despierta controversia y ha sido acusada de cisma.

La Bendición de Toronto es un terreno propicio para el estudio de algunas de las relaciones entre globalización —como el cambio de espacio más significativo de lo posmoderno— y religión. Tiene conexiones manifiestamente globales y da claras muestras de diversidad. Lo que queda por ver es si esta diversidad se resolverá en nuevas alianzas o dividirá al movimiento. Plantea cuestiones acerca de clase, etnia y género en contextos globalizados. Pero también plantea cuestiones relativas a los efectos de los medios. ¿A qué se debe la desproporcionada atracción que acontecimientos tales como la Bendición de Toronto ejercen sobre los medios de comunicación? ¿Sólo a la naturaleza supuestamente extraña de los fenómenos, o también a que, a pesar del don de lenguas, sea el inglés el lenguaje predominante de interacción y a que gire en torno a una ciudad importante de América del Norte? ¿Podría esta variante nórdica de la Iglesia Pentecostista distraer la atención respecto de otras manifestaciones, quizás más realmente globales, de la misma tendencia religiosa?

Naturalmente, también se podría recurrir a otros acontecimientos y procesos religiosos como tema central de este debate. El suicidio masivo de marzo de 1997 en el culto de la Puerta del Cielo, por ejemplo, se convirtió instantáneamente en noticia mundial en periódicos, televisión e Internet. En verdad, el acontecimiento local en la zona de San Diego atrajo mucho más la atención sobre el culto que los esfuerzos evangelistas que realizó la Puerta del Cielo en 1995; entonces la principal respuesta fue de hostilidad y de escarnio². ¿Son acontecimientos como éste y la Bendición de Toronto primordialmente locales —los devotos de la Puerta del Cielo residían en una mansión de California— o globales, en el sentido de que los acontecimientos tienen vida mundial por sí mismos como flujo de información? Podría formularse una pregunta relativa al asunto Rushdie. El novelista indo-británico

Salman Rushdie se convirtió en *cause célèbre* debido a una *fatwa* que se pronunció contra él en Irán en la década de los ochenta a causa de su supuesta falta de respeto al islam en *Los versos satánicos*. Actualmente, sin duda, el poder de la autoridad religiosa en el mundo está en desarrollo. Este argumento nos lleva también a preguntarnos si el fundamentalismo es un fenómeno meramente occidental de base cristiana o si por el contrario es un fenómeno de alcance más global.

Cuando imperaba la tesis fuerte de la secularización era fácil ignorar las actividades religiosas al amparo del supuesto de que no eran otra cosa que rasgos en decadencia del mundo social. Hoy es otra la situación. Hoy es preciso preguntarse esto: ¿cuál es, desde el punto de vista sociológico, la mejor manera de abordar estas ubicuas actividades de palpable índole religiosa? Y sobre todo esto: ¿hay una tendencia a la religión globalizada en que la homogeneidad y la semejanza crecientes estén a la orden del día? ¿O es que la religión se está dividiendo en fragmentos localizados y desprendimientos sectarios? ¿Se está multiplicando la diferencia? De acuerdo con el punto de vista que informa la presente exposición, ninguna de estas posiciones es particularmente útil por sí misma. Ninguna explica por sí sola la Bendición de Toronto, el suicidio de la Puerta del Cielo ni el asunto Rushdie. Lo que ocurre es más bien que las distinciones locales y la generalidad global son evidentes al mismo tiempo y de modos interconectados³.

Esta aparente paradoja puede explorarse utilizando el concepto de «glocalización» que propone Roland Robertson para tratar de captar algo de las complejidades del tema local-global⁴. El concepto nació como técnica empresarial japonesa —*dochakuka*— para adaptar una perspectiva global a condiciones locales. Esta micromercadotecnia no se conforma meramente a las condiciones locales, por supuesto, sino que contribuye a *construir* consumidores de mercancías⁵. Hasta se podría decir que la glocalización estimula la autocreación, al desarrollar estilos y gustos propios. Así, pues, Disneylandia de París se diferencia de su contrapartida norteamericana —por ejemplo, se sirve vino y café— y Disneylandia de Tokio busca atraer nueva clientela con ofertas de viajes por el tiempo a períodos anteriores de la historia japonesa. Robertson extiende el uso del concepto de glocalización a la esfera

¹ Margaret Poloma (1996), «By their fruits... A sociological assessment of the Toronto Blessing», en *The Toronto Report*, Wiltshire (Reino Unido), Terra Nova Publications.

² Jack Kapica (1997), «Heaven's Gate thrown open to the world», *Globe and Mail* (Toronto), 4 de abril, pág. A7.

³ John Urry (1994), *Consuming Places*, Londres y Nueva York, Routledge, págs. 152-62.

⁴ Roland Robertson (1995), «Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity», en Mike Featherstone et al. (eds.), *Global Modernities*, Londres, Sage.

⁵ Sobre esto, véase Arjun Appadurai (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pág. 42.

de la cultura, aunque reconoce que la vinculación de lo económico y lo cultural es más profunda de lo que muchos están dispuestos a admitir.

La glocalización tiene también íntima relación con otro proceso: el de los cambios culturales de la posmodernidad. Estos cambios tienen que ver en parte con una sobreproducción global de imágenes, diferencias, verdades y objetos que lleva al cuestionamiento de más realidades culturales convencionales presupuestas. Dada la comprensión del espacio-tiempo, que se analizará más a fondo en el capítulo 7, la posmodernidad también se refiere a una intensificación de contactos culturales que contribuyen a erosionar viejas fronteras o plantear dudas sobre las maneras tradicionales de hacer las cosas. Lo importante es que estos cambios culturales se ligan a la glocalización, en la que los signos, los individuos y las mercancías se desplazan más libremente y difuminan las fronteras.

Tampoco es insignificante la importancia que el tema local-global tiene en distintos tipos de discursos religiosos. Por ejemplo, el interés de los japoneses por lo universal y lo particular, que hoy se expresa en la *dochakuka*, está profundamente asentado y tiene ya larga vida. Y la idea que subyace a la famosa visión de «ruedas dentro de ruedas» añadidas a una suerte de carro-trono que encontramos en Ezequiel (siglo VI a.C.) es que Dios, aunque universalmente móvil, aparece y actúa localmente. Una vez más, nos hallamos ante la paradoja que encuentra a Dios en lugares específicos y también por doquier. Vale la pena observar que lo que se describe, aunque en términos fantásticos, el carro-trono, es un medio para desplazarse. En lo que sigue se presta particular atención al papel de los medios modernos de desplazamiento, que ahora no sólo comprenden el transporte, sino también las tecnologías de la comunicación y la información (TCI).

A continuación se establece en primer lugar el marco conceptual con un análisis de la glocalización, los flujos y los paisajes sagrados. En segundo lugar, se utilizan los fenómenos de la Bendición de Toronto como caso particular de estudio en el que es posible desarrollar e ilustrar estos tres conceptos. Al hacerlo, por supuesto, se da una vuelta de tuerca al análisis de los ejemplos fundamentalmente cristianos de glocalización, a pesar de la parcial rectificación que se introducirá en la cuarta sección, que versa sobre fundamentalismos asociados a otras fes. En último lugar, se consideran algunas implicaciones relativas a un estudio posterior sobre religión y glocalización. Esto vuelve a referirse a tendencias emergentes y a los desafíos —a la vez analíticos y prácticos— que la glocalización presenta a la religión.

PAISAJES SAGRADOS

Hay tres conceptos muy útiles a la hora de desarrollar el tema de la religión y el debate global-local. El primero, el de glocalización, es un auténtico pinchazo en las infladas ideas de la globalización que sólo ven en ésta un proceso socioeconómico en grandísima escala con implicación de sistemas mundiales, pero que o bien no afecta a la vida cotidiana de la gente ordinaria en ámbitos locales, o bien, en caso de hacerlo, se limita a imponer sobre ella presiones extrañas. Sin embargo, lo local y lo global son mutuamente dependientes. Esto pone en juego el contexto analítico amplio.

El segundo concepto, el de flujos, lo usa con eficacia Manuel Castells⁶ cuando trata de trascender el pensamiento tradicional acerca de sistemas relativamente fijos y estables —sobre todo de la vida económica— y hace hincapié en el sentido de fluidez y flujo en el análisis social. Las redes empresariales, en las que las relaciones fluyen entre nudos, hacen del lugar particular un sitio menos significativo desde el punto de vista económico, pero no desde el social. De esta suerte, los antiguos centros de decisión pierden autonomía en la red y crean una disyunción entre la economía global y las comunidades locales. Arjun Appadurai⁷, que también emplea el término «flujos», habla igualmente de «paisajes» culturales globales. Éstos son los bloques con los que se construyen los «mundos imaginados»⁸ que crean grupos sociales de diverso tipo, desde las corporaciones transnacionales a las vecindades étnicas. El concepto de flujos nos ayuda a trascender la idea de «sociedad» (como Estado-nación), supuesto foco sociológico analítico (y a menudo histórico) de los tiempos modernos.

El tercer concepto, el de «paisajes sagrados», se usa para validar una aparente cesura en el conjunto de paisajes de Appadurai (a saber, paisajes étnicos, técnicos, financieros, mediáticos e ideológicos). Aunque sin desarrollar extensamente el tema, Malcolm Waters observa que las grandes religiones mundiales, con su monoteísmo y sus afirmaciones universales, han tenido tendencias globalizantes, como se ve en el Im-

⁶ Manuel Castells (1995), *La ciudad informacional*, Madrid, Alianza; *ibid.* (1997-1998), *La sociedad red*, Madrid, Alianza.

⁷ Appadurai, *passim*.

⁸ Benedict Anderson (1993), *Imagined Communities: Reflections of the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.

perio Otomano y en la cristiandad. Pero en tiempos modernos, procesos tales como el desarrollo del individualismo, la división occidental entre Iglesia y Estado y el confinamiento de la religión al domingo y la iglesia han estimulado nuevas modalidades de actividad religiosa que, a juicio de Waters, son ecumenistas y fundamentalistas⁹. A lo que yo llamo paisajes sagrados [*sacred landscapes*], Waters prefiere calificar como *sacriscares* [neologismo contractivo que muy forzosamente se podría verter en castellano «sacrisajes»]. Ambas expresiones se refieren a lo mismo: flujos de creencias y prácticas religiosas.

El concepto de globalización ayuda a distraer la atención del enfoque en el mero *globalismo*. Es fácil comprender que se podría considerar la aldea global de McLuhan como producto de la eclosión de las tecnologías de la comunicación y la información, pues, en el día de hoy, las TCI son sin duda el medio más significativo de derribo de barreras a la comunicación, y por tanto el medio más eficaz para hacer del mundo un único lugar. Además, dado que las compañías norteamericanas de TCI son las más importantes del mundo, quedan sólo poquísimos y muy remotos rincones del globo que ignoren aún hoy a Disney, McDonald's y la Coca-Cola. No hay duda de que estamos ante formas de imperialismo económico y cultural; es absolutamente comprensible que se les opongan respuestas negativas, y también que sean objeto de aspiraciones positivas.

El globalismo resuena a menudo con triunfalismo económico que celebra cada nueva franquicia que consigue o cada nuevo punto de ventas que se abre en un país en el que hasta entonces no había entrado¹⁰. Por tanto, es noticia la inauguración de un McDonald's en Moscú tras el derrumbe del comunismo, la aparición de hamburguesas al curry o kosher en Delhi y Jerusalén, respectivamente, o la discusión de Disney con China sobre los méritos relativos de Hong Kong o Shanghai para la instalación de un nuevo parque temático. El mismo lenguaje se oye respecto del evangelismo global y la implantación de la Iglesia. ¿Se trata de expansionismo económico apenas velado, o es que las corporaciones han adoptado una versión secular del enfoque evangelista para la llamada «gente a la que no se ha llegado»? Ninguna de las dos cosas; los diferentes tipos de flujo no tienen por qué tener el mismo patrón. Son disyuntivos¹¹. En una reunión de la World Evangelization Fellowship (WEF)

que tuvo lugar en Abbotsford, British Columbia, en mayo de 1997, Jun Vencer anunció: «Hemos venido a celebrar la globalización de la iglesia»¹². Pero ¿qué era exactamente lo que se celebraba? De los informes de la reunión se desprende claramente que el centro de discusión, por cierto abundante, no fue la estela del jet de evangelistas que surcaban el espacio mundial, sino iniciativas locales de interés político o cultural.

El globalismo (y la globalización) es engañoso por una cantidad de razones. La principal es que, como en el teorema del «fin de la historia» de Fukuyama, predomina una cierta complaciente suposición de haber alcanzado un punto único de culminación. Esto es curioso a la luz de la percepción de una aceleración del cambio. Aun cuando las condiciones globales sean de tensión, como en la gráfica descripción de Benjamin Barber de «Jihad contra McWorld», la influencia norteamericana todavía se considera predominante (en ese simbólico «McWorld»)¹³. Sin embargo, hay también otro impulso poderoso. El localismo de la mercadotecnia japonesa, aun cuando lleve consigo muchas menos imágenes culturales, dirige una cantidad cada vez mayor de estrategias empresariales transnacionales mucho más allá de Japón. Y, como observa Mike Featherstone, la «brasileñización» podría considerarse otra tendencia importante —aunque lamentable— a la zonificación social y a las ciudades duales de muy ricos y muy pobres¹⁴. El globalismo parece implicar no sólo la occidentalización y la norteamericanización, sino también la japonización y la brasileñización.

En términos más familiares, es notorio que ciertos grandes temas operan a nivel global. Diversos autores han llegado a la conclusión de que las tendencias actuales despiertan interés en lo que podría pensarse al menos como cuestiones cuasi religiosas. El Estado, por ejemplo, al hacerse cargo de cuestiones relacionadas con la vida —en el orden interno— y los derechos humanos, identidades nacionales, etc. —en el orden externo—, enfrenta problemas directamente de humanidad¹⁵. Anthony Giddens va más lejos aún y conjetura que los valores universales o globales son cada vez más importantes, sobre todo la supervivencia de la humanidad o del planeta¹⁶. Y Peter Beyer, en su estudio sobre religión y globalización, sostiene que una «religión civil global

⁹ Malcolm Waters (1995), *Globalization*, Londres y Nueva York, Routledge.

¹⁰ Zygmunt Bauman (1998), *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, y Nueva York, Columbia University Press.

¹¹ Appadurai, pág. 37.

¹² *Christian Week* (Canadá) (1997), 27 de mayo.

¹³ Benjamin Barber (1995), *Jihad versus McWorld*, Nueva York, Times Books.

¹⁴ Mike Featherstone (1995), *Undoing Culture*, Londres, Sage, pág. 9.

¹⁵ Véase, por ejemplo, Robertson.

¹⁶ Anthony Giddens (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press.

no es sólo posible, sino también probable»¹⁷, y que esto podría suministrar el contexto a las culturas locales.

Pero un análisis más detallado de la globalización cultural revela gran diversidad y diferencia, lo que plantea graves problemas a la coherencia de cualquier sociedad llamada global. Es discutible que en un escenario global terminen predominando la integración normativa durkheimiana o ciertos valores culturales comunes. La sociedad global, en caso de existir, se relacionaría con la expansión rápida de las TCI y su capacidad de condensar tiempo y espacio, junto con la actividad económica mundial. Pero en situaciones locales, éstas no necesariamente promueven la homogeneidad cultural. En verdad, más bien parece darse lo contrario. Como observa Featherstone, la mercadotecnia global, las ciudades duales y el sincretismo cultural sugieren tendencias en sentido contrario a la singularidad y la homogeneidad¹⁸. En cualquier localización dada es perfectamente posible defender una oscilación entre influencias locales y globales, o al menos panregionales¹⁹.

Al mismo tiempo —y esto destaca otra debilidad de ciertas teorías de la globalización aplicadas a la religión—, no necesariamente en todos los casos, ni mucho menos, se dan los mismos tipos de tendencias a la globalización. Como señalan Hexham y Poewe, es importante distinguir entre una cultura global arraigada en una religión mundial y la globalización de nuevos movimientos religiosos. Como lo ven estos autores, «una cultura global es una tradición que viaja por el mundo y se tiñe de color local»²⁰. El cristianismo carismático, algunas de cuyas variantes se analizan aquí, tiende a mantenerse fiel a la tradición mundial a pesar de las adaptaciones locales, mientras que lo que fluye en las religiones nuevas son fragmentos de tradiciones re combinados en experiencias individuales. La diversidad se evalúa positivamente, al menos hasta que la nueva religión se ha establecido localmente mediante su injerto en una religión folclórica. Éste es el caso, por ejemplo, de la Iglesia de la Unificación, llamada a menudo de los *moonies*, que reúne fragmentos de tradiciones religiosas coreanas, cristianismo, ciencia, filosofías seculares²¹ y una conciencia global intencional.

¹⁷ Peter Beyer (1994), *Religion and Globalization*, Londres, Sage, pág. 227.

¹⁸ Featherstone, págs. 9-14.

¹⁹ Terence Ranger (1993), «The local and the global in Southern African religious history», en Robert W. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity*, Berkeley, CA, University of California Press.

²⁰ Irving Hexham y Karla Poewe (1997), *New Religions as Global Cultures*, Boulder, CO, Westview Press, pág. 41.

²¹ Eileen Barker (1984), *The Making of a Moonie*, Oxford, Blackwell, págs. 74-93.

Pero la naturaleza paradójicamente etnocéntrica de ciertas teorías de la globalización también presenta otras dificultades. Mientras que en un tiempo Occidente podía dar por seguro su control hegemónico de una vastísima zona del globo, ahora ya no es así. El desplazamiento del equilibrio de poder fuera de Occidente permitió que se oyeran otras voces, como han demostrado la teoría y el análisis poscoloniales²². A medida que las voces de las zonas marginales se hicieron más audibles, sus identidades también fueron emergiendo más mezcladas de lo que era convencional imaginar. Los negros, por ejemplo, están al mismo tiempo dentro y fuera de la cultura occidental, moderna, tanto en Europa como en América del Norte. Son en parte producto y en parte negación de ese proyecto occidental, moderno²³. Análogamente, los pueblos aborígenes de Canadá o de Australia también están en el Estado-nación moderno, pero no forman parte del mismo. A estas otras voces, cada vez más audibles, se las oye hablar un lenguaje de tinte religioso, y a veces con más frecuencia de lo que los científicos occidentales parecen dispuestos a reconocer.

No está en absoluto claro que, en cuanto grupos religiosos predominantes en la modernidad occidental, las iglesias cristianas se hayan adaptado a esta situación. La teología de la liberación expresó en su apogeo, durante los años sesenta y setenta del siglo XX, ciertas angustias cristianas acerca del colonialismo y su rechazo del mismo (a la vez que fue un fenómeno parcialmente globalizado). Pero las teologías de la liberación hundieron en parte sus raíces en suelo predominantemente moderno, occidental, y hoy no parecen expresar las aspiraciones o la distinción cultural de pueblos por ellas mismas afectados en otro tiempo. Ciertas formas de misoginia, sin duda fustigadas por la crítica antropológica, suministran notables muestras del entrecruzamiento de fronteras entre la fe y su ausencia²⁴. Pero lo que hoy se encuentra en Latinoamérica, África y la costa del Pacífico es una gran variedad de expresiones locales, a menudo en formas sincréticas. La fragmentación cultural y el «colapso de jerarquías simbólicas»²⁵ parecen más bien ser el (des)orden del día, sobre todo, aunque no exclusivamente, en lo que

²² Véase también Gianni Vattimo (1988), *The End of Modernity*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press.

²³ Featherstone, pág. 11.

²⁴ Mark Noll (1996), «The challenges of contemporary church history, the dilemmas of modern history, and missiology to the rescue», *Missiology*, 24:1.

²⁵ Featherstone, pág. 13.

concierno a las religiones. Esto confirma una vez más los vínculos entre experiencias globales y posmodernas.

Tampoco está claro que las sociologías y las antropologías de la religión hayan asimilado las circunstancias de la globalización. Todavía hay mucha producción escrita que parece dar por supuesto que lo que ocurre en Occidente, sobre todo en el mundo anglosajón, es de suma importancia, y que los dilemas clásicos que supuestamente atormentan las formas occidentales de religiosidad vuelven a obsesionar la escena global. De ahí que Malcolm Waters, entre otros, vea una creciente dicotomía entre formas religiosas ecuménicas y fundamentalistas en los contextos globales, idea no muy distante del dilema bergeriano de la modernidad entre adaptación y resistencia²⁶. Las formas religiosas cristianas de los países no occidentales suelen tomarse como meros productos del imperialismo occidental. Sin embargo, allí donde el cristianismo crece más rápidamente, especialmente en sus formas pentecostistas (Latinoamérica, África y la costa del Pacífico), el crecimiento es autóctono, y son muchos más los misioneros que las iglesias locales envían a otros países que los que reciben²⁷.

La construcción del orden cultural más antiguo, modernista, se funde como río helado en primavera. Los movimientos nuevos rompen los bloques de hielo y dejan flotar libremente los fragmentos resultantes, que en el interior del flujo encuentran disposiciones nuevas, pero temporales. En lugar de la clara identificación de los miembros del Estado-nación, de propios y ajenos y de jerarquías sociales y culturales, lo que se da ahora es mucha más ambivalencia y ambigüedad. Puede haber conexiones y redes, pero son fluidas, no rígidas. Es más fácil encontrar flujos de influencia, de intereses comunes y de gustos culturales que las categorías sociales o de clase que en otra época caracterizaron los análisis sociológicos. Estos flujos se relacionan con lo que Benedict Anderson llama «comunidades imaginadas», en las que hay un sentido de pertenencia y camaradería añadido a ciertos símbolos significativos para la formación de una memoria colectiva. Los flujos de Appadurai implican «etnisajes» (por ejemplo, trabajadores migrantes, estudiantes, turistas, refugiados), «tecnisajes» (máquinas de TCI), «financisajes» (datos del mercado de valores, dinero), «medisajes» (televisión, radio, satélites, periódicos, Internet), e «ideolisajes» (ideas políticas). Los tipos de agrupamientos sociales resultantes son

²⁶ Waters, *passim*.

²⁷ Véase Mark Hutchinson (1998), «It's a small church after all», *Christianity Today*, 16 de noviembre, pág. 48.

descriptos por Michel Maffesoli en *The Time of the Tribes*²⁸. Maffesoli encuentra sobre todo en las grandes metrópolis situaciones «burbujeantes de valores heterogéneos».

A la luz de este evidente politeísmo, tal vez sorprenda que Appadurai no diga nada acerca de los flujos de creencias y prácticas religiosas, a pesar de estudiar los fundamentalismos. Sin embargo, las relaciones y los movimientos religiosos también están adquiriendo cada vez más importancia. Gran parte de la teoría de la secularización que se produjo con anterioridad en el siglo xx tomó equivocadamente la desregulación de la religión por decadencia de ésta. Al observar las tasas decrecientes de pertenencia y de adhesión, así como de influencia social de la religión convencional organizada en los países industriales de Occidente, esos teóricos supusieron a menudo que la vida religiosa en general se estaba contrayendo. Sin embargo, cada vez era más claro que la cristiandad se estaba reestructurando. Ese término se adaptaba bien al menos a la situación de Estados Unidos. En algunos países europeos y en Canadá, donde la asistencia a la iglesia había caído desde la década de 1960, se podía hablar de «creencia sin pertenencia»²⁹, lo que apuntaba a un apartamiento respecto de la «estructura». Sin embargo, tal vez haya espacio para lo que Danièle Hervieu-Léger llama «parroquias afectivas», esto es, neotribus religiosas que han perdido su conexión con el lugar, pero que siguen operando como «comunidad». Una vez más vemos que, en su fase posinstitucional, la religión parece haberse vuelto más bien un recurso cultural que una entidad fija identificable.

Bastante en el estilo de Beyer, Waters ve una respuesta a las tendencias modernizantes y globalizantes: la emergencia de un ecumenismo humanístico, la busca de principios unificadores y una cultura religiosa común. Tal vez la teología planetaria, Gaia y otros movimientos de este tipo sean respuestas a lo que se acaba de decir, pero en el nivel básico hay otras respuestas mucho más probables. En verdad, algunos bien podrían considerar que el giro ecuménico es otra prueba de la tendencia relativizante del posmodernismo. El universalismo cósmico y la vaguedad del credo van de la mano. Esos paisajes sagrados parecen ofrecer atractivas posibilidades, mejor apreciadas en la variedad de perspectivas de la *New Age*, no incompatibles con la cultura posmoder-

²⁸ Michel Maffesoli (1995), *The Time of the Tribes*, Londres, Sage.

²⁹ Grace Davie (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford y Nueva York, Blackwell.

na o metamoderna³⁰. También pueden haberse apropiado de ellas ciertas organizaciones —IBM, por ejemplo—, con el fin de exhibir aprecio a lo espiritual, lo humano o lo natural, dentro del mundo de la tecnocultura capitalista. Esto se relaciona con otro aspecto de la globalización, a saber, la localización en la costa del Pacífico, con aspectos explícitamente religiosos, de los nudos empresariales de tecnología punta. La torre de IBM en Singapur, por ejemplo, representa aperturas arquitectónicas que se inspiran en Feng Shui, para que los espíritus puedan atravesarla, mientras que las altísimas torres gemelas de Petronas, en Kuala Lumpur, se basan en diseños islámicos malasio³¹.

Pero los paisajes sagrados contemporáneos apenas pueden desafiar o resistirse a las tendencias posmodernizantes. Contra la desencarnación de la tradición y la atenuación (pos)moderna del sistema de significación, el fundamentalismo ofrece alternativas aparentemente sólidas. El fundamentalismo también ofrece alivio de las agonías derivadas de la elección a la que obliga la cultura consumista. Esos flujos de paisaje sagrado pueden depender de las TCI —para la diseminación de voz, imagen o música o para las cabinas católicas de conversación que se ven en ciertos grandes centros comerciales— sin avalar necesariamente otros aspectos de la cultura globalizada. El fundamentalismo puede abrazar esos medios, aunque al precio de negar simultáneamente el pluralismo de las culturas actuales. Así, pues, las tendencias posmodernizantes pueden realmente alentar los fundamentalismos. Cuando no sólo parecen quebrarse las verdades formalmente religiosas, sino incluso las certezas que ofrece la modernidad, algunos sentidos de la reorganización de «todas las esferas de la vida en función de un conjunto particular de valores absolutos»³² se presentan como alternativas muy atractivas.

Sin embargo, los fundamentalismos difieren en tipo y son sólo un aspecto de los paisajes globales sagrados. Se puede considerar fundamentalismos a los movimientos islámicos y judíos conservadores, pero tienden a ser territorialistas y monopolísticos, tal como, en menor medida, lo es el catolicismo³³. Pero el protestantismo (incluidas sus varian-

tes fundamentalistas) parece ganar fuerza donde los monopolios se desarticulan, como en América Latina. No tiene un eje geográfico evidente, sino muchos centros. Es importante diferenciar entre las distintas formas de protestantismo, porque en los nuevos contextos algunas parecen florecer más fácilmente que otras. En Latinoamérica, pero también la costa del Pacífico, crece a gran velocidad el pentecostismo, que es una variedad evangelista. El pentecostismo latinoamericano, en especial, puede considerarse un «alejamiento de todo lo perteneciente al *statu quo*, especialmente las corrupciones de la arena política, a fin de crear un espacio en el que la población local pueda regir su propio espectáculo»³⁴, que difícilmente cuadra con el fundamentalismo autoritario.

¿Qué prueba hay de que las actividades religiosas glocalizadas están ganando importancia? Después de todo, los flujos de ideas religiosas no son nada nuevo. El impulso universal de las grandes religiones depende precisamente de esos flujos. No obstante, los flujos anteriores produjeron a veces mucha homogeneidad, con la negación de la diversidad local. A pesar de algunos misioneros victorianos que se hicieron famosos por adoptar las costumbres locales, también se exportaron ciertas pautas culturales (que llevaron a incoherencias tales como obispos mitrados en los matorrales africanos), que más adelante darían pábulo a la crítica antropológica de la religión como promotora de la cultura occidental³⁵. Sin embargo, algunas de estas críticas, notoriamente despectivas, ignoran en absoluto importantes evidencias de indigenización y de los límites de la implicación imperial o comercial de la actividad misionera³⁶. La glocalización podría llevarnos a esperar que los flujos actuales fueran mucho más diversificados, con mayor sabor local y, en mayor o menor medida, dependientes de los medios de comunicación y de transporte. No cabe duda de que también en ellos se encontrarían elementos de sincretismo y de experimentación, junto con intentos de contener o canalizar el cambio.

³⁴ David Martin (1996), «Religion, secularization and postmodernity: Lessons from the Latin-American case», en Pål Repstad (ed.), *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*, Oxford, Scandinavian University Press.

³⁵ Andrew Walls (1996), *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*, Nueva York, Orbis Books.

³⁶ Véase, por ejemplo, la crítica que ofrece David Bebbington (1998), «Of this train, England is the engine: British Evangelicalism and globalization in the long nineteenth century», en Mark Hutchinson y Ogbu Kalu (eds.), *A Global Faith: Essays on Evangelicalism and Globalization*, Sidney, Centre for the Study of Australian Christianity, págs. 122-39.

³⁰ Véase David Lyon (1993), «A bit of a circus: Notes on postmodernity and the New Age», *Religion*, 23:2.

³¹ Véase «Building the Biggest», *Scientific American*, 277, pág. 6.

³² Frank Lechner (1992), «Against modernity: Anti-modernism in global perspective», en P. Colomy (ed.), *The Dynamics of Social Systems*, Londres, Sage.

³³ David Martin (1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford y Nueva York, Blackwell, pág. 293.

Siguiendo tendencias posmodernizantes, glocalizadoras, la Bendición de Toronto admite el examen como flujo, como paisaje sagrado. No es un fenómeno nacional, si bien el aeropuerto particular que le da nombre no es insignificante. No cae netamente en categorías antiguas como las de iglesia, secta o confesión, aunque tampoco se pueda interpretar como nuevo movimiento religioso. Por otro lado, tampoco es exactamente global. Aunque su influencia ha llegado a muchos países, esto no es producto de una política deliberada (como lo sería la «mercadotecnia global»), sino efecto indirecto del deseo de «compartir la bendición del amor de Dios» con otros desde un nudo internacional importante de comunicaciones y de transporte. De tal suerte, podría plantearse la siguiente pregunta: ¿se trata de una bendición glocalizada?

Los aeropuertos ocupan un lugar prominente en las exposiciones contemporáneas de la intersección global posmoderna. Los aeropuertos, como Disneylandia, ofrecen una profusión de temas tales como simulación, homogeneidad y diferencia y promesa de tecnología punta. Para tomar un ejemplo obvio, los aeropuertos comparten con Disneylandia las características de homogeneidad. A diferencia del mundo de dobles, siempre los mismos, de Main Street y Mickey Mouse, o del santuario tecnológico de EPCOT, el aeropuerto es un sistema autorreferencial, cerrado y brillantemente iluminado de edificios de acero y cemento. Para coger un vuelo es menester desplazarse por largos corredores rodeados de cristales, atravesar puestos aduaneros y de inmigración, controles de seguridad, pasar tiendas libres de impuestos y entrar en el avión por la sala de embarque. Tras varias horas de incomodidad en un asiento con espacio muy reducido, se emerge a lo que parece exactamente el mismo lugar: el aeropuerto. ¿Fue real el vuelo? ¿Es real este espacio sin lugar?

¡Cuán interesante es, pues, que uno de los fenómenos religiosos mejor conocidos de la última década del siglo xx tenga lugar en un aeropuerto! La sensación de movimiento y la consecuente difuminación de las fronteras —de espacio, tiempo y diferencia— puede verse a través del prisma del aeropuerto. Los aeropuertos nunca están en otro sitio; parecen estar siempre aquí. Al mismo tiempo, son conductos culturales. En último término, dejan a los pasajeros en contextos reconociblemente diferentes (suponiendo que se vaya más allá de las tiendas

alineadas por doquier, los rascacielos, los parques industriales y las expansiones suburbanas). Es preciso emplear otra moneda (suponiendo que no se pueda utilizar la tarjeta de crédito para todas las compras) y hablar otra lengua o dialecto local (suponiendo que el inglés no se haya convertido también aquí en lengua franca).

En 1994, un acontecimiento religioso aparentemente nuevo tuvo lugar en el área de almacenamiento del Aeropuerto Internacional de Pearson, en Toronto. Los titulares de los periódicos llamaron la atención con historias extrañas, en especial la de la «risa santa» y las inmensas multitudes —incluidos viajeros internacionales— atraídas rápidamente por la escena. La iglesia misma formaba parte entonces de la red de Vineyard con base en California, y los mencionados titulares aparecieron antes en el Reino Unido, comenzando por un relato del *Sunday Telegraph* en junio de 1994. Superficialmente, el marco canadiense no parecía más que incidental en la acción. Sin embargo, hacia finales de 1995, las iglesias de Vineyard se separaron de Toronto y la rebautizada Toronto Airport Christian Fellowship siguió su propio camino sin grandes conflictos. La Bendición de Toronto (de aquí en adelante la Bendición) se convirtió en una iglesia local autóctona, aunque con conexiones muy amplias.

Fue significativo que se situara claramente la acción en el marco de un aeropuerto, que es un gran nudo de enlaces, tanto para los viajes internacionales por aire como para el transporte terrestre. Como sugiere John Lovelace, la Bendición es la «versión, en la era del jet, de los encuentros en campamentos de frontera»³⁷. De muchos países (más de veinticinco durante el primer año), llegaban visitantes en tropel (300.000 a mediados de 1996), el 10 por 100 de los cuales eran británicos³⁸. Se dice que en el Reino Unido más de 4.000 iglesias se vieron afectadas por la Bendición de Toronto³⁹. En verdad, se ha sugerido que en Gran Bretaña el contexto canadiense, definido como «no norteamericano», puede haber dado a la Bendición una credibilidad que tal vez no tuvo al sur de la frontera; es probable que el escenario del aeropuerto canadiense sea algo más que meramente incidental respecto de esta expansión.

³⁷ Cita en Bruce Hindmarsh (1995), «The "Toronto Blessing" and the Protestant Evangelical awakening of the eighteenth century compared», *Crux*, diciembre, 31:4, págs. 5-13.

³⁸ Véase Faith and Order Committee (1996), *The Toronto Blessing*, Londres, Methodist Publishing House.

³⁹ Hindmarsh, pág. 4.

La mera accesibilidad, incluso con el valor añadido de la credibilidad canadiense, no explica satisfactoriamente el éxito de la Bendición, que debe entenderse más bien en el contexto de una amplia constelación de factores, tanto globales como (pos)modernos, entre los cuales se hallan los problemas de comunicación y de consumismo, cada uno de los cuales pueden evaluar positiva o negativamente los implicados en la Bendición o los que con ella simpatizan. Estos problemas también están en constante tensión entre sí y se los vive de manera distinta en diferentes contextos culturales. Por ejemplo, si se piensa que la experiencia carismática resumida en la Bendición rompe con nuestras autoridades y estructuras tradicionales de vida religiosa (¿para establecer un nuevo nicho en el mercado?), el mero uso de las TCI y determinados tipos nuevos de organización podrían terminar coercionando el movimiento e imponiéndole un carácter rutinario, a la manera que señala el análisis clásico de Max Weber⁴⁰.

Aunque sin dejarnos deslizar a un reduccionismo de estilo modernista, vale la pena contemplar la Bendición a la luz de las culturas de consumo glocalizantes. La desregulación de la religión convencional puede verse como parte de una expansión más general del abanico de especialistas e intermediarios que ofrecen una variedad de experiencias religiosas (junto con otras de índole cultural). En las sociedades que se conocen como desarrolladas, la vida se ha hecho cada vez más estética —en música, arte y preocupación por el cuerpo— y se está constantemente en busca de nuevos valores, nuevas experiencias y nuevos modos de expresión. A pesar de haber sido a menudo objeto de desprecio o atacado por antirreligioso⁴¹, el hedonismo también podrá servir para fines religiosos.

La Bendición depende de las TCI tanto para el contacto como para el estilo empresarial, se centra tanto en el cuerpo como en las palabras y estimula visitas al aeropuerto o a los epicentros locales. Un epicentro importante es la Holy Trinity Church, en Brompton, Londres. Los líderes del movimiento han intentado disminuir la importancia de lo espectacular y lo extravagante, sobre todo los ruidos de la granja y de la selva. Han dado pasos para asegurar a la comunidad cristiana más amplia la ortodoxia (la centralidad de Cristo en ella), la efectividad (vidas cambiantes) e incluso la historicidad (tales manifestaciones tie-

nen antecedentes, desde el siglo I a los renacimientos del XVIII y el XIX de la Bendición⁴². No obstante, la Bendición es conocida precisamente por sus aspectos insólitos.

Las TCI ayudan a expandir el mundo en torno a la Bendición. Internacionalmente, se la puede consultar en su sitio *web*, que en 1997 estuvo entre el 5 por 100 de los sitios eclesiales más votados de la red⁴³. Esto tiene conexiones evidentes con la glocalización (los sitios de Internet son clásicos no-lugares globales). Localmente, las TCI son visibles en la modalidad del culto, que emplea medios electrónicos, un maestro de ceremonias y un estilo de música nuevo y no convencional (el sitio *web* describe a un ejecutante como «delicia de los amantes del blues»). Aunque esto podría tener efectos homogeneizantes (la distracción respecto de las tradiciones autóctonas, como, por ejemplo, el cristianismo celta), está abierto a investigación empírica.

Sería sorprendente que no hubiera también razones locales para que el «fuego» se expandiera más rápidamente en unos escenarios que en otros, o, de acuerdo con la metáfora anterior, para que los flujos se encauzaran por unos canales y no por otros. Por ejemplo, la Bendición puede afectar a ciertos grupos con pocos rasgos evidentes en común con la Vineyard Fellowship de estilo californiano, o incluso con el cosmopolitismo de la cultura de aeropuerto. En Pensacola, Florida, por ejemplo, la iglesia hermana se parece mucho más, de acuerdo con Margaret Poloma, al más viejo y familiar pentecostismo del Sur, lo que sugiere que las llamas del fuego pueden arder de manera muy diferente en distintos lugares, aun cuando la chispa venga siempre de Toronto. Por la misma razón, naturalmente, Toronto mismo podría considerarse como caso especial de pentecostismo. La conexión latinoamericana nos recuerda que en el sur de América arde un fuego mucho mayor y más influyente que en el norte.

La transmisión de la Bendición de boca en boca por los peregrinos ayuda a la publicidad. Los visitantes regresan a sus respectivos países de origen y hablan de la historia; otros acuden a ver por sí mismos. Pero a veces «peregrino» no es una palabra adecuada. En el ya clásico himno de John Bunyan, el peregrino muestra una determinación inquebrantable de cumplir los votos sagrados y de «trabajar noche y día para ser un peregrino». En el caso de la Bendición, las cosas pueden ser completamente dis-

⁴⁰ Véase la discusión en Poloma.

⁴¹ Véase, por ejemplo, William Romanowski (1996), *Pop Culture Wars*, Downers Grove, InterVarsity Press.

⁴² Véase el relato de Guy Chevreau (1994), *Catch the Fire*, Londres, Marshall-Pickering.

⁴³ La dirección es <www.tacf.org/index.html>.

tintas. Su primera propuesta puede ser «Vamos a ver»⁴⁴, con lo que une la idea de viaje a la de experimentación y experiencia —como quien va a Graceland, hogar de Elvis, o quien regresa a Woodstock tras veinticinco años— y no a la busca de un reino de cuya ciudadanía emana identidad y finalidad. Antaño, los modernos se convirtieron en «peregrinos del mundo interior» que todavía trataban de dar sentido a la vida, pero fueron encontrando cada vez más dificultades en el camino, pues las personas y las cosas se volvían cada vez menos sólidas⁴⁵. Hoy, el turista sustituye al peregrino, mientras el vivir para el momento ha sustituido al progreso. Tal vez Toronto atraiga tantos turistas como peregrinos⁴⁶.

El turismo también conecta con experiencias corporales, cuando la buena forma física —«estar listo para ir a donde sea»— viene a ocupar el lugar de la salud. La inhibición corporal, típica de una fase más ascética de desarrollo capitalista, ha dado paso a una intensa concentración en y preocupación por el cuerpo en el presente⁴⁷. Mas que adaptarse a un molde, liberarse relativamente de las coerciones corporales es construir la propia identidad. El cuerpo no es el objeto natural y presupuesto que presentaba el pensamiento moderno. Hoy es más un artefacto cultural, un escenario para el drama⁴⁸. La Bendición, al parecer, tiene sobre esto una posición específica que se aparta del foco protestante convencional en la «palabra» (pero que no necesariamente niega). El cuerpo se cae, se contorsiona, se sacude, emite ruidos y es usado como extravagante demostración de la experiencia religiosa desregulada. Aquí, la experiencia no verbal da plausibilidad al mensaje. Al mismo tiempo, reaparece la regulación; se presta atención a asegurar que sólo receptores autorizados amortigüen las caídas corporales y sólo consejeros aprobados oren con los conturbados, lo que a menudo acompañan con toques corporales.

Otra característica de la Bendición la relaciona con el debate sobre la globalización: diversidad y división (sobrevenida). Los líderes expresan la esperanza de que las diferencias confesionales podrían estar sumergidas, dado que la «religión oficial» ha sido trascendida por el «re-

nacimiento» y que se presenta al mundo un frente unido⁴⁹. Vemos aquí el sueño de una actividad espiritual global, con la Bendición como su primer fruto. Sin embargo, a lo largo de esta visión debe observarse que la recepción de la Bendición en diferentes contextos ha sido muy variada. En verdad, lejos de un apacible ecumenismo emergente, en el Reino Unido los titulares de la prensa religiosa han estado dominados por la «división» del movimiento. También en las discusiones en Internet se han formulado interrogantes acerca de la legitimidad teológica, los antecedentes históricos y los análogos no cristianos de la Bendición. Entre éstos, se ha dicho que la Bendición se hace eco de las antiguas prácticas de energía oculta del kundalini.

Por tanto, la Bendición podría considerarse un canal para los flujos de prácticas y, en menor medida, de ideas religiosas, en el marco de los procesos de glocalización de finales del siglo xx. Este paisaje sagrado desvela las influencias de las culturas posmodernizantes, con su centro en el espectáculo, la ausencia de inhibición corporal, una estética variada y contemporánea, el uso extensivo de las TCI y el estímulo al turismo espiritual. A las congregaciones locales afectadas por la Bendición no se las desalienta para que sigan siendo locales, pero se supone su contacto continuado con el «virus». Aunque también hay pruebas de control —tanto externo como interno— y de deseos expresos de ortodoxia, todo esto tiene muy poco que ver con los vínculos de las iglesias convencionales. Hasta la historia misma que se reclama como antecedente es la historia de lo insólito, de lo extraordinario, no la historia de la preservación intacta y prodigiosa de la tradición sagrada.

FLUIR CONJUNTAMENTE

El caso de la Bendición de Toronto es útil para explorar las dimensiones de los paisajes sagrados contemporáneos que las circunstancias globales de hoy han hecho posibles. Este flujo particular de prácticas religiosas con sus creencias asociadas, pero quizá menos significativas, difumina las fronteras nacionales con el uso de los medios derivados de las TCI y del turismo espiritual. Vemos aquí ciertas tendencias a la cooperación supraconfesional y a la formación de facciones locales. Para saber cómo funciona la Bendición en la práctica serían menester nuevos estudios sobre la recepción que ésta ha tenido en sitios particu-

⁴⁴ Véase *The Toronto Blessing* (nota 38, *supra*).

⁴⁵ Bauman.

⁴⁶ Véanse también los análisis que aparecen en Ian Reader y Tony Walter (eds.) (1993), *Pilgrimage in Popular Culture*, Londres, Macmillan. La redacción de ese capítulo es anterior a mi hallazgo de Martyn Percy (1998), «The morphology of pilgrimage in the Toronto Blessing», *Religion*, 28, págs. 281-8.

⁴⁷ Véase Mellor y Shilling, *passim*.

⁴⁸ Philip Sampson (1996), «Die Repräsentation des Körpers», *Kunstforum International*, Bd. 132, págs. 94-111.

⁴⁹ Hindmarsh, pág. 6.

lares. Pero es probable que los filtros culturales que analiza David Martin⁵⁰ respecto de los compañeros locales de la secularización operen de manera semejante en los procesos de glocalización. Éstos afectarían tendencias a la homogeneidad o a la diversidad en escenarios locales dados.

Más que ver las relaciones sociales de la religión desde un punto de vista convencional meramente como características estructurales fijas, o incluso flexibles, como las que proporciona el lenguaje de las confesiones o del Estado-nación, sugiero que lo que hoy está ocurriendo se entiende mejor a la nueva luz de conceptos como los de flujo y de filtro. Margaret Poloma, por ejemplo, sugiere que desde la escisión del movimiento de Vineyard, el canal estadounidense, parcialmente bloqueado, ofreció nuevas oportunidades para un enfoque evangelista no estadounidense⁵¹. Si separamos la Bendición de la sede principal de los grupos evangelistas, pero sin dejar de mantener las conexiones y los canales globales, es posible un nuevo tipo de renovación cristiana. Esta desregulación, que permite que la Iglesia fluya para derramarse más allá de las veneradas fronteras del Estado-nación y de la estructura de la Iglesia, nos habla al menos de relocalización, no de mera decadencia de la religión en el mundo posmoderno.

Al mismo tiempo, en estas circunstancias cambiantes pueden muy bien darse desafíos a la práctica religiosa, cuando no la efectiva re-regulación. Cuando los obispos anglicanos del llamado Tercer Mundo — sobre todo de países africanos — plantean la cuestión de la aceptación de gays y lesbianas como sacerdotes de la Iglesia Episcopal de Estados Unidos, no sólo parece desplazarse el centro de gravedad de la fuerza numérica, sino también el de la moral. Sin embargo, para que no se vea en esto una simple forma de reacción, están llegando del mismo sector — tanto en términos geográficos como teológicos — voces a favor de la liberación. En la conferencia de la WEF en Abbotsford, Columbia Británica, quien con más energía abogó por que se permitiera a las mujeres el ejercicio del ministerio cristiano fue una keniana, Judy Mbugua, y David Kima, de Papúa Nueva Guinea, quien llamó a la acción social y política creíble y compasiva de los evangelistas. ¿Qué era esto sino militar no sólo contra la norteamericanización, sino también contra la brasileñización antes mencionada? Estos flujos, una vez

más posibles gracias a los canales de comunicación contemporáneos, señalan cambios en las corrientes de influencia cuyo significado todavía no se puede percibir con claridad.

Por otro lado, hay fenómenos que ya son suficientemente claros. Por ejemplo, que los científicos sociales subestiman el poder del pentecostismo. Esto es verdad en América Latina, porque pocos pentecostistas ocupan cargos universitarios y porque el movimiento de Pentecostés puede verse como una amenaza a la hegemonía católica. Y es verdad fuera de América Latina porque la mayor parte de la literatura descriptiva está escrita en castellano o en portugués. Pero es prácticamente indudable que, a partir de la década de 1980, la Iglesia de Pentecostés se ha constituido en una fuerza con la que hay que contar⁵². Mientras que los protestantes suman el 10 por 100 de la población latinoamericana, o sea unos 45 millones de personas, dos tercios de ellos pertenecen a la Iglesia de Pentecostés. Brasil tiene el segundo grupo evangelista del mundo en magnitud, después de Estados Unidos. En Brasil y Chile, las tasas de crecimiento aumentan. Por ejemplo, en el Gran Río de Janeiro, la cantidad de lugares de culto protestante supera la de iglesias católicas y en los distritos más pobres la tasa crece casi a razón de siete a uno.

Todo esto incrementa el interés de los comentarios de Featherstone sobre la brasileñización. Pues aunque es inevitable asociar el evangelismo a las clases medias norteamericanas y, hasta cierto punto, a la corriente política de la Nueva Derecha, en América Latina, y sobre todo en Brasil, se la ha bautizado como la «opción de los pobres». Si bien el movimiento Pentecostista brasileño comenzó como importación de Estados Unidos, es preciso recordar que comprende en su seno el tipo de «religiosidad primaria» negra y exuberante de Azusa Street, que se globalizó rápidamente a través de las redes internacionales de religión antisistema. Así, es cierto que la Iglesia Pentecostista llegó de Estados Unidos, pero de sus sustratos inferiores. Freston sostiene que esto contribuye a explicar la rápida expansión del pentecostismo en el Tercer Mundo*; es una «globalización desde abajo». Nada hay aquí de abstracto Cristo cósmico teológico, ni de búsqueda de enfoques éticos co-

⁵² Los datos utilizados en esta sección han sido extraídos de Paul Freston (1997), «Evangelicalism and globalization: General observations and some Latin American dimensions», en Mark Hutchinson y Ogbu Kalu (eds.), *A Global Faith: Essays on Evangelicalism and Globalization*, Sidney, Centre for the Study of Australian Christianity.

* Imposible traducir el juego de palabras de *Two-Thirds World*, que significa a la vez 'Tercer Mundo' y 'Dos Tercios del Mundo'. Pero vale la pena mencionarlo. (N. del T.)

⁵⁰ David Martin (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford y Nueva York, Blackwell.

⁵¹ Margaret Poloma (1996), «The spirit and the bride: The Toronto Blessing and church structure», *Evangelical Studies Bulletin*, 13:4, invierno, págs. 1-5.

munes del medio, sino una forma primaria, terrenal, de potenciación práctica sobre la base de la conversión. Como dice Martin, se trata de un «protestantismo autóctono basado en las esperanzas de los pobres latinoamericanos»⁵³.

Hoy en día se presentan nuevas oportunidades para la comprensión del desarrollo de paisajes sagrados locales. Por un lado, hay en el marco de la historia y la sociología de la religión otros muchos estudios sobre prácticas reales y formas de conectarse, así como estudios más convencionales de índole confesional, parroquial o biográfica que caracterizan el interés contemporáneo por lo sagrado. Por otro lado, lo que podría denominarse giro cultural en la sociología ha sacado a la luz la proliferación general de flujos y de paisajes que a menudo se analiza en un lenguaje con marcado tufo religioso. Éste ha (re)abierto discusiones acerca de la autonomía relativa de la esfera cultural, discusiones esclarecedoras para la sociología de los paisajes sagrados en particular. La obra de Featherstone es en esto especialmente pertinente. Evita tanto el peligro de los enfoques economicistas de la cultura global que sólo ven en ésta el efecto de la producción capitalista o de la exportación occidental, como el peligro de los enfoques posmodernos que reivindican la autonomía de la cultura, como si la economía no tuviera nada que ver con Disney, Coca-Cola o, en este caso, Billy Graham.

En una formulación temprana del argumento de la globalización, Robertson sugirió que en ese contexto podía ubicarse diversos fenómenos significativos: las tensiones crecientes entre Iglesia y Estado, el surgimiento de nuevos movimientos religiosos y la expansión del fundamentalismo⁵⁴. Robertson sugirió que la liberación respecto de la vida en «sociedad» que proporcionaba la globalización engendra preocupaciones acerca del orden del mundo, pero también acerca de la identidad y la mismidad humana. Como resultado de esto, predice Robertson un conflicto creciente en un eje de «religión civil» en el cual movimientos como la fundamentalista Nueva Derecha norteamericana tratan de imponer su visión del mundo como religión civil de Estados Unidos. Estos intereses, sobre todo cuando se los ve en tensión con los problemas de la «religión civil mundial» —por ejemplo, la supervivencia del planeta—, conducirían, pensaba este autor, a nuevas interacciones de religión y política en ambas direcciones.

⁵³ Martin (1990), pág. 5.

⁵⁴ Véase también Roland Robertson (1998), *International Sociology*, 13:1.

FUNDAMENTALISMOS GLOBALES

Robertson fue y es una buena orientación. Desde mediados de los años ochenta han aparecido muchos estudios que examinan el crecimiento de los fundamentalismos globalizados. La manera en que se los entiende depende en parte de la visión que se tenga de la relación de la modernidad con la globalización. Si se entiende la globalización como producto de la modernidad (como la entiende Giddens⁵⁵, por ejemplo), la expansión de ésta puede leerse como amenaza a los sistemas sociales tradicionales. En Irán, para tomar el caso que más a menudo se analiza, la llegada de la modernidad engendra reacciones fundamentalistas. Pero si se invierte la relación y se considera la modernidad como consecuencia de la globalidad creciente, a la que el cristianismo protestante contribuyó y sigue contribuyendo, la ecuación resulta más compleja. Después de todo, fue Irán uno de los primeros sitios donde se echó leña al fuego de la revisión de la secularización. He aquí un país que se hace al mismo tiempo más moderno y más religioso.

Los fundamentalismos representan uno de los fenómenos más interesantes y desconcertantes del mundo globalizante de la posmodernidad. Se los ha empujado al primer plano de los acontecimientos internacionales en un momento en que muchos observadores culturales occidentales imaginaban que el papel de la religión en los acontecimientos mundiales sería menos, no más prominente. Esto significa, entre otras cosas, que la interpretación de los fundamentalismos suele ser sorda a la resonancia religiosa, cuando precisamente su aspecto religioso es decisivo para la aprehensión de lo que sucede. Los fundamentalismos son una respuesta de absolutos y de inmovilismos a un mundo de relatividad y de flujos, pero su visibilidad y sus modos de movilización dependen de los flujos, tanto de personas como de dinero y de ideas. Y una vez que la palabra «fundamentalismo» se convirtió en moneda corriente contemporánea, su uso llegó a incluir tanto grupos no religiosos como religiosos —los evangelistas, por ejemplo— que a menudo se esfuerzan por tomar distancia respecto del fundamentalismo.

Zygmunt Bauman sostiene que «las tendencias neotribales y fundamentalistas, que reflejan y articulan la experiencia de la gente en el ex-

⁵⁵ Giddens, *passim*.

tremo receptor de la globalización, son hijas tan legítimas de la globalización como la tan proclamada "hibridación" de ... la cultura y de la cima globalizada»⁵⁶. Teme este autor las consecuencias de la segregación y la interrupción de las comunicaciones que actualmente se dan entre estos dos grupos, a saber, las «elites extraterritoriales» y el «resto localizado». Más específicamente, Manuel Castells entiende los fundamentalismos como medios para construir «identidades de resistencia» ante la disolución globalizada de identidades legitimadoras. Sus temores se expresan en términos más severos: «Los fundamentalismos representarán el desafío más atrevido, más intransigente, a la dominación unilateral del capitalismo global de la información. Su acceso potencial a las armas de exterminación masiva proyecta una sombra gigantesca sobre las perspectivas optimistas de la Era de la Información»⁵⁷.

A pesar de que estos temores no sean injustificados, también ponen de relieve algunas de las dificultades de clasificación que son actualmente motivo de turbación en este terreno. Sin embargo, no hay duda de que una causa del abierto desafío del fundamentalismo es la amenaza al territorio religioso tradicional. Como dice Appadurai, «la desterritorialización, ya sea de hindúes, sijes, palestinos o ucranianos, es ahora el corazón mismo de una variedad de fundamentalismos globales, incluso el islámico y el hindú»⁵⁸. Ejemplo de ello es el asesinato en 1998 del editor de Vancouver Tara Singh Hayer, líder de una comunidad sij canadiense moderada. Aunque en el momento de escribir estas líneas todavía no hay nombres de sospechosos, es bien sabido que los fundamentalistas sijes indios, con Bhai Ranjit Singh a la cabeza, desprecian a los moderados, que, a su juicio, han desafiado los *hukam-namas* ('edictos') oficiales que, entre otras cosas, prescriben que los sijes deben comer la comida comunitaria —*langar*— sobre el suelo. Los sijes de la Columbia Británica usan mesas y sillas. Los sijes indios se encuentran bajo la presión de los grupos islámicos e hindúes dominantes (de los que deriva el sijismo) para que mantengan su identidad, cuando sólo llegan al 2 por 100 de la población de India. Como observa Appadurai (lo que puede aplicarse perfectamente al caso canadiense), el «problema de la reproducción cultural de los hindúes en el extranjero ha terminado por ligarse a la política interna del fundamentalismo hindú»⁵⁹.

⁵⁶ Bauman, pág. 3.

⁵⁷ Manuel Castells (1998), *End of Millennium*, Oxford y Nueva York, Blackwell, pág. 355.

⁵⁸ Appadurai, pág. 38.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 38.

Si el movimiento de personas es un catalizador importante del desarrollo de los fundamentalismos, también lo es el movimiento de imágenes y de ideas. Los «medisajes» no sólo amenazan las culturas que se sienten víctimas antes que beneficiarias de la globalización, pues las TCI también sirven a los movimientos fundamentalistas como instrumentos para la creación de vínculos vitales para la organización. Al analizar el fundamentalismo cristiano y el islámico, Castells muestra una y otra vez lo dependientes que son de los vínculos de la tecnología más avanzada⁶⁰. Ésta ilumina los flujos entre «vecindades virtuales» y «vecindades vividas» que hacen posible la movilización de ideas, opiniones, dinero y vínculos sociales. Cita el caso de la destrucción del Babri Masjid en Ayodhya, India, por extremistas hindúes en diciembre de 1992. El uso de ordenador, fax y redes electrónicas afines «creó rápidos lazos de debate e intercambio de información entre personas interesadas y residentes en Estados Unidos, Canadá, Inglaterra y diversas regiones de India»⁶¹. Las diásporas se modifican en la medida en que están dotadas de nuevas formas de mediación electrónica.

Así como es erróneo pensar que la globalización produce una mismedad homogénea en las culturas, así también es erróneo pensar que los productos específicos de la globalización, como los fundamentalismos, son básicamente similares. Puede que tengan características comunes, como la de apoyarse en la autoridad de textos sagrados, que son un punto de referencia trascendente. También crean fronteras entre los de dentro y los de fuera. En una interesante inversión de la práctica común en el estudio de la religión, Gilles Kepel⁶² utiliza el caso del fundamentalismo islámico como paradigma de otros fundamentalismos. Este autor ve en la base religiosa de un orden social construido desde abajo una alternativa a la construcción de la identidad en un mundo cuyos significados modernos, impuestos desde arriba, no han sido satisfactorios. Aunque esto produce penetrantes intuiciones en el fundamentalismo islámico, es un error imaginar que el mismo análisis será automáticamente productivo si se lo aplica a fundamentalismos cristianos, judíos o hindúes⁶³, como lo es creer que las herramientas analíticas de base cristiana funcionan correctamente aplicadas al análisis

⁶⁰ Punto que también subraya Appadurai.

⁶¹ Appadurai, pág. 196.

⁶² Gilles Kepel (1994), *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press.

⁶³ Danièle Hervieu-Léger (1991), recensión de *La Revanche de dieu*, de Kepel, en *Archives des Sciences Sociales de Religion*, abril-junio, págs. 263-4.

sis del islam o de otros grupos. De haber ofrecido Kepel el mismo tipo de fondo genealógico al estudio de otros grupos religiosos, su análisis se habría enriquecido. Y también habría evitado algunas conclusiones engañosas, al menos en lo que respecta a los fundamentalistas «salvadores de América».

Demasiado a menudo se realizan afirmaciones insostenibles acerca de uno u otro fundamentalismo. Appadurai señala que el primordialismo puede conducir a la convergencia de violencia étnica y tradición religiosa⁶⁴. Está claro que, a partir de sus descripciones, los temores de Giddens o de Castells acerca de las tendencias violentas se refieren más a los fundamentalismos no americanos, no cristianos (pues pocos de éstos tienen acceso a armas de destrucción masiva, por ejemplo). Otros autores se permiten categorizaciones que rozan peligrosamente las dicotomías simplistas o las sugerencias de que «el renacimiento del tribalismo» explica lo que está sucediendo en este cambio de siglo. *Jihad versus McWorld*, de Benjamin Barber, se acerca mucho a esta trampa, lo mismo que *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, de Samuel Huntington⁶⁵. Estas ideas se han incorporado a las declaraciones oficiales, como las del secretario general de la ONU, Kofi Annan, en el sentido de que la religión es una «identidad excluyente» y una «fuerza de fragmentación» que es preciso «enfrentar y contener» para que no destruya «la paz y el progreso»⁶⁶. Pero lo que en realidad sucede es la movilización consciente de diferencias culturales en persecución de fines políticos. Esto implica la construcción de la identidad de muchas maneras diferentes —en oposición a los Estados-nación— que dependen de las TCI y de las migraciones. Cómo coexistir con estas diferencias reales es un tema crucial de la política posmoderna.

En consecuencia, los fundamentalismos, cuya reciente expansión es resultado de situaciones globales, posmodernas, constituyen una dimensión religiosa inevitable de la vida política y cultural contemporánea. Es cierto, como nos lo recuerda Giddens, que gran parte de lo que ha dado en llamarse fundamentalismo tiene que ver con la manera en que se defiende o se afirma la verdad de las creencias⁶⁷. Pero no es fá-

cil apartar de un plumazo las creencias mismas. Contra Giddens se puede sostener que la mayoría de los fundamentalismos son religiosos y que la religión, si bien no privilegia la razón, no es una posición esencialmente irracional. Giddens acierta en asociar religión y fe, pero no en ver en ésta «una suerte de salto emocional a la creencia»⁶⁸. Los fundamentalismos merecen que se los diferencie más cuidadosamente, sobre todo para que el tipo de diálogo cosmopolita que Giddens persigue tenga buen fin. La caricatura de fundamentalismo, por definición, no contribuye en nada a este diálogo.

A mí se me ocurre que reconocer la realidad de las creencias fundamentales, aceptar razones alternativas para la fe y explorar las características comunes y las diferencias es una vía con muchas más probabilidades de hacer efectivo el diálogo cosmopolita. Por muchas otras cosas que esto signifique, ya en las Naciones Unidas, ya en cualquier otro sitio, sugiere al menos una: que no se puede, sin riesgos, dejar la religión fuera de escena. He aquí el corazón mismo de la descripción que Charles Taylor ofrece de la «política de reconocimiento», en virtud de la cual se concede respeto fundado y «presunción de valor» a las creencias y prácticas de los otros⁶⁹. Análogamente, el crítico literario poscolonial Satya Mohanty sostiene que debemos comparar los desacuerdos reales antes que inclinarnos por la «débil» posición «pluralista» y homogeneizante según la cual, de alguna manera, todas las culturas y todas las creencias son igualmente valiosas⁷⁰. Puede que haya fundamentalistas que tengan algo más que ofrecer que una vaga sensación de incomodidad o insatisfacción respecto del globalismo posmoderno. Como señala Joel Carpenter en relación con el caso del fundamentalismo cristiano en Estados Unidos, sea cual fue el destino de sus sectarismos o de sus legalismos, es posible que su legado más duradero consista en deseo de responsabilidad moral y en una sensación de dirección cultural⁷¹.

⁶⁴ Appadurai, pág. 140.

⁶⁵ Samuel Huntington (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon and Schuster.

⁶⁶ Naciones Unidas, Nueva York, 15 de septiembre de 1997.

⁶⁷ Anthony Giddens (1999), «Globalization», *The Reith Lectures of the BBC*, radiado en abril, y también en <http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/events/reith_99/week3/lecture3.htm>.

⁶⁸ Giddens, conferencia 3, pág. 5.

⁶⁹ Charles Taylor (1992), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, NJ, Princeton University Press, págs. 70-3.

⁷⁰ Satya Mohanty (1995), «Colonial legacies, multicultural futures: Relativism, objectivity, and the challenge of otherness», *Publications of the Modern Languages Association of America*, 110:1, págs. 113.

⁷¹ Joel Carpenter (1998), *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.

A escala mundial, la importancia de la cuestión de religión-y-política, lejos de disminuir, aumenta. Adopta miles de formas, aunque es posible discernir ciertos modelos. Ya hemos visto que las circunstancias globales tienen implicaciones en la secularización. Como ya se ha dicho, en las últimas dos o tres décadas el conservadurismo religioso ha aparecido en diversos lugares, pero con diferente dinámica en función de la forma religiosa respectiva. En América Latina, los antiguos monopolios en disputa —el católico y el ilustrado— han perdido poder. Esto ha permitido la expansión del protestantismo, entre otras cosas, en el dominio cultural. Allí donde en otros tiempos el puritanismo ofrecía un concepto de vocación que contribuyó a producir el capitalismo y la burocracia, y el pietismo un concepto de vocación que llevó a las misiones, ahora el movimiento pentecostista ofrece una nueva clase de vocación por el sostén mutuo, la curación y el perfeccionamiento, que se expresa en el relato y la canción, en la biografía y la migración. Es más fácil de exportar y lo suficientemente adaptable como para adoptar formas autóctonas, aunque hasta ahora sus consecuencias políticas no sean claras. Lo que parece indiscutible es que en la medida en que la vida misma se politiza, la religión y el poder vuelven a unirse y los poderes políticos tendrán cada vez más en cuenta el factor religioso⁷².

Análogamente, vemos tendencias glocalizadoras en la cuestión de un yo cada vez más central, hoy liberado de las colectividades sociales tradicionales. La construcción de identidades en relación con agrupamientos sociales más fluidos parece ser un fenómeno mundial, al menos allí donde la cultura de consumo se ha impuesto con firmeza. Esto se aprecia en el movimiento de la *New Age*, por ejemplo. En el capítulo anterior hemos visto que las ideas religiosas cristianas, hindúes y románticas podrían coexistir en el pensamiento de figuras influidas por la *New Age*, como el desafortunado Glenn Hoddle. Hervieu-Léger⁷³ también analiza esto como la autonomía creciente de sujetos creyentes

⁷² Roland Robertson (1989), «Globalization, politics, and religion», en James Beckford y Thomas Luckmann (eds.), *The Changing Face of Religion*, Londres y Beverly Hills, CA, Sage.

⁷³ Danièle Hervieu-Léger (1997), «La Transmission religieuse en modernité», *Social Compass*, 44:1.

dentro de la modernidad tardía, liberados como lo están de las compulsiones tradicionales de la religión regulada, y abiertos al abanico cosmopolita de influencias. Esta autora llama la atención sobre el fenómeno emergente de la construcción de identidades religiosas en torno a un *bricolage* de creencias, junto con nuevas formas de sociabilidad religiosa.

El *bricolage* se encuentra en ciertos grupos religiosos de África, Latinoamérica y los países del Pacífico, así como en América del Norte y Europa. En Corea se combinan a veces las actividades deportivas con formas cristianas de religión. En diversos contextos del pentecostismo se advierte la presencia del individualismo expresivo⁷⁴ de modernidad tardía o posmoderno. Por supuesto, el *bricolage* puede revestir aspectos étnicos. Mientras que los pentecostistas de las Asambleas Bolivianas de Dios se escinden de la confesión norteamericana, hay en África Occidental grupos semejantes conocidos por promover el matrimonio interétnico⁷⁵. Es posible que en otros grupos religiosos surjan otras pautas. Los musulmanes jóvenes de Canadá, por ejemplo, se identifican cada vez más a menudo con una *umma* ('comunidad religiosa') global antes que con grupos étnicos o nacionales, aun cuando las identidades de sus progenitores correspondan a estos tipos⁷⁶.

Que se trata de fenómenos locales es algo que dejan claro una cantidad de estudios. El uso de la música contemporánea y de las TCI en los grupos cristianos no sólo puede encontrarse en el movimiento de la Bendición de Toronto, los festivales cristianos de Disneylandia y los parques temáticos del Atlántico Norte, sino también en algunos países asiáticos y latinoamericanos. David Martin observa que el antiguo monopolio católico ha dado paso a un «vivaz pluralismo y a una gigantesca variedad de opciones» en un «mercado abierto»⁷⁷. También aquí es visible el *bricolage*; la gente se desplaza fácilmente entre el mundo de la tecnología avanzada y el de las «sanaciones, los exorcismos y las intervenciones providenciales». De la misma manera, en estos contextos posmodernizantes es dable encontrar entre los creyentes pautas de conducta orientadas al consumo y el uso del tiempo libre, pero también pautas de control y de restricción que los contienen. Como dice Martin, las culturas anteriores todavía desempeñan un gran papel en la

⁷⁴ Martin (1996).

⁷⁵ Freston.

⁷⁶ Ali Zaidi (1998), International Sociological Association, Montreal.

⁷⁷ Martin (1996).

determinación de resultados locales. El mercado se superpone a depósitos culturales.

Todo esto nos devuelve a lo local. Con harta frecuencia, los teóricos de la globalización no consiguen mantener los pies en tierra. En verdad, cierta teoría de la globalización es patentemente elitista, ya en su respeto reverencial a los supuestos dictados de una economía global, ya en su insistencia en pautas de consumo, de viaje y de turismo, lo cual da por supuestos un nivel de vida y un deseo de viajar, por no hablar de la posesión de un visado. Sin embargo, gran parte del desplazamiento de personas en el mundo de hoy tiene como protagonistas a trabajadores migrantes y a refugiados: el Otro ajeno y marginado. Así como fueron a menudo elitistas las teorías de la secularización, al adoptar, por ejemplo, formas de racionalidad abstracta que probablemente trascendían apenas el círculo de los académicos (sólo varones) que las exponían, así también pueden las teorías de la globalización dar una engañosa impresión elitista.

Por último, los flujos religiosos y los paisajes sagrados tienen origen en cierto lugar o ciertos lugares, o al menos conectan con ellos. Y por lejos que viajen, siempre son objeto de experiencia en localizaciones particulares en las que vive la gente. Así, la globalización, como observa John Urry, «se asocia a la dinámica de la relocalización»⁷⁸. Por lejanas que sean las carismáticas neotribus o incluso la comunidad (religiosa) virtual en Internet, siempre es menester estudiar cuidadosamente las manifestaciones locales y localmente arraigadas de la vida religiosa, incluso como parte del nexo local-global en las condiciones del cambio cultural posmoderno o moderno tardío. Resulta ilustrativa aquí la obra de Nancy Ammerman sobre congregaciones locales⁷⁹.

Si las condiciones locales y las pautas culturales siguen filtrando los flujos globales, y si, como es cada vez más el caso, los grupos locales también son conscientes de los efectos de los acontecimientos lejanos, la resistencia y la receptividad son procesos reflexivos. La hegemonía cultural de los medios de comunicación norteamericanos, por ejemplo, no es absorbida pasivamente por doquier, como tampoco lo es la hegemonía religiosa. Brasil tiene la segunda empresa cristiana de televisión mundial por tamaño, después de Estados Unidos. Lo que empe-

zó como sustitución de importaciones ofrece ahora redes independientes. Las TCI que ofician de intermediarias entre, por un lado, lo posmoderno y lo global y, por otro lado, los grupos culturales politeístas también pueden lubricar las «ruedas dentro de ruedas» portadoras del Dios cristiano universal-local.

En un estudio cristiano (menonita) de escenarios urbanos francófonos de París, Montreal y Argel, Frédéric de Coninck demuestra una profunda comprensión del consumo y el estilo contemporáneo, así como de la brasileñización global, aunque sin emplear este término técnico. También relaciona esto con un análisis de grupos religiosos que exhiben la clásica preocupación cristiana por los marginados, los sin techo, los sin Estado, como «buena nueva» encarnada⁸⁰. Es así como aquí, en el escenario de una sociedad desarrollada, encontramos un eco de la globalización desde abajo que caracteriza los vibrantes nuevos movimientos religiosos en contextos pertenecientes al Tercer Mundo*. Este trabajo, contextualizado y localmente adecuado, puede contribuir no sólo a la persistencia, sino también a la radicalización de los paisajes sagrados contemporáneos.

⁷⁸ John Urry (1994), *Consuming Places*, Londres y Nueva York, Routledge.

