

SECULARIZACION, DESENCANTO Y REENCANTAMIENTO MASSMEDIATICO

Jesús Martín Barbero

A lo largo de estos días ha habido un errática que ha estado contenida y que yo quisiera explicitar de una manera esquemática y rápida. Y es la temática de lo que, a mi vera constituye en últimas el objeto de los estudios de comunicación, que son los cambios en los modos de juntarse la gente, los cambios en los modos de estar juntos. ¿Qué convoca hoy a la gente a juntarse? ¿Cuáles son las modalidades de ese estar juntos? Lo cual tiene mucho que ver con la línea de trabajo sobre los medios de comunicación como espacios de constitución de identidades y como espacios de conformación de comunidades. De diversos tipos de comunidades. Y a partir de ahí, rastrear que los procesos de comunicación no son sólo nunca fenómenos económicos, no son sólo nunca fenómenos políticos y fenómenos tecnológicos, sino que son fenómenos de producción de identidad, de reconstitución de sujetos, de actores sociales, que voy a tratar de pensar la relación entre modernidad, religiosidad y medios.

1. LA MODERNIDAD DESENCANTADA

Y comienzo por una afirmación: la modernidad ha incumplido muchas de sus promesas, la modernidad no ha cumplido muchas de sus promesas de liberación social, de liberación política, de liberación cultural. Pero hay una promesa que sí ha cumplido: y es la de desencantarnos el mundo.

Ciertamente que la modernidad ha desencantado el mundo. Ha racionalizado el mundo. Lo ha dejado sin magia, sin misterio. Hay hoy en el mundo occidental una generación, la gente joven, que está viviendo en su experiencia cotidiana, profundamente, eso que Weber llamó el desencantamiento del mundo. Pienso que es imposible comprender lo que significa el vértigo de la velocidad para un joven de hoy, o el éxtasis de la droga, si no lo relacionamos con el desencanto profundo en el que en este tiempo estamos habitando este planeta. Desde la ciencia hasta la contaminación ambiental, pasando por el empobrecimiento de la experiencia, pienso que el desencantamiento ha dejado una huella muy fuerte en la experiencia cotidiana de la mayoría de nosotros, especialmente de la gente joven.

Sin embargo la gente no se acostumbra a vivir sin encanto, sin misterio, sin mitos, sin ritos. La gente sigue necesitando reencantar el mundo, devolverle magia, devolverle misterio.

Y bien, gentes como Daniel Bell desde EEUU -y es bien interesante, porque no es un personaje nada religioso Daniel Bell, es uno de los sociólogos más lúcidos que tenemos en el planeta hoy- ha escrito hace poco: «el problema real de la modernidad es la creencia, es una crisis espiritual pues los nuevos asideros se han mostrado ilusorios y los viejos han quedado sumergidos».

Y desde América Latina Beatriz Sarlo escribe en uno de sus últimos artículos: «Desde hace unas décadas, donde estaba la política aparecieron los movimientos sociales, y hoy avanzan las neo-religiones.»

Y junto a esa experiencia de desencanto, no en el sentido de decepción subjetiva sino en el sentido objetivo de racionalización del mundo -que ahora voy a tratar de concretar un poco más- es en ese sentido que hay que ligar el desencantamiento del mundo a los fenómenos de fundamentalismos, de sectarismos, de integristas que están repoblando este planeta cuando creíamos que estaban superados. Tanto los fundamentalismos nacionalistas de Yugoslavia, por ejemplo, como los fundamentalismos racistas de los *skin heads* que se sienten con derecho a asesinar a los turcos en Alemania.

Plantear entonces las relaciones entre modernidad, religión y medios, nos exige aclarar contextualmente, de una manera mínima, la idea de secularización. Lo cual no es nada fácil en países de tradición católica donde hemos vivido un integrista y una polarización ideológica extrema que ha llenado de malentendidos el concepto de secularización. Porque en nuestros países hemos vivido la relación entre modernidad y religiosidad de una manera absolutamente esquizofrénica. De un lado la modernidad sería sinónimo del triunfo de la razón, de la igualdad, de la participación democrática, del progreso, y para los que piensan así la religión no es más que el pasado, lo irracional, el oscurantismo, la supervivencia de una sociedad rural, y, si me perdonan la expresión, una cosa de mujeres.

Frente a los que ven de esa manera la oposición entre modernidad y religión, nos encontramos los del otro lado, los que miran desde la religión y que desde Pio X identificaron la modernidad con el ateísmo, con una sociedad abandonada a las fuerzas de la evolución natural, con una identificación con aquellos determinismos que destruyen los valores de la tradi-

ción, del humanismo, con todo aquello que harta imposible cualquier tipo de sentido comunitario.

En América Latina la secularización la hemos vivido en este desgarramiento, en esta polarización maniquea: o ser modernos o ser creyentes. Mientras en EEUU ser moderno no sólo equivale sino se fundamenta en ser creyente, y viceversa, en América Latina hemos vivido eso como una oposición irreductible, absolutamente maniquea. Lo cual, como decía, nos exige entonces aclarar mínimamente este concepto de secularización. Y es evidente que hay que empezar por Max Weber.

Para Weber un mundo secular, moderno, no es tanto un mundo sin dioses, es un mundo racionalizado. Racionalizado significa un mundo regido por la racionalidad científica que viene a dejar sin piso las dimensiones mágico-mistéricas de la existencia humana. En segundo lugar, para Weber un mundo secular es un mundo en el cual la realidad ha quedado privada de sentido último. Ya no hay un sentido dado que habría que realizar solamente. La realidad se ha quedado sin un sentido último y lo que en últimas rige el mundo, según Weber, va a ser la racionalidad instrumental, esa que en una metáfora bien expresiva llamó Weber «la jaula de hierro». Los hombres van a vivir en un mundo plenamente racionalizado que se va a convertir para ellos en una jaula de hierro puesto que en últimas la razón que va a regir los destinos del hombre va a ser la razón instrumental. Y finalmente, para Weber secular significa la fractura, el resquebrajamiento de las viejas certidumbres en que se apoyaba la integración comunitaria de la ciudad. Ya no partimos de una comunidad, habrá que hacer esfuerzos muy grandes para poder de alguna manera acercar la socialidad a lo que entendíamos por comunidad.

Tengo una linda reescritura de la posición de Weber hecha por Gerner hace unos años. Y dice así: «Esto es desencanto. Esto es lo que Weber quiso llamar desencanto: la adquisición fáustica de poder cognitivo, de poder tecnológico y de poder administrativo, la adquisición de ese poder a cambio de entrega nuestro mundo lleno de sentido humanamente sensible, aunque a menudo también azaroso y amenazante. Hemos abandonado ese mundo por otro mucho más predecible, mucho más manejable, pero fríamente indiferente e insípido.»

Esta sería la matriz del concepto de secularización. Un mundo regido por la racionalidad instrumental, fría, pragmática, funcional. A lo cual habría que añadir, desde el ámbito de la sociología de la religión, otros dos elementos. Uno, aquel del cual habló tanto Hegel: un mundo secular es un mundo proyección del hombre, creado a imagen del hombre, producto de la objetivación de la conciencia y de la creatividad del hombre. Primer elemento. Y segundo elemento, que vendría de la sociología religiosa: un mundo secular es un mundo autónomo, un mundo en el que el Estado, la Sociedad, la Cultura, el Arte se han independizado cada vez más de las religiones como poder social. Un mundo que conquista progresivamente su autonomía cultural, ideológica, cognitiva, de las creencias, de los credos y de las instituciones religiosas de cualquier tipo. Dicho en otras palabras: una sociedad moderna, secular, es aquella que es plural, compleja, no unívoca en su evolución y que por tanto ya no ofrece un sustrato idóneo que la haga confundirse con cualquier tipo de religión, con cualquier tipo de iglesia.

Cómo se ha vivido y cómo se ha pensado desde América latina la secularización.

De una manera muy esquemática, voy a esbozar dos concepciones latinoamericanas de la secularización. La primera es la que yo llamaría historicista, representada, por ejemplo, en los trabajos del chileno Pedro Morande, un sociólogo para el cual la modernidad en América Latina tiene de específico, en cuanto secularidad, la politización de la fe. ¿Qué entiende Pedro Morande por politización de la fe? Entiende la identificación de la historia de estos pueblos con la historia de los estados nacionales. En América Latina -dice él- no hay, no habría en los textos de historia, otro principio de unidad, de comprensión de su proyecto y de su trayecto, que no sea el estado nacional. Se ha identificado la historia de los pueblos con la historia de los estados. Mientras -dice él- se ha olvidado que ha habido otros núcleos, otras síntesis, otros mediadores a través de los cuales estos pueblos han expresado la riqueza y la tragedia de su propia historia, entre ellos la Iglesia. Según Pedro Morande, en los libros de historia de América Latina se ha olvidado radicalmente el papel profundo que la Iglesia ha efectuado como espacio específico de encuentro social, como espacio específico de síntesis cultural. En otras palabras, las historias de América Latina han olvidado lo que él llama el barroco. El barroco latinoamericano, el período más creativo, de más síntesis cultural, ha sido olvidado a favor de la unidad que permite pensar el estado nacional.

Segundo: en esta concepción, historicista de la secularización, en América Latina la secularización habla de las tendencias, según Pedro Morande afortunadamente unas tendencias que no han ganado, pero las tendencias a disolver la religiosidad popular en la racionalidad formal de las instituciones eclesiásticas. Cuando -dice él- la religiosidad popular latinoamericana es el eslabón más fuerte de continuidad cultural que tengan estos países. Ese eslabón es justamente el que expresa la diferencia, la particularidad de lo latinoamericano frente al universalismo abstracto de la racionalidad moderna, de la racionalidad funcional. Es en la religiosidad popular donde estos países vivirían, con todas sus contradicciones, la especi-

ficidad de la diferencia cultural latinoamericana. Y bien, la secularización sería la tendencia a disolver esa religiosidad a favor de la institucionalidad funcional de las iglesias.

La otra concepción de la secularización en América Latina sería una concepción populista. Por ejemplo, el teólogo Díaz Álvarez plantea de una manera muy clara esta concepción populista de la secularización, según la cual la profanidad atea, la secularización en cuanto ateísmo, en cuanto racionalidad que niega sentido a la religiosidad, es algo que sólo ha afectado a las minorías, a las élites, a élites de las clases dominantes, mientras las masas populares se han constituido en memoria y en reserva moral de estos países. Es decir, ha habido secularización -según esta versión- pero una secularización que habría afectado a pequeños grupos minoritarios de las clases hegemónicas, mientras que en las masas populares la religiosidad ha seguido siendo una fuente de sentido para la vida, ha seguido siendo una fuente de reserva, de capacidad, de entereza moral.

Partiendo de ahí, partiendo de esta visión populista de que las mayorías no se han visto afectadas por la secularización y han conservado su fe como una reserva moral de estos países, Díaz Álvarez habla sin embargo de que esa religiosidad popular tiene tendencias muy claras de elementos fatalistas, es decir, hay una matización de esa especie de puesta en positivo de las creencias populares, hay una matización al aceptar que las masas populares latinoamericanas están muy penetradas de elementos fatalistas, ritualistas, devocionistas, santeristas, que de alguna manera vendrían a empañar la pureza de esas creencias.

En segundo lugar, se admite que en los últimos años algunos sectores muy significativos del mundo social han comenzado a entrar en una mentalidad secular como los intelectuales, los educadores, etc. y sobre todo a este autor le preocupa mucho -y esto me parece muy certero y muy importante- la incapacidad de las iglesias históricas en América Latina, especialmente de la Iglesia Católica, para hacer un discurso que capte el interés de la gente joven. Es decir, ve en la indiferencia juvenil, una presencia tardía pero importante, de la secularización.

Es bien significativo que concepciones, tanto la concepción historicista como la concepción populista del fenómeno de la secularización en América Latina dejan de lado, escamotean, la dimensión última que yo planteaba de la secularización, que es la autonomía del mundo social y cultural en relación a las iglesias como poder. Pienso que eso queda muy desvaído en las críticas y en las versiones que sociólogos y teólogos han hecho en América Latina del fenómeno de la secularización. Es decir, estas concepciones latinoamericanas tienden a no diferenciar lo que históricamente significó la identificación de la razón crítica con el racionalismo ateo que hoy está superado.

Es decir, para la mayoría de los autores que desde el ámbito de la sociología o de la religión piensan en el fenómeno de la secularización, hay una dificultad para superar aquella identificación de secularización = racionalismo ateo. Pues bien, hoy día el racionalismo no tiene ni el prestigio intelectual -ayer Alejandro Piscitelli lo mostraba en su propia concepción de la tecnología, dijo que hay muchos saberes, hay otros saberes distintos a los saberes racionales, hay saberes del cuerpo, hay otros saberes- y bien, yo diría que la mayoría de los autores no han sido capaces de diferenciar entre el prestigio del racionalismo ateo del siglo XIX, y quizá hasta mediados del siglo XX, de la concepción que tenemos hoy en la cual secularización significa en América Latina, sigue significando, un reto muy importante frente a los integristas de las iglesias, es decir, la lucha por la conquista de la independencia, de la autonomía del Estado, de la sexualidad, de la cultura.

Todavía hay países donde el Estado se encuentra fuertemente amarrado a la Iglesia, donde todavía la Iglesia se siente con derecho a imponer, a manejar, a manipular el campo de la educación, a chantajear al campo de la cultura. Pienso que ahí queda todavía un campo muy fuerte para entender lo que sigue vigente del proyecto ilustrado de la secularización. Dicho en palabras de Alain Touraine, una sociedad más moderna no es hoy una sociedad más indiferente a la religión, una sociedad más moderna no es una sociedad más liberada de lo sagrado, sino aquella que defiende la separación, no la desaparición sino la separación, entre lo temporal y lo espiritual, desarrollando conjuntamente la afirmación del sujeto personal, la afirmación de la libertad del sujeto personal, de la libertad de su conciencia, de la libertad de sus convicciones, y las resistencias a la destrucción de las identidades colectivas.

2. EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO

¿Cómo está siendo reencantado el mundo? Yo diría que básicamente esta pregunta nos remite a otra pregunta: ¿Qué queda de rito en el espectáculo? ¿Qué queda todavía de rito en la multiplicidad de los espectáculos massmediáticos? Es decir, yo parto de la idea de que los medios de comunicación no son un puro fenómeno comercial, no son un puro fenómeno de manipulación ideológica, son un fenómeno antropológico, son un fenómeno cultural a través del cual la gente, mucha gente, cada vez más gente, vive la constitución del sentido de su vida. La comprensión del mundo del arte, la comprensión

del sentido de la muerte, de la enfermedad, de la juventud, de la belleza, de la felicidad, del dolor, etc. En este sentido, la pregunta que yo estoy planteándoles como objeto para las investigaciones es qué queda de rito, qué queda de celebración comunitaria, en los nuevos modos massmediáticos de juntarse la gente. En el show religioso, en los Juegos Olímpicos, en los conciertos de rock, incluso en los macro concursos de la televisión, qué queda de rito, qué queda de celebración comunitaria. Es a partir de esa pregunta que me parece que podemos entender el fenómeno de la iglesia electrónica.

Entiendo por iglesia electrónica, el fenómeno que se inició en Estados Unidos extendiéndose por América Latina principalmente a través de las iglesias pentecostales, y su uso más intensivo de los medios masivos constituyéndose en una «revolución cultural» por lo que implica el paso de millones de gentes a las sectas protestantes, de millones de católicos al mundo protestante, y sobre todo al mundo de las iglesias más fundamentalistas como las pentecostales. Tanto en el mundo indígena mexicano -estoy pensando en un espléndido estudio de Gilberto Giménez sobre la presencia de las iglesias evangélicas en el mundo indígena de Chiapas, justamente, de Tabasco, etc.- como la presencia y el trasvase de millones de gentes del mundo católico urbano a iglesias protestantes, en Brasil y Argentina.

Iglesia electrónica entonces significa lo siguiente: unas iglesias que no se limitan a utilizar los medios de comunicación para hacer más amplia la audiencia de sus sermones, no se limitan a usar los medios para hacer más ancho el espectro de público al que llegan. No, a mi ver las iglesias electrónicas son iglesias que se han convertido especialmente al medio radio y al medio TV, haciendo de la TV y de la radio una mediación fundamental de la experiencia religiosa. Es decir, el medio no es simplemente una ayuda para amplificar la voz sino que es un elemento importante, un elemento fundamental del contacto religioso, de la celebración religiosa, de la experiencia religiosa. Para probarlo voy a leer un pequeño párrafo de un artículo de Pablo Semán, un argentino que cuenta una ceremonia pentecostal en Buenos Aires, hace unos días. Dice así:

« ‘Hoy vamos a hacer un escándalo santo’, proclama el pastor ante treinta mil personas en el medio de un culto que duró ocho horas. Una voz femenina hace de fondo sosteniéndose en la batería que suena profunda y en la guitarra declinante. El pastor sumido en el crescendo de su imperación contrasta aseverando: ‘Ustedes son las esposas del señor’. El lenguaje en que todo se dice está poblado de modismos en los que la figura del animador televisivo se sobreimprime a la figura del pastor. La canción ahora tiene letra: ‘Levántame señor, quebrántame señor, consúmeme señor’. ‘Ahí viene’ exclaman las tribunas temblando, cayendo, apaciguándose. La escena puede encontrar actores más o menos enfáticos. Pero para todos el Espíritu Santo y su llegada en el trance son parte de la cotidianidad. También en la misma escena, rock evangélico, baile intenso, colectivo e individual, cámaras de video que la iglesia y los propios fieles utilizan para perpetuar en algo su experiencia, decenas de consejeros con walkie talkies, un pastor que danza frenético, una pantalla gigante en la que se proyectan las letras de las canciones, nada de eso es complementario. Los cuerpos requeridos para la producción del éxtasis responden desde la experiencia cultural urbana, que el dispositivo del culto sabiamente ha tomado en cuenta».

A mi ver la iglesia electrónica está devolviendo la magia a las religiones que se habían intelectualizado, que se habían enfriado, que se habían desencantado. La iglesia electrónica echa mano de las tecnologías de la imagen y de tecnologías del sentimiento para captar la exaltación mesiánica, apocalíptica y a la vez para dar rostro, para dar voz a las nuevas tribus, a las nuevas sectas, a las nuevas comunidades. A unas comunidades que son sobre todo ritual y moral, y mucho menos doctrina.

Es decir, frente al enfriamiento y a la intelectualización en la Iglesia Católica, y en algunas iglesias históricas protestantes, las iglesias pentecostales, carismáticas, apocalípticas, van a converger en hacer del culto, del rito, de la celebración, el eje fundamental de la experiencia religiosa. Y eso proyectado en la moral sin apenas doctrina. En América Latina hay dos elementos que caracterizan este fenómeno. Todavía la presencia de la iglesia electrónica está mucho más presente en la radio que en la televisión, es sobre todo un fenómeno radial, es un fenómeno de FM y de onda corta, pero cada vez hay más emisoras religiosas o cada vez hay más emisoras que alquilan espacios en los que a través de la radio prolongan la experiencia pentecostal que se vive en los templos. Como les decía, no se trata simplemente de expandir el culto, se trata de acrecentar, dar continuidad, intensificar la propia experiencia religiosa.

Y llego a mi parte final: si las iglesias fundamentalistas han acogido los medios como una mediación fundamental de las nuevas experiencias religiosas, y esto es muy importante, las iglesias protestantes están teniendo una sintonía con los sectores populares latinoamericanos, que ha perdido la Iglesia Católica, y están teniendo una sintonía con las juventudes que ha perdido la Iglesia Católica, si esto es así, a mi ver es porque, de alguna manera, los protestantes han entendido que los medios de comunicación también son reencantadores del mundo, que por los medios de comunicación pasa una forma de devolverle magia a la experiencia cotidiana de la gente.

No voy a ponerme ahora a hacer un análisis detallado de lo que significó la aparición del cine, de la magia del cine, del star

system, de lo que significó la aparición del universo de las estrellas del cine como gran mediación del reencantamiento de la vida cotidiana. Me imagino que todos los que vieron «La rosa púrpura del Cairo», de Woody Allen, pueden entender de lo que estoy hablando. De cómo una mujer analfabeta puede vivir una profunda experiencia de encantamiento de la vida a través de la relación con la magia de la pantalla cinematográfica. Junto a eso tendríamos que hablar de la magia de las nuevas tecnologías, de lo que significa, no para los intelectuales, sino para la inmensa mayoría de la gente, poder vivir los Juegos Olímpicos, poder vivir la Guerra del Golfo, poder vivir un gran concierto de rock que tiene lugar en la otra punta del mundo.

Es muy posible, que para los intelectuales le quede ya muy poca magia, sin embargo para la mayoría de la gente la experiencia de la desaparición de la distancia, la experiencia de la supresión del tiempo, es un fenómeno de punta a punta misterioso, mágico, excitante, reencantador. Lo cual nos lleva a comprender entonces que, de alguna manera, los medios han acarreado una eliminación de la distancia entre lo sagrado y lo profano. Aquella distancia que durante tiempos las religiones mantuvieron, los medios han desplazado, han desarticulado la separación y han metido magia donde antes no había sino profanidad, y han metido profanidad donde antes no había sino magia. Han desarticulado el universo de la separación, de las dicotomías, para arrojarnos a un mundo en el cual sin duda alguna, lo sagrado ha sufrido una trivialización muy fuerte, pero a su vez lo sagrado está llegando a penetrar cualquiera de las esferas de la vida cotidiana. Ello se hace presente en la publicidad a través de efectos tecnológicos. Estoy pensando en la cantidad de spots publicitarios en los que la magia tecnológica es capaz de volver encantadoras las tareas más humillantes y más rutinarias de la vida cotidiana de las mujeres sobre todo. La manera cómo la magia tecnológica reencanta el lavar, el fregar, el limpiar, el planchar, todo aquello que justamente nos muestra la zona más opaca, más humillante, de la vida cotidiana. Y digo -atención porque ese reencantamiento es cada vez más el efecto de la magia tecnológica- de la capacidad del dispositivo tecnológico de trasfigurar, de poetizar, de volver trascendente lo que aparentemente es inocuo, es tonto, es repetitivo. Piensen en la capacidad de la publicidad para hacer mágica una botella de Coca Cola y para hacer brotar de la botella energía, belleza, sabiduría, etc.

La televisión está siendo hoy día el lugar de visibilización de los mitos comunes. Y no sólo en el sentido que hablaba Barthes del mito, sino en el sentido más hondamente antropológico, de los mitos que unen, de los mitos que nos dan miedo o que nos quitan el miedo, de los mitos que nos juntan, de los mitos que nos protegen, de los mitos que nos salvan. De los mitos que dan sentido a la pobre vida de la mayoría de nosotros durante la mayoría de los días de nuestra pobre vida. Y de los símbolos. La televisión es la que está captando, la que está catalizando los símbolos integradores de la sociedad. Cuáles son los símbolos integradores de Colombia ahora, si no son sus futbolistas, sus ciclistas, sus orquestas de salsa, sus boxeadores, y dónde es que la gente vive la experiencia de relación con esos ídolos, con esas estrellas, si no es en la televisión. Por más triviales que sean a veces esos símbolos, por más aparentemente superficiales que sean esos símbolos, la televisión tiene una honda resonancia en la capacidad y en la necesidad de que la gente se sienta alguien, y la gente se siente alguien en la medida en que se identifica con Alguien, alguien en quien proyectar sus miedos, alguien capaz de asumirlos y quitárselos.

Para los que hace años vivimos trabajando el tema de las telenovelas, hay aquí una pista bien importante. ¿Por qué tanta dramatización en la televisión latinoamericana? ¿Por qué tantas horas de dramas, y por qué cada vez hay más? ¿No será porque el drama es una forma básica de lo ritual? ¿No será porque en el drama la gente accede a la ritualización de sus miedos, de sus alegrías, de sus tareas cotidianas? ¿No será que, más allá de la mala actuación, de la pobreza estética, de lo reaccionarias que sean las telenovelas, en la dramatización hay un momento poético, hay un escalofrío poético, algo que le permite a la gente romper la inercia de la vida cotidiana, reencantar su vida cotidiana?

Y bien, termino. Si esto fuera así, si realmente los medios y las religiones se han reencontrado porque ambos son mediaciones fundamentales de la necesidad que la gente siente de devolverle magia, de devolverle misterio, de devolverle seducción al mundo, nos encontraríamos entonces con que ha sucedido algo muy curioso: Frente a la promesa moderna, ilustrada de desaparición de la religión, lo que encontraríamos es que la religión se ha modernizado, la religión ha sido capaz de apropiarse de la modernidad, ha sido capaz de fagocitar la modernidad y de alguna manera transformarla en alimento y en elemento de su propio proyecto. A lo que asistiríamos entonces no es a un enfrentamiento entre religiosidad y modernidad, sino a una puesta en moderno de las religiones, y ese moderno estaría ligado profundamente a los medios de comunicación, a las nuevas tecnologías comunicativas. Lo cual me lleva entonces a devolverles la pregunta primera. ¿No será que estamos necesitados de atravesar radicalmente el estudio de la comunicación, el estudio tecnológico, el estudio económico, el estudio político, de una perspectiva antropológica que nos ayude a entender todo lo que en términos de producción simbólica está en juego en el proceso de la comunicación?

Esa es la pregunta que quería dejarles.

PREGUNTAS

¿La religiosidad de las clases menos favorecidas es un elemento conformista hacia las clases dominantes?

¿Qué le está pasando a la iglesia católica? por qué se ha desconectado de los jóvenes, por qué se ha desconectado, en cierta medida, de los sectores populares? ¿Por qué ha perdido su capacidad de interpelación de las masas urbanas?

¿Qué significa todo el renacimiento shamanista? ¿Cómo se inserta el fenómeno indígena, los fenómenos de shamanismo en estos fenómenos de revitalización de la religiosidad, y en particular, de las iglesias protestantes?

RESPUESTAS:

Es muy difícil negar la parte de verdad que sugiere la pregunta acerca del conformismo. Creo que es muy difícil negarlo. En la manera como nuestras gentes han vivido y viven la religiosidad hay elementos de alienación, elementos de conformismo, hay elementos de aceptación acrítica de un orden injusto. Pero así como esto es cierto, es indudable, sería injusto y falso reducir la religiosidad únicamente a esto. Nadie puede negar, y menos en América Latina, que las religiones han estado asociadas con el poder. Incluida la religiosidad popular, ha sido de alguna manera cómplice del poder, de la dominación, del sojuzgamiento, de la incapacidad de independencia, de crítica, de distanciamiento. Pero en la religión hay algo más que eso. Y pienso que en América Latina eso es lo que permite que más allá de la Inquisición y de sus horrores, y más allá de la complicidad de las iglesias con estados totalitarios, con regímenes totalmente injustos, la iglesia misma sea sin embargo, como dice Pedro Morande, un elemento fundamental de memoria histórica que no podemos perder de vista, que por la dimensión religiosa pasa un espacio fundamental de producción de sentido de la vida, de modo de dar sentido a la vida, de memoria histórica, de síntesis cultural, de mestizajes culturales. Pienso que habría que mirar las dos caras de un proceso tan complejo y tan contradictorio como es el proceso de evolución de las iglesias y de las religiones en América Latina.

Segundo: el impasse en que de alguna manera vive la iglesia católica desbordada por fenómenos orientalistas, Nueva Era, pentecostales, etc.

Yo creo que habría que ver ahí también dos o tres planos. Un primer plano es el que ha significado la crítica, la autocrítica que a partir del Concilio Vaticano II la Iglesia Católica latinoamericana se ha hecho. Pienso que hay un primer plano que hay que plantear, que es el de la autocrítica que en muchos países, a muchos niveles, por lo menos ciertos sectores de la iglesia, se han hecho respecto a su complicidad con el poder, respecto a su manipulación de la creencia, respecto a su empobrecimiento incluso de la propia experiencia religiosa de la gente.

Un segundo elemento sería la Teología de la Liberación, que fue mucho más allá de una autocrítica y fue capaz de percibir no sólo lo que en la iglesia había de cómplice para luchar contra ello, sino lo que en la iglesia podría haber de energía espiritual para fecundar los movimientos revolucionarios. En ese sentido creo que hay ahí otra dimensión que ha sido muy importante en América Latina. Pensemos en lo que han significado los movimientos de base en Brasil, el papel que la iglesia chilena jugó durante los años más duros de la dictadura, sirviendo de alimento, sirviendo de soporte, sirviendo de energía para que la sociedad civil guardara memoria de sus propios valores, de su propio poder, de su propia verdad. Eso sería lo segundo. Pienso que a partir de la Teología de la Liberación ha habido en varios países un enorme despertar de energías que mostraron las posibilidades de una religiosidad que no sólo no fuera alienante, no sólo no adormeciera los músculos y la energía revolucionaria, sino al revés, sirviera para encauzar, para pluralizar, para vitalizar la transformación de la sociedad. Repito: hay países como Brasil y Chile donde las comunidades de base trabajaron codo a codo para tener esas sociedades vivas en los años más duros de las dictaduras.

En tercer lugar, yo diría que todavía a la iglesia le queda demasiado poder en América Latina. Mi idea es que para que la iglesia pueda reencontrarse con los sectores populares y pueda reencontrarse con los sectores jóvenes tiene que renunciar a pretender imponer todavía su doctrina. Y en Colombia hemos vivido hace pocos meses cómo se manipula, incluso en el Congreso, para que la Iglesia Católica tenga privilegios sobre las otras iglesias, sobre otras confesiones, sobre otras religiones. La iglesia todavía manipula, todavía se aprovecha de su poder, quiere privilegios, Mientras la iglesia siga manteniéndose en ese tipo de pretensión de totalidad, de tener toda la verdad, siga manteniéndose en complicidad con los poderes más reaccionarios de nuestros propios países, le va a quedar muy difícil poder entender lo que están viviendo, lo que están sufriendo los sectores populares, y le va a quedar muy difícil entender el discurso de las jóvenes generaciones.

En cuanto a la manera como se insertan los fenómenos indígenas, los fenómenos de ruralización de la sociedad, los fenómenos de shamanismo en nuestras sociedades urbanas:

Estamos asistiendo de alguna manera a un proceso muy complejo y paradójico. De una parte sabemos que en la mayoría de nuestros países ya la población, en el caso colombiano más del setenta por ciento de la población, está en las ciudades. En el término de 30 - 50 años hemos pasado de que la mayoría de la población estuviera en el campo y sólo un 20 - 30 % en las ciudades, a que la mayoría de la población hoy se encuentre en las ciudades. Pero a la vez que los países se urbanizan, estamos asistiendo a una ruralización de las ciudades. Y esto hay que asumirlo en serio. Estamos asistiendo además a un neoliberalismo salvaje que está empobreciendo cada vez más a los sectores medios y a los sectores populares. Y ese empobrecimiento está haciendo que la manera como sobrevive en la ciudad la mayoría de la gente, sea en base a sus formas de supervivencia rurales, a las formas de cultura que vienen del campo, de tal manera que sólo sobreviven en la medida en que hacen mestizaje entre solidaridades rurales y aprendizajes urbanos. El fenómeno no es algo que afecta sólo al mundo religioso, es algo que afecta a todo el mundo cultural de los sectores medios y de los sectores populares. La mayoría está sobreviviendo en la ciudad porque está sabiendo mezclar medicina occidental y medicina indígena, saberes occidentales y saberes rurales. En este sentido el fenómeno religioso indígena es el que viene a catalizar la pluralidad, la riqueza de experiencias culturales en América Latina.

Yo diría que lo indígena se vuelve cada vez más un desafío, no en términos de marginalismo, sino al revés. Hoy sabemos que altos ejecutivos de empresas industriales van a ver, no sólo al psicoanalista, sino al shamán también. Y tienen en su casa matas de sábila y rezan con devociones sacadas de la cultura indígena. Es decir, que el mestizaje no se está dando solamente en los sectores populares, sino que, eso de que hay otros saberes, eso de que hay otros modos de conocer, que hay otros modos de curarse, otros modos de salvarse, es algo que está penetrando las culturas urbanas de punta a punta. Y que repito, no es un fenómeno marginal. Y es indudable que buena parte de la llamada Nueva Era y del orientalismo enchufa en los fenómenos indígenas y en la capacidad indígena de resemantizar las propias culturas hegemónicas. De manera que, repito, no estamos asistiendo a algo de tipo marginal sino a una refundación de los saberes, a una refundación de las maneras de sanar y de las maneras de salvar.

Y finalmente, quiero asumir una pregunta que creo no puedo dejar por fuera, teniendo un público como el que tengo delante. ¿Podría usted hablar un poco más de las nuevas formas de juntarse? ¿Cómo es este fenómeno de la juventud de ahora?

Quisiera decir dos palabras sobre los nuevos modos de juntarse de la juventud. La primera idea es que la juventud se está organizando cada vez más en tribus nómadas. Me explico. La diversidad cultural es vivida por la juventud como una riqueza. Mientras los adultos todavía le tenemos miedo a la diversidad, le tenemos miedo a la pluralidad, la juventud está viviendo la diversidad como una riqueza, como un bien. Esa diversidad es la que lleva a la gente joven a agruparse, por ejemplo, a agruparse en torno a la música, a partir de la música. A hacer de la música un idioma, no una simple forma de entretenerse. La música para la gente joven no es un entretenimiento, es un lenguaje, es un idioma, una forma de expresar su desconcierto, su rabia, su confusión, su búsqueda. Esa música es capaz de dar lugar a una multiplicidad de tribus, a una multiplicidad de comunidades, que no son sólo aquellos a quienes les gusta el rock, y aquellos a quienes no les gusta. Porque el rock mismo es una enorme diversidad. Decir que a alguien le gusta el rock es no decir nada. Hay rock plástico, hay rock auténtico, hay rock de los 60, hay rock de los 90. Es decir, la gente joven está viviendo la diversidad como una energía, como una fuerza que les permite diferenciar, que les permite reubicarse en el mundo, que les permite de alguna manera resistir la presión de los mayores, el desconocimiento, la propia confusión de los mayores.

Y segundo: Tribus. Una pluralidad de tribus nómadas. Significa que no tienen un gran apego a un lugar. Significa que la identidad no se la da un lugar, sino que ellos son, son los grupos de jóvenes los que dotan de identidad a un lugar. Y dotan de identidad a un lugar durante un tiempo pasajero, corto. Son identidades temporales. Frente a nuestras viejas concepciones de identidad para toda la vida, frente nuestro apego a ciertos lugares digamos, sagrados, no por sea religiosos sino por ser afectivamente importantes, simbólicamente fuertes. Las gentes jóvenes no viven esa relación con el terreno, no viven esa relación con el territorio, sino al revés. Es la propia tribu, es el propio grupo el que en un momento determinado decide convertir una discoteca, la esquina de un barrio, una plaza en su sitio. Lo convierte en su sitio, lo grafica, lo marca, lo señala, y se apodera de él. Este segundo elemento me parece muy importante. Hay un cambio muy fuerte en los modos de relación de la gente joven con el territorio. Y a mi ver, ello tiene lugar porque la gente joven de hoy vive una muy peculiar relación entre su ciudad, su lugar, donde vive, y el mundo. Para la gente joven el mundo, las naciones tienen mucha menos fuerza identificatoria que las ciudades. La gente vive profundamente cerca de ello pero con una sensibilidad mundial con una sensibilidad transnacional. Y esta relación sin contradicciones entre lo local y lo mundial es lo que a mi ver hace que la gente viva una relación con el territorio que no es una relación de apego total, de fidelidad absoluta, sino de transitoriedad, de precariedad, de temporalidad. Se juntan, se juntan muy fuerte, pero se juntan caminando. No se juntan para quedarse en un sitio, se juntan para ir haciendo, de diferentes lugares, su propio lugar.

BIBLIOGRAFIA.-

H. ASSMANN. *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. D.E.I., Costa Rica, 1988.

D. BELL. La Europa del siglo XXI, en «Claves de razón práctica». Madrid, 1994.

R. BELLAH. *Hábitos del corazón*. Alianza, 1987.

J. BAUDRILLARD. *La ilusión del fin*. Anagrama, 1993.

M. DIAZ ALVAREZ. *Pastoral y secularización en América Latina*. Ed. Paulinas, Bogotá, 1978.

E. GELLNER. **La jaula de goma: desencanto con el desencanto**, en *Cultura, identidad y política*. Gedisa, Barcelona, 1989.

E. GIL CALVO. **Rituales modernos de salvación**, en «Claves de razón práctica», N° 38, Madrid, 1993.

H. HERLINGHAUS y M. WALTER (de). *Posmodernidad en la periferia*. Langer-Verlag, Berlín, 1994.

G. JIMENEZ. **Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México**, en «Estudios sobre las culturas contemporáneas» N° 7, México, 1989.

P. MORANDE. *Cultura y modernidad en América Latina*. Univ. Católica de Chile, Santiago, 1984.

K. RAHNER. *Secularización y ateísmo*. Ed. Paulinas, Madrid, 1969.

P. SEMAN. **Pentecostales: un cristianismo inesperado**, en «Punto de vista» N° 47, Buenos Aires, 1993.

B. SARLO. *Escenas de la vida posmoderna*. Ariel, Buenos Aires, 1994.

A. TOURAINE. *Critique de la modernité*. Fayard, París, 1992.

M. WEBER. *Economía y sociedad*. F.C.E., México, 1983.

----- *Ética protestante y espíritu del capitalismo*. Premiá, México, 1979.