

El hecho religioso en clave postmoderna: de la secularización a la mutación

Luis Bahamondes González⁷

Introducción

Si asumimos la postmodernidad como una nueva etapa, la de la libertad plena, la de la incertidumbre constante, la del hedonismo, la del consumo exacerbado, entre otros calificativos, debemos replantearnos el rol de la religión en este nuevo contexto social más allá de los paradigmas de la secularización que auguraban desde su muerte hasta su revitalización, centrandó nuestro análisis más bien en su transformación. Para tales efectos resulta pertinente preguntarse: ¿Cuál es el rol de la religión en esta nueva era?

Las opiniones se multiplican, y la postmodernidad comienza a ganar terreno como un fenómeno que responde a la lógica de los tiempos actuales. Aquellos que la rechazan se sostienen arguyendo una nueva etapa de la modernidad, una suerte de modernidad reactualizada, reformada, y los calificativos proliferan; modernidad líquida (Bauman, 2004), sociedad del riesgo (Beck, 1992), entre muchos otros.

La postmodernidad ha motivado, según Bauman (2004), el "reencantamiento" con el mundo. La confianza en la razón ha dado paso al cuestionamiento de ésta, donde no todo se deja al libre arbitrio de la fría racionalidad. Los sujetos se han emancipado de la razón, concediéndole un valor trascendental para sus vidas a las sensaciones, emociones

⁷ Doctor en Ciencias de las Religiones. D.E.A. en Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid. Académico del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile y del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) de la Universidad Alberto Hurtado. Correo: lbahamon@uahurtado.cl

y pasiones, que les otorgan sentido a sus actos. La discusión ha ido aún más lejos que la generada a fines de los 60 con la instauración del concepto de postmodernidad, proveniente de las artes. En la actualidad, Gilles Lipovetsky (2006) sostiene que ésta ya ha quedado atrás dando paso a la hipermodernidad. La postmodernidad se habría agotado, y no sería más que una etapa transitoria que, cumpliendo su papel de "trampolín", nos llevaría a otro estadio de la modernidad pero más exacerbado.

"Lo que define la hipermodernidad no es únicamente la autocrítica de los saberes y las instituciones modernas, sino también la memoria revisitada, la reactivación de las creencias tradicionales, la hibridación individualista del pasado y lo moderno" (Lipovetsky, 2006: 103).

La postmodernidad, entendida como la pérdida de la certeza absoluta, la época del desencanto, de la crisis existencial, entre otros calificativos, parece encontrar representantes en aquellos sujetos ávidos de nuevas experiencias que buscan, de manera constante, descubrir o redescubrir la religión o alguna agrupación religiosa que satisfaga sus necesidades tanto espirituales como materiales.

Del cuestionamiento de las teorías de la secularización a la irrupción de nuevos movimientos religiosos

Los planteamientos decimonónicos referentes a la secularización centraban la discusión de la decadencia de la religión en ciertos pilares fundamentales, entre ellos las explicaciones generadas por la ciencia, los avances tecnológicos, el predominio de la razón y un sinnúmero de teorías, que iban desde la desaparición total de la religión (C. Marx y S. Freud) hasta los que la consideraban moldeable para beneficio del hombre (M. Weber).

De acuerdo a lo anteriormente señalado,

"La religión puede ser definida como la puesta en marcha de una relación de intercambio simbólico con una realidad que a veces es considerada trascendente por los actores sociales, relación que legitima valores y visiones del orden social establecido o las impugna, y que desencadena importantes consecuencias prácticas en la vida cotidiana y en sus dimensiones política, social, económica, terapéutica, simbólica y socio-familiar. Las negociaciones con lo divino, sagrado, numinoso, trascendente, o como queramos llamarlo, son siempre un salto imaginativo a partir de negociaciones bien terrenales" (Cantón, 2008: 292).

Para otros, la secularización marcará un punto de quiebre en la sociedad occidental, iniciándose el proceso en el siglo XIII, una vez superada la antigua distinción de dos mundos contrarios, el de Dios y el del hombre, *religio y saeculum*, "no pudiendo el ser humano pertenecer al mismo tiempo a Dios y al Mundo" (Poupard, 1987: 1635).

Esta transformación de la sociedad europea será aún más profunda. La moral se habría librado de la autoridad eclesial y de las creencias religiosas, para refugiarse en la ciencia como baluarte del razonamiento. Sin embargo, las interpretaciones acerca de la secularización y sus implicancias en la sociedad moderna, se establecieron a partir del distanciamiento de "lo religioso" de la esfera política y social, unido al desencanto de las formas tradicionales de funcionamiento de las entidades religiosas establecidas.

La discusión respecto a lo planteado anteriormente, encuentra uno de sus puntos más destacados en el movimiento ilustrado del siglo XVIII, con el predominio de la razón por sobre la fe, la valorización del Estado como garante de la igualdad de los ciudadanos, y el "mito del progreso indefinido". En este contexto, la valorización de la racionalidad se transformará en el motor de desarrollo de la denominada modernidad. El hombre será capaz de forjar su propio destino a través del uso de la razón, sus decisiones progresivamente irán dejando de lado las trabas impuestas por la religión, produciéndose el quiebre con la tradición, aquello que había sido establecido e impuesto, siendo la libertad el objetivo a alcanzar. De esta forma, el proyecto moderno iniciaba su marcha, promoviendo la autonomía de los individuos.

La modernidad venía a romper con todo lo establecido, transformando la sociedad. El rol protagónico que hasta el momento había tenido la religión, no sólo comenzará a ser blanco de fuertes críticas, sino que se promoverá su expulsión de la escena pública. Todo indicaba que razón y religión eran incompatibles, pues esta última era vinculada con actos supersticiosos que no aportaban al desarrollo del nuevo ideal de hombre que estaba naciendo. Su lugar sería ocupado por la ciencia, la economía y la política, quedando la religión relegada a un segundo plano, pues ideales como la igualdad y la libertad sólo serían posibles de alcanzar fortaleciendo las otras dimensiones mencionadas.

La anhelada llegada de la sociedad secular, no sólo trajo consigo el cuestionamiento al rol ejercido por la religión en el plano civil y colectivo, sino también el desarrollo de ésta en el plano individual. Si bien los cuestionamientos a la teoría de la secularización todavía forman parte de enconados debates académicos, donde anteriormente hubo secularistas hoy cobran fuerza los des- secularistas.

Una de las interrogantes centrales en el debate acerca de la secularización de la sociedad durante la modernidad, estará dada por comprender cuál será el rol que jugará la religión en una sociedad industrializada.

Según se establece en el Diccionario de sociología, editado por S. Giner, E. Lamo de Espinosa y C. Torres, "Otros factores sociológicos que influyen en el surgimiento y desarrollo de la secularización son el pluralismo cultural, la urbanización, la industrialización, la escolarización, la democratización y laicización del Estado, la diferenciación y especialización de las instituciones" (2006: 756).

La concepción de secularización se asoció con el ideal de modernización, por lo cual se argumentó que toda sociedad modernizada era secularizada. Este planteamiento -sumamente cuestionable- cada día encuentra más detractores. Casanova por ejemplo, plantea que el concepto de secularización obedece a un proceso histórico eminentemente occidental y más en específico europeo. Es quizás, el caso de Estados Unidos uno de los ejemplos emblemáticos donde el vínculo modernización-secularización queda más en entredicho. Bajo esta premisa, "la idea era que a medida que las sociedades se modernizaban se hacían más complejas y diferenciadas, más racionalizadas, más individualistas y menos religiosas. Para algunos, una sociedad secularizada era automáticamente moderna" (Esteban, 2008: 300)

Si seguimos el planteamiento de José Casanova (2007), la secularización puede entenderse bajo los siguientes enunciados:

1. Secularización como diferenciación de la religión de las esferas seculares (el Estado, la ciencia, entre otras).
2. Secularización como declive de las prácticas y las creencias.
3. Secularización como privatización de lo religioso.

Sobre este último punto, referido a la privatización -siguiendo el planteamiento de Thomas Luckmann [1967] -, el discurso religioso como elemento unificador y legitimador de la vida social, que poseía una posición central y privilegiada dentro de la estructura de la sociedad, habría dado paso a la vivencia religiosa de carácter individual, privatizando la experiencia sagrada y, de este modo, relativizando el lugar que poseían las religiones tradicionales en el ámbito público. Este diagnóstico realizado por Luckmann, bajo la catalogación de "*La religión invisible*", se convirtió en un paradigma para explicar las transformaciones de la religión en la sociedad moderna, el cual fue rápidamente cuestionado, pues el modelo parecía responder a la realidad europea, pero no daba cuenta de una situación de orden global.

Para el año 1967, fecha de publicación de su texto *The invisible religion*, América Latina se encontraba bastante lejos del modelo propuesto por Luckmann. La politización de la Iglesia Católica con la Teología de la Liberación y su opción por los pobres, nos hablaban de un proyecto colectivo y público, que era replicable en otro fenómeno como la celebración de festividades religiosas y la significación que poseían las manifestaciones de religiosidad popular (peregrinaciones, cultos, veneración de santos populares, etc.) en toda Latinoamérica.

Para Alejandro Frigerio, quien cuestiona el sustento de la teoría *luckmanniana*,

"[...] el desencantamiento del mundo y la creciente racionalización que se producen institucionalmente no necesariamente encuentran correspondencia proporcional en la acción

individual. La rígida dicotomía sagrado/profano establecida a nivel social no parece tener el mismo atractivo o validez para las personas, quienes continuamente invocan la ayuda de lo divino para solucionar sus problemas" (Frigerio, 1995: 44-45).

De manera complementaria a lo postulado con anterioridad, encontramos la crítica planteada por el sociólogo austriaco-estadounidense Peter Berger, quien centra su crítica en la relación entre religión y modernidad. Para Berger, si bien el progreso de la ciencia y el desarrollo económico resultan ser un pilar fundamental para entender el efecto de la modernización en el campo religioso, y el consecuente proceso de secularización, ésta no se produce como una suma de factores. Así como es posible demostrar el avance secularizador en países de Europa Central y Escandinavia, tomando como indicador un fuerte declive en la asistencia a los cultos, también es posible encontrar una realidad opuesta en Estados Unidos, Latinoamérica o en países islámicos. En definitiva, un alto *standard* de modernización no aseguraría un alto nivel de secularización de la sociedad.

A modo de ejemplo, Berger sostiene:

"Si se buscan movimientos religiosos de revitalización a escala global, hay dos que destacan. Uno es musulmán, y el otro, protestante evangélico. Poseen ciertas similitudes psicológicas, pero sus consecuencias sociales y sus respectivas relaciones con la modernización son muy diferentes. La semejanza consiste, por supuesto, en que ambos son contraposiciones reactivas. Reaccionan ante los cambios y los descontentos que provoca la modernización" (1994: 48).

El proceso secularizador fue visto por Berger como un agente transformador de la sociedad, que no sólo afectaba a las instituciones eclesiales y su relación con el Estado, o la incumbencia de aquéllas en materias como la educación o el sistema jurídico; sus alcances eran mayores, definiéndolos como "más que un fenómeno socioestructural" (1996), ya que afectaba la totalidad de la cultura junto con el sistema ideacional de los individuos. En este sentido, "[...] el proceso de secularización tiene también un aspecto subjetivo. Así como se produce secularización de la sociedad y de la cultura, así surge también una secularización de la conciencia" (Berger, 1996: 134).

Para Ignacio Sotelo (1996), la religión en los tiempos actuales ha logrado desenvolverse en un ambiente de persistencia y coexistencia frente a la modernidad. Todo ello bajo el supuesto ilustrado de que el predominio de la ciencia traería consigo el fin de la religión. Si bien la religión no desapareció, en diversas sociedades ha sufrido la pérdida de centralidad de la cual gozó durante cierta época.

El avance de la secularización ha influido notablemente en la injerencia de las instituciones eclesiales sobre la vida de los sujetos, teniendo en muchos casos que ajustarse a los requerimientos de éstos, a través de reinterpretaciones de su dogma. De esta forma la religión persiste, pero adaptándose a una nueva realidad. En cuanto a la coexistencia, ésta se manifiesta, de acuerdo a Sotelo (1996), en el reconocimiento por parte de las

instituciones eclesiales, de su autonomía y validación de las respuestas que proponen a la sociedad. Lejano es aquel tiempo donde ciencia y religión se disputaban "la verdad" y buscaban el monopolio del saber. En definitiva, todo indica que en la era postmoderna, la religión ha abandonado el campo de las disputas, para comprender que "la secularización podría revelarse paradójicamente como la condición fundamental para el renacer de la experiencia religiosa" (Sotelo, 1996: 43).

De acuerdo al planteamiento de Gil Calvo (1996), la ciencia ha puesto en entredicho la salvación del alma, donde los sujetos antes se refugiaban con un esperanzador desenlace de vida en el más allá; hoy han tenido que buscar alternativas que satisfagan aquel fin, puesto que, al parecer, el miedo a la muerte permanece. Las alternativas se han multiplicado, y las respuestas frente a lo trascendente ya no sólo se encuentran en las religiones institucionales, sino que comienzan a cobrar fuerzas otras opciones hasta hace poco catalogadas como supercherías. Muestra de esto es el auge de las lecturas del tarot, las prácticas de santería, runas adivinatorias y diversos sincretismos llegados a Chile desde los más diversos lugares del mundo, entre otras expresiones.

"Por tanto, si se busca la salvación, pero no se espera encontrarla en la vida de ultratumba, ¿dónde buscarla y esperar hallarla? Dada la vigente definición científica de la realidad, la única esperanza de salvación de la muerte reside en la prolongación indefinida de la vida, es decir, en el constante aplazamiento de una muerte que se desea ilusoriamente diferida a perpetuidad" (Gil Calvo, 1996: 175).

Para el sociólogo Cristián Parker, "[...] En el mundo subdesarrollado y periférico, los procesos de modernización tienen lugar de modo cualitativamente distinto a como se dieron en otras sociedades que alcanzaron la modernidad en el pasado" (1999: 139).

Tal afirmación, sólo viene a fortalecer la idea de un proceso de modernización que para Latinoamérica se ha desarrollado en "otra lógica", donde el paso de una sociedad tradicional y de orden rural a una sociedad urbano-industrial, implicó echar abajo la estructura societal tradicional, socavando la *"cosmovisión religiosa de la vida"*. En este sentido, Parker (1993) concluye que más que hablar de decadencia de la religión en la sociedad contemporánea, debemos entender este fenómeno como un proceso de *"transformación de la conciencia y del sentimiento religioso"*.

La crisis de las teorías de la secularización como modelo explicativo del hecho religioso en América Latina, vinculadas a los procesos de modernización en curso, hizo que dichas teorías se volcaran a analizar la disminución de la práctica sacramental en las grandes ciudades como uno de los elementos claves para comprender la realidad socio-religiosa cambiante. Como era esperable, estas consideraciones fueron realizadas tomando como referente el catolicismo institucional.

Parker establece una crítica central al punto anteriormente descrito:

" [...] se descuida que subyace en los no-practicantes oficiales una categoría poco estudiada y que desmiente la secularización global, los 'no-practicantes populares', en las cuales las prácticas devocionales y protectoras ocupan un lugar central, relegando a un segundo plano la constelación de prácticas sacramentales" (Parker, 1993: 119).

La demanda de bienes simbólicos se ha modificado y el catolicismo monopólico se ha visto obligado a competir. Han quedado atrás, a la luz de las múltiples evidencias, las propuestas que otorgaban la sentencia de muerte a la religión, para dar paso a la libertad de ésta.

En este sentido, el choque tradición-modernización en América Latina constituye probablemente la columna vertebral en cualquier análisis socio-histórico, donde los cambios en materia religiosa se han producido lentamente, comenzando a reconfigurar el panorama de la región, aportando pluralismo y tolerancia.

Religión de libre elección en la sociedad contemporánea

Uno de los errores comunes entre quienes intentan buscar explicaciones al aumento de nuevas formas de religiosidad o religiosidades alternativas en la sociedad actual, ha sido entender que el sujeto en la era postmoderna y de la libertad plena, cual antropólogo, sale en busca de la comunidad ideal, donde experimentará nuevas sensaciones y adquirirá nuevos conocimientos en un ambiente de libertad total. Es probable que tal figura represente a un sinnúmero de personas; no obstante, no son pocos los sujetos que en el sentido contrario buscan protección en agrupaciones normativas –casi ortodoxas en su planteamiento- y que gozan de buen crédito entre las religiones institucionales, como por ejemplo: el Opus Dei, Legionarios de Cristo, o las diversas Iglesias Pentecostales que abundan en Chile.

El modelo de vida ascética se bate en retirada en la era postmoderna. De acuerdo a la socióloga María Angélica Thumata (2007), la satisfacción de necesidades en el presente ha cobrado mayor importancia. Lo que se persigue es la inmediatez, alivio y disfrute al instante. Bajo este escenario, debiesen multiplicarse alternativas religiosas que respondan a aquella premisa, donde la búsqueda permanente resulta una constante en el comportamiento de los sujetos, ávidos de nuevas experiencias y sensaciones, que el mercado religioso debe proveer.

Estamos frente a lo que Françoise Champion (1995) ha denominado "*religiones a la carta*", es decir, la capacidad que poseen los individuos para elegir dentro de un sinnúmero de alternativas la opción religiosa que más les acomode, crear su propia alternativa

fusionando elementos de otras religiones, o sencillamente generar un sistema religioso nuevo que responda a sus necesidades. La búsqueda de la felicidad en tiempos de crisis, fortalece la búsqueda incesante de nuevas experiencias espirituales que aplaquen las dificultades a las que nos somete la vida postmoderna. Ante esta realidad, han proliferado en los últimos tiempos, lo que Champion (1995) denomina "*religiosidades paralelas*", entendidas en el contexto occidental como "[...] todas las religiones no cristianas, los diversos esoterismos y todas las creencias y prácticas parareligiosas antiguas (videncia, por ejemplo) o nuevas (meditación, por ejemplo)" (Champion, 1995: 717).

Considerando la diversidad de cultos y tradiciones religiosas, es que la autora antes citada, postula la idea de una "*nebulosa místico-esotérica*" que comprende a aquellas nuevas corrientes que se han inclinado por visitar lo místico y esotérico a partir de la década de los 70, en el marco de lo que se denominó "el retorno de las religiones".

Esta "*nebulosa místico-esotérica*" posee, de acuerdo a Champion (1995), siete características fundamentales. Entre ellas destacan, "*lo experimental*", donde cada individuo a través de sus vivencias y experiencias debe ser capaz de distinguir y elegir las opciones correctas para mejorar su vida. El hacer y practicar es parte del aprendizaje espiritual, lo que se traduciría en "*la transformación de uno mismo*".

Los sujetos pronto se dejarán seducir por un "*optimismo*" a toda prueba, basado en una "*ética del amor*", asegurando un comportamiento moralista y justo de sus miembros, los que serán dirigidos o liderados por sujetos "carismáticos", capaces de ofrecer los métodos para alcanzar la "*salvación*" soñada. Todo esto bajo una fuerte crítica a los sistemas imperantes en la sociedad moderna que promueven la fragmentación, frente a lo cual proponen una "*concepción monista del mundo*".

Nos encontramos en una época de síntesis religiosa, de amalgamas de creencias que han logrado movilidad al amparo de la globalización. Lo religioso goza de buena salud; el intercambio comercial a escala mundial posee su correlato en el intercambio de bienes religiosos. A modo de ilustración, en Santiago de Chile, hoy no es extraño encontrar las más diversas tradiciones y cultos religiosos, provenientes de los lugares más recónditos del planeta; entre dichas manifestaciones, santería brasileña, vudú haitiano, devoción a santos no canónicos argentinos (Difunta Correa, Gilda, Rodrigo, entre otros), sistemas de meditación oriental, métodos de autoayuda norteamericanos, etc.

Para Frédéric Lenoir (2005), estamos inmersos en la era del *bricolage* global, donde el acento se encuentra en la formación de nuevas mezclas y sincretismos religiosos. En este escenario, el hombre religioso "[...] es más nómada que sedentario. Toma una senda, recorre caminos, sale al encuentro de la vida sin poder afirmar nunca que permanecerá en una vía. Acampa más que construye" (Lenoir, 2005: 9).

Lo religioso parece haberse desplazado a otros escenarios, las iglesias en esta nueva era ya no aglutinarían ni serían garantes exclusivas de lo sagrado. La incertidumbre, la desconfianza y el miedo, motivan la búsqueda constante de alternativas religiosas nuevas o al menos novedosas. Dentro de estas últimas, podemos encontrar la extensa gama de tradiciones religiosas orientales, muchas de ellas milenarias, que han comenzado a ganar terreno en el mundo occidental. Han logrado ajustarse a las solicitudes de los individuos en un nuevo contexto societal, y todo indica que parecen satisfacer con adecuación las necesidades y curiosidad de nuevos sujetos abiertos a experiencias desconocidas. Pensemos en la diversidad de alternativas religiosas y terapéuticas orientales (muchas de ellas funden estos dos conceptos) que hoy es posible encontrar en Latinoamérica, entre ellas: Suddha Dharma Mandalam, Hare Krishna, Meditación Trascendental, etc.

Para el teólogo y filósofo Raimon Panikkar,

"[...] existe hoy día una profunda inadecuación entre lo que el concepto de 'religión' teóricamente afirma y lo que las instituciones religiosas prácticamente realizan. Parece como si lo religioso se desplazase del templo a la calle, del rito sagrado a la praxis secular, de la obediencia a la institución, a la iniciativa de la conciencia, etc. Frases como 'he dejado de ser católico para poder ser cristiano', 'he salido de la Iglesia para poder ser religioso', 'el espíritu científico representa el budismo verdadero', 'precisamente porque soy hindú no creo en tales supersticiones', etc., son indicadoras de este desplazamiento, aunque puedan ser fácilmente rebatidas desde otro punto de vista" (1994: 737).

Todo es posible y nada es seguro en los tiempos actuales, estamos inmersos en lo que Ulrich Beck (1992) ha denominado *sociedad del riesgo*, ante lo cual la complementariedad parece ser una buena decisión en el plano religioso, es decir, "mi religión y otros ingredientes". Mientras más me resguardo frente a los peligros, aumenta la sensación de protección, aunque sólo sea una ilusión. En la era de lo imprevisto y de la peligrosidad, el conocimiento de alternativas a las cuales pueda recurrir en caso de que algo me aflija se convierte en una obligación. Muestra de aquello es la proliferación de artículos como runas, pulseras, collares, amuletos, velas, jabones, inciensos, pócimas, estampas, sesiones de sanación y muchas otras, que se ofrecen y transan libremente en grandes ciudades del mundo occidental. "Debemos estar preparados", parece ser la consigna, la información es necesaria y la industria literaria y audiovisual parecen haber captado la inquietud. Lo oculto, lo misterioso y lo desconocido se han convertido en éxito de ventas; donde masones, templarios, rosacruces, illuminatis, sectas, gurús orientales y sus nuevas técnicas, se han transformado en fuente de respuestas a las inquietudes del día a día y a las que vendrán sin lugar a dudas en el futuro.

La pervivencia de lo sagrado: entre la secularización y la postmodernidad.

En palabras de Zygmunt Bauman,

"En el mundo postmoderno, el misterio ya no es un extranjero apenas tolerado que aguarda la orden de deportación. En ese mundo suceden cosas sin que haya una causa que las haga necesarias, y la gente hace cosas que difícilmente pasarían la prueba de un propósito responsable, ya no digamos 'razonable'" (2004: 42).

Bajo esta lógica, "lo religioso" debe operar de una forma distinta en esta nueva etapa. Para Raimon Panikkar (1994), *"la religión del futuro"* no puede ser únicamente teocéntrica ni solo antropocéntrica, pues debe relacionar de forma armónica, lo que ha identificado como:

"[...] las tres últimas dimensiones de la realidad, el aspecto material y corporal de la realidad con b) las diversas facetas del hombre y sus actividades, a la par c) con el reconocimiento del principio histórico, divino o trascendente, garante de una libertad no manipulable por nadie" (1994: 753).

El planteamiento de Panikkar (1994) obedece al reconocimiento de un cambio profundo en la relación sujeto-sacralidad. Las formas de relacionarse han variado, y las antiguas formas de dependencia institucional han debido modificarse o al menos esbozar un cambio, pues las instituciones permanecen en el tiempo en la medida que logran satisfacer determinadas necesidades, de no ser así la extinción es su destino. ¿Qué religión no ha sufrido cambios en su historia? Probablemente ninguna, ya que estamos frente a instituciones originadas en contextos culturales que condicionan su poder de acción. La diferencia planteada en esta nueva etapa de la sociedad – si consideramos a la postmodernidad como tal – , está dada no sólo por el cambio o transformación de las instituciones religiosas históricas, o por la proliferación de nuevas opciones religiosas, sino que por la libertad de los individuos para crear, elegir, complementar y resignificar su relación con "lo religioso".

En relación a lo anteriormente descrito, Vallverdú (2001) sostiene que en la sociedad actual la religión, lejos de desaparecer, tiende a la disgregación, a la fragmentación y a la movilidad. La oferta de bienes simbólicos se expande ante la demanda de individuos sedientos de nuevas respuestas en el campo religioso, intentando satisfacer sus gustos y preferencias. De esta forma, "[...] en el 'menú de lo sagrado' habría 'platos' muy variados entre los que escoger o 'condimentos' de todo tipo para combinar eclécticamente o sincréticamente" (Vallverdú, 2001: s/n).

En la era de la información, como afirmara Manuel Castells (2006), los tiempos y las distancias se han acortado, y nosotros diríamos que las decisiones también, los nuevos tiempos lo exigen, decisiones rápidas y soluciones instantáneas, ante lo cual lo religioso no se encuentra ajeno.

Los paradigmas de la secularización han quedado atrás, dando paso a relecturas y reinterpretaciones del hecho religioso en Occidente. Este hecho, si bien nos plantea la pervivencia de la religión en la sociedad actual, mutando su estructura y funcionamiento, también le exige asirse a otros campos del saber, generando respuestas ante problemáticas de índole medicinal, económica, política, etc.

La propuesta de Pierucci (1998), sintetiza la idea de comprender el proceso de secularización en América Latina, no como un hecho que derivaría en la no creencia, sino más bien en un fortalecimiento del pluralismo religioso en la región. El tránsito desde un monopolio religioso a un escenario de diversidad y pluralismo, parece retratar de mejor manera la realidad latinoamericana, la que cada día se fortalece más debido a la multiplicidad de ofertas religiosas que van desde alternativas foráneas, cultos originarios, hasta prácticas sincréticas.

De esta manera las sentencias de muerte de la religión en la era postmoderna, parecen ser una químera, pues

[...] la secularización de Occidente no era ni podía ser un estadio terminal; una vez consumado su ciclo, vuelven a asomar las raíces jamás extirpadas del viejo paganismo, y la magia se alía con la técnica. Vivimos en la era de la computadora que hace horóscopos y del astronauta con amuletos" (Campagna, 1984: 242).

En este contexto, las fronteras se difuminan y la claridad de antaño que delimitaba los campos de acción de las instituciones comienza a ser permeada por organizaciones e individuos que no conocen límites.

El valor de la instantaneidad, es quizás una de las características más reconocidas de la postmodernidad. Cuando la esperanza de vida ha aumentado considerablemente durante el siglo XX, todo indica que somos algo así como enfermos terminales en sus últimos días de vida. El futuro ha quedado atrás, y el presente se vuelca a lo concreto motivando la búsqueda de bienes simbólicos que puedan suplir las carencias de los individuos o sencillamente logren aplacar su sed de experimentación de nuevas sensaciones.

Para Baros (2006), la instantaneidad es un signo de los tiempos actuales que señala la discontinuidad que afecta a nuestros sistemas sociales, "Transformamos así el antiguo tiempo lineal en un tiempo discontinuo, en donde prima lo efímero, lo transitorio, lo pasajero" (pp. 15-16).

David Lyon (2002) sostiene que el planteamiento de las teorías de la secularización que auguraban un debilitamiento de las instituciones religiosas, es relativo. Si bien, es reconocible que esto ha sucedido, pensando en el nivel de participación cada vez más limitado en las esferas políticas, económicas y culturales, que las religiones

institucionalizadas mantienen con la sociedad en su conjunto, resulta complejo extrapolar este diagnóstico, probablemente elaborado a partir de la crisis de participación de determinadas denominaciones cristianas, a otras religiones como el Islam, o el sinnúmero de nuevas agrupaciones religiosas en América, Europa, África, etc. De esta forma, el autor se muestra escéptico ante la posibilidad de que una sola teoría pueda explicar y dar respuesta al estado de la religión en la sociedad moderna, considerando los múltiples contextos culturales en los que se desarrolla.

La crítica de fondo es cuestionar la postura evolucionista y unidireccional tanto del hecho religioso como de la modernidad. Para Lyon,

“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” [2002: 45].

En cuanto a la secularización, Lyon [2002], siguiendo los planteamientos de Dobbelaere, afirma la existencia de un aspecto personal en esta teoría, posible de catalogar como la “secularización de la conciencia”. Los individuos han encontrado fórmulas para satisfacer sus necesidades que pueden o no vincularse con lo religioso, y lo tecnológico parece ser una de ellas; no obstante, esto no significa un abandono o muerte de lo religioso, sino más bien, se presenta como una mixtura de fuentes de explicación y orientación en un mundo cada vez más flexible.

Sin lugar a dudas, la postmodernidad ha modificado el escenario religioso en Occidente, comienzan a debilitarse los grandes referentes religiosos institucionales y comienzan paulatinamente a surgir nuevas formas de vivir la religiosidad.

Conclusiones

Es “otra lógica”, como menciona Parker, en la que se desenvuelve el hecho religioso, donde se recoge la sospecha de que el advenimiento de una condición postmoderna, que caracterizaría a las sociedades contemporáneas, está lejos de culminar el proceso de secularización iniciado por la modernidad ilustrada. Por el contrario, pareciera que la condición postmoderna de las sociedades contemporáneas logra resignificar y resituar aquellas expresiones religiosas a las que la modernidad desterró.

Hoy, la relatividad y la incertidumbre constituyen dos de los pilares fundamentales de la era postmoderna, la que nos ha llevado a diagnosticar un estado de bipolaridad constante en las sociedades contemporáneas, que para el caso chileno, podemos definirlo como: religión, entre tradición y modernidad, una especie de péndulo religioso que lejos

de situarse en un extremo se desplaza constantemente empujado por condicionantes políticas, sociales, económicas y culturales.

La postmodernidad ha instalado el concepto de diversidad en distintos niveles garantizando de alguna manera la presencia de aquellos que han sido postergados, olvidados o silenciados. Es un escenario propicio para la manifestación de la diversidad en lo cultural, en las manifestaciones políticas, feministas, étnicas, ambientalistas, urbanas, de consumo y de reivindicación sexual, y donde lo religioso no escapa de esta lógica.

Uno de los focos centrales de la discusión referente al proceso de secularización de la sociedad moderna, se sustentaba bajo la idea que religión y modernidad no eran compatibles, se oponían una a otra, lo que inevitablemente nos conduciría a presenciar el fin de la religión. Esta visión, por cierto sesgada, eliminaba de plano la posibilidad de que la modernidad o las modernidades fueran capaces de generar sus propias respuestas religiosas en el contexto actual. ¿Cómo prescindir de un componente de la cultura, como la religión, que ha acompañado a los individuos probablemente desde sus inicios? La pérdida de protagonismo de algunas religiones en la escena pública, la disminución de fieles y asistencia a ciertos cultos, el individualismo de la sociedad moderna, los avances científico-tecnológicos, etc., si bien son elementos que revelan un cambio profundo de la sociedad, no constituyen pruebas empíricas concluyente para afirmar que estemos ante la desaparición de la religión; más bien, estamos frente a procesos de cambios continuos que han provocado la mutación o transfiguración de aquella en una nueva era.

Bibliografía

Baros, Mauricio. (2006). "Religión y crisis en la postmodernidad". En: *Religión y Cultura n° XII Locura, Sensatez y Paradoja en las Culturas*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile.

Bauman, Zygmunt. (2004). *Ética Posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Beck, Ulrich. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londres: Sage.

Berger, Peter. (1996). *El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1994). *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona: Editorial Herder.

Campanna, Pablo. (1984). "De la secularización al neopaganismo". En: *VV.AA. Las Sectas en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Claretiana – CELAM.

Cantón Delgado, Manuela. (2008). "Secularización, extinción y eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social". En: Bericat Alastuey, E. (Coord.) *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía.

Casanova, José. (2007). *Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial*. [En línea]. En: Revista Académica de Relaciones Internacionales, Núm. 7, UAM-AEDRI. http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=viewFile&path%5B%5D=85&path%5B%5D=75 [Consulta: 12 de junio de 2008].

Castells, Manuel. (2006). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, 5ª edic., vol. III. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Champion, Françoise. (1995). "Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos". En: Jean Delumeau (Dir.). *El hecho religioso: Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial.

Esteban Sánchez, Valeriano. (2008). "La secularización en entredicho: La revisión de un debate clásico de la sociología". En: Bericat Alastuey, E. (Coord.). *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía.

- Frigerio, Alejandro. (1995). "Secularización y Nuevos Movimientos Religiosos". En *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* N° 7, UCA-FCSE.
- Gil Calvo, Enrique. (1996) "Religiones laicas de salvación". En: Díaz-Salazar, R; Giner, S. y Velasco, F. (eds). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giner, S.; Lamo De Espinoza, E. y Torres, C. (eds.). (2006). *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lenoir, Frédéric. (2005). *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lipovetsky, Gilles y Charles, Sébastien. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Luckmann, Thomas. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. Nueva York: Macmillan.
- Lyon, David. (2002). *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra. 12.
- Panikkar, Raimon. (1994). "La Religión del futuro". En: Fraijó, Manuel (ed.). *Filosofía de la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Parker, Cristián. (1993). *Otra lógica en América Latina, religiosidad popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Pierucci, Antonio. (1998). "Soltando amarras: secularización y destradicionalización". En: *Sociedad y Religión* 16/17, pp. 101-131.
- Poupard, Paul. (Dir.). (1987). *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Editorial Herder.
- Sotelo, Ignacio. (1996). "La persistencia de la religión en el mundo moderno". En: Díaz-Salazar, R; Giner, S. y Velasco, F. (eds). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Thumala, María Angélica. (2007). *Riqueza y piedad. El catolicismo de la elite económica chilena*. Santiago de Chile: Random House Mondadori.
- Vallverdú, Jaume. (2001). *Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad*. En: *Gazeta de Antropología*, 17, s/n.