⁷⁹ Nancy Ammerman (1996), *Congregation and Community*, New Brunswick, NJ, y Londres, Rutgers University Press.

⁸⁰ Frédéric de Coninck (1996), *La Ville: Notre Territoire, nos appartenances*, Quebec, La Clairière.

* Véase N. del T. de la pág. 169.

CAPÍTULO 7

La concentración del tiempo

En otro tiempo, la entrada en Toronto, pausada y majestuosa, terminaba en la Union Station, ese maravilloso monumento a la era del ferrocarril, con su revestimiento de mármol. Al mirar por la ventanilla, más allá del Royal York Hotel, se veía el perfil de la ciudad dominado por torres y agujas de iglesias. Entre ellas, se sabía, estaban los talleres, los mercados y los hogares de la vida cotidiana.

Hoy, cuando se sobrevuela la ciudad antes de aterrizar en el Aeropuerto Internacional de Pearson, lo único que se ve es la imponente CN Tower, el estadio de Skydome y brillantes edificios de vidrio, acero y cemento. Más allá, apretados en torno a interminables perímetros suburbanos, se reconocen los centros de misterioso nombre dedicados al comercio. Muchas cosas han cambiado, sobre todo la velocidad de los transportes y las comunicaciones. El ritmo más lento de la ciudad vieja se reflejaba en la arquitectura y la planificación de las calles, conexiones físicas no «centradas» en la compra y las relaciones cara a cara. Hoy en día, la arquitectura de altos edificios de vidrio refleja a sus propios observadores al tiempo que mantiene conexiones casi instantáneas con cualquier lugar del globo para el intercambio de información financiera, entretenimiento y tecnociencia.

En tierra, lo mismo en Toronto que en muchas otras ciudades, los debates giran hoy alrededor de la forma que habrá de darse a la ciudad en el futuro. Un aspecto clave de esto es la manera en que la ciudad puede reforzar su atractivo como imán de las actividades de ocio o recreación. El Skydome, estadio de béisbol, se levanta junto a zonas de com-

pras, estaciones de transporte público, la imponente torre de comunicaciones y el corazón del mundo de los negocios de Toronto. No lejos de allí se encuentran el Centro de la Ciencia y los museos más importantes. En lo concerniente al deporte, Wayne Gretsky, el campeón de hockey ya retirado, da su nombre al restaurante y a la cadena de instalaciones deportivas Wayne Gretsky's Iceland¹. Y en los museos, a tono con la filosofía de que aprender es divertido, tiene lugar la «eduvención». Cuantas más manipulaciones, más simulaciones y más exhibiciones espectaculares, tanto mejor. En los planes para la ciudad hay una cosa indudable: la velocidad es condición *sine qua non*. Comunicación instantánea, comida rápida, tránsito veloz. No sólo están cambiando los tiempos, sino que el tiempo mismo se ha transformado.

Vemos aquí la disneyización del espacio urbano, y a veces su disneyficación. Lo que durante décadas ocurrió en Main Street y en la World Showcase de Disneylandia se ve ahora en toda la ciudad. La meta es recrear el pasado como nostalgia y sentimiento, y un sentido de futuro con el optimismo de la Tierra del Mañana. Main Street USA simboliza una pequeña ciudad norteamericana al comienzo del siglo xx, con su cálida y difusa evocación de los sentimientos de aquellos días y la minimización de las divisiones y los conflictos sociales. Yendo del pasado al futuro, el EPCOT Center deja el porvenir en las benevolentes manos de la tecnociencia, con lo que asegura al mundo que el mañana tiene en reserva el progreso predecible a una vida mejor². En cuanto al presente, Disneylandia lo promueve como momento de elección y de oportunidad. Más en particular, la celebración del pasado y el futuro converge en el presente, que es el momento para consumir³. El tiempo se concentra en el presente.

No es sólo que el antiguo rompecabezas de la temporalidad humana se vea reducido a historia, sino que la propia historia ha sido reciclada como nostalgia. No sólo se ha marchitado la esperanza en predicciones sobre inclinaciones y tendencias, sino que hoy las propias predicciones son simuladas y se las puede experimentar de manera virtual. No es sólo que las relaciones sociales han quedado desarraigadas de la tradición, sino que ahora ni siquiera se benefician de los marcos de vida sustitutiva que la modernidad anunció. La advertencia nietzscheana

¹ Véase John Hannigan (1998), *Fantasy City: Pleasure and Profit in the Postmodern Metropolis*, Londres y Nueva York, Routledge, pág. 143.

² Alan Bryman (1995), *Disney and his Worlds*, Londres y Nueva York, Routledge, pág. 136.

³ M. Billig, según referencia en Bryman, pág. 136.

de que en el futuro hemos de vivir sin el consuelo de los horizontes ya no es estímulo para el compromiso político activo, ni tan siquiera para la mera compensación de las condiciones presentes que él rechazaba⁴. Hoy todos los horizontes están en venta, su valor es el del mercado y el único deber que queda es consumirlos.

Sin embargo, hubo una época en que los horizontes temporales eran para amplias franjas de la población las condiciones mismas de la existencia humana en cuyo marco se vivía la vida cotidiana. En Europa y en América del Norte, el calendario de la Iglesia giraba alrededor del ritmo de las estaciones, mientras la liturgia, con sus repeticiones regulares, hacía del tiempo un movimiento entre la creación y el regreso de Cristo. Las fiestas y los días santos reforzaban su modelo, que ponía la vida terrenal en relación con el Dios que era «nuestra ayuda en el pasado y nuestra esperanza en el porvenir»⁵. En verdad, en Toronto esas características enmarcaron la vida cotidiana hasta entrado el siglo xx⁶. La vida religiosa de hoy, como la de entonces, involucra tanto la conciencia de los límites de esos horizontes como la de los modos de trascenderlos. El ritual cristiano de la Eucaristía expresa bien esto. Las palabras de Jesús unen pasado y futuro con el presente: «Haced esto en mi memoria hasta que regrese»⁷. La memoria conecta presente y pasado. La esperanza une presente y futuro.

Pero la modernidad destruyó esos horizontes, que luego fueron recuperados y aparecieron con ropaje moderno. La modernidad desplazó al futuro el foco del pasado. El pasado fue degradado, excepto como canto de alabanza al progreso, que impulsa la atención hacia el futuro. A diferencia del equilibrio entre pasado y futuro que se daba a comienzos de la modernidad, ésta se decanta a favor del futuro. En cierto sentido, la posmodernidad completa el trabajo al desmontar incluso los horizontes de sustitución y entre ellos, sobre todo, la idea de progreso. Así, ahora está descartado incluso el marco, lo que apenas

⁴ Sobre esto, véase George Grant (1969), *Time as History*, Toronto, CBC Learning Systems, pág. 44.

⁵ Palabras pertenecientes a un himno cristiano, *O God our Help in Ages Past*, de Isaac Watts (1674-1748). Es una paráfrasis del Salmo 90.

⁶ Véase, por ejemplo, William Westfall (1999), «The Church of England in Victorian Canada: An ongoing establishment», ponencia presentada en el congreso «Religion and Public Life», Queen's University, Kingston, en Marguerite Van Die (ed.), *Religion and Public Life*, Toronto, University of Toronto Press.

⁷ Es una paráfrasis personal de los elementos esenciales de la institución de la Eucaristía, tomada de 1 Corintios, capítulo 11.

deja algo más que nostalgia allí donde una vez hubo pasado. Pero esto no tiene lugar en un dominio abstracto de teoría o de especulación, sino, como observó George Grant en los años sesenta, en «lo que para todos nosotros es presente inmediato». Y continúa: «Cuando conduzo en las autopistas que rodean Hamilton y Toronto, entre la proliferación de fábricas y de casas de apartamentos, establecimientos de investigación y supermercados, cuando me instalo en las burocracias en las que se planifica la educación para la tecnocracia, es cuando contemplo la concepción del tiempo en pleno florecimiento»⁸.

Los mismos espacios urbanos contienen todavía lugares religiosos, por supuesto. En todas las ciudades del mundo, antiguas o relativamente modernas, se ven todavía venerables edificios de culto. Pero en Europa y en América del Norte suele ocurrir que sus visitantes más fieles sean turistas. Las catedrales se encuentran bajo nueva administración. Estos edificios eclesiásticos son a menudo centinelas simbólicos, museos que indican el lugar donde se realizaban antiguas prácticas, pintorescas reliquias de un tiempo definitivamente superado. Incluso aquí, la memoria ha sucumbido a la nostalgia. Si los peregrinos de cámara fotográfica en ristre se encuentran con el ritual, la ceremonia o el servicio religiosos en pleno desarrollo, es preciso perdonarles que piensen, dados la vestimenta y el lenguaje, que se han topado con un museo vivo en el que un personal estacional reproduce de manera teatral las costumbres antiguas⁹. Salvo que Disney lo hace mejor.

¿Afecta la disneyización a las condiciones que otrora estimularon la esperanza y la fe religiosas? En los escenarios urbanos de hoy esas condiciones parecen estar ausentes u oscurecidas. El contexto social y cultural posmoderno, en el que se encuentra una proporción cada vez mayor de la población, parece reenmarcar tanto el tiempo como el espacio. Por un lado, corroe conceptos compartidos para la concepción de la historia y el tiempo¹⁰. Por otro lado, con menos formalidad, pero de modo probablemente más influyente, descompone las prácticas cotidianas más antiguas que contribuyen a mantener unidas las vidas de las personas. Puesto que estos dos procesos van de la mano, tal vez debiera considerarse que lo posmoderno no es tanto

un tiempo de crisis —como lo ven algunos intelectuales— cuanto una crisis del tiempo.

El mundo posmoderno de hoy se caracteriza por la tecnología avanzada —de ordenadores a clones—, la explosión de medios de comunicación electrónicos, una cultura de consumo que todo lo impregna y todo tipo de relaciones globalizadas. El mundo del ciberespacio y del consumismo vive bajo el signo de la fluidez y de inestabilidad; el tiempo mismo es flexible. El horizonte temporal, que otrora ofrecía un contexto —y limitaciones— a la vida social, se trasmutó primero en progreso y luego comenzó a evitar directamente la conciencia. El tiempo ya no es esencial, mientras que el espacio comienza a ocupar el primer lugar. Junto con el espacio, el tiempo es una de las principales coordenadas de la existencia social humana, y muchas cosas se transforman mientras el tiempo y el espacio se reconfiguran cambiando instituciones y prácticas¹¹. El tiempo, como movimiento hacia el futuro, está cediendo terreno al instante y lo simultáneo, así como el espacio, en cuanto territorio definible, gobernable, está cediendo terreno a los flujos y a la virtualidad. Es clara la conexión con Disneylandia. Las ciudades de parques temáticos proporcionan un pasado ficticio, a modo de placebo, que es nostálgico, selectivamente extraído de la historia con vistas al consumo, y un futuro plegado a las necesidades del presente. Pues el futuro, además, está íntegramente relacionado con los productos de las corporaciones; es apenas poco más que un presente extendido¹².

Para leer los signos de los tiempos, para captar algunas dimensiones de los cambios masivos que caracterizan nuestra época, es preciso prestar atención a estos cambios en la modernidad, así como a los nuevos conceptos de organización del tiempo y de las prácticas cotidianas que en ellos se originan. La exploración en este tema tal vez produzca pistas relativas a las perspectivas de nueva conexión de la memoria y de la esperanza, más allá de la nostalgia y el optimismo disneyano. Si el capítulo anterior versaba principalmente sobre lo espacial, con su foco en lo global y lo local, el presente se refiere ante todo a lo temporal, el pasado, el presente y el futuro. Es inútil aclarar que, dado que los procesos sociales y las biografías personales existen precisamente en la intersección de ambos —tiempo y espacio—, la diferencia entre uno y

⁸ Grant, pág. 9.

⁹ Véase Mike Featherstone (1995), *Undoing Culture*, Londres, Thousand Oaks, CA, y Nueva Delhi, Sage, pág. 96.

¹⁰ A estos conceptos se los llama «cronótopos» en la obra de Mijail Bajtin (1981), *The Dialogical Imagination*, Austin, TX, University of Texas Press. He seguido libremente su significado, aunque sin emplear la palabra.

¹¹ Véase Graham Murdock (1993), «Communications and the constitution of modernity», *Media, Culture and Society*, 15, págs. 521-39.

¹² Bryman, págs. 135-42.

otro capítulo no es más que de énfasis. En la experiencia cotidiana, el tiempo y el espacio se pliegan uno en el otro.

LA COMPRESIÓN DEL TIEMPO

Es un lugar común la observación de que el ritmo de la vida parece haberse acelerado. Al mismo tiempo, los que tenemos lejos parecen estar más cerca cuando podemos entrar en contacto con ellos de manera instantánea por teléfono o correo electrónico, o visitarlos gracias a los vuelos intercontinentales. Nuestro mundo temporal y nuestro mundo espacial se han comprimido rápidamente de un modo que a veces resulta abrumador. Como dice David Harvey: «La experiencia de la compresión espaciotemporal es desafiante, excitante, estresante y a veces profundamente turbadora, capaz de provocar, por tanto, una diversidad de respuestas sociales, culturales y políticas»¹³. Esto se debe en parte a que, aunque el espacio se puede cubrir más rápidamente, la frecuencia y la densidad del mayor volumen de comunicación «contribuyen a disminuir la duración de la comunicación y sus efectos». Peter Beyer, al que pertenece esta observación, señala también el resultado: «mayor inmediatez de la otredad y mayor inmediatez del cambio»¹⁴. Esto tiene inmensas implicaciones para lo religioso.

Por supuesto, el proceso de compresión espaciotemporal es moderno y se ha acentuado debido a la ubicuidad del reloj y a los horarios de los ferrocarriles, las fábricas, las prisiones y las escuelas, que fueron las hebras con las que se tejió la trama social de tiempo y espacio¹⁵. Pero en las actuales condiciones, las viejas categorías de tiempo y espacio, que tan bien parecían servir a la modernidad, tienden a evaporarse. En el caso más evidente, el del ciberespacio, sólo hay espacios virtuales, no lugares concretos. Sin embargo, el ciberespacio tiene los llamados sitios, que son visitados, y muchos otros recordatorios sintéticos del espacio físico. Y también el tiempo se ha transformado. Las zonas horarias del mundo tienen apenas más de un siglo de antigüedad. Cuando se las instauró, los conceptos de organización tuvieron

¹³ David Harvey (1989), *The Condition of Postmodernity*, Oxford y Nueva York, Blackwell, pág. 240.

¹⁴ Peter Beyer (1998), «The city and beyond as dialogue: Negotiating religious authenticity in global society», *Social Compass*, 45:1, pág. 68.

¹⁵ Véase el excelente tratamiento que da a esto Anthony Giddens (1985), *The Nation State and Violence*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press.

que adaptarse a la posibilidad de comunicación sin transporte. Con el invento del telégrafo, ya no fue necesario transportar físicamente los mensajes. Hoy, sin embargo, tenemos un confuso abanico de cambios con los que entendemos.

En el mundo de las comunicaciones electrónicas, por ejemplo, es preciso distinguir entre el «tiempo real» y las experiencias asincrónicas del correo electrónico e Internet. En las dos últimas décadas del siglo xx, la sensación de compresión del espacio-tiempo se intensificó cuando las nuevas tecnologías permitieron a las empresas capitalistas reestructurar los procesos de producción, consumo e intercambio. La producción se ha vuelto más flexible, mientras el consumo y el intercambio se hicieron electrónicos de múltiples maneras, la más obvia de las cuales tal vez sea el extendido uso de dinero plástico. Como se jactaba uno de los primeros eslóganes publicitarios de tarjetas de crédito, «eliminan la espera del deseo». En un nivel personal, tal aceleración de encuentros, tanto directa como indirectamente, significa que las relaciones son breves, pero intensas. Como muestra Paul Virilio, la gran velocidad de las interconexiones se está convirtiendo en sustituto de la más lenta intersubjetividad característica de las relaciones más tradicionales¹⁶. El nuestro es un mundo rápido.

Todo esto conecta con la emergencia de lo posmoderno. La vida se siente como volátil y efímera, pues no sólo las modas cambian con impresionante rapidez, sino también las modalidades de la vida laboral, las actividades de ocio, las formas de entretenimiento e incluso las ideas políticas y filosóficas. Todo, al parecer, tiene que ser instantáneo —como la *fast food*— y fácil de conseguir, o ahora —al menos para algunas cosas— de reciclar. Cuando todo parece provisional, como han dicho Georg Simmel y luego en el siglo xx Alvin Toffler, se desarrolla una actitud de indiferencia junto con la «especialización miope», vuelta a la imagen de un pasado perdido (de aquí la importancia de los recuerdos, los museos, las ruinas), y la simplificación excesiva (sea en la presentación del yo, sea en la interpretación de los acontecimientos)¹⁷. Si algo es disneyano, es precisamente esto. Planes a corto plazo y ganancias a corto plazo están a la orden del día, y la publicidad se vuelve una industria fundamental para la manipulación de los gustos y los deseos, de modo que los signos y las imágenes resultan tan impor-

¹⁶ James Der Derian (1998), *The Virilio Reader*, Oxford (Reino Unido) y Malden, MA, Blackwell, pág. 5.

¹⁷ Harvey, pág. 286.

tantes como las mercancías propiamente dichas, o más aún. En verdad, así como las imágenes se vuelven centrales, así también ganan importancia los servicios de imágenes con sus ofertas de creación, asesoramiento y diseños personalizados de la imagen adecuada.

La copia de todo, de edificios a voces, pone el simulacro en primer plano y hace cada vez más difícil la distinción entre el original y la reproducción. Por ejemplo, una exposición en el Museo de la Civilización de Ottawa presenta artefactos del antiguo Egipto, de la época de Tutankamón. Pero sólo unas pocas piezas son auténticas; muchas otras se han fabricado para la exposición (con habilidad, sin duda, aunque la ausencia de vitrinas y de guardias ayuda al visitante a adivinar cuál es cuál). La antigüedad simulada es aparentemente tan aceptable como la auténtica. La disneyficación exitosa de esos sitios reúne pasado y presente como elementos de consumo. Disminuye pues así la distancia temporal y sólo quedan horizontes artificiales para enmarcar una historia¹⁸.

Lo mismo que en Disneylandia, el tiempo se concentra. En la World Showcase no sólo se tienen al alcance de la mano los lugares más famosos del mundo, sino que sus conexiones temporales son confusas. El pasado, el presente y el futuro no aparecen en línea, sino como una mezcla, como un *collage*. El planificado parque de la «Tierra de la historia» de Disney llevaría esto más lejos aún. Recientemente, en una discusión pública, se afirmó en estos términos la autenticidad de los Estados Unidos de Disney: «Disney hace siempre cosas de primera clase, y ... contratarán a los mejores historiadores sin reparar en el dinero que haga falta ... a fin de crear una apariencia completamente plausible y completamente creíble de la historia de Estados Unidos»¹⁹. Así, la concentración del tiempo también implica la revisión histórica, que es igualmente una característica disneyficada de las historias en CD-ROM de Microsoft, aunque en este caso de manera más sutil, en función del país en el que se va a vender. Aparentemente, *dochakuka* tiene dimensiones al mismo tiempo temporales y espaciales.

Poco importan los detalles, al parecer. En la «historia» de Disney, las simples fechas y lugares son meramente incidentales. Si es posible generar nostalgia y estimular el turismo, también es posible crear la historia, cortarla a medida y consumirla. Y la disneyficación puede darse

¹⁸ Debo esta ilustración a la obra de un estudiante de posgrado en Queen's, Leighann Neilson.

¹⁹ David Lowenthal (1996), *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Nueva York, Viking, pág. 167.

en cualquier sitio. Por ejemplo, en 1997, unas celebraciones muy elaboradas conmemoraron el quinto centenario del desembarco norteamericano de Giovanni Caboto en Bona Vista, Terranova. Por qué se dirigió a ese sitio la ruta turística y no, por ejemplo, a algún paraje de Nueva Escocia (con sus lugares de desembarco igualmente plausibles) tiene menos relación con el rigor histórico que con las mayores o menores probabilidades de conseguir el apoyo financiero para ese acontecimiento en una u otra provincia. Para gran desgracia de muchos canadienses, Disney acaba de comprar la imagen de «Mountie» de la Real Policía Montada de Canadá. Aún está por verse qué consecuencias tendrá eso tanto para la historia como para el futuro de ese cuerpo²⁰.

Disneylandia es expresión y vehículo de la compresión espacio-temporal. Uno se encuentra en forma concentrada con el confuso sentido de «implosión» —la aldea global de McLuhan— y algunos de sus efectos: la experiencia volátil, fragmentada y simulada de la cultura mercantilizada. Al mismo tiempo, Disneylandia contribuye a crear las condiciones para llevar esta cultura a todas partes. La disneyzación es un canal para la compresión acelerada del espacio-tiempo.

TIEMPO INTEMPORAL

El tiempo del reloj es un ingrediente decisivo de la modernidad clásica. La vida discurre por el reloj, en el cual la disposición consecutiva de las tareas en un orden determinado mensurable es esencial cuando se trata de coger un avión, realizar una llamada telefónica internacional a una hora socialmente prudente o incluso de ir al mercado antes de que cierre. Y para eso no sirve cualquier reloj. Podemos olvidarnos sin problema del reloj medieval, juguete urbano que se jactaba de tener sólo una aguja horaria. Hoy son de rigor los relojes digitales, que nos dicen la hora en fracciones de segundo y nos recuerdan nuestros compromisos. En los tiempos posmodernos, por supuesto, el reloj sigue siendo esencial, pero el significado social del tiempo está en plena explosión. Se trata, como sostiene Castells, de una transformación profunda: «Es la mezcla de tiempos lo que creará un universo para siempre, que no se expande, sino que se mantiene; no cíclico, sino azaroso, no recursivo sino incursivo: un tiempo intemporal, que

²⁰ Véase el análisis de Michael Dawson (1998), *The Mountie: From Dime Novels to Disney*, Toronto, Between the Lines.

emplea la tecnología para escapar a los contextos de su existencia y para apropiarse selectivamente de cualquier valor y en cualquier contexto que el eterno presente pueda ofrecer»²¹. Para Castells, «el tiempo intemporal» es la forma emergente de tiempo social dominante. Y aunque Castells no haga hincapié en ello, también debe llamarse la atención sobre el hecho de que, así como el tiempo del reloj estaba imbricado en las dimensiones religiosas de la vida social, así también esta nueva temporalidad tiene hoy implicaciones en la vida religiosa.

Algunas de las implicaciones religiosas resultan más claras en la obra de Giddens, para quien la sociología del tiempo es básica para la comprensión de la modernidad. Mientras que en las situaciones premodernas el tiempo y el espacio tenían en el lugar su punto de confluencia, el mundo moderno se caracterizó cada vez más por su separación. El espacio se apartó del lugar, mientras que el tiempo quedó «vacío», y eso facilitó la «evacuación» de las relaciones sociales de sus localizaciones tradicionales²². En escenarios tradicionales, que a menudo son locales, la vida de las personas está organizada en función de un pasado, un presente y un futuro estables en los que aquella tiene un modo coherente de existencia. Su seguridad continuada y su sentido de lo que se reconoce como conducta apropiada derivan de esto y dan a la vida un sentido de identidad y de significación. En esto van implícitas las ideas, las prácticas y las instituciones explícitamente religiosas²³.

La sustitución de los regímenes y las rutinas racionalizados que tiene lugar en la modernidad, junto con las necesarias pruebas de confianza entre extraños, han hecho poco para compensar la pérdida de «seguridad ontológica» a medida que el tiempo se vacía. En lo que Giddens llama condiciones de la modernidad tardía, incluso esos sustitutos se desestabilizan. «Lo que estaba destinado a convertirse en universo social y físico sometido a un conocimiento y un control cada vez más seguro crea en cambio un sistema en el que se entrelazan zonas de relativa seguridad con dudas radicales y con inquietantes escenarios de riesgo»²⁴. Desde su punto de vista, esto explica las «nuevas formas de sensibilidad religiosa y de esfuerzo espiritual», tan evidentes hoy en día, pues muestran en particular por qué los funda-

²¹ Manuel Castells (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford y Nueva York, Blackwell, pág. 433.

²² Anthony Giddens (1991), *Modernity and Self-identity*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, y Stanford, CA, Stanford University Press, págs. 17-18.

²³ *Ibid.*, pág. 48.

²⁴ *Ibid.*, pág. 207.

mentalismos tendrían tanto atractivo. Pero, más en general, estos movimientos representan el «regreso de lo reprimido, puesto que se orientan directamente a problemas del sentido moral de la existencia que las instituciones modernas tienden a disolver por completo»²⁵. Aunque no completa, es sin duda una sugerente explicación parcial.

A diferencia de Harvey, quien ve en la acumulación capitalista la raíz de la tendencia al tiempo intemporal, Castells atribuye a la cultura un papel más independiente, aun cuando ilumina con razón las maneras en que el capital global está implicado en las nuevas temporalidades. Los mercados de capital administrados electrónicamente en todo el mundo crean lo que Castells llama «casino global», en que el tiempo se convierte en quintaesencia de la fuente de valor. La velocidad de las transacciones es decisiva para su rentabilidad, y a menudo los ordenadores están programados para tomar decisiones prácticamente instantáneas, algunas de las cuales han provocado notable inestabilidad en los mercados financieros. La mera idea de «mercados de futuros», que negocian acerca de desarrollos que aún no se han producido, muestra hasta qué punto el tiempo se ha comprimido y ha sido absorbido de nuevas maneras. Estos procesos tienen a su vez consecuencias en la empresa, pues generan la necesidad de nuevas flexibilidades en la gestión, programas más desarrollados de producción y la aceleración de la renovación de existencias.

En el plano personal, esto constituye una desorientación importante. Todavía el tiempo de trabajo pagado estructura la vida social de muchas personas. De esta suerte, en la medida en que hay cambios en la cantidad de horas trabajadas y su distribución en el ciclo del día, el mes y la vida, hay también grandes diferencias en las experiencias de la vida social, tanto en sentido positivo como en sentido negativo. Mientras que la estandarización y la armonización de tiempos de trabajo estuvieron en su momento a la orden del día, hoy se da una gigantesca diversidad entre países, firmas y tipos de organización. La entrada en gran escala de las mujeres en la fuerza de trabajo, la variable adjudicación de empleos y la flexibilidad de horario conducen a lo que el sociólogo francés Frédéric de Coninck llama «ruptura social», cuando temporalidades en competencia y contradictorias sacuden y fragmentan las pautas anteriores de socialidad²⁶. El desarraigo (*déracinement*) res-

²⁵ *Ibid.*, pág. 207.

²⁶ Se analiza esto en Frédéric de Coninck (1995), *Travail intégré, société éclatée*, Paris, Presses Universitaires de France.

pecto de las comunidades locales que acompañó a la Primera Revolución industrial se ve hoy más que igualado por un desarraigo temporal, que socava cada vez más el sentido de pertenencia que deriva de contar la misma «historia».

El trabajador flexible aprende a ser prescindible. La expectativa de un largo entrenamiento para una carrera de por vida ya no tiene fundamento. Y, dada la tasa creciente de divorcio en la mayoría de las sociedades desarrolladas, también la expectativa de relaciones de por vida es dudosa. Lo que prima es más bien el acuerdo cancelable que sólo tiene vigencia hasta nueva orden. Lo episódico, lo fugaz, lo incierto, son características de la vida social y cultural en un número cada vez mayor de esferas. Esta situación tal vez pueda adecuarse de manera ideal al mundo de las corporaciones transnacionales, para las cuales la necesidad dominante es una fuerza de trabajo flexible. Pero sus consecuencias sociales y personales aún están por verse. Lo que ya está claro es que, en combinación con una mayor movilidad geográfica, la flexibilidad temporal genera la necesidad de pruebas de confianza (como tarjetas de crédito o permisos de conducción) para compensar el aumento incesante de nuestros tratos con extraños²⁷.

Castells piensa que los ciclos vitales van perdiendo su naturaleza esencialmente biológica y que los ritmos sociales de la vida son desorganizados por el tiempo intemporal. Pues no sólo las nuevas tecnologías afectan a la vida laboral, sino también las tecnologías reproductivas y las que afectan el arco vital. El momento del nacimiento y el de la muerte están sometidos al intento de cálculo y de control. Las elecciones y las decisiones existenciales, relativas a las cuestiones más profundas de la vida y la muerte, enfrentan a los seres humanos como nunca lo habían hecho hasta ahora. Castells llama «arritmia social» a sus efectos. Todo ello culmina en la negación de la muerte, lo que en las sociedades desarrolladas contemporáneas se ha convertido en lugar común. La negación se logra tanto depositando una fe sin precedentes —y, se podría agregar, sin garantías— en la tecnología médica, como trivializando la muerte mediante su repetición incesante en los medios de comunicación masiva²⁸.

²⁷ Sobre esto, véanse los análisis de la confianza de Giddens (1991) (creo que Giddens fue el primero en hablar de «pruebas de confianza»); David Lyon (1994), *The Electronic Eye: The Rise of the Surveillance Society*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, y Minneapolis, University of Minnesota Press; Richard Ericson y Kevin Haggarty (1997), *Policing the Risk Society*, Toronto, University of Toronto Press.

²⁸ Zygmunt Bauman (1992), *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge, Polity Press; Tony Walter (1996), *The Eclipse of Eternity: A Sociology of the After Life*, Londres, Macmillan, y Nueva York, St Martin's Press.

Además de este tema, Castells comenta también otras dos cuestiones: la guerra instantánea, con su «temporalidad inducida tecnológicamente»²⁹, y el «tiempo virtual», con sus características gemelas de simultaneidad e intemporalidad. La primera, que requiere la participación de profesionales tecnológicamente sofisticados que dirijan la guerra desde lejos —como ocurrió típicamente en la Guerra del Golfo— y la gestión igualmente cuidadosa de noticias para el consumo interno, es privilegio de las naciones poderosas y tecnológicamente dominantes. La gestión de las noticias, que crea una cultura al mismo tiempo efímera y eterna, se basa en el «collage temporal [de los nuevos medios] en el que los géneros no sólo se mezclan, sino que terminan por ser sincrónicos en un horizonte plano, sin comienzo, fin ni secuencia»³⁰. Son dos aspectos de la perturbación general del tiempo, en los que la temporalidad queda despojada de los viejos conceptos de experiencias de tiempo para convertirse en el «tiempo intemporal» del presente.

El tiempo intemporal, que crea un presente extenso, también tiene como consecuencia la desaparición del futuro. Mientras que el mundo premoderno se caracterizaba por un orden temporal completamente estable, que fue sustituido por el tiempo cuantificado y mercantilizado de la modernidad, el tiempo acelerado de la posmodernidad produce simultaneidad y un escorzo de futuro. Helga Nowotny lo dice así: «Un presente adaptado a la innovación acelerada está empezando a devorar el futuro. Los problemas que antes se podía postergar para el futuro reclaman soluciones que aunque no puedan figurar en la agenda hasta mañana, exigen ser tratadas hoy»³¹. Nowotny prevé ciertas nefastas consecuencias sociales de esto, pues «las interacciones a corto plazo niegan el tiempo, y cuando se desprecia el tiempo, también amengua la responsabilidad»³². Los contextos de cuidado del Otro se contraen cuando las personas no tienen literalmente tiempo para dedicarse unas a otras. Amar al prójimo, exigencia ética clásica de la tradición judía y cristiana, puede resultar más difícil en los tiempos posmodernos.

Desorganizar el tiempo equivale a generar incertidumbres, a soltar amarras, a disolver los significados. Aunque Nowotny tiene poco que ofrecer en este terreno, más de un autor señala maneras en que el in-

²⁹ Castells, pág. 461.

³⁰ *Ibid.*, pág. 462.

³¹ Helga Nowotny (1994), *Time: The Modern and Postmodern Experience*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, pág. 11.

³² *Ibid.*, pág. 14.

cremento de la fugacidad estimula las búsquedas de nuevos amarraderos, de nuevos rumbos. Incluso David Harvey, que asigna a lo cultural un papel de poca autonomía, reconoce que la compresión del espacio-tiempo ha coincidido recientemente con renacimientos religiosos, la búsqueda de autenticidad y de autoridad en política, un énfasis renovado en el hogar como puerto y en la comunidad local como fuente de raíces y la importancia de las fotografías y la música para producir un «sentido del yo que quede al margen de la sobrecarga de cultura y de moda consumista»³³. Castells, al buscar más allá de la base materialista, encuentra una nueva cultura que instala «sueños individuales y representaciones colectivas en un paisaje mental sin tiempo»³⁴. Para él, esto se ejemplifica en la música de la *New Age*, que con su «espiritualismo electrónico» intenta fusionar al individuo biológico en el todo cosmológico, reunir la red y el yo.

EL FIN DE LA HISTORIA

Bien puede ser que las rutinas de la vida cotidiana sean pautadas sólo por breves momentos de tiempo de gran intensidad. Pero sobre la historia y el futuro todavía se siguen planteando interrogantes en una escala mayor. Lo que para algunos es un tiempo lúdico, sin profundidad, que no toma en serio lo que fue ni lo que vendrá, plantea a otros nuevas preguntas sobre el fin de la historia. Como observa Krishan Kumar, casi podría decirse que la teoría social ha comenzado con las ideas del fin del tiempo, de raíz bíblica³⁵. Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo indican un episodio culminante para el fin de la historia, en la llegada, o segunda llegada, del Mesías. En particular, el pensamiento hegeliano y el marxista se basan en la ruptura entre las condiciones del presente y las condiciones de un futuro renovado, cuya inspiración depende de una versión del milenarismo en que el tiempo ha dejado de existir.

Apenas puede sorprender que, con la aproximación del año 2000, tanto los acontecimientos políticos como la teorización académica centraran la atención en el significado del milenio. Las angustias mile-

naristas se ligaron al atentado a la sede del gobierno de Oklahoma (en 1997) y los ataques con gas sarín en el metro de Tokio (en 1993 y 1997). La llegada del milenio despertó al mismo tiempo sombrías advertencias y confiadas afirmaciones. O al menos estos síntomas aparecieron en coincidencia con el comienzo del siglo XXI. Por otro lado, se tiene la percepción de que la historia es volátil, lista para estallar en una explosión apocalíptica. Los exponentes de la «rabia milenaria»³⁶ esperan algo muy explosivo. Su evidencia son actividades tales como los ataques de los Hijos de la Gestapo, Unabomber, el incendio en la sede de los Branch Dravidians en Waco, los suicidios «culturales» de los miembros de la Puerta del Cielo, etc. Por otra parte, la versión del fin de la historia de Francis Fukuyama se asemeja mucho más a un capricho que a un estallido. Para él, el colapso del Muro de Berlín y la terminación de la Guerra Fría llevan a una era ya sin ideologías en lucha. La llamada democracia liberal ha triunfado, dice este autor, como «forma final de gobierno humano»³⁷. En adelante, el cálculo sin descanso, la resolución de problemas y la satisfacción del consumo terminarán por aburrir a todos. Fukuyama, por así decir, no dijo que no pasaría nada más, sino más bien que la historia como arena de conflictos ideológicos tocaría a su fin y que la civilización occidental ha llevado la democracia capitalista liberal a todos. Una vez resueltas lo que Fukuyama llama «grandes cuestiones», sólo queda la preocupación por los mejores medios para cumplir la promesa del paradigma imperante.

La controversia que rodea la tesis de Fukuyama ha sido desproporcionada a la entidad técnica de su obra. Pero no hay duda de que sonaba familiar. Una cantidad de factores exponen sus ideas a grave cuestionamiento. Su noción de democracia liberal no deja prácticamente espacio a la insurgencia masiva —y a menudo sangrienta— del nacionalismo que se advierte en el mundo entero. Ni explica las diversas creencias que con harta frecuencia se agrupan como valores asiáticos que se han hecho prominentes en Asia del Pacífico. Singapur, Indonesia, Malasia y Corea, para mencionar sólo casos particularmente llamativos, difícilmente puedan contarse entre las democracias liberales en el sentido en que Fukuyama entiende éstas. Y también siguen existiendo versiones de democracia liberal de orientación más izquierdista, verdaderos retos a la versión de libre mercado que abraza Fukuyama.

³³ Harvey, pág. 292.

³⁴ Castells, pág. 463.

³⁵ Krishan Kumar (1999), «Living at the end: Theories of post-history», en Gary Browning, Abigail Halcli y Frank Webster (eds.), *Theory and Society: Understanding the Present*, Londres, Sage.

³⁶ Philip Lamy (1996), *Millennium Rage: Survivalists, White Supremacists, and the Doomsday Prophecy*, Nueva York, Plenum.

³⁷ Francis Fukuyama (1992), *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press.

Y, finalmente, su tesis no explica acontecimientos que podrían irrum-
pir en la historia, como el desastre ecológico, el genocidio y las migra-
ciones de refugiados.

Llama la atención que en su tesis del fin de la historia tenga Fuku-
yama tan poco que decir sobre religión. Es extraño dado el papel de
Agustín, por ejemplo, en la formación al menos de las ideas occiden-
tales de historia (y de las que Hegel y Marx fueron en parte herederos),
por no mencionar la gigantesca y continuada influencia de la religión
en la historia mundial. Sea o no convencional, la religión estará impli-
cada en los cambios que ocurran en el extremo mismo del milenio³⁸.
¿Cómo pudo Fukuyama omitir el análisis de los fundamentalismos,
por lo menos? Al final del siglo, esos movimientos han revestido una
tremenda importancia política, si bien a veces exagerada.

Tal vez Fukuyama no analice el reinado de la religión, de la fe y de
los valores por ceguera a las razones que permiten definir también
como posición de fe el punto de vista occidental que él profesa. Al
igual que la teoría de la secularización, cuando se usa como metanarra-
ción, los supuestos de Fukuyama parecen excluir las consideraciones
religiosas. El suyo es un compromiso de gran alcance con lo que que-
da del proyecto de la Ilustración, que muchos occidentales como él si-
guen pensando que vale la pena exportar globalmente. Sin embargo,
como observa Baudrillard con cierto regodeo apocalíptico, «lo que
Occidente desea imponer al mundo es ... su falta de valores. Este te-
rrorismo no es resultado del fundamentalismo, sino de una cultura sin
fundamento. Es el [intégrisme] de la vacuidad ...»³⁹.

En *El fin de la historia y el último hombre*, Fukuyama no parece apre-
hender ni la importancia que los hábitos del corazón tienen para la
gente ordinaria, ni las maneras en que su punto de vista deja traslucir
también una dirección (falta de dirección) religiosa. Sin embargo, a
continuación Fukuyama parece compensar esto al colocar la religión
en lo que él llama *La gran desorganización*⁴⁰. Su fe en la democracia libe-

³⁸ Véase Asa Briggs (1996), «The final chapter», en Asa Briggs y Daniel Snowman
(eds.), *Fins de Siècle*, New Haven, CT, Yale University Press.

³⁹ Jean Baudrillard (1996), «The West's Serbianization», en Thomas Cushman y
Stjepan Meštrović (eds.), *This Time We Knew: Western Responses to Genocide in Bosnia*, Nue-
va York, New York University Press. No he podido comprobar el original francés de esta
cita, pero sospecho que la palabra correcta en este contexto es *intégrisme* —en referencia
a formas fundamentalistas de catolicismo— y no «integracionismo».

⁴⁰ Francis Fukuyama (1999), *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitu-
tion of Social Order*, Nueva York, Free Press.

ral es tal que subestima los desafíos de los fundamentalismos militan-
tes, aunque reconoce que en Occidente, empezando por Estados Uni-
dos, podría reaparecer lo que él piensa que son variedades más mode-
radas de religión. Dice que se trata de respuestas a un deseo de comu-
nidad y al «hambre» de tradición ritual y cultural en un mundo en el
que los lazos sociales se han hecho más transitorios.

Una visión alternativa a la de Fukuyama es la que considera que el
futuro es una olla a presión positiva a punto de explotar por lo conflic-
tivo de su contenido. En el capítulo anterior se hizo referencia a las
ideas de Samuel Huntington y Benjamin Barber, cada uno de los cua-
les prevé un incremento de tensiones a escala global⁴¹. Huntington ob-
serva que en diferentes países se encuentran muchas formas de autori-
tarismo, nacionalismo, corporativismo y capitalismo de mercado. Pero
insiste en que lo más significativo son las diferencias religiosas, que en
la actualidad constituyen el medio básico de motivación y movilizaci-
ón. «Las divisiones más fundamentales de la humanidad en términos
de etnia, religión y civilización subsisten y dan lugar a nuevos conflic-
tos»⁴². Huntington no lee la evidencia de Fukuyama como desenlace,
sino como decadencia de Occidente. Es, como dice Baudrillard, una
ilusión del fin⁴³.

Barber opina por su parte que las fuerzas interdependientes de *ji-
had* y de *McWorld* son el reñidero donde se libra hoy la pelea. Es el fu-
turo dividido y en lucha, futuro que también debe verse en la obra de
Castells, Bauman y Robert Kaplan⁴⁴. En ella, las asimetrías básicas del
globo se disponen en un eje que divide entre la «red» y el «yo», «globa-
lidad» y «localidad», «riqueza y seguridad» y «pobreza y violencia», res-
pectivamente. He aquí, una vez más, una versión apocalíptica de los
acontecimientos futuros. Es además una versión que acentúa los aspec-
tos destructivos del apocalipsis y no los reveladores. Tiene a su favor
un repositorio de realismo mayor que la visión de Fukuyama, pero di-
fícilmente ofrece esperanza para el tercer milenio.

Es bastante curioso que ambas versiones del «futuro» puedan fun-
darse en contextos explícitamente religiosos. Tal vez no resulte tan sor-
prendente si se piensa en la naturaleza bifronte del apocalipsis: el jui-

⁴¹ Samuel Huntington (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Or-
der*, Nueva York, Simon and Schuster; Benjamin Barber (1994), *Jihad versus McWorld*,
Nueva York, Ballantine Books.

⁴² Huntington, pág. 67.

⁴³ Jean Baudrillard (1997), *La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama.

⁴⁴ Robert Kaplan (1997), *The End of the Earth*, Londres, Macmillan.

cio y la revelación. En el capítulo anterior hemos observado el surgimiento de una visión ecuménica de armonía religiosa global o al menos de busca común de comprensión. Dada la mayoritaria antipatía cristiana por el comunismo de Estado que prevaleció en casi toda la Europa Oriental hasta 1989, no es casual que en ciertos sitios el apoyo a la economía de mercado y la democracia occidental parezca la alternativa natural. No obstante, diversos grupos cristianos han advertido acerca de esto como «falsa escatología», y entre esos grupos hay evangelistas y reformados, que han declarado que rechazan «el sueño mesiánico occidental... el materialismo secular y egoísta persigue su crecimiento económico sin tener en cuenta la necesidad de preservar el medio ambiente y ayudar al desarrollo de las naciones más pobres. Se caracteriza por el individualismo cerrado en sí mismo y la riqueza insensible, uno y otra incompatibles con los valores cristianos, por no hablar de los meramente humanos»⁴⁵. Esas opiniones casan bien con las de Richard Fenn, quien argumenta que el impulso religioso tiene un papel importante que cumplir contra la expansión del fascismo. Es la falta de ritual, insiste este autor, lo que abre la puerta a regímenes injustos y no democráticos⁴⁶.

Por otro lado, una fuerte corriente de apocalipticismo presta oído a ciertos pronunciamientos religiosos sobre el futuro, incluso sobre destructivos juicios finales. A modo de eco de pronósticos futuroológicos, aunque más de acuerdo con la exégesis bíblica especulativa que con extrapolaciones estadísticas de tendencias, a menudo la interpretación de los acontecimientos del presente despide un innegable tufillo nacionalista. Por ejemplo, el *best seller* de Hal Lindsay titulado *Late, Great Planet Earth* juega con aprensiones e ideas milenaristas tales como la de «gran tribulación», para producir una sensación de futuro predecible y asegurable, siempre que se den las respuestas religiosas correctas. Como dice un comentarista, «difícilmente [es esto] una escatología que sirva como respuesta a la actual crisis de la modernidad y el paradigma posmoderno en evolución»⁴⁷.

Al parecer, las alternativas posmodernas primarias implican la negación del presente y la aceptación del pasado o bien la negación del pasado y la aceptación del presente. Es probable que la visión utópica

⁴⁵ «Evangelism and Social Responsibility. An Evangelical Commitment», informe de una consulta en Grand Rapids, MI, y Exeter (Reino Unido), Paternoster Press, 1982, págs. 36-7.

⁴⁶ Richard Fenn (1997), *The End of the Time*, Londres, SPCK.

⁴⁷ Tormod Engelsen (1994), «Modernity and eschatology», en Philip Sampson et al. (eds.), *Faith and Modernity*, Oxford, Regnum Lynx, pág. 172.

de un futuro norteamericano globalizado no se tenga como acontecimiento aún por venir, sino como resultado automático del presente. Y tampoco para ella, lo mismo que en el caso de lo apocalíptico, hay espacio en el programa de Disney. Pero los regímenes hartos de información que favorecen el olvido o que nos tranquilizan diciéndonos que es posible controlar el riesgo de los acontecimientos todavía por ocurrir son malos proveedores de seguridad ontológica y de identidad, por no hablar ya de un sentido de prioridades para hacer frente al futuro. Las meras nociones de memoria y esperanza —fundamentales en la mayoría de las perspectivas religiosas— parecen haber perdido relieve en los tiempos posmodernos.

MEMORIA Y ESPERANZA

Ésta es la crisis actual del tiempo. El foco del porvenir, dada la manera en que las tecnologías de la comunicación y el consumo contribuyen a la construcción del mundo posmoderno, tiene en la perturbación del tiempo un problema grave. Puede que el zapeo con el mando a distancia y la *fast food* parezcan ejemplos triviales, pero son aspectos emblemáticos de nuestra época. Aunque la palabra «ciberspacio» sugiera localización o lugar, también se puede perfectamente decir que Internet no es otra cosa que la drástica reducción del tiempo necesario para comunicarse. La instantaneidad nos ha empujado al campo de gravitación de un presente permanente. Somos esclavos de lo inmediato, estamos atrapados entre el pasado y el presente⁴⁸. Para Paul Virilio, el fin de la historia es el «límite máximo de velocidad» de la aceleración del tiempo. Cita a un sobreviviente del Holocausto, para quien el «ritmo frenético» y el «caleidoscopio desconcertante» de la historia favorecen «la exaltación del poder del olvido»⁴⁹.

Todo esto contribuye a crear un medio inhóspito para la vida religiosa, al menos tal como se la conocía en la modernidad. Si, como sostiene Danièle Hervieu-Léger⁵⁰, la religión opera en «comunidades de memoria», las quiebras de la memoria a través de la amnesia colectiva y, por eso mismo, de amnesia selectiva —el enfoque disneyficado de la historia como *collage*— representan un desafío de cierta magnitud. En

⁴⁸ Jean Cheseneux (1996), *Habiter le temps*, Paris, Bayard.

⁴⁹ Paul Virilio en Der Derian (ed.), pág. 158.

⁵⁰ Danièle Hervieu-Léger (1993), *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf.

su obra, la religión se relaciona con una comunidad creyente que tiene una genealogía distintiva. El pasado y el futuro son importantes para la existencia presente de la comunidad, que se mantiene unida gracias a símbolos, ideas y prácticas sociales compartidas. En las condiciones posmodernas es difícil, por no decir imposible, mantener una memoria viva como fuente de significado para el presente y esperanza para el futuro. Sin embargo, en las Escrituras judías, por ejemplo, eso es exactamente lo que ocurre, como muestran los registros más antiguos. Los judíos de la diáspora, exiliados, de la época de Nehemías reencontraron su esperanza en Dios remontando la memoria colectiva a las promesas de Abraham y más allá aún, hasta la Creación misma.

En el mundo moderno, la memoria y la esperanza estaban claramente separadas. Hoy, la cultura de Disney hace trampas con ambas. A menudo el sentido de la historia se reduce a herencia mercantilizada, mientras que el futuro está en manos de la tecnología sofisticada del futurismo de EPCOT, ídolo de mundos simulados de silicio. Una vez más, se encuentra aquí un topos temporal religioso secularizado que pone el acento en el cuento de un buen pasado y de un futuro rosa, pero en el que la dinámica redentora queda exclusivamente en manos humanas. En Occidente, las comunidades de memoria, entre las cuales lo religioso es lo más fuerte y lo más duradero, han estado dominadas por la destradicionalización y la desinstitucionalización. Los símbolos y los relatos religiosos, como tantas otras cosas en la cultura contemporánea, han quedado sueltos, en libre flotación, fluidos. Pero no han desaparecido. Por el contrario, reaparecen como fuentes culturales. No es de sorprender, pues, que esos sustitutos tiendan al *bricolage*, a una gran heterogeneidad, a la mezcla y fusión de elementos otrora diferentes. Al parecer, con la religión desregulada todo vale.

Efectivamente, todavía se encuentran pautas de creencia, cierto sentido de la memoria y una búsqueda de coherencia incluso en situaciones en que las tendencias posmodernas son muy acusadas. En algunas iglesias latinoamericanas, por ejemplo, en las que los compromisos cristianos convencionales se mezclan alegremente con el culto realzado por medios electrónicos y el modelo posmoderno de pastiche, se está produciendo un notable crecimiento (sin sensación de incongruencia)⁵¹. Esto, naturalmente, obliga al menos a los creyentes cristia-

nos a enfrentar el horrible interrogante, que el mismo Jesús formula, acerca de hasta qué punto tomaron los creyentes erróneamente en el pasado las meras tradiciones humanas por exigencias de Dios. La «cadena de la memoria» (para usar la expresión de Hervieu-Léger) o de la creencia puede permanecer intacta aun cuando ciertos vínculos convencionales sean sustituidos o eliminados por otros. Pero el proceso dista mucho de ser automático o de estar asegurado.

En cualquier caso, está claro que en las condiciones contemporáneas la dimensión temporal de la vida social resulta problemática y que esto tiene importantes consecuencias para el dominio religioso y para sus prácticas de fe. Lo posmoderno está marcado por la desaparición del tiempo tradicional en la temporalidad cotidiana, ramificaciones de lo cual se advierten no sólo en la instantaneidad relativamente trivial de las formas culturales de hoy, sino también en las pautas perturbadas de socialidad, comenzando por el lugar de trabajo y pasando luego a todos los otros campos. La arritmia social y sus aspectos culturales afectan todo lo que es influido por el mundo flexible y fluido de la posmodernidad. El interminable presente niega cualquier futuro, salvo el que proporcionan la mayor tecnología y el mayor consumo, mientras que al mismo tiempo ofrece incluso el pasado como un objeto más de consumo o como foco de anhelo nostálgico (o ambas cosas). La disneyficación de todo el proceso sólo sirve para reforzar la perturbación del tiempo, a pesar de los ecos ficticios y distorsionados de la historicidad y la esperanza en las narraciones de Disney. Entonces, ¿en qué puede fundarse el sentido de continuidad y de compromisos compartidos, esencia de esa cadena de la memoria y, por tanto, de la esperanza?

⁵¹ David Martin (1996), «Religion, secularization, and postmodernity: Lessons from the Latin-American case», en Pål Repstad (ed.), *Religion and Modernity: Modes of Coexistence*, Oxford, Scandinavian University Press.

CAPÍTULO 8

El futuro de la fe

«Jesús en Disneylandia» es una metáfora de la vida religiosa en los tiempos posmodernos. Es, por supuesto, una metáfora muy cristiana, pues Jesús es mucho menos central en el islam y en el judaísmo, por no hablar de otras fes religiosas, que en el cristianismo. Y es también una metáfora muy norteamericana, pese a la eficaz globalización de Disney. Pero la metáfora habla de culturas democratizadas y mercantilizadas que constituyen hoy el contexto en el que la fe tiene que encontrar nuevos puntos de apoyo. Y alude a relaciones cada vez más mediatizadas electrónicamente, en las que los símbolos y las imágenes han pasado a ser lo más importante y hacen cada vez más estrecha la relación entre sociedad y cultura. Es un recordatorio de que las coordenadas básicas de la vida social —tiempo y espacio— se están reconfigurando desgajadas de sus líneas y formas modernas para dar lugar a flujos y fragmentos que alterarán radicalmente la vida en el siglo XXI. La metáfora también advierte acerca de un mundo disneyficado en el que, como dice Baudrillard, «la realidad misma se convierte en espectáculo, en el que lo real se convierte en parque temático» y en el que todos nos convertimos en extras cinematográficos en nuestro propio mundo¹. Y esto incluye nuestros mundos religiosos.

¹ Jean Baudrillard (1996), «Disneyworld Company», París, *Libération*.

No cabe duda de que la religión o, más bien, la espiritualidad, se ha convertido en un artículo de consumo. Se buscan nuevas fuentes de significado que incluyan de manera prominente la figura o al menos el nombre de Jesús. En Canadá, para tomar un ejemplo del terreno con el que más familiarizado estoy, Jesús se ha convertido en icono preferido de camisetas y bolsos y aparece en las letras de la música *rap* y en los libros de mayor venta. Pero también se trata, sin ninguna duda, de un Jesús posmoderno. Como comenta el teólogo Henry Maier, aunque se busca la relación personal con Dios, la gente desea «un Dios más fácil, más rápido, sin molestias, que se pueda poner en el microondas». Para muchos, la cruz sigue siendo un escollo —y siempre lo será—, pero, a juicio de Maier, Jesús es popular porque «es pluralista, acoge a los extraños, acoge a las mujeres, está contra la religión organizada y a favor de la justicia. Jesús viene ataviado con la ropa de nuestra cultura»².

En este libro he tratado de explicar algo del trasfondo sociológico de las actuales condiciones posmodernizantes que con tanta rapidez alteran los paisajes culturales en el mundo entero. La fe fermenta; hierven nuevas creencias. Tratar de aprehender algo de las principales tendencias es decisivo, no sólo desde el punto de vista de los que se aferran a algún compromiso convencional, sino también desde la perspectiva de quienes desean participar de manera significativa en la información pluralista, mediada y globalizante de la era de la información a la que me refiero con la abreviatura «posmodernidad». Este capítulo final cumple tres funciones. En primer lugar, recuerda los pasos que hemos ido dando a lo largo del libro. En segundo lugar, sostiene que abordar la vida religiosa en los contextos posmodernos nos obliga también a nosotros a reconsiderar cómo se realiza el análisis sociológico. En tercer lugar, comenta más directamente ciertas implicaciones del análisis precedente en lo específicamente relacionado con una vida cristiana en la actualidad.

RECUERDO

La secularización como metanarración ha muerto. O mejor dicho, han muerto las interpretaciones populares de Max Weber, las que ignoran las nuevas posibilidades que se ofrecen a politeísmos, profetas o ra-

² Stephanie Nolen (1999), «Give them Jesus, but hold the theology», *Globe and Mail*, 2 de enero, págs. A1, A6.

cionalidades alternativas y que se centran exclusivamente en las perspectivas de la «noche polar de gélida dureza» mientras se cierra la jaula de acero de la racionalización instrumental secular. De la misma manera en que el final de la cristiandad no selló el destino de la religiosidad institucional, tampoco la desregulación de la religión, posterior a la desaparición de la cristiandad, presagia su destino final ni su irrelevancia social y cultural. La religión garantizada, organizada, especialmente en sus formas modernas, confesionales, no goza en general de buena salud en las sociedades occidentales ricas, sobre todo en Europa. En la medida en que esto es así, aún tiene sentido sociológico una moderada referencia a la secularización. Dicho esto, hay que tomar nota del frecuente florecimiento que experimentan en otras regiones del mundo formas religiosas afines y equivalentes al cristianismo occidental. Puede que los principales grupos religiosos convencionales estén pasando malos tiempos, pero aún no ha caído el telón en el escenario de la fe, la espiritualidad o la busca de trascendencia.

Las dicotomías simples que infestaban los análisis modernos de la religión ya no funcionan, si es que alguna vez funcionaron. Mientras, la resistencia a las condiciones de la posmodernización puede endurecerse en la reacción fundamentalista, teñida a veces incluso de violencia; y allí donde es probable que el acomodo a las condiciones actuales vacíe de sentido las principales religiones del mundo, otras opciones se abren a los buscadores de hoy en día. Hay diversas maneras de promover los recursos culturales de la religiosidad, y ciertos grupos religiosos ortodoxos se perpetúan a través de la negociación y la navegación por las mareas y las corrientes inhabituales de la posmodernidad. Como hemos visto, los grupos y los individuos de clara identidad religiosa se comprometen en un proceso continuado de adaptación y a la vez de resistencia respecto de las condiciones contemporáneas.

En cuanto a la naturaleza de estas condiciones contemporáneas, es importante considerarlas como alteraciones estructurales en los modos de vivir la vida humana en el siglo XXI. He insistido en el carácter hasta cierto punto tentativo de estas premoniciones posmodernas. Pero el auténtico debate sobre la posmodernidad —junto con los relativos a la «era de la información» o la «globalización»— gira en torno a la evidencia de una extendida sensación de que en nuestros días se están produciendo verdaderos cataclismos sociales. Sin caer en determinismo tecnológico ni económico, se puede suponer que el surgimiento de la posmodernidad tiene dos factores decisivos: la difusión de las tecnologías de la comunicación y la información y los cruciales cambios en el sentido del capitalismo de consumo y el estilo de vida consumis-

ta. La interacción y la organización social adoptan un nuevo modelo cultural, que, como dice Castells, es «la razón por la cual la información se erige en ingrediente clave de nuestra organización social y la razón por la cual los flujos de mensajes y de imágenes entre redes constituyen la trama básica de nuestra estructura social»³. Y es también la razón por la que la elección, y no la compulsión, se ha convertido en un «valor» tan central y, de esta suerte, en un marcador de divisiones sociales.

Estos factores, por encima de todo, lanzan nuevos desafíos y brindan nuevas oportunidades a la religión, la fe y la espiritualidad contemporáneas. La expresión cultural se integra ahora con todos los otros sistemas electrónicos de comunicación, y eso tiene varias y profundas consecuencias. El poder simbólico de los remitentes tradicionales de mensajes se ha debilitado en la medida en que esos mensajes son vulnerables a la mezcla, la dilución y la distorsión. Y a menos que sus remitentes encuentren nuevos medios para recodificar los mensajes, es probable que queden marginados. Por tanto, las antiguas autoridades resultan más cuestionables que antaño, lo que también exhibe un incremento del contacto cultural a través de la migración y el turismo. Y en tanto esas fuentes de significado se oscurecen o el acceso a ellas es menos visible, la identidad se refugia en una posición sociocultural más central. Las identidades se construyen para resistir lo que se siente como amenaza o bien a modo de proyectos para tratar de superarlo, o ambas cosas a la vez. Las culturas de consumo afectan las elecciones que se realizan en los campos de la fe y de la espiritualidad, a menudo —pero no siempre— con resultados de inherente mutabilidad e inestabilidad. Las condiciones culturales ya existentes también afectan esos resultados, de modo que tanto la dinámica local como la global desempeñarán un papel en el alcance del predominio de la identidad de proyecto o de la identidad de resistencia.

El tiempo y el espacio, que en la modernidad parecían mensurables, y por tanto predecibles, y que suministraban la trama misma de la vida social, también fluyen. La trama social, por tanto, se teje de otras maneras, con nuevas dimensiones. La compresión del espacio-tiempo crea una aldea global, pero la aldea está en todas partes y en ninguna. La gran diversidad de los flujos globales produce una nueva fluidez de modelos de interacción social en el plano internacio-

nal, mientras que al mismo tiempo confina a los «locales» a sus «lugares», lo cual tiene efectos positivos y negativos. El tiempo también implosiona en un presente interminable, que tiene el peligroso potencial de atenuar la memoria y la excluir la esperanza. El mundo de lo instantáneo y lo inmediato es al mismo tiempo un mundo de ritmos drásticamente perturbados. No sólo las estaciones y la sucesión del día y la noche han perdido gran parte de su importancia para la socialidad; hoy también son susceptibles de reprogramación las divisiones artificiales del horario de nueve a cinco y la perspectiva del ciclo vital que culminaba con la jubilación a los 65.

En el marco de la modernidad, dadas las estrechas conexiones entre el espíritu modernista y ciertas formas de cristianismo, era posible elaborar más directamente los significados religiosos del tiempo y el espacio. Con todo, mientras imperaba la tesis exagerada de la secularización, las iglesias no sólo fracasaron en responder adecuadamente a las condiciones modernas, sino que a veces lo hicieron incluso con exceso. En su ropaje moderno, burocrático, las iglesias fueron influidas claramente por el modo dominante de organización, a saber, la sociedad anónima. De esa suerte, el capital doctrinario podría acumularse y transmitirse, incluso cuando el credo religioso pareciera haber perdido el pulso y el sentido de orientación. A veces el renacimiento ha llegado incluso a las formas eclesiásticas más moribundas, situación que raramente previeron quienes contemplaban el paisaje con los prismáticos de la secularización. Del mismo modo, aunque por un tiempo hubo formas específicas de la organización espaciotemporal capaces de proyectar cierta sombra espiritual, quizá no estaban en los lugares adecuados para mirar a largo plazo. En palabras del relato de los aborígenes australianos que hemos mencionado en este libro, es posible que el río discurra por otro sitio.

Aunque en las situaciones propias de la modernidad abundaran las consecuencias no intencionales, había al menos un sentido general de coherencia entre, por un lado, el espacio creado como apertura al desarrollo o el tiempo como arena para la disciplina y la redención, y, por otro, las expansiones territoriales o los regímenes organizativos que caracterizaron a los centros de poder de la modernidad. La compresión posmoderna del espacio-tiempo, por el contrario, es inducida por fuerzas tecnológicas en gran escala que, pese a no ser autónomas, no dan señal alguna de conexión causal con la fe agotada —salvo la fe en la tecnología— ni con rutinas religiosas. Las formaciones culturales contemporáneas existen, pues, al borde mismo de la incertidumbre. Esta situación ofrece oportunidades para la recuperación de las concepcio-

³ Manuel Castells (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford y Nueva York, Blackwell, pág. 477.

nes alternativas de espacio y de tiempo, y al mismo tiempo amenaza con la condena a fractura y fragmentación continuadas, que niegan a la existencia cualquier totalidad y armonía. Sin embargo, las recuperaciones implicarían la resistencia deliberada, que da primacía al lugar por encima de los flujos, por ejemplo, o relativiza el tiempo en relación con la eternidad.

Por tanto, ¿quiere esto decir que cuando todo esté dicho y hecho se verá cumplido el pronóstico de la tesis fuerte de la secularización? Lo que he escrito aquí gravita pesadamente en contra de esa conclusión. Incluso en las condiciones modernas se esperaba mucho más de la tesis fuerte de la secularización. Ésta tomó erróneamente por proceso universal el desacoplamiento de Iglesia y Estado limitado al ámbito europeo. No advirtió que el impacto del urbanismo y la industrialización variaba de un lugar a otro y que estos procesos no eran en sí mismos sino una fase pasajera del desarrollo capitalista moderno. A menudo sobrestimó la extensión con que, en la vida cotidiana, la gente piensa en términos estrictamente científicos. Y, por supuesto, tendió a suponer que la ciencia, de alguna manera, es irreligiosa en el nivel de sus suposiciones básicas. En otras palabras, la sociología que engendró la secularización como explicación de alto nivel de la mengua religiosa del mundo moderno también tenía sus límites, precisamente en cuanto producto de ese mismo mundo.

Si la secularización como metanarración es vulnerable a la crítica en su escenario europeo moderno originario, mucho menos cómoda es sin duda su situación en el mundo de las tecnologías de la comunicación y la información y el consumismo, cada vez más posmoderno y global. Estos rasgos emergentes modifican el paisaje social y cultural de tal manera que arrojan serias dudas acerca de cualquier desarrollo meramente lineal que vaya, digamos, de la secularización a la hipersecularización. Lo moderno, aún está presente, por supuesto, con muchas de sus influencias todavía intactas. Pero las contradicciones de la modernidad son ahora menos evidentes, mientras que se conocen mucho mejor las ambigüedades de sus efectos sobre la religión. Los ríos de la religión convencional todavía fluyen, pero la religión desregulada se ha derramado desde hace ya mucho tiempo en un delta de brazos y canales. Constantemente hay nuevas modalidades unidas a la red y nuevas corrientes globalizadas de actividad religiosa que producen sorpresas, desde la globalización pentecostista desde abajo a la reaparición de las religiones públicas con poder político, o a la a veces saludable erupción de fundamentalismos.

REFLEXIÓN

El estudio de la religión en los tiempos posmodernos pide nuevas perspectivas. No basta con argumentar a favor de un nuevo paradigma como alternativa a las agotadas y eurocéntricas teorías de la secularización, aun cuando se trate de un primer paso significativo. Ni alcanza con sugerir que es menester repensar la religión, no en cuanto forma organizativa, sino como recurso cultural, aunque, una vez más, se trate de una actitud liberadora y esclarecedora. Es preciso dar el paso siguiente, un paso por el cual la sociología de la religión reconozca más ingenua y abiertamente su papel en las situaciones que se propone estudiar. Hay para ello buenas razones filosóficas. Pero me gustaría sugerir, en la misma línea que el resto de los análisis de este libro, que también las realidades sociológicas en discusión presentan razones igualmente buenas en el mismo sentido. La sociología, ya sea que explore la religión o cualquier otra cosa, no puede adoptar la misma actitud que el espectador inocente o el observador distante de las tendencias sociales y culturales.

La actitud de distanciamiento clínico entre observador y observado es un sueño de la Ilustración que se desvanece. No sólo se desvanece porque una argumentación filosófica más reciente venga a ocupar su lugar, sino también y sobre todo porque las condiciones mismas de conocimiento-producción están cambiando. En las condiciones antes expuestas, el conocimiento ha experimentado un cambio considerable. En la era de la información, el conocimiento es a la vez materia prima, proceso y producto de producción. El conocimiento actúa sobre el conocimiento para producir nuevo conocimiento. El conocimiento sociológico sirve para informar la propia actividad social, lo que convierte a los sociólogos —o al menos a los que consiguen hacerse oír— en coautores del drama del que son también intérpretes y críticos. El conocimiento sociológico circula con los otros símbolos e imágenes de la época y es utilizado por grupos, organizaciones e individuos en el proceso de auto-comprensión, construcción de identidad y formación de objetivos.

Habría que destacar que este énfasis en el carácter reflexivo de la disciplina no señala necesariamente una caída en el relativismo, aun cuando cierta rama del posmodernismo se lo haya permitido o incluso haya estimulado a ello. Tal como aquí se la entiende, esa reflexividad es coherente con el conocimiento relacional (no relativista), con el realismo (que afirma la realidad del «individuo» y la «sociedad» y al mismo tiem-

po las conexiones entre uno y otra) y también con la responsabilidad social (más que con la indiferencia)⁴. En la sociología de la religión esto quiere decir varias cosas, incluso tomar conciencia de la manera en que la sociología es percibida y utilizada por los grupos relativamente poderosos en el campo de la educación, los medios de comunicación y el gobierno, pero también por las organizaciones y grupos religiosos, y tratar de reconocer, en la medida de lo posible, los supuestos y las implicaciones de fe de los tipos de explicación que esas sociologías proponen.

La sociología ha pasado muchas décadas tratando de escapar a las garras de un sueño imposible de conocimiento perfecto y todavía no se ha liberado del todo de sus cadenas. Pero la salida a esa situación, tal como yo la veo, es admitir los inconvenientes del empirismo y el positivismo sin caer en la ciénaga del relativismo. Todo intento de explicación —teoría social— está infradeterminado por los hechos y, por su parte, los hechos están cargados de teoría. El significado de esto, según Mary Hesse, es que los supuestos normativos forman parte del proceso de construcción teórica⁵. Estos supuestos integran la teoría, pero es imposible acceder a ellos por la observación empírica no por la explicación metodológica. En la sociología de la religión, esos supuestos pueden incluir las ideas de que la vida social humana es irreductiblemente religiosa y de que la orientación a la fe es un aspecto de la acción social y al mismo tiempo estructura esa actividad.

Esto, a su vez, es un argumento más a favor de que en sociología los enfoques afirmativos de lo posmoderno son más abundantes que los escépticos. Allí donde el posmodernismo escéptico postergaría todo significado, el enfoque que aquí se adopta descansa incluso en la recuperación. Después de todo, algunos de los significados compartidos forman parte de las condiciones mismas de la existencia humana⁶. De acuerdo con la obra de Emmanuel Levinas, el cuidado del Otro se ha convertido en un tema capital de la ética social contemporánea, ética en la que se advierte fuerte resonancia de ciertas interpretaciones religiosas básicas⁷. Pero no todos los significados son compartidos, ni mu-

cho menos, y una sociología de la religión reflexivamente responsable también sintoniza muy bien con esas diferencias, así como con las características comunes de la existencia. En la medida en que la sociología no haya sucumbido a la lobotomía histórica en virtud de la cual la simultaneidad enerva la esperanza, es efectivamente posible la busca de la transformación (sobre la base de las características comunes) y de la tolerancia (de la diferencia) como motivos para embarcarse en el análisis sociológico.

REMODELACIÓN

En los tiempos posmodernos, la vida religiosa no sólo exige que se la entienda de otra manera, sino también que se la viva de otra manera. Las prácticas religiosas, que en todo caso son revisadas constantemente, pueden ser revisadas de manera más o menos informada. Por cierto que la sociología no tiene todas las respuestas, pero esto no debe interpretarse como llamamiento a los expertos en la materia a elaborar respuestas religiosas a la posmodernidad. Por otro lado, la sociología ofrece intuiciones capaces de informar de sus compromisos más profundos tanto a creyentes como a personas más reticentes. En este libro han predominado los ejemplos cristianos por la simple razón de que he trabajado con culturas profundamente afectadas por el cristianismo. Pero ocurre además que mis compromisos de fe son cristianos, de modo que los lectores sacarán mejor partido a algunas de las implicaciones de mi análisis de la religión en los tiempos posmodernos si toman en cuenta algunas de las situaciones cristianas que he ofrecido como ejemplos.

Para continuar con el mismo espíritu de la sección anterior hay que decir que si se quiere estudiar la religión no basta con ir más allá de los nuevos paradigmas. La sociología necesita resituarse en la posmodernidad. Esto quiere decir, entre otras cosas, que la sociología debería abrazar la reflexividad sin relativismo, rechazar el modo legislativo —pero no compromisos básicos—, centrarse en la Otredad —pero buscar características comunes— y perseguir fines transformadores adecuados a la disciplina. Pero, además de todo esto, a una lectura religiosa de lo que he escrito podrían interesarle ciertas ramificaciones de la fe y la espiritualidad en el siglo XXI. Un tratamiento completo de esto requeriría otro libro, de modo que los comentarios siguientes, sin pretensión alguna de abarcarlo todo, se limitarán a la sugerencia.

⁴ Véase Tim May (1998), «Reflections and reflexivity», en Tim May y Malcolm Williams (eds.), *Knowing the Social World*, Buckingham, Open University Press.

⁵ Mary Hesse (1980), *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press.

⁶ Scott Lash (1994), en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash (eds.), *Reflexive Modernization*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, pág. 146.

⁷ Véase David Lyon (1997), «Sliding in all directions: Social hermeneutics from suspicion to retrieval», en Roger Lundin (ed.), *Disciplining Hermeneutics*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, págs. 109-13.

El cristianismo enfrenta una curiosa combinación: crisis y modernidad. La modernidad es una formación sociocultural cuyas grandes dimensiones afectan al mundo entero y en cuya generación colaboró el cristianismo, que luego trató con éxito diverso de evadirse y quedar a salvo de sus consecuencias no deseadas. La crisis de la modernidad es un aspecto de las condiciones posmodernas. Durante mucho tiempo, muchos cristianos intentaron aceptar lo que todavía se podía rescatar como cristiano del proceso moderno, mientras vacilaban ante los rasgos que consideraban hostiles —o al menos indiferentes— a la práctica cristiana, o bien se oponían abiertamente a ellos. Así por ejemplo, durante el siglo xx hubo en Occidente grupos cristianos que desempeñaron un papel destacado en la formación de Estados del bienestar, pero también se sintieron cada vez más incómodos con la extensión del control burocrático que esos aparatos ejercían sobre los pobres. Para tomar otro ejemplo, algunos encontraron compatible la garantía cristiana de una «guerra justa» con la defensa de las libertades democráticas, pero se mostraron reacios ante los productos posteriores de la guerra industrializada que introducía las armas atómicas y la guerra implícita.

Las situaciones nuevas presentan nuevos desafíos y también nuevas oportunidades, que es lo ocurrió en el momento de apogeo de la modernidad. Entonces, en Occidente se interpretó el problema como una crisis poscristiana. Sin embargo, una gran diferencia reside en que hoy, con el retroceso de la religiosidad institucional, la carga de la elección recae mucho más directamente en el individuo. Pero el tema central de este libro ha sido en parte la ambivalencia de las actuales situaciones. Aunque no he minimizado las auténticas amenazas a la espiritualidad y la acción social cristianas, no se trata de volver a lamentarse de un pasado perdido, ni de repetir la ya enojosa advertencia sobre la amenaza posmoderna. Tal como he dicho, el punto de vista de la «amenaza posmoderna» debe mucho a ciertos temores demasiado filosóficos. Esa nerviosidad pasa por alto el significado de las actividades de la vida cotidiana como arena real de lo social y subestima la capacidad de agentes «religiosos» bien informados —¡por no hablar de Dios!— para reconocer las situaciones como lo que son... y distinguir.

Con respecto al significado central de las TCI, el reto es completamente claro. Sólo encontrarán voz los grupos que sean capaces de codificar sus mensajes, sus símbolos, de tal manera que se adapten a los nuevos medios. Hasta dónde se puede llegar en esto conservando la integridad es un interrogante al que todos los grupos religiosos tienen que enfrentarse, pero no hay duda de que los grupos que carezcan de

esa capacidad mediática verán por ello mismo limitada su capacidad para comunicarse en el seno del gran movimiento de corrientes culturales. Los que, por la razón que fuere, se resistan a esta vía y elijan, por ejemplo, no ensuciarse con su asociación a los flujos globales del poder elitista pueden hallar alivio a una ansiedad potencial implicándose en los nuevos medios de comunicación. Pues comprometerse con los sistemas de comunicación digitales y electrónicos, incluso en el caso de los grupos fundamentalistas más intransigentes, es entrar en la lid, pero no con tono autoritario, sino como una voz que compite entre muchas otras.

Análogo dilema aguarda a todo el que reconozca el significado religioso de la cultura de consumo posmoderna. Como hemos visto en un capítulo anterior, reconocer la importancia de la competición religiosa en la vitalidad de los grupos religiosos no implica necesariamente la recomendación política de que las iglesias débiles debieran mejorar sus técnicas de mercado o establecer de inmediato sitios de espiritualidad electrónica [*e-spirituality*] en la red. Irónicamente, a esta altura se hacen evidentes los peligros del consumismo. La elección se ha extendido a la mayoría, pero en un mundo en el que cada vez son menos los recursos para el tipo de elecciones morales y de «sociedad de riesgo» a las que hoy nos enfrentamos. Sin embargo, eso nos abre a un nuevo papel de las grupos religiosos: el ofrecimiento de orientación, por ejemplo, en las angustiosas elecciones de vida o muerte que el desarrollo ilimitado de la tecnociencia presenta de modo cada vez más perentorio, pero para las cuales los recursos morales parecen desesperadamente escasos.

Por otra parte, en un mundo posmoderno, las elecciones son el privilegio de los consumidores. Los «consumidores locales, defectuosos», a menudo descartados, tienen muchas menos oportunidades de elegir. Además, las elecciones que se realizan en una cultura de consumo también pueden con gran facilidad hacerse bajo la influencia de criterios emanados de la propia cultura, lo que por definición sería no tomar en cuenta lo trascendente. A medida que el consumismo incrementa su importancia, las cosas cambiarán rápidamente, pues a los consumidores se les ha enseñado cuidadosamente a no estar nunca satisfechos. Esto milita contra todas las prácticas religiosas que se inspiran más en el requerimiento divino que en necesidades o capacidades meramente humanas. Y esto agudiza la distinción entre el consumo libre de culpa (y gozoso) y el nuevo impulso cultural y mandato político de consumir sin límites, que es lo que he dado en llamar *consumismo*.

Esto plantea ciertos graves interrogantes, que, para decirlo francamente, no parecen haberse abordado con mucha seriedad y que, por comparación, producen preocupaciones intelectuales acerca del límite de lo posmoderno. El desafío del consumismo contiene una dimensión directamente espiritual en conexión con la incompatibilidad clásica de «servir a Dios y a Mammón»⁸, pero también va implícita en los mandamientos cristianos básicos de cuidar la Creación y de amar al prójimo. Para referirnos a esto último, como también hemos visto, el incremento de relaciones indirectas en la sociedad de extraños hace menos visible al «prójimo». La mera cercanía, por supuesto, nunca estuvo en cuestión. Lo que interesa, como han mostrado más recientemente Derrida, Bauman y otros, es asumir la responsabilidad por el Otro allí donde se lo encuentre⁹. Cómo se pone esto en práctica en una sociedad de extraños que viven bajo el signo de la movilidad es una pregunta fundamental del presente. Las agencias cristianas todavía se destacan en el mundo de los sin techo y de la ayuda humanitaria¹⁰, pero la mayor parte de las comunidades cristianas aún no han reconocido plenamente el desafío cotidiano del consumismo.

La comprensión del espacio-tiempo también desafía las prácticas cristianas convencionales. El ejemplo de globalización que se usa aquí, lastrado de espacio, contiene muchas paradojas para los cristianos. Es muy fácil proponer que la globalización religiosa desde arriba tiene lugar a partir de las cabinas de control de las megaiglesias ricas, con sus premisas repetidas como eslóganes, sus estudios de multimedia, sus cafés Starbucks y sus librerías con olor a canela y arrulladas con almizcle sagrado. La globalización religiosa desde abajo, por otro lado, crece como las flores silvestres en las grietas del hormigón de las chabolas de São Paulo o Manila, exuberantes lenguas de fuego que ofrecen sentido y esperanza a los locales aparentemente «sin elección posible», *alter ego* económico de la elite de aldeanos globales. No es fácil la coexistencia de estas realidades sociales contrastantes de vida religiosa como ejemplos de los mismos compromisos. Pero en ambos casos se encuentra al menos esta paradoja: que el alcance del mensaje es global, mientras que sus receptores son locales.

⁸ Referencia a la advertencia de Cristo contra el corazón dividido: tratar de servir a Dios y a Mammón —símbolo personificado de la ganancia meramente material— es una contradicción básica. Véase Mateo, 6, 24.

⁹ Véase, por ejemplo, Zygmunt Bauman (1993), *Postmodern Ethics*, Oxford y Nueva York, Blackwell.

¹⁰ Las agencias con fuerte implantación canadiense incluyen Hábitat para la Humanidad, el Consejo Central Menonita y World Vision.

Los cristianos se dieron cuenta —a veces con un poco de retraso— de que un desafío decisivo de la modernidad era el que los obligaba a defender la particularidad contra la razón instrumental totalizadora, que se representaba como una «verdad» monumental y pretendidamente universal. De aquí que, para aludir nuevamente al ejemplo del Estado del bienestar, lo que ante todo dio impulso a la acción de los cristianos fue la condición de vulnerabilidad que la maquinaria económica del capitalismo industrial había impuesto a los individuos. Y esa misma vulnerabilidad individual, pero sometida a las burocracias-trampa del bienestar, que inducen a la dependencia, inspiró luego argumentos cristianos contra la coerción del Estado del bienestar. La pobreza, por supuesto, no desapareció en los tiempos modernos, si bien su naturaleza sufrió ciertas alteraciones y su incidencia se globalizó sistemáticamente. Pero la posmodernidad tiende también a glorificar la particularidad, hasta el extremo de negar los universales. Las políticas de identidad, que en sus formas liminares pierden todo sentido de lo que podría ser en verdad una «víctima», ofrecen a este respecto tanto desafíos como nuevas oportunidades. La insistencia cristiana en los universales que envuelven la particularidad puede caer en saco roto, pero ofrece una alternativa convincente tanto a la minimización moderna de la particularidad como a las dudas posmodernas acerca de la universalidad.

También son ambivalentes las posibilidades que presenta el cambio en las pautas de tiempo. La tiranía del tiempo se vio a menudo como producto indeseable de la modernidad¹¹, lo que subvirtió la espiritualidad mediante horarios, programas y rutinas rígidas. Y, aunque en un primer momento pudiera parecer que el presente ilimitado de los tiempos posmodernos cumple ciertas promesas modernas de la sociedad del ocio tecnológicamente equipada, no está en absoluto clara la inminencia del advenimiento de secuencias más suaves y ritmos más relajados. La libertad respecto de regímenes esclavos del reloj, dotados de las nuevas flexibilidades de la organización del espacio-tiempo, no significa necesariamente que la libertad goce de un ritmo de vida más calmo. En verdad, puesto que en el capitalismo de consumo se ha intensificado la mercantilización del tiempo, es probable la persistencia de las antiguas tiranías. Otra contribución positiva que las comunidades cristianas pueden realizar hoy es el deliberado aflojamiento de las ataduras a los programas esclavos del tiempo y la alternativa de optar

¹¹ Véase, por ejemplo, Robert Banks (1983), *The Tyranny of Time*, Exeter, Paternoster Press.

por ritmos más calmados antes que por la velocidad del mundo dominante.

Vale la pena destacar que Castells, que analiza la intemporalidad contemporánea del tiempo, también advierte movimientos medioambientales como presagio de pautas alternativas de tiempo. Allí donde el tiempo comprimido produce el mundo instantáneo, y allí donde el tiempo discontinuo (como en el ciberespacio) elimina las antiguas secuencias, surge la necesidad interior de salvar el abismo entre la fugacidad y la eternidad. El ecologismo, afirma Castells, ofrece otro concepto de «tiempo glacial»¹². Esto supone una relación a largo plazo entre los seres humanos y la naturaleza y requiere un regreso a los ritmos «naturales» y, por tanto, una resistencia al control cada vez más enajenado del tiempo. La «solidaridad intergeneracional» que deriva de este enfoque, sostiene Castells, es lo que es porque carga el acento en la unidad de la especie humana y, por eso mismo, en su continuidad¹³. Es evidente que esto casa perfectamente con el giro a las «espiritualidades nativas», sobre todo en América del Norte. A pesar de los indiscutibles méritos de este giro, no responde a la pregunta por la exactitud con que se lo podría traducir en un modo de temporalidad para los que ya están implicados, cuando no envueltos, en el mundo de tiempo intemporal. Es un desafío al que los creyentes que han sobrevivido a la modernidad harían bien en enfrentarse.

Ese desafío conecta también con diversos temas de este libro. Para volver a referirnos al motivo cristiano del «cuidado de la Creación», podría decirse que el mismo ofrece dos oportunidades relacionadas: una, la de contribuciones distintivas que insisten, por ejemplo, en el destino común de las personas humanas corporales y el penoso «quejido»¹⁴ del planeta; la otra, la oportunidad de cooperar estratégicamente con otros desde diferentes tradiciones y espiritualidades religiosas, que atraviesan los límites de la diferencia para presentar un frente contra la futilidad del deseo insaciable y la destructividad medioambiental del consumismo en constante crecimiento. Si ese desafío no viene de quienes tienen reconocibles compromisos religiosos, es difícil imaginar dónde podría originarse. Cuanto más radical sea el movimiento ecologista, tanto más probable será la evidencia de las raíces religiosas de su visión.

¹² He tomado el concepto de Scott Lash y John Urry (1995), *Economies of Signs and Space*, Londres, Sage.

¹³ Manuel Castells (1997), *The Power of Identity*, Oxford y Nueva York, Blackwell, pág. 126.

¹⁴ Véase Romanos, 8, 20-5.

Algo semejante podría decirse de la cambiante comprensión del cuerpo, otro reto lanzado por los tiempos posmodernos. El cuerpo, lo mismo que el tiempo, fue sometido a regímenes precisos de medición, disciplina y regulación en la modernidad. Algunos de éstos —como los regímenes temporales modernos— tenían origen en prácticas inspiradas en la Biblia, como el deseo de comprender la anatomía humana como obra de Dios. Pero ahora el cuerpo es un objeto de consumo y de incesante manipulación, ya en aras de la imagen correcta, ya de la buena forma física [*fitness*]. Hoy son borrosas fronteras que antes eran fijas, y no sólo entre el cuerpo humano y el cuerpo animal, sino también entre lo humano y lo mecánico. Como dice Sampson, «el cuerpo ha pasado de ser objeto de regulación científica a ser sede de estilo»¹⁵. Como hemos visto, en más de una tradición cristiana se está redescubriendo el cuerpo en el culto, lo que quiere decir dejar al margen la dicotomía moderna entre experiencia espiritual y represión corporal. Aquí, una vez más, las condiciones posmodernas dan lugar a nuevas libertades de la misma manera que a nuevos interrogantes, que los cristianos, entre otros, están obligados a afrontar.

Podría ser que en los primeros momentos fuera más fácil identificar los renacimientos y las reformas y también más fácil prepararse para unos y otras. En cualquier caso, lo único que he intentado aquí es proponer ciertas pistas acerca de lo que a mí me parece que son las áreas decisivas en la consideración y la acción cristianas. Las condiciones posmodernas son por definición inestables y volátiles, y la acelerada globalización sólo acentúa más aún esas características. Pero, lejos de obturar las posibilidades de una vida cristiana adecuada, estas condiciones abren en realidad la puerta a nuevas variantes, nuevas combinaciones de acción auténtica y responsable. La desaparición de la cristiandad reduce radicalmente las tentaciones de poder y despeja el terreno para volver a contar la vieja historia, precisamente cuando procesos como la globalización religiosa desde abajo son un recordatorio de que es posible un desarrollo auténtico sin ayuda de los evangelistas occidentales ni la lengua inglesa. La vieja historia, después de todo, cuenta cómo las iniciativas más significativas no son humanas y que las inversiones irónicas —vida a partir de la muerte, fuerza en la debilidad, riqueza en la pobreza— son la verdadera materia de la historia.

¹⁵ Philip Sampson (1994), «The rise of postmodernity», en Philip Sampson, Samuel Vinay y Chris Sugden (eds.), *Faith and Modernity*, Oxford, Regnum Lynx, pág. 20.

JESÚS Y DISNEYLANDIA

«Jesús en Disneylandia» es una metáfora, ni más ni menos que una metáfora. La intención de la frase es más sugerir que ofrecer la promesa de una clave definitiva de interpretación del presente. En la medida en que la posmodernidad va tomando cuerpo, va reflejando los rasgos del medio disneyano. Amplía el alcance de determinadas características de la modernidad, sobre todo de las TCI y del consumismo, aunque sin trascender las condiciones modernas que la precedieron. Pero el medio posmoderno, disneyano, es un medio en el que cada vez más gente se encuentra a sí misma o se siente de él excluida; en ambos casos, para mejor o para peor. Y es también el contexto en el cual la esfera religiosa se modifica y a veces hasta llega a metamorfosearse.

Los cristianos pueden muy bien encontrarse a sí mismos en la abrasiva relación con el mundo disneyficado. La creciente colonización del globo por el ratón Mickey y todos sus huéspedes se logra mediante la tentación troyana. En la medida en que trivializa la verdad, simplifica el sufrimiento y nos absorbe en sus realidades simuladas como extras del espectáculo, difícilmente puede esperar no recibir retos. En la medida en que excluye lo eterno o converge con el consumismo como bien supremo, se hace objeto de crítica. Pero al mismo tiempo los cristianos pueden sentirse ambivalentes acerca de los dominios disneyzados. Pues si bien recuerdan el significado de la narración de historias o evocan el lugar de la emoción e incluso de la espiritualidad en las sociedades fracturadas y fríamente racionalizadas, no hacen más que unirse a la protesta contra una modernidad narcisista, enamorada de su imagen. La tematización, la desdiferenciación, la mercantilización y el trabajo emocional no son necesariamente nocivos.

Es imposible predecir cómo encontrará la fe nuevas formas o cómo encontrará la espiritualidad nuevos modos de expresión en el marco de las condiciones posmodernas. No es la predicción lo que interesa (aunque lo fuera para algunos sociólogos modernistas), sino el seguimiento de las tendencias, la elaboración de un mapa de las experiencias cotidianas. La sociología no puede acudir en rescate de la religión, así como tampoco puede mejorar el mundo. Sin embargo, los seres humanos construyen su identidad y canalizan sus sueños con todos los recursos disponibles para la comprensión de sí mismos y la comprensión social. Hay algunos recursos, como el sentido de la «eternidad en el corazón», las exigencias morales inscritas en la Creación mis-

ma o el escándalo del salvador crucificado, a los que nada puede agregar la sociología. Otros recursos, incluida la revelación, pueden ser suplementariamente ilustrados por el tipo de historias que cuentan los sociólogos. Con esta esperanza he contado la mía.

Bibliografía

- AHMED, Akbar (1994), *Islam, Globalization, and Postmodernism*, Londres y Nueva York, Routledge.
- ALBROW, Martin (1996), *The Global Age*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press.
- AMMERMAN, Nancy (1987), *Bible Believers*, New Brunswick, NJ, y Londres, Rutgers University Press.
- (1994), «Telling congregational stories», *Review of Religious Research*, 35:4, págs. 289-99.
- (1996), *Congregation and Community*, New Brunswick, NJ, y Londres, Rutgers University Press.
- (1997), «Religious choice and religious vitality», en Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Nueva York y Londres, Routledge.
- ANDERSON, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- APPADURAI, Arjun (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ARNOLD, Matthew (1954), *Poetry and Prose*, Londres, Hart Davis.
- BAILEY, Edward (1998), *Implicit Religion*, Londres, Middlesex University Press.
- BAJTIN, Mijail (1981), *The Dialogical Imagination*, Austin, TX, University of Texas Press.
- BANKS, Robert (1983), *The Tyranny of Time*, Exeter, Paternoster Press.
- BARBER, Benjamin (1995), *Jihad vs McWorld*, Nueva York, Times Books.
- BARKER, Eileen (1984), *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?*, Oxford, Blackwell.
- BAUDRILLARD, Jean (1983), *Simulations*, Nueva York, Semiotext(e). [Trad. esp.: *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1978.]
- (1988), *America*, Londres y Nueva York, Verso. [Trad. esp.: *América*, Barcelona, Anagrama, 1997.]
- (1996), «Disneyworld Company», *Libération* (París).
- (1996), «The West's Serbianization», en Thomas Cushman y Stejpan

- Meštrović (eds.), *This Time We Knew: Western Responses to Genocide in Bosnia*, Nueva York, New York University Press.
- (1997), *La ilusión del fin: la huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama.
- (2001), *La transparencia del mal: ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama.
- BAUMAN, Zygmunt (1992), *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press.
- (1992), *Intimations of Postmodernity*, Londres y Nueva York, Routledge.
- (1993), *Postmodern Ethics*, Oxford y Nueva York, Blackwell.
- (1995), *Life in Fragments*, Oxford y Nueva York, Blackwell.
- (1996), «From pilgrim to tourist: Or a short history of identity», en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage.
- (1997), *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, y Nueva York, New York University Press. [Trad. esp.: *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.]
- (1998), *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, y Nueva York, Columbia University Press.
- (1998), *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham y Filadelfia, Open University Press. [Trad. esp.: *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 2000.]
- BEBBINGTON, David (1998), «Of this train, England is the engine: British Evangelicalism and globalization in the long nineteenth century», en Mark Hutchinson y Ogbu Kalu (eds.), *A Global Faith: Essays on Evangelicalism and Globalization*, Sidney, Centre for the Study of Australian Christianity.
- BECKFORD, James (1989), *Religion in Advanced Industrial Society*, Londres, Unwin-Hyman.
- BEDELL, Kenneth (1998), «Religion and the Internet: Reflections on research strategies», ponencia presentada en las reuniones de la Society for the Scientific Study of Religion, Montreal, noviembre.
- BELL, Daniel (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londres, Heinemann. [Trad. esp.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1996.]
- (1977), «The return of the sacred? The argument on the future of religion», *British Journal of Sociology*, 28, págs. 419-49.
- BELLAH, Robert, et al. (1985), *Habits of the Heart*, Berkeley, CA, University of California Press. [Trad. esp.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989.]
- BERGER, Brigitte, BERGER, Peter y KELLNER, Hansfried (1974), *Homeless Minds*, Harmondsworth, Penguin. [Trad. esp.: *Un mundo sin hogar (modernización y conciencia)*, Santander, Sal Terrae, 1979.]
- BERGER, Peter L. (1967), *Rumour of Angels*, Garden City, NY, Doubleday. [Trad. esp.: *Rumor de ángeles*, Barcelona, Herder, 1975.]
- (1967), *The Sacred Canopy*, Nueva York, Anchor-Doubleday. [Trad. esp.: *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1999.]
- (1980), *The Heretical Imperative*, Nueva York, Anchor.
- (1992), *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, Nueva York, Free Press. [Trad. esp.: *Una gloria lejana: la búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder, 1994.]
- (1999), «The desecularization of the world», en Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Essays on the Resurgence Religion in World Politics*, Gran Rapids, MI, Eerdmans.
- BEYER, Peter (1994), *Religion and Globalization*, Londres, Sage.
- (1997), «Religious vitality in Canada: The complementarity of religious market and secularization perspectives», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36:2, págs. 272-88.
- (1998), «The city and beyond as dialogue: Negotiating religious authenticity in global society», *Social Compass*, 45:1, págs. 67-79.
- BIBBY, Reginald (1987), *Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*, Toronto, Stoddart.
- (1993), *Unknown Gods: The Ongoing Story of Religion in Canada*, Toronto, Stoddart.
- BOCOCK, Robert (1993), *Consumption*, Londres y Nueva York, Routledge. [Trad. esp.: *Consumo*, Madrid, Talasa, 1995.]
- BOURDIEU, Pierre (1997), *Razones prácticas. Sobre una teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- BRIGGS, Asa (1996), «The final chapter», en Asa Briggs y Daniel Snowman (eds.), *Fins de Siècle*, New Haven, CT, Yale University Press.
- BRUCE, Steve (ed.) (1992), *Religion and Modernization*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.
- (1996), *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford, Oxford University Press.
- BRUSCO, Elizabeth (1993), «The reformation of machismo: Asceticism and masculinity among Colombian Evangelicals», en Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press, págs. 143-58.
- BRYMAN, Alan (1995), *Disney and his Worlds*, Londres y Nueva York, Routledge.
- (1999), «The Disneyization of Society», *Sociological Review*, 47:1, págs. 25-47.
- CALHOUN, Craig (1994), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell.
- CARPENTER, Joel (1998), *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.
- CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, IL, University of Chicago Press. [Trad. esp.: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.]
- CASTELS, Manuel (1989), *The Informational City*, Oxford, Blackwell. [Trad. esp.: *La ciudad informacional: tecnologías de la información, reestructuración económica y proceso urbano-regional*, Madrid, Alianza, 1995.]
- (1996-1998) *The Information Age*, 3 vols., Oxford y Malden, Blackwell. [Trad. esp.: *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1997-1998.]
- (1996), *The Rise of the Network Society*, Cambridge, MA, y Oxford (Reino

- Unido), Blackwell, vol. 1 de *The Information Age* [trad. esp.: *La sociedad red*, Madrid, Alianza].
- (1997), *The Power of Identity*, Oxford y Nueva York, Blackwell, vol. 2 de *The Information Age* [trad. esp.: *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza].
- (1998), *The End of Millennium*, Oxford y Nueva York, Blackwell, vol. 3 de *The Information Age* [trad. esp.: *Fin de milenio*, Madrid, Alianza].
- CHESENEUX, Jean (1996), *Habiter le temps*, París, Bayard.
- CHEVREAU, Guy (1994), *Catch the Fire*, Londres, Marshall Pickering.
- CONINCK, Frédéric de (1995), *Travail intégré, société éclatée*, París, Presses Universitaires de France.
- (1996), *La Ville: Notre Territoire, nos appartenances*, Québec, La Clairière.
- CRAWFORD, Michael (1992), «The world in a shopping mall», en Michael Sorokin (ed.), *Variations on a Theme Park*, Nueva York, Noonday.
- CROWLEY, Vivienne (1989), *Wicca: The Old Religion in the New Age*, Wellingborough, Aquarian Press.
- DAVIE, Grace (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell.
- (1999), «Europe: The exception that proves the rule», en Peter L. Berger (ed.), *The Impact of Religious Conviction on the Politics of the Twenty-first Century*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- (2000), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press.
- DAWSON, Lorne L. y HENNEBRY, Jenna (1999), «New religions and the Internet: Recruiting in a new public space», *Journal of Contemporary Religion*, 14:1, págs. 17-39.
- DAWSON, Michael (1998), *The Mountie: From Dime Novels to Disney*, Toronto, Between the Lines.
- DERIAN, James Der (1998), *The Virilio Reader*, Oxford (Reino Unido) y Malden MA, Blackwell.
- DISNEY PROJECT, THE (1995), *Inside the Mouse: Work and Play at Disney World*, Durham, NC, Duke University Press.
- DOBBELAERE, Karel (1981), *Secularization: A Multi-dimensional Concept*, un informe de tendencias publicado como *Current Sociology*, 29, págs. 3-213.
- DONAHUE, M. J. (1993), «Prevalence and correlates of New Age beliefs in six Protestant denominations», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32:2, págs. 177-84.
- DOUGLAS, Mary (1982), «The effects of modernization on religious change», *Daedalus*, 111:1, págs. 1-19.
- DURKHEIM, Émile (1997), *La división del trabajo social*, Madrid, Akal.
- ECO, Umberto (1986), *Travels in Hyperreality*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich.
- (1986), *Faith in Fakes*, Londres, Secker and Warburg.
- ENGELSVIKEN, Tormod (1994), «Modernity and eschatology», en Philip Sampson, Vinay Samuel y Chris Sugden (eds.), *Faith and Modernity*, Oxford, Regnum Lynx.

- ERICSON, Richard y HEGGARTY, Kevin (1997), *Policing the Risk Society*, Toronto, University of Toronto Press.
- Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment*, un artículo de consulta en Grand Rapids, MI, y Exeter (Reino Unido), Paternoster Press, 1982, págs. 36-7.
- FAITH AND ORDER COMMITTEE (1996), *The Toronto Blessing*, Londres, Methodist Publishing House.
- FEATHERSTONE, Mike (1991), *Postmodernism and Consumer Culture*, Londres, Sage.
- (1995), *Undoing Culture*, Londres, Thousand Oaks, CA, y Nueva Delhi, Sage.
- FEATHERSTONE, Mike, LASH, Scott y ROBERTSON, Roland (eds.) (1995), *Global Modernities*, Londres, Sage.
- FENN, Richard (1978), *Toward a Theory of Secularization*, Storrs, CN, Society for the Scientific Study of Religion.
- (1982), *Liturgies and Trials*, Oxford, Blackwell.
- (1990), «Pre-modern religion in the postmodern world: A reply to Professor Zylerberg», *Social Compass*, 37:1, págs. 97-105.
- (1997), *The End of Time*, Londres, SPCK.
- FLANAGAN, Kieran (1991), *Sociology and Liturgy*, Londres, Macmillan.
- FLANAGAN, Kieran y JUPP, Peter (eds.) (1996), *Postmodernity, Sociology and Religion*, Londres, Macmillan.
- FRESTON, Paul (1998), «Evangelicalism and Globalization», en Mark Hutchinson y Ogbu Kalu (eds.), *A Global Faith: Essays on Evangelicalism and Globalization*, Sidney, Centre for the Study of Australian Christianity.
- FUKUYAMA, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press. [Trad. esp.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.]
- (1999), *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Nueva York, Free Press. [Trad. esp.: *La gran ruptura*, Barcelona, Ediciones, B, 2000.]
- GANDY, Oscar (1993), *The Panoptic Sort: A Political Economy of Information*, Boulder, CO, Westview Press.
- GIBSON, William (1984), *Neuromancer*, Nueva York, Ace. [Trad. esp.: *Neuromante*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1998.]
- GIDDENS, Anthony (1985), *The Nation-state and Violence*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press.
- (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press y Stanford CA, Stanford University Press. [Trad. esp.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1997.]
- (1991), *Modernity and Self-identity*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press. [Trad. esp.: *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1997.]
- GOODHARDT, Gerald Joseph, EHRENBERG, A. S. C. y COLLINS, M. A. (1987), *The Television Audience*, Londres, Gower.

- GRANT, George (1969), *Time as History*, Toronto, CBC Learning Systems.
- GRANT, John Webster (1972), *Religion in the Canadian Era*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson.
- HADDEN, Jeffrey (1987), «Towards desacralizing secularization theory», *Social Forces*, 65:3, marzo, págs. 587-611.
- HALL, Douglas John (1997), *The End of Christendom and the Future of Christianity*, Valley Forge, PA, Trinity Press International.
- HANNIGAN, John (1995), «The postmodern city: A new urbanization?», *Current Sociology*, 43:1, págs. 151-217.
- (1998), *Fantasy City: Pleasure and Profit in the Postmodern Metropolis*, Londres y Nueva York, Routledge.
- HARAWAY, Donna (1997), *Modest_Witness@Second_Millennium.Female_Man_meets_OncoMouse*, Londres y Nueva York, Routledge.
- HARVEY, David (1989), *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, MA, y Oxford (Reino Unido), Blackwell.
- HEELAS, Paul (1994), «The limits of consumption and the post-modern religion of the New Age», en Russell Keat, Nigel Whiteley y Nicholas Abercrombie (eds.), *The Authority of the Consumer*, Londres, Routledge.
- (1996), «Detraditionalization of religion and self: New Age and postmodernity», en Kieran Flanagan y Peter Jupp (eds.), *Postmodernity, Sociology, and Religion*, Londres, Macmillan, y Nueva York, St. Martin's Press.
- (1996), *The New Age Movement*, Oxford (Reino Unido) y Cambridge, MA, Blackwell.
- HEFNER, Robert W. (ed.) (1993), *Conversion to Christianity*, Berkeley, CA, University of California Press.
- HERBERT, Gabriel (1935), *Liturgy and Society: The Function of the Church in the Modern World*, Londres, Faber and Faber.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1986), *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Cerf.
- (1991), recensión de Kepel en *Archives des Sciences Sociales de Religion*, abril-junio, págs. 263-4.
- (1993), *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- (1997), «La Transmission religieuse en modernité», *Social Compass*, 44:1, págs. 131-43.
- (1998), «The transmission and formation of socioreligious identities in modernity: An analytical essay on the trajectories of identification», *International Sociology*, 13:2, págs. 213-28.
- HESSE, Mary (1980), *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press.
- HEXHAM, Irving y POEWE, Karla (1997), *New Religions as Global Cultures*, Boulder, CO, Westview Press.
- HINDMARSH, Bruce (1995), «The "Toronto Blessing" and the Protestant Evangelical awakening of the eighteenth century compared», *Crux*, diciembre, 31:4, págs. 5-13.
- HOLMES, D. (1997), *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*, Londres, Sage.
- HOOVER, Stewart M. (1988), *Mass Media Religion*, Londres y Beverly Hills, CA, Sage.
- HOOVER, Stewart M. y LUNDBY, Knut (eds.) (1997), *Rethinking Media, Religion, and Culture*, Londres, Thousand Oaks, CA, y Nueva Delhi, Sage.
- HUNTER, James Davison (1987), *American Evangelicalism: Conservative Religion in the Quandary of Modernity*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- (1991), *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Nueva York, Basic Books.
- (1996), *The State of Disunion* (the Postmodernity Project), Ivy, VA, In Media Res Educational Foundation.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon and Schuster. [Trad. esp.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden natural*, Barcelona, Paidós, 1997.]
- HUTCHINSON, Mark y KALU, Ogbu (eds.) (1998), *A Global Faith: Essays on Evangelicalism and Globalization*, Sidney, Centre for the Study of Australian Christianity.
- IANNACONNE, Laurence (1990), «Religious practice: A human capital approach», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, págs. 297-314.
- (1991), «The consequences of religious market structure», *Rationality and Society*, 3, págs. 156-77.
- INNIS, Harold Adams (1964), *The Bias of Communication*, Toronto, University of Toronto Press.
- INTROVIGNE, Massimo (1999), «Misinformation, religious minorities and religious pluralism», ponencia presentada en la reunión de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa celebrada el 22 de marzo, <<http://www.cesnur.org/vienna.htm>>.
- IORO, Paul (1994), «Has Disney taken over America?», *Spy*, septiembre-octubre, págs. 56-63.
- JACOBSON, Kenneth Richard (1997), «Prophecy, performance, and persuasion: Sermon art and dramatic art in England 1575-1630», tesis doctoral, Queen's University, Kingston, Ontario.
- KALDOR, Peter y KALDOR, Sue (1988), *Where the River Flows*, Homebush West, NSW, Anzea.
- KAPLAN, Robert (1997), *The Ends of the Earth*, Londres, Macmillan. [Trad. esp.: *Viaje a los confines de La Tierra*, Barcelona, Ediciones B, 1997.]
- KEPEL, Gilles (1994), *The Revenge of God*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press. [Trad. esp.: *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995.]
- KINGWELL, Mark (1996), *Dreams of Millennium*, Toronto, Viking. [Trad. esp.: *Sueños de milenio*, Barcelona, Flor del viento, 2000.]
- KINNEY, Jay (1995), «Religion, cyberspace, and the future», *Futures*, 27:7, páginas 763-776.
- KROKER, Arthur (1994), *Data Trash*, Montreal, New World.
- KUMAR, Krishan (en preparación), «Living at the end: Theories of post-history», en Gary Browning, Abigail Halcli y Frank Webster (eds.), *Theory and Society: Understanding the Present*, Londres, Sage.

- LAMY, Philip (1996), *Millennium Rage: Survivalists, White Supremacists, and the Doomsday Prophecy*, Nueva York, Plenum.
- LASH, Scott (1994), en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash (eds.), *Reflexive Modernization*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press. [Trad. esp.: *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 1997.]
- LASH, Scott y URRY, John (1995), *Economies of Signs and Space*, Londres, Sage.
- LECHNER, Frank (1992), «Against modernity: Anti-modernism in global perspective», en P. Colomy (ed.), *The Dynamics of Social Systems*, Londres, Sage.
- LEMIEUX, Raymond (1996), «La Religion au Canada: Synthèse et problématiques», *Social Compass*, 43:1, págs. 135-58.
- LEY, David y OLDS, K. (1988), «Landscape as spectacle: World's Fairs and the culture of heroic consumption», *Environment and Planning D: Society and Space*, 6, págs. 191-212.
- LOWENTHAL, David (1996), *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Nueva York, Viking.
- LYON, David (1985), *The Steeple's Shadow: On the Myths and Realities of Secularization*, Londres, SPCK, y Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1987.
- (1993), «A bit of a circus: Notes on postmodernity and New Age», *Religion*, 23:2, págs. 117-26.
- (1994), *The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press. [Trad. esp.: *El ojo electrónico: el auge de la sociedad de la vigilancia*, Madrid, Alianza, 1995.]
- (1994), *Postmodernity*, Buckingham, Open University Press, y Minneapolis, University of Minnesota Press; edición revisada y ampliada, 1999. [Trad. esp.: *Postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1997.]
- (1996), «Religion and the postmodern: Old problems, new prospects», en Kieran Flanagan y Peter Jupp (eds.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, Londres, Macmillan, y Nueva York, St Martin's Press.
- (1997), «Sliding in all directions: Social hermeneutics from suspicion to retrieval», en Roger Lundin (ed.), *Disciplining Hermeneutics*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, págs. 109-13.
- (2001), *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*, Buckingham, Open University Press.
- (en preparación), «The net, the self, and the future», *Prometheus*.
- LYON, David y VAN DIE, Marguerite (eds.) (2000), *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada Between Europe and the USA*, Toronto, University of Toronto Press.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.
- MCCRATH, Alister (1993), *The Renewal of Anglicanism*, Harrisburg, PA, Morehouse Publishing.
- MAFFESOLI, Michel (1995), *The Time of the Tribes*, Londres, Sage.
- MARTIN, Bernice (1982), *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Londres, Macmillan.
- MARTIN, David (1965), «Towards eliminating the concept of secularization», en Julius Gould (ed.), *Penguin Survey of the Social Sciences*, Harmondsworth, Penguin, págs. 169-82.
- (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford y Nueva York, Blackwell.
- (1990), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford y Nueva York, Blackwell.
- (1996), «Religion, secularization and postmodernity: Lessons from Latin America», en Pål Repstad (ed.), *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*, Oxford, Scandinavian University Press.
- (1997), *Reflections on Sociology and Theology*, Oxford, Clarendon Press.
- MAY, Tim (1998), «Reflections and reflexivity», en Tim May y Malcolm Williams (eds.), *Knowing the Social World*, Buckingham, Open University Press.
- MELLOR, Philip y SHILLING, Christopher (1997), *Re-forming the Body*, Londres, Sage.
- MESTROVIĆ, Stepan (1997), *Postemotional Society*, Londres y Thousand Oaks, CA, Sage.
- MILBANK, John (1990), *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford (Reino Unido) y Cambridge, MA, Blackwell.
- MOHANTY, Satya (1995), «Colonial legacies, multicultural futures: Relativism, objectivity, and the challenge of otherness», *Publication of the Modern Languages Association of America*, 110:1, pág. 113.
- MOORE, R. Laurence (1994), *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.
- MURDOCK, Graham (1997), «The re-enchantment of the world», en Stewart Hoover y Knut Lundby (eds.), *Rethinking Media, Religion, and Culture*, Londres, Sage.
- NOBLE, Vicki (1991), *Shakti Woman: Feeling Our Fire, Healing Our World, the New Female Shamanism*, San Francisco, CA, Harper and Row.
- NOLL, Mark (1996), «The challenges of contemporary church history, the dilemmas of modern history, and missiology to the rescue», *Missiology*, 24:1, enero.
- NOWOTNY, Helga (1994), *Time: The Modern and Postmodern Experience*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press.
- O'NEILL, John (1988), «Religion and postmodernism: The Durkheimian bond in Bell and Jameson», *Theory, Culture and Society*, 5:2-3, págs. 493-508.
- PAHL, Ray (1995), *After Success: Fin-de-Siècle Anxiety and Identity*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press.
- POLOMA, Margaret (1996), «By their fruits... a sociological assessment of the Toronto Blessing», *The Toronto Report*, Wiltshire (Reino Unido), Terra Nova Publications.
- (1996), «The spirit and the bride: The Toronto Blessing and Church Structure», *Evangelical Studies Bulletin*, 13:4, invierno, págs. 1-5.
- POSTMAN, Neil (1985), *Amusing Ourselves to Death*, Nueva York, Viking. [Trad. esp.: *Divertirse hasta morir: el discurso político de la era del «show business»*, Barcelona, Ediciones de la Tempesta, 1991.]

- RANGER, Terence (1993), «The local and the global in Southern African religious history», en Robert W. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity*, Berkeley, CA, University of California Press.
- RAWLYK, George (1996), *Is Jesus Your Personal Saviour?*, Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press.
- READER, Ian y WALTER, Tony (eds.) (1993), *Pilgrimage in Popular Culture*, Londres, Macmillan.
- RHEINGOLD, Howard (1993), «A slice of life in my virtual community», en Linda Harasim (ed.), *Global Networks*, Cambridge, MA, MIT Press.
- RIDDELL, Mike (1998), *Threshold of the Future: Reforming the Church in the Post-Christian West*, Londres, SPCK.
- RIEFF, Philip (1996), *Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, Nueva York, Harper and Row.
- RITZER, George (1993), *The McDonaldization of Society*, Newbury Park, CA, Pine Forge. [Trad. esp.: *La Macdonalización de la sociedad: un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Barcelona, Ariel, 1996.]
- (1998), *The McDonaldization Thesis*, Londres y Beverly Hills, CA, Sage.
- ROBERTSON, Roland (1985), «Humanity, globalization and worldwide religious resurgence: A theoretical exploration», *Sociological Analysis*, 46:3, págs. 219-42.
- (1989), «Globalization, politics and religion», en James Beckford y Thomas Luckmann (eds.), *The Changing Face of Religion*, Londres y Beverly Hills, CA, Sage.
- (1993), «Community, society, globality, religion», en Eileen Barker et al. (eds.), *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.
- (1995), «Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity», en Mike Featherstone et al. (eds.), *Global Modernities*, Londres, Sage.
- (1998), «Discourses of globalization: Preliminary considerations», *International Sociology*, 13:1, págs. 25-40.
- ROBINS, Kevin (1996), *Into the Image: Culture and Politics in the Field of Vision*, Londres y Nueva York, Routledge.
- ROBISON, Richard y GOODMAN, David S. G. (eds.) (1996), *The New Rich in Asia: Mobile Phones, McDonald's and Middle-class Revolution*, Londres y Nueva York, Routledge.
- ROJEK, Chris (1993), «Disney culture», *Leisure Studies*, 12:2, págs. 121-35.
- ROMANOWSKI, William (1996), *Pop Culture Wars*, Downers Grove, InterVarsity Press.
- ROOF, Wade Clark (1993), *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, Nueva York, HarperCollins.
- (1996), «God is in the details: reflections on religion's public presence in the United States in the mid-1990s», *Sociology of Religion*, 57:2, págs. 149-62.
- ROSENAU, Pauline-Marie (1992), *Post-modernism and the Social Sciences*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- SACKS, Jonathan (1991), *The Persistence of Faith: Religion, Morality and Society in a Secular Age*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- SAMPSON, Philip (1994), «The rise of postmodernity», en Philip Sampson, Vinay Samuel y Chris Sugden (eds.), *Faith and Modernity*, Oxford, Regnum Lynx.
- (1996), «Die Repräsentation des Körpers», *Kunstforum International*, Bd. 132, págs. 94-111.
- SAMPSON, Philip, VINAY, Samuel y SUGDEN, Chris (eds.) (1994), *Faith and Modernity*, Oxford, Regnum Lynx.
- SCHULTZE, Quentin (1991), *Televangelism and American Culture*, Grand Rapids, MI, Baker Book House.
- SIMPSON, John H. (1994), «The structure of attitudes towards body issues in the American and Canadian populations: An elementary analysis», en Ted G. Jelen y Martha A. Chandler (eds.), *Abortion Politics in the United States and Canada: Studies in Public Opinion*, Westport, CT, Praeger.
- STACKHOUSE, John (1994), *Canadian Evangelicalism in the Twentieth Century*, Toronto, University of Toronto Press.
- STARK, Rodney (1996), *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, NJ, Princeton University Press. [Trad. esp.: *El auge del cristianismo*, Barcelona, Andrés Bello, 2001.]
- SUSMAN, Warren (1979), «Personality and the making of twentieth century culture», en John Higham y Paul Keith Conkin (eds.), *New Directions in American Intellectual History*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.
- TAYLOR, Charles (1991), *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi.
- (1992), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- TOMLINSON, Dave (1995), *The Post Evangelical*, Londres, SPCK Triangle.
- TOURAINE, Alain (1973), *La sociedad postindustrial*, Barcelona, Ariel.
- TOWLER, Robert (1974), *Homo Religiosus*, Londres, Constable.
- TURNER, Bryan (1994), *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*, Londres y Nueva York, Routledge.
- TWITCHELL, James B. (1999), *Lead Us into Temptation: The Triumph of American Materialism*, Nueva York, Columbia University Press.
- URRY, John (1995), *Consuming Places*, Londres y Nueva York, Routledge.
- VAN DIE, Marguerite (ed.) (en preparación), *Religion and Public Life*, Toronto, University of Toronto Press.
- VATTIMO, Gianni (1985), *La fine della modernità*, Milán, Garzanti Editore. [Trad. esp.: *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987.]
- (1992), *The Transparent Society*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, y Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press. Traducción inglesa de *La società trasparente*, Milán, Garzanti Editore (1989). [Trad. esp.: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1996.]
- VIRILIO, Paul (1997), «Cyberwar, God and television», entrevista en Arthur y Marielouise Kroker (eds.), *Digital Delirium*, Montreal, New World Perspectives.
- WALLS, Andrew (1996), *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*, Nueva York, Orbis Books.

- WALTER, Tony (1996), *The Eclipse of Eternity: A Sociology of the After Life*, Londres, Macmillan, y Nueva York, St Martin's Press.
- (ed.), (1999), *Mourning for Diana*, Oxford y Nueva York, Berg.
- WALTER, Tony y WATERHOUSE, Helen (1999), «A very private belief: Reincarnation in contemporary England», *Sociology of Religion*, 62:2, págs. 187-97.
- WARNER, Stephen (1993), «Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States», *American Journal of Sociology*, 98:5, págs. 1044-93.
- WATERS, Malcolm (1995), *Globalization*, Londres y Nueva York, Routledge.
- WEBER, Max (1958), «Science as a vocation», en Hans Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londres, Routledge.
- (1976), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, Allen and Unwin. [Trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo, 1998.]
- WELLMAN, Barry (ed.) (1999), *Networks in the Global Village*, Boulder, CO, Westview Press.
- WESTFALL, William (1999), «The Church of England in Victorian Canada: An ongoing establishment», ponencia presentada ante la «Religion and Public Life Conference», Queen's University, Kingston, Ontario, y publicada en Lyon y Van Die (eds.) (2000).
- WILSON, Bryan (1975), «The debate over secularization», *Encounter*, 45:10, págs. 77-83.
- (1976), *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- WOODHEAD, Linda (1999), «Theology and the fragmentation of the self», *International Journal of Scientific Theology*, 1:1.
- WOOLLEY, Benjamin (1992), *Virtual Worlds*, Oxford, Blackwell. [Trad. esp.: *El universo virtual*, Madrid, Acento, 1994.]
- WUTHNOW, Robert (1988), *The Restructuring of American Religion*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- (1989), *The Struggle for America's Soul*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- (1994), *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community*, Nueva York, Free Press.
- (1998), *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (1998), *After Heaven: spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, CA, University of California Press.
- YOUNG, Lawrence (ed.) (1997), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Londres y Nueva York, Routledge.
- ZAIDI, Ali (1998) (1997), «Revitalization of the Ummah: some implications for socio-cultural theory», informe presentado en la Canadian Sociology and Anthropology Association, junio.

Colección Teorema

DAVID Lyon explora en este estudio las relaciones entre religión y posmodernidad, sirviéndose de la metáfora de «Jesús en Disneylandia». Los discípulos contemporáneos de Jesús han usado Disneylandia para celebrar eventos religiosos, mientras que los personajes de Disney son probablemente ahora más conocidos en todo el mundo que muchas figuras bíblicas. Pero este libro insiste en no ver este hecho tan sólo como una simple sustitución. Por el contrario, el autor muestra como esta metáfora revela rasgos altamente innovadores y potencialmente perdurables de la búsqueda espiritual contemporánea.

En la sociedad occidental, muchas instituciones religiosas han perdido su significado social, pero lo que Lyon llama el reino religioso, que incluye la fe y la espiritualidad, ha florecido en múltiples formas. A lo largo del texto examina una gran variedad de comportamientos religiosos y parareligiosos, explorando sus relaciones con la cibercultura, la cultura del consumo y las teorías sociales de nuestro tiempo.



Colección TEOREMA
serie mayor



0112063

ISBN 84-376-1982-3



9 788437 619828