

# Religión y sociedad moderna: la Modernidad no realizada y la inmanencia de la gnosis\*

Emerson José Sena da Silveira\*\*

RECIBIDO: 26-01-17. APROBADO: 14-08-17

---

**RESUMEN:** El artículo pretende desarrollar dos nociones poco conocidas en las ciencias de la religión y la teología: “Modernidad no realizada” e “inmanencia de la gnosis”, de Bruno Latour y Eric Voegelin. ¿Qué contribuciones teóricas brindan esas dos ideas a la comprensión del fenómeno religioso en la sociedad moderno-contemporánea? Como hipótesis general, aquí se defiende que esas dos nociones son instrumentos conceptuales útiles para comprender el estatuto de lo religioso en la sociedad moderno-compleja. Para lograr el objetivo propuesto, el artículo se ha basado en la metodología de revisión bibliográfica parcial.

**PALABRAS CLAVE:** Modernidad no realizada; gnosis; sociedades complejas; religión; filosofía de la religión; secularización.

*Religion and Modern Society: The Unrealized Modernity and Gnosis Immanence*

**ABSTRACT:** This article aims to present two notions that are not well known in the religion sciences and in theology: “unrealized modernity” and “immanence of gnosis”, by Bruno Latour and Eric Voegelin. What theoretical contributions do these two ideas give to the understanding of the religious phenomenon in modern-contemporary society? As a general hypothesis, this article defends that both notions are useful conceptual tools to comprehend the status of being religious in the complex-modern society. In order to give an answer to such problem, the article is based on the partial bibliographic review methodology.

**KEYWORDS:** Unrealized Modernity; Gnosis; Complex societies; Religion; Philosophy of Religion; Secularization.

**PARA CITAR ESTE ARTÍCULO:**

Da Silveira, Emerson José Sena. “Religión y sociedad moderna: la Modernidad no realizada y la inmanencia de la gnosis”. *Theologica Xaveriana* 185 (2018): 1-29. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-185.rsmmri>

\* Artículo de revisión teórica. Síntesis parcial de investigaciones desarrolladas en el ámbito del posdoctorado en Ciencias de la Religión, durante 2016, en la Universidade do Estado do Pará, Brasil.

\*\* Antropólogo y Doctor en Ciencia de la Religión, Universidad Federal de Juiz de Fora, Brasil. ORCID: 0000-0002-5407-596X. Correo electrónico: emerson.pesquisa@gmail.com

## Hibridaciones y complejidades en las sociedades contemporáneas

Uno de los desafíos del análisis de la religión en las sociedades contemporáneas es la comprensión de lo religioso, sus implicaciones y sus relaciones con otros sistemas cognitivos y sociales que están involucrados en la convivencia entre hombres e instituciones. La pluralidad de sistemas valorativos, políticos y religiosos es la característica básica de las sociedades modernas. Así, el análisis del fenómeno religioso en las sociedades complejas es un desafío hermenéutico para el análisis de las teologías y de las ciencias de la religión<sup>1</sup>.

Las dimensiones de la religión son múltiples, plurales y no están sometidas a una regulación unidireccional por parte de dimensiones políticas, económicas y otras<sup>2</sup>. Por tanto, la relación entre Modernidad, secularización, laicización<sup>3</sup> del Estado, pluralidad religiosa, privatización y desprivatización de la religión, a pesar de haber sido ya muy discutida, aún causa disidencias<sup>4</sup>.

Por tanto, en las sociedades complejas, donde la pluralidad de mundos y sistemas coexisten en el mismo espacio-tiempo, lo religioso se convirtió en un reto conceptual y metodológico<sup>5</sup>. En el contexto actual de las interacciones entre los sistemas religiosos y no religiosos, sin embargo, los límites se encuentran tensos. De estos detalles inciertos, formas híbridas<sup>6</sup> emergen y se proliferan sin barreras.

En este sentido, el presente artículo sugiere que las nociones de Modernidad irrealizada o no realizada y la inmanencia de la gnosis, basadas en el pensamiento de

<sup>1</sup> Hay muchos investigadores y teorías que analizan la relación entre religión y Modernidad. Entre las referencias básicas, podemos citar las siguientes: Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*; Hervieu-Léger, *La religión. Hilo de memoria*; Han, *Psychopolitik*; Gauchet, *La religión en la democracia*; Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*; Blancarte, “¿Por qué la religión ‘regresó’ a la esfera pública en un mundo secularizado?”; Bauman, *Modernity and Ambivalence*; Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*; Wilson, *Religion in Secular Society*.

<sup>2</sup> Morris, *Religión y antropología. Una introducción crítica*, 9; Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; ídem, *Sociología de la religión*; Wilson, *Religion in Secular Society*; Luckmann, *The Invisible Religion*.

<sup>3</sup> En la diversa literatura sobre el tema, las nociones de secularización y laicización son presentadas de forma confusa, según Blancarte. Este investigador propone una diferenciación: la secularización se refiere al proceso de diferenciación social, racionalización del mundo y de las propias religiones; la laicización sería el proceso de secularización en el ámbito del Estado y su actuación (leyes, políticas públicas, educación, salud y todo lo que está bajo el control estatal). Texto de referencia: Blancarte, “¿Por qué la religión ‘regresó’ a la esfera pública en un mundo secularizado?”, 666.

<sup>4</sup> Dobbelaere y Pérez-Agote (eds.). *The Intimate. Polity and the Catholic Church. Laws about Life, Death and the Family in So-called Catholic Countries*.

<sup>5</sup> Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*.

<sup>6</sup> Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, 10.

Bruno Latour<sup>7</sup> y Eric Voegelin,<sup>8</sup> podrían contribuir a la ampliación del panorama comprensivo de las teologías y ciencias de la religión. Tales aportes serán explicados en líneas generales y aplicados a la propuesta de pensar nuevos abordajes para el estudio de lo religioso en la sociedad moderno-contemporánea. Se tiene el objetivo de discutir dos nociones teóricas poco conocidas que podrían ser instrumentos útiles de interpretación para futuras investigaciones y estudios sobre la relación entre Modernidad y religión en los ámbitos de la teología y de las ciencias de la religión.

Latour, al principio de su obra<sup>9</sup>, al escribir sobre la “proliferación de los híbridos”, cita reportajes de un periódico que mezclaba, en la misma página, noticias sobre reacciones químicas, acciones políticas, nuevas tecnologías, violencia cotidiana y conflictos religiosos. Así, se encuentra la multiplicación de las entidades híbridas de la ciencia, la política, la economía, la religión, la ficción y del derecho<sup>10</sup>.

Los híbridos según Latour, son eventos, hechos, movimientos, grupos, personas, trayectorias, objetos<sup>11</sup> de difícil clasificación porque es imposible categorizarlos como naturaleza o cultura, ciencia, ideología, religión o no religión; no pueden ser reducidos a una u otra dimensión, pues se ubican, al mismo tiempo, en múltiples dimensiones

<sup>7</sup> Bruno Latour (nació en Beaune, Francia, 1947), filósofo y sociólogo, es profesor en la Universidad de California (San Diego). Ha realizado estudios etnográficos en África y América. Su etnografía más conocida fue realizada en el Laboratorio de Neuroendocrinología del Instituto Salk, en California, que dio origen al libro *Vida de laboratorio*, escrito con el sociólogo Steve Woolgar. Por los límites de este artículo es imposible hablar de todos los textos escritos por él. En el libro que fundamenta los argumentos de este artículo, *Nunca fuimos modernos*, Latour propone una extrema relectura de las ciencias y las humanidades, para defender que la Modernidad es un proyecto irrealizable porque se basa en un doble proceso de prácticas que producen híbridos (entidades inclasificables). Los dos conjuntos de prácticas modernas (la ciencia produciría los hechos y la política, los discursos) funcionan interdependientes, aunque sean presentados como si fueran independientes. Esas prácticas son las que vuelven falsa a la batalla entre modernos, antimodernos y posmodernos sobre la existencia real y concreta de la Modernidad.

<sup>8</sup> Erich H. Wilhelm Voegelin (nació en Colonia, Alemania, 1901, y murió en Palo Alto, EE. UU., en 1985), filósofo, historiador y politólogo alemán (de ascendencia hebraica-judía). En 1938, al huir del nazismo, Voegelin y su esposa abandonaron Austria y emigraron a los EE. UU. Él se convirtió en profesor en la Universidad de Stanford. Es imposible exponer sus obras, dados los límites del presente artículo. Los dos conjuntos de ensayos que fundamentan nuestros argumentos son *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, y *Science, Politics and Gnosticism*. Esos textos tienen algunos aspectos centrales: comparación entre gnosis antigua y moderna, fuerte crítica a los sistemas ideológicos totalitarios (nazismo y estalinismo), análisis de las religiones políticas como formas de actualización de las gnosis (gran conjunto de herejías que han nacido con el cristianismo). En ellos, Voegelin toma la idea de imanentización de la gnosis como una herramienta interpretativa fundamental para representar movimientos intelectuales y movimientos de masa existentes en el mundo occidental (positivismo, progresismo, comunismo y nacionalsocialismo o nazismo) y el exagerado individualismo, lo que sería una paradoja.

<sup>9</sup> Latour, *Nunca fuimos modernos*, 15.

<sup>10</sup> *Ibíd.*

<sup>11</sup> Davis, *Techgnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*.

o transitan entre ellas y, por eso representan un problema epistemológico y metodológico para la teología, las ciencias de la religión y las ciencias sociales.

La lista de los híbridos es incesante; por ejemplo, líderes religiosos de la Iglesia Asamblea de Dios, en sus predicaciones, para justificar el proyecto de ley sobre la homofobia, recurren a los filósofos conservadores; católicos acuden a explicaciones de “base científica” para oponerse al aborto; grupos musicales evangélicos componen canciones y estilos musicales semejantes a los grupos de *rock* famosos; en ambientes urbanos son promovidas ferias de *marketing* cristiano y festivales *new age*, en los que los métodos de curación cuántica se articulan a las teorías de la física (física cuántica) y los rituales de curación y obtención del bienestar<sup>12</sup>.

En el ambiente virtual, hay mucho consumo tecno-religioso, con comunidades religiosas y gnosis electrónica<sup>13</sup>. Autores como Jim Pinkoski escriben libros de ciencia ficción cristiana (un género literario inspirado en las profecías bíblicas). Uno de los últimos *best sellers* de esa rama se llama *Gloriosa aparición*, una ficción en la que el Anticristo se encarna en el secretario-general de la ONU, crea un gobierno único mundial, con una única religión, y establece su capital en la bíblica Babilonia (hoy Bagdad). Esas serían las señales de que el apocalipsis está próximo y el verdadero Cristo volvería a Tierra como un guerrero rabioso en violencia sagrada<sup>14</sup>.

Todos esos ejemplos se relacionan con los diversos procesos estructuradores que delimitan el campo en el que la religión (en sus expresiones variadas, institucionales o subjetivas) se relaciona con las estructuras moderno-contemporáneas (mercado, Estado, esferas públicas, estética, sexualidad, arte, ciencia, etc.). Es posible decir que hay un amplio consenso académico sobre la interrelación entre la sociedad moderno-contemporánea, el individualismo y los procesos secularizadores, aunque el concepto de secularización, polisémico y multidimensional, todavía sea objeto de mucha discusión<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Da Silveira, “New Age Trade Show”, 2-3.

<sup>13</sup> Alonso y Arzo, *La nueva ciudad de Dios: un juego cibercultural sobre el tecno-hermetismo*, 20, 23.

<sup>14</sup> Hay que hacerse referencia al modo como el capitalismo integra símbolos y valores religiosos y los transforma en mercancía. Según el filósofo germano-coreano Byung-Chul Han, el actual capitalismo no es lo que grandes pensadores como Weber y Marx han analizado; no se vive más en el capitalismo que sigue cuestiones racionales, pero emocionales. En el capitalismo de consumo y en la sociedad del espectáculo, se venden significados y emociones. Emoción y mercancía están relacionadas. Sin embargo, desarrollar ese argumento exigiría otro artículo. Ver a Han, *Psychopolitik*.

<sup>15</sup> Dobbelaere, *Secularization: A Multi-dimensional Concept*, 20; ídem, “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”; Cannell, “The Anthropology of Secularism”; Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*; Dobbelaere y Pérez-Agote (eds.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church*.

Según Berger<sup>16</sup>, la secularización de Occidente hunde sus raíces en el Antiguo Testamento: el historicismo y la actitud antimágica del pueblo judío continúan en el cristianismo. Aunque la encarnación divina promueve la remitologización y el re-encantamiento, en el catolicismo, el monopolio eclesiástico de lo sagrado polarizó lo sagrado y lo profano, y dejó a este último la posibilidad de la secularización<sup>17</sup>.

Sin embargo, en este artículo, se entiende la secularización a partir de cinco ideas básicas:

1. Como diferenciación institucional<sup>18</sup> entre las esferas de valores del mundo moderno (religión, arte, ciencia, política, sexo, etc.), cuyos motivos iniciales se encuentran en el interior del sistema religioso cristiano occidental<sup>19</sup>.
2. Como racionalización y desencantamiento del mundo (distanciamiento de la magia y de la religión como fundamentos de la imagen del mundo y del hombre)<sup>20</sup> y su representación como sistemas o un segmento en interacción con otros sistemas (política, ciencia, etc.).
3. Como desajuste de lo religioso, mercado religioso y distanciamiento de los poderes normativo-institucionales delante del individualismo como modo de vida<sup>21</sup>.
4. Como debilitamiento de la metafísica y ontología y las reacciones de ese proceso (nostalgia de una identidad pasada y relacionada a un pasado idealizado)<sup>22</sup>.
5. Como secularización de la esfera pública y estatal (y laicización)<sup>23</sup>, o sea, la pérdida del control religioso sobre las estructuras públicas y estatales, aunque

<sup>16</sup> Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, 16, 45, 89.

<sup>17</sup> Martin, *A General Theory of Secularization*.

<sup>18</sup> La magia y la religión dejan de ser la totalidad absoluta de las comunidades humanas y se vuelven sistemas o segmentos en constante fricción e interacción con otros sistemas (política, artes, academia, ciencia, sexualidad) (Weber, *Sociología de la religión*).

<sup>19</sup> La imagen de mundo racional y sus consecuencias. Obras: Wilson, *Religion in Secular Society*; Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; ídem, *Sociología de la religión*; Luckmann, *The Invisible Religion*; Gauchet, *La religión en la democracia*; Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*.

<sup>20</sup> Weber, *Sociología de la religión*; Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*.

<sup>21</sup> Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux". El cristianismo es una religión que usa la memoria como eje por lo cual se construye su identidad, aunque existan disputas entre grupos sobre la línea más legítima y auténtica de la memoria. Hay también el concepto de Modernidad religiosa, defendido por Hervieu-Léger: fragmentación religiosa, racionalidad expandida, desregulación institucional, fuerte autoridad del individuo en detrimento de la institución y comunidades emocionales desconectadas de las bases institucionales y sociales, entre otros. Ver a Hervieu-Léger, *La religión*; ídem, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*.

<sup>22</sup> Han, *Psychopolitik*.

<sup>23</sup> Blancarte, "¿Por qué la religión 'regresó' a la esfera pública en un mundo secularizado?"

las iglesias, en general cristianas, intenten mantener la influencia en muchos países sobre estructuras público-legales (contra el aborto y el “matrimonio gay”, por ejemplo).

Al seguir este diseño teórico de la sociedad moderno-compleja, los pensamientos de Durkheim<sup>24</sup> y Weber<sup>25</sup> nos pueden ayudar a reflexionar sobre las desventuras de lo religioso en los tiempos moderno-contemporáneos. En una perspectiva durkheimiana, lo sagrado es el resultado de la inmanencia de lo social y del entusiasmo colectivo<sup>26</sup>. Las sociedades buscan, por medio de ritos y mitos, extender el instante inicial de lo sagrado, cargado de emoción colectiva<sup>27</sup>.

Dicho proceso está relacionado a la división del trabajo social<sup>28</sup>, y constituye una lógica casi evolucionaria: se parte de la solidaridad mecánica de las sociedades tribales primitivas, con poca diferenciación estructural-social y mucho colectivismo (la religión era todo lo social, no había espacio para el individualismo, la emoción era colectiva), y se llega a la solidaridad orgánica de las sociedades complejas, con mucha diferenciación estructural-social e individualismo. El individuo y sus derechos expresarían la dimensión sagrada de la sociedad moderno-contemporánea, y son paradójicamente legitimados por esa sociedad. De ahí que Durkheim haya pensado en plataformas de adaptación del “sagrado salvaje”<sup>29</sup> desde su irrupción hacia la administración institucional de los bienes simbólicos de salvación (racionalidad institucional, dogmas, literatura sagrada, jerarquías, etc.).

Según Weber, la emoción original (posesión inmediata de lo divino), asociada al carisma<sup>30</sup> es extraordinaria y tiene poco efecto sobre las actitudes y comportamientos grupales e individuales a largo plazo. Lo importante serían los procesos histórico-culturales que permiten que la posesión de lo divino se torne permanente o cotidiana. En la historia humana, esos procesos se desarrollan de forma contingente, no

<sup>24</sup> Durkheim, *Les forms élémentaires de la vie religieuse*; ídem, *La división del trabajo social*.

<sup>25</sup> Weber, *Sociología de la religión*.

<sup>26</sup> Durheim, *Les forms élémentaires de la vie religieuse*.

<sup>27</sup> Idea criticada por Hervieu-Léger, llamada por ella mito del religioso total (Hervieu-Léger, *La religión*).

<sup>28</sup> Por ello, es necesario leer las dos obras de Durkheim, *Les forms élémentaires de la vie religieuse* y *La división del trabajo social*.

<sup>29</sup> Expresión usada por el antropólogo y etnólogo Roger Bastide, *Le sacré sauvage*.

<sup>30</sup> Se hace necesaria una breve remisión a las teorías del poder de Max Weber, quien discute, además de la autoridad y el poder carismático, sobre dos otros tipos ideales, autoridad racional-legal y la tradicional. El carisma (personal, perteneciente al líder) es extraordinario y luego se vuelve rutina, para transformarse en tradición o en fundamento racional-legal (Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*).

determinista y fluctúan entre la materialidad de los hechos, signos, estructuras, grupos y personas, idealidad de los valores, símbolos y significados<sup>31</sup>.

Para Weber, la religión<sup>32</sup> (en especial, las grandes religiones mundiales) contiene los gérmenes de los procesos que vuelven lo sagrado en algo rutinario, y lo más importante de ellos es la racionalización, o sea, la regulación entre medios y fines de la acción social<sup>33</sup>. Por otro lado, la racionalización, presente en los principios de la religión cristiana<sup>34</sup>, ha alcanzado su más fuerte expresión en la religiosidad calvinista-puritana<sup>35</sup>, caracterizada por la búsqueda ética de la posesión permanente de lo divino que mantuvo afinidades con la estructuración del modo de producción capitalista entre los siglos XVI y XVIII<sup>36</sup>.

La racionalidad religiosa cristiana y el capitalismo mantuvieron una profunda afinidad hasta cuando las imágenes racionales del mundo se volvieron autónomas respecto de las órdenes religiosas y se extendieron por las estructuras del mundo occidental: Estado, legislación, mercado, trabajo, arte, sexo, ciencia, etc. Por tanto, el mundo moderno capitalista occidental es resultado<sup>37</sup> de procesos racionales-legales amplios y permanentes. Ello conduce a Weber a su famosa ironía, la jaula de acero, que interrumpe las irrupciones carismáticas en la historia del mundo occidental<sup>38</sup>.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 27-30.

<sup>32</sup> Y la magia también, pero en los límites del texto; no es posible exponer con mayores detalles la discusión sobre magia y religión, que es larga y compleja (Weber, *Sociología de la religión*).

<sup>33</sup> La acción social puede ser de cuatro tipos: emotiva, tradicional, racional con relación a fines y racional con relación a valores (Weber, *Economía y sociedad*, Tercera sección).

<sup>34</sup> Hay muchas corrientes en el cristianismo; algunas tenían procesos de racionalidad más fuerte que otras y al interior de cada corriente había grupos que tenían mayor y menor identidad con estructuras racionales de conducta.

<sup>35</sup> Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

<sup>36</sup> El cristianismo por sí mismo contendría las semillas de la secularización, y se constituiría en la “religión de la salida de la religión”, según la expresión de Marcel Gauchet. Ver a Gauchet, *La religión en la democracia*, 17, y a Isambert, “La sécularisation interne du christianisme”.

<sup>37</sup> Weber reconoce que la causalidad es multidimensional. En realidad, hay muchas causas que influyen en las estructuras sociales e históricas. Esos procesos de racionalización han tenido el auge en Europa, lo que ha llevado a Weber a preguntarse sobre la singularidad de Occidente respecto de otras civilizaciones y sus estructuras religiosas, ya que estas también contenían imágenes de mundo racionales (Weber, *Sociología de la religión*).

<sup>38</sup> *Ídem*, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, última parte y conclusión. En términos metodológicos, este artículo concuerda con la tesis metodológica weberiana: los caminos de la historia son multidimensionales, hechos con ideas, valores, intereses materiales, clases y grupos sociales, entre otros elementos, pero no pueden ser diseñados con anticipación y con exacta noción de los resultados de cada acción y movimiento de los agentes colectivos e individuales.

Por otro lado, el avance de la modernización traería –según algunos– la secularización<sup>39</sup>; pero los procesos históricos no son profecías o estructuras que evolucionan con una única dirección. Los teóricos no lo comprenden más de esa manera porque la secularización, entre otros ejemplos, puede desencadenar o convivir con procesos de emergencia de la religión y lo religioso<sup>40</sup>. Así, a partir de la segunda mitad del siglo XX, una inquietud se instaló en los círculos intelectuales y políticos: se incumplió la promesa de emancipación amplia de los individuos realizada por la ciencia y el progreso; el fracaso posterior del socialismo puso en crisis la promesa de emancipación social<sup>41</sup>. El colapso de esos ideales llegó a la razón y sus modelos de explicación y acción en y sobre en la realidad; pero solo en la década de los 90 el estudio de las religiones y la religiosidad comenzó a relativizar el paradigma de la secularización<sup>42</sup>.

A menudo, en la actualidad<sup>43</sup>, la religión puede operar en tres direcciones: (1) la privatización o la influencia pública, ya que los compromisos religiosos, institucionalizados o no, se invocan contra la globalización<sup>44</sup>; (2) la dispersión de temas religiosos en las esferas públicas no oficiales (las estructuras de comunicación, mercado y consumo)<sup>45</sup> y lo contrario, la religión puede incorporar temáticas originadas en la esfera pública y mediática; (3) la reapropiación de contenido religioso por la sociedad en general y por lo popular, con consumos específicos<sup>46</sup>.

Se dice que la diferenciación estructural daría lugar a una pluralidad de cosmovisiones, valores y normas, y destruiría el monopolio religioso y la religión como un derecho que es ofrecido en un mercado formado por consumidores de sensaciones, por personas que reclaman su libertad de elección.<sup>47</sup> A pesar de esta pluralidad, podemos percibir mucha diversidad, desde grupos más cerrados, dogmáticos y reglamentarios, hacia los grupos más abiertos, sin la necesidad de rígidos compromisos, como los grupos pentecostales y los grupos de la espiritualidad *new age*.

<sup>39</sup> Martin, *A General Theory of Secularization*.

<sup>40</sup> Ídem, *On Secularization*; Cannell, “The Anthropology of Secularism”; Blancarte, “¿Por qué la religión ‘regresó’ a la esfera pública en un mundo secularizado?”; Santiago, *Siete lecciones de sociología de la religión y del nacionalismo*.

<sup>41</sup> *Ibíd.*

<sup>42</sup> Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, 30.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 48.

<sup>44</sup> Ídem, “Religion, the New Millenium and Globalization”.

<sup>45</sup> Dobbelaere, “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”.

<sup>46</sup> Un ejemplo son los sacerdotes católicos cantantes, amantes del espectáculo.

<sup>47</sup> Berger, *El dosel sagrado*, 30.

Para algunos investigadores, que ven los procesos de secularización<sup>48</sup> no finalizados, tanto en el ámbito cultural (valores, símbolos) como en lo estatal (jurídico-político), la discusión es el punto de partida obligatorio<sup>49</sup>. En tiempos de globalización<sup>50</sup>, las maneras de medir las diferentes formas de fe, de comprender las religiosidades y establecer diálogos y límites no pueden dejar de cuestionar algunos de esos debates sobre el espacio actual de las religiones y de dejarse cuestionar por ellos.

Los procesos de secularización y modernidad son específicos y contextuales, aunque sean semejantes en diversos espacios (naciones y regiones)<sup>51</sup>. Algunos casos son paradójicos: en momentos de gran desarrollo y modernización sociocultural-económica ocurren expresivas manifestaciones religiosas que nos muestran que cuando la secularización se extiende, principalmente al Estado, la acción del gobierno de buscar la neutralidad cooperaría para garantizar la libertad religiosa, lo cual aumenta la pluralidad de opciones de fe<sup>52</sup>. Así, se debe estar alerta al contexto latinoamericano de singularidad, para reflexionar sobre estas cuestiones, ya que actúan las complejas relaciones entre el tamaño de lo público y lo privado, así como los dilemas sin salida de un proceso de modernización que no se completó<sup>53</sup>.

Con el objetivo de finalizar la visión general sobre las interacciones entre religión y Modernidad, es posible seguir la sugerencia de Hervieu-Léger<sup>54</sup>: ¿Cómo comprender el proceso histórico de la secularización de las sociedades modernas y la presencia de una religiosidad individual, móvil y moldeable que les da lugar a las formas inéditas de sociabilidad religiosa?

La “Modernidad religiosa”, constituida por subjetivación e individualización de la creencia, genera una paradoja: el poder de las instituciones religiosas de integrar los devotos es debilitado y la insubordinación contra las normas y reglas aumenta,

<sup>48</sup> Dobbelaere, “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”; Casanova, “Religion, the New Millenium and Globalization”; Dobbelaere y Pérez-Agote (eds.), *The Intimate*.

<sup>49</sup> Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*; Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*; Asad, *Formations of the Secular*.

<sup>50</sup> Beyer y Beaman (eds.). *Religion, Globalization and Culture*. Hay una relación entre religión y globalización; basta dar el ejemplo de religiones o iglesias que se transnacionalizan (pentecostalismo, kerdicismo, umbanda, por ejemplo) o de ideas y valores religiosos que se vuelven transnacionales (la idea de felicidad y bienestar personal, por ejemplo).

<sup>51</sup> Santiago, *Siete lecciones de sociología de la religión y del nacionalismo*; Blancarte, “¿Por qué la religión ‘regresó’ a la esfera pública en un mundo secularizado?”; Dobbelaere y Pérez-Agote (eds.). *The Intimate*.

<sup>52</sup> Es el caso de Brasil (Pierucci, “Secularização e declínio do catolicismo”).

<sup>53</sup> Santiago, *Siete lecciones de sociología de la religión y del nacionalismo*.

<sup>54</sup> Hervieu-Léger, *La religión*.

mientras se abre espacio para que los individuos construyan su fe, hagan elecciones personales a partir de bricolajes<sup>55</sup>, incluso eligiendo ser “tradicionales”. La gran memoria religiosa se ha fragmentado. Las líneas de creencia están desordenadas: ellas, aunque conectan el hecho fundador a un pasado idealizado y las experiencias del presente, ordenan los linajes de creyentes<sup>56</sup>.

Las dimensiones comunitaria, cultural, institucional y emotiva de la religión, más agrupadas en otras épocas y contextos históricos, se vuelven independientes en la Modernidad con lógicas diferentes, y deján el cuadro de la religión más ambivalente y complejo en las sociedades moderno-occidentales<sup>57</sup>. Las identidades religiosas heredadas<sup>58</sup> dejan de existir, la emoción religiosa se disocia del control institucional<sup>59</sup>, y la creencia religiosa se diversifica y desterritorializa.

¿Qué relación hay entre esas estructuras aquí discutidas, aunque de manera breve, con las ideas de aporía de la Modernidad y de inmanencia de la gnosis? Sin embargo, en este texto, se resaltarán las reflexiones de Voegelin<sup>60</sup> y Latour<sup>61</sup> sobre estas cuestiones. Hablemos, ahora, de Voegelin y sus reflexiones acerca del origen de los tiempos modernos y la presencia de la gnosis.

## Sociedades moderno-complejas, Modernidad y rasgos de gnosis

En esta segunda parte enfocamos el proceso por el cual las ideas gnósticas opositoras al cristianismo (sistema religioso monoteísta), en la larga duración de la historia, se han convertido en el fundamento valorativo, casi invisible de las instituciones modernas. Algunos puntos históricos fundamentales serán discutidos con la finalidad de que reflexionemos sobre la inmanencia de la gnosis<sup>62</sup>, aunque el artículo reconozca que es un tema amplio y complejo<sup>63</sup>.

<sup>55</sup> *Ibíd.*

<sup>56</sup> *Ídem, Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement.*

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 25, 78.

<sup>58</sup> Otro aspecto es la teoría del campo religioso, o lucha por la apropiación de capital simbólico por parte de grupos y actores (iglesia y sacerdote; profeta y secta; mago y clientes) en el ámbito de un mercado religioso, lo que solo ocurre en la Modernidad (Bourdieu, “Genèse et structure du champ religieux”).

<sup>59</sup> Hervieu-Léger, *La religión*, 10, 35, 47.

<sup>60</sup> Voegelin, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*; *ídem, Science, Politics and Gnosticism.*

<sup>61</sup> Latour, *Nunca fuimos modernos.*

<sup>62</sup> Voegelin habla de varios tipos de gnosis: antigua, judía, islámica, en *Science, Politics and Gnosticism*).

<sup>63</sup> Sobre la amplitud de los desarrollos históricos, ver a Jonas, *La religión gnóstica*, Gasparro, “Pablo y los ‘primeros gnósticos’”.

Podemos decir que el “gnóstico” o la “gnosis” son términos muy flexibles que también son usados para describir sectas y manifestaciones religiosas de las regiones orientales del Imperio Romano en los primeros siglos del cristianismo. De hecho, hay muchos sistemas de gnosis<sup>64</sup>: Simón Mago, el evangelio de Marción y la creación del mundo por los ángeles; Hermes Trimigestro; el movimiento valentiniano; el método de Mani y otros<sup>65</sup>.

Jonas<sup>66</sup> describe el mundo gnóstico como una gran religión, heredera de influencias egipcias, babilónicas, asirias, persas, griegas (en síntesis, Oriente y Occidente), con diversos grupos pequeños o sectas y movimientos, cuyas influencias sobre el mundo occidental seguirán en tiempo y espacio<sup>67</sup>. Concretamente, la religión gnóstica gana forma a partir de sus conflictos e interacciones con las comunidades cristianas (siglo I al siglo V).

[El énfasis] puesto en el conocimiento como medio para obtener la salvación, incluso como forma salvadora, y la pretensión de que este conocimiento se encuentra en la doctrina, son rasgos comunes de las numerosas sectas en las que históricamente se expresó el movimiento gnóstico. En realidad, solo los miembros de un conjunto de grupos poco numerosos se hicieron llamar gnósticos, “los conocedores”; si bien ya Ireneo, [padre cristiano] en el título de su trabajo, utilizó el término “gnosis” [...] para referirse a todas las sectas que compartían con ellos ese énfasis y ciertas características. En ese sentido podemos hablar de escuelas, sectas y cultos gnósticos; de escritos y enseñanzas gnósticas; de mitos y de especulaciones gnósticos, e incluso de una religión gnóstica.<sup>68</sup>

Sin embargo, en términos de nuestra argumentación, necesitamos volver a la victoria del cristianismo después de la derrota del Imperio Romano; especialmente cuando el emperador Constantino, en 313 d. C., bajó la carta de reconocimiento

<sup>64</sup> Jonas, *La religión gnóstica*, 65, 45, 67, 78, 90.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, 137, 177, 201, 229.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 38. Los logros de Alejandro Magno han contribuido para que hubiera mezclas entre esos sistemas. Esos logros y sus consecuencias culturales, sociales, políticas y religiosas han generado lo que es llamado de helenismo, un amplio y gran proceso cultural.

<sup>67</sup> La relación entre la gnosis y el cristianismo no es solo una relación de oposición, sino de entradas y complementariedades, traducciones y retraducciones. Es imposible hablar sobre todas las implicaciones de la religión gnóstica para las teorías de la secularización o de todos los impactos sobre el espacio público moderno. Otra observación importante: el cristianismo, a su vez, es un gran sistema multidimensional, con muchas corrientes y movimientos que se han formado a lo largo del tiempo, después del “sagrado intenso” que apareció en la historia: Jesús Cristo.

<sup>68</sup> Jonas, *La religión gnóstica*, 66.

en la que equipara la religión cristiana y la religión greco-romana, y cuando el emperador Teodosio eligió la religión cristiana como oficial (380 d. C.) y prohibió la religión greco-romana, los cultos orientales y otras religiones<sup>69</sup>. La victoria de la religiosidad cristiana<sup>70</sup> ante la caída del Imperio Romano impuso en el mundo occidental la concepción agustiniana de la verdad, lo que resulta en una representación doble y clara de la sociedad por medio de los poderes espirituales y temporales.

En las herejías gnósticas antiguas, la imagen de Jesús Cristo es confundida con la imagen del demiurgo bueno y la misión redentora es vista como el viaje mesiánico para rescatar los hombres de las garras del demiurgo malo, que mantendría las mentes y corazones en la ignorancia y en la esclavitud, un viaje que es visto como una acción personal intramundana<sup>71</sup>.

La incorporación del Apocalipsis al canon bíblico es uno de esos momentos y fuente de muchas interpretaciones, quiliasmos y mesianismos a lo largo de cientos de años en Occidente, resurgidos bajo una forma laica e inmanente en algunos movimientos políticos de izquierda y de derecha<sup>72</sup>. Incorporado tanto al canon católico como al protestante, el libro de Apocalipsis es gnóstico, y proviene –en sus raíces lejanas– de las tradiciones místicas judías en contacto con la cultura religiosa de las civilizaciones de los babilonios y los asirios<sup>73</sup>.

Para Voegelin, habría una gnosis antigua y medieval, cuyas ideas más comunes serían el dualismo entre cuerpo y espíritu, la lucha entre el principio de lo bueno (demiurgo divino) y el principio de lo malo (demiurgo maligno) y la acción inmanente del hombre, vista como semejante a la de los demiurgos. La salvación de lo malo y del dolor, obtenida por el conocimiento iniciático grupal (litúrgico o ritualista) y por la acción humana realizada por la libertad y la búsqueda de la razón son también ideas fundamentales<sup>74</sup>; y, por fin, la “deificación” de los iniciados y la lucha contra las limitaciones impuestas al hombre por el demiurgo (maligno), el gran enemigo de la libertad humana.

<sup>69</sup> Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*.

<sup>70</sup> Gasparro, “Pablo y los ‘primeros gnósticos’”. En los primeros dos siglos de la era cristiana, la gnosis, con sus varias corrientes, tuvo conflictos con muchas comunidades cristianas, e influyó a algunas. Por eso, se habla en evangelios gnósticos, o sea, de narrativas de la vida de Jesús hechas por comunidades gnósticas orientales y helénicas.

<sup>71</sup> Jonas, *La religión gnóstica*.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, 30.

<sup>73</sup> *Ibíd.*

<sup>74</sup> Voegelin, *La nueva ciencia de la política*.

En general, las formas comunes de gnosticismo se presentan como un discurso y una práctica efectivos y comunicables, capaces de permitir la iluminación y la felicidad de los iniciados. Esta pretensión de “científico” también aparece en varias especies de misticismo y esoterismo derivados de la antigua gnosis<sup>75</sup>. El logro del “conocimiento” (gnosis), secreto y reservado para los seguidores, fue el objetivo principal de muchas prácticas gnósticas a lo largo de la historia. En este contexto, la Modernidad está esbozada culturalmente por el crecimiento e inmanentización del gnosticismo, cuya clasificación es compleja y muy grande<sup>76</sup>.

Para Voegelin<sup>77</sup>, una línea de desarrollo que conecta la gnosis del mundo antiguo (helénico-platónico) al mundo moderno (gnóstico-inmanente-positivista) se configuraría pasando por pueblos, civilizaciones y grupos diversos que incorporan las ideas gnósticas básicas pero han cambiado sus sentidos y significados. La religión monoteísta revelada (cristianismo) se opondría a la religión gnóstica; pero las influencias gnósticas han penetrado en el tejido cultural de la Modernidad, incluso en la propia estructura del cristianismo moderno<sup>78</sup>. La gnosis moderna retoma temáticas de la gnosis antigua y medieval, pero las modifica profundamente, enfocando la acción en el mundo (intramundana), la deidad o divinidad del hombre y, en consecuencia, la creencia en una acción demiúrgica, creadora y salvadora<sup>79</sup>.

La gran línea de desarrollo entre las gnosis y el mundo moderno no es vista por Voegelin como evolucionista, directa y continua, pues hubo rupturas en lo que se refiere, por ejemplo, al dualismo maniqueísta, que fue trasladado del plan trascendental (dios bueno/dios malo) hacia la inmanencia de las acciones de instituciones modernas, como las militancias políticas de ideologías totalitarias. En ese sentido, la Modernidad tendría como uno de sus orígenes las influencias de la antigua gnosis y sus consecuencias históricas (medieval y moderno) sobre los procesos culturales y religiosos que han resultado en el mundo occidental moderno<sup>80</sup>.

El mensaje cristiano de salvación (la trascendencia divina infinita que redime al hombre de su inmanencia finita y cruel) contenía elementos de angustia e

<sup>75</sup> *Ibíd.*

<sup>76</sup> Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, 35, 37, 40. No es posible, en este artículo, describir todos los grupos gnósticos y todas las cuestiones que están relacionadas con la Modernidad.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, 45, 67.

<sup>78</sup> *Ibíd.* La teología de la prosperidad, propagada por las iglesias neopentecostales latinoamericanas, puede ser considerada una derivación de las ideas gnósticas.

<sup>79</sup> Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*.

<sup>80</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, 40, 46.

incertidumbre (¿quién puede garantizar que se está a salvo?); y, como se expandió por Occidente, ha traído las herejías como “sombras”, parte inseparable de los nuevos contextos de la expansión del cristianismo<sup>81</sup>. Las crisis de la expansión de este mensaje ha permitido la entrada –en la Modernidad– del concepto gnóstico de la redención por medio del conocimiento (soteriología de inmanencia)<sup>82</sup>. El significado de la soteriología de la inmanencia se puede encontrar en los movimientos conservadores y libertarios románticos, entre otros<sup>83</sup>. De hecho, las percepciones y los símbolos utilizados en la historia de los movimientos sociales seculares se unen a las creencias relacionadas al mágico, mítico y religioso. Por tanto, Voegelin “replanteó la cuestión de la ciencia, en el caso político, en los estratos más hondos del ser”<sup>84</sup>; pero, en su idea de una ciencia, hay un “vector trascendental que despliega una triple representación de la noción de verdad (psíquica, política y cósmica)”<sup>85</sup>.

... todo esto apunta hacia una recuperación de la problemática metafísica para las ciencias humanas. Con la problemática de la verdad, [existencia, estructura y función], Voegelin atisbó [...] el desafío que supone la simbiosis con la omnipotencia como dato político de la existencia humana.<sup>86</sup>

La evolución cristiana<sup>87</sup> volverá a interconectar la omnipotencia con la existencia, y, de otro modo, se producirán cambios sociales y simbólicos:

Los dioses están presentes en el cosmos. Cuando [...] una experiencia de trascendencia concentra la divinidad en un más-allá del mundo, esta conciencia primaria puede sufrir daño. Por un *non sequitur*, la inmanencia puede resultar pervertida y pasar de ser un mundo vaciado de los dioses del politeísmo a ser un mundo vaciado de divinidad. Si los dioses intracósmicos son un obstáculo para comprender al dios trascendente, su desaparición puede llegar a ser no menos un obstáculo para comprender la presencia divina dentro del mundo.<sup>88</sup>

<sup>81</sup> Gasparro, “Pablo y los ‘primeros gnósticos’”.

<sup>82</sup> Jonas, *La religión gnóstica*.

<sup>83</sup> Walzer, *The Revolution of the Saints*.

<sup>84</sup> Vázquez, “La identidad ampliada: Eric Voegelin y el conocimiento terapéutico de la ciencia política”, 25.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, 26.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, 26.

<sup>87</sup> Por su parte, los grupos cristianos se relacionaron a las estructuras históricas y sociales de las civilizaciones (romana, bizantina, oriental, etc.) y es de ese proceso que nacen las grandes familias religiosas (latina, ortodoxa, protestante, etc.), iglesias y teologías diversificadas.

<sup>88</sup> Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, 30

Para Voegelin<sup>89</sup>, la especulación gnóstica moderna venció la incertidumbre introducida en el núcleo de la fe cristiana, alejándose de la trascendencia y devolviéndole al hombre una acción intramundana revestida del sentido de la realización escatológica. A partir del siglo XIII, principalmente, la expansión “gnóstica” ha acelerado la inmanentización de los símbolos cristianos, en particular los relacionados con la soteriología o salvación, expresada, entre otros, en la famosa elaboración del monje católico Joaquín de Fiore, en el siglo XIII, sobre las tres épocas (la era del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo). A partir de entonces, la gnosis se instaló en las estructuras culturales de la Modernidad<sup>90</sup>. Se puede encontrar este significado no solo en los movimientos revolucionarios comunistas y en los regímenes nazi-fascistas totalitarios.

Voegelin<sup>91</sup> identifica tres tipos de inmanentización gnóstica ocurridas en el mundo occidental, que son la base del mundo contemporáneo: la teleológica (Marx y Hegel), la axiológica (Reforma protestante) y la activista (militante socialista y marxista-estalinista), considerada el lado izquierdo del gnosticismo. En estos tres tipos de inmanentización emergen dos mecanismos involucrados por el gnosticismo: uno basado en la idea de inauguración de la verdad, y el otro, en la censura voluntaria (el rechazo a cualquier otra información que se considere una amenaza para el movimiento o la creencia adoptada)<sup>92</sup>. En un proceso que se tardó del Renacimiento hasta la Ilustración, de las filosofías científicas del siglo XIX a las promesas tecnológicas del siglo XXI (la tecno-religión), la inmanentización contrabandea conceptos de origen religioso para las estructuras de reflexión y para las prácticas sociales de la Modernidad<sup>93</sup>.

Voegelin<sup>94</sup> señala que el científicismo sigue siendo uno de los poderosos movimientos gnósticos en la sociedad occidental y el orgullo inmanentista en la ciencia es tan fuerte que, incluso en ramas especiales de la ciencia, hay rastros tangibles en las variantes de “salvación” por medio de la física, la economía, la biología y la psicología.

El problema de la inmanencia de la gnosis también es el problema de la búsqueda de dioses, y a partir de ella surge la parte más terrible de la Modernidad occidental: genocidios en masa, eugenesia (mejoramiento racial por medios racionales-científicos desasociados de cualquier moralidad), grupos religiosos fanáticos y terroristas (violencia absoluta y total, “sacra”), etc. La metafísica y la ontología se han trasladado

<sup>89</sup> *Ibíd.*, 56.

<sup>90</sup> *Ídem*, *Science, Politics and Gnosticism*, 60.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, 63.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, 67.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, 68.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 69.

de los lugares tradicionales, la transcendencia divina para la inmanencia de la acción del hombre político, científico y religioso<sup>95</sup>.

La gnosis como *forma mentis* es también una inmanentización del principio divino, es decir, la transposición de la idea de la divinidad para el interior del sujeto y del horizonte de las experiencias humanas. De esta manera, toda forma de gnosis y esoterismo puede, en algún aspecto, ser descrita como una “tecnología del espíritu”; pero, en la época contemporánea, la gnosis se manifiesta de forma difusa en todo y, por tanto, sería el producto de un “espíritu de la época”. Los años 60 marcarían el punto más importante del nuevo camino a seguir: el de la presencia de la gnosis en lo que constituiría un cambio extremo en el paradigma cultural del Occidente<sup>96</sup>.

La cultura occidental, la que cohabitamos, se caracteriza por esta apreciación de lo “nuevo”, contrapuesta al “pasado” o “tradicional”<sup>97</sup>. Lo “nuevo” ha sido asociado al individuo, a sus acciones, emociones, elecciones y habilidades, en contraposición a lo “antiguo”, asociado a las reglas, las instituciones, las normas. Si antes la institución tenía el poder de ordenar el cosmos, ahora es el individuo quien nace con este poder.

Es importante, en este contexto, hacer la referencia a la tradición que da valor al presente vivido y permite la incautación de la novedad. De ahí la necesidad metodológica de trabajar con el concepto de “tradición restaurada”<sup>98</sup> para entender cómo estas culturas hacen frente a un fenómeno interno o externo que provoca cambios radicales, ya que la novedad establecida, para legitimarse, debe ser considerada como un regreso a un pasado antiguo<sup>99</sup>.

La tradición puede ser comprendida –entre otras maneras– por ejemplo, como un conjunto de sentimientos, valores, ideas, símbolos y comportamientos, que por la

<sup>95</sup> Han, *Psychopolitik*.

<sup>96</sup> Baber, “The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era”, 479-481.

<sup>97</sup> Giddens, *The Consequences of Modernity*, 45, 56. El concepto de tradición es un problema para las ciencias sociales, la teología y las ciencias de la religión. Autores como Georges Balandier critican las imprecisiones del concepto de tradicionalismo; para él habría cuatro sentidos: (1) tradicionalismo como continuidad a partir de reglas inmemoriales (orígenes borradas); (2) tradicionalismo como formalidad (manutención de las antiguas instituciones y cuadros socioculturales, con nuevos contenidos); (3) tradicionalismo como resistencia (contexto colonial), comprendido como barrera protectora o defensiva contra la cultura dominadora y (4) falso tradicionalismo, comprendido como tradición manipulada (medio de conferirle un sentido coherente a las nuevas realidades o un medio de los proyectos modernistas pudieran expresar una reivindicación de derechos) (Balandier, *Anthropologie politique*; Favret, “Le traditionalisme par excès de modernité”).

<sup>98</sup> Giddens, *The Consequences of Modernity*.

<sup>99</sup> Aquí se puede recurrir, más una vez, a las ideas de Hervieu-Léger, *La religión*.

noción de verdad total, repetición a lo largo del tiempo y memoria social, han adquirido el poder de presentarse como *la* (artículo determinante) verdadera naturaleza de la sociedad, del hombre o de la religión<sup>100</sup>.

Es importante decir que hay niveles de articulación entre las dimensiones tradicionales y las modernas<sup>101</sup>. Así, la Modernidad ha puesto las fuerzas de la tradición en permanente cuestionamiento, por lo que la crisis es también de la tradición cuando esa no es compatible con la elección individual y el proceso de institucionalización y socialización modernas. El *modus operandi* occidental engendraría, en su radicalización, “Posmodernidad” (la Modernidad tardía, la alta Modernidad y otras categorías similares); pero observamos que no hay, en sí misma, una Modernidad; siempre hay una Modernidad en relación con otro tiempo, vetusto, atávico. Solo existe la Modernidad, comprendida como una relación, cuando el presente se inaugura con su propio valor, es decir, como una nueva era<sup>102</sup>. La idea de la Modernidad, por tanto, asume una apreciación: el tiempo y la aprehensión del movimiento histórico ascendente, valor de escala, que va desde el pasado hasta el futuro<sup>103</sup>.

Sin embargo, la tradición, que era autoevidente en el mundo antiguo y medieval, ha sido cuestionada en el mundo moderno occidental<sup>104</sup>, llevada a defenderse de las críticas y a representarse, paradójicamente, como tradición por medios modernos (a partir del individuo y de sus elecciones, de los medios de comunicación, de la representación política en los marcos de la democracia representativo-liberal, del consumo y del espectáculo, etc.)<sup>105</sup>.

Sin embargo, en la sociedad occidental, la idea del individuo<sup>106</sup> como un centro de toma de decisiones y piedra angular de la vida social dio primacía a puntos de vista liberales y a las democracias representativas modernas. Toda la estética social está sembrada de metáforas que ubican a la persona como el centro irradiador de las relaciones sociales y sus organizaciones; pero ¿qué es el individuo? ¿Una unidad homogénea? El individualismo es una construcción social, como la tradición<sup>107</sup>.

<sup>100</sup> Giddens, *The Consequences of Modernity*.

<sup>101</sup> Ídem, “¿Qué es la sociología?”, 23.

<sup>102</sup> Ídem, *The Consequences of Modernity*.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> Un hecho puede comprobar eso: Napoleón, con sus ambiciones y su ejército, ha quemado centenas de documentos de Hegel, después de la victoria de Jena, en 1806, en Prusia (hoy Alemania).

<sup>105</sup> Martin, *On Secularization*.

<sup>106</sup> Ídem, *A General Theory of Secularization*.

<sup>107</sup> Cannell, “The Anthropology of Secularism”.

Poco a poco, los procesos económicos, (globalización financiera y cultural), sociales y culturales comienzan a licuar la Modernidad sólida, la industria cultural se transmite, se desarrollan los medios de comunicación y transporte. Nuevas teologías renacen<sup>108</sup> y el pasado y herejías actuales confirman el imperativo universal de elección personal. Por lo contrario, lo viejo y lo nuevo coexisten y están en intercambio permanente.

En el paso de la Modernidad a la Posmodernidad hubo cambios significativos en la estética, la política, la filosofía, las ciencias sociales y en el mundo político y empresarial. Los grandes relatos y utopías perdieron toda importancia<sup>109</sup>. El gran consenso cultural de la Modernidad perdió credibilidad y se estableció la pluralidad en el campo de la religión. Los medios de comunicación y electrónicos, las tecnologías de la biotecnología, la producción y control, del consumo, de la reingeniería social y el cambio de *ethos* han colaborado con los cambios socioeconómicos que impulsan tendencias y reestructuran la vida, tanto en términos religiosos como culturales.

En este contexto, la propagación de la gnosis o una “teodicea oriental” —como sostiene Campbell<sup>110</sup>— no se hace sin que las tradiciones religiosas consolidadas y estables sufran considerables reformulaciones, por ejemplo, el surgimiento de la teología de la prosperidad al interior del pentecostalismo, cuyo origen es gnóstico: desafiar a Dios con ofertas y sacrificios de dinero para que él tenga que dar a los fieles bienes materiales, prosperidad y felicidad.

Otro punto de ampliación del cuadro teórico en la teología y las ciencias de las religiones es la posibilidad de acercar la gnosis a la tecnología, la ciencia y la cibercultura<sup>111</sup>. Por ejemplo, para Martins<sup>112</sup>, algunas de las tendencias del pensamiento cibercultural, como el proyecto tecno feminista cyborg, revitalizan el sueño gnóstico de trascender la diáspora de los seres. Davis<sup>113</sup>, por otro lado, cree en una tecno-gnosis y la establece como una historia secreta de los “impulsos místicos” que

<sup>108</sup> Haight, Jesus, Symbol of God. El artículo considera la cristología de Roger Haight, jesuita estadounidense, una teología capaz de enfrentar los dilemas que los cambios culturales y sociales han puesto a la tradición cristiana, en este caso, la tradición católica. El artículo va más allá y argumenta que esa teología puede, de alguna forma, tratar con la aporía de la Modernidad, con sus híbridos y la inmanencia de la gnosis.

<sup>109</sup> Beyer y Beaman (eds.), *Religion, Globalization and Culture*.

<sup>110</sup> Campbell, *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, 10.

<sup>111</sup> Esta aproximación puede ser vista a partir de los análisis del sociólogo portugués Hermínio Martins y del crítico cultural inglés Erik Davis.

<sup>112</sup> Martins, *Hegel, texas e outros ensaios de teoria social*, 60.

<sup>113</sup> Davis, *Techgnosis*, 27.

sostienen la obsesión del mundo occidental por la tecnología<sup>114</sup>, especialmente con sus tecnologías de comunicación<sup>115</sup>.

Quizás sea posible hablar de un “gnosticismo tecnológico” como un imaginario de superación de lo corpóreo, de la finitud humana y de sus limitaciones existenciales, o incluso de tecnologías sagradas del *self*<sup>116</sup>. Se trata de tecnologías que permiten nuevas formas de misticismo, la magia y el culto, característicos del horizonte cultural contemporáneo.

## Y Dios dijo: háganse los híbridos... y los híbridos fueron creados

En este sentido, la religión no ha disminuido, pero se diluyó en el imaginario y en la cultura del mundo occidental, y su propagación en nuevas direcciones ha ampliado las fronteras, lo que las agotó, al mismo tiempo en que provocó un esfuerzo renovado por restaurar los antiguos territorios. Esto se debe, tal vez, en el origen de la Modernidad, tanto a los movimientos religiosos (como el puritanismo) como a movimientos seculares (como el positivismo o la militancia marxista), que comparten ideas semejantes y significados fundamentales.

El problema consiste en que algunas formas de preguntarse por la religión, en la Modernidad, su permanencia o resurgimientos siguen siendo formas de separar, ontológicamente, las fronteras que existen solo en términos de las estrategias políticas de la identidad moderna o al menos lo que se cree moderno. Casanova escribe que “es la necesidad de reconocer que las fronteras mismas están abiertas y necesitan estarlo a los cuestionamientos, redefinición, renegociación y legitimación discursiva”<sup>117</sup>.

En general, se puede afirmar que la secularización fue un invento del proyecto moderno, para recrear las fronteras y establecer nuevos parámetros sociales y culturales; sin embargo, terminó por convertirse en un rehén de inmanentización operada por la expansión de la gnosis, una frontera artificial<sup>118</sup>. De hecho, no hubo Moderno y Modernidad como identidades ontológicas fijas y esencialistas, sino versiones,

<sup>114</sup> Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, 33.

<sup>115</sup> Para algunos, el ciberespacio tiende a ser descrito como territorio sagrado, el nuevo Edén donde vuelan libremente los “cuerpos angelicales” de los internautas conectados en red. Ver a Lieb, *Children of Ezekiel: Aliens, UFOs, the Crisis of Race and the Advent of End Time*, 67; y a Davis, *Techgnosis*, 15-20.

<sup>116</sup> Cannell, “The Anthropology of Secularism”.

<sup>117</sup> Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, 65.

<sup>118</sup> Latour, *Nunca fuimos modernos*.

algunos las dirían híbridas de hecho y de derecho<sup>119</sup>. Por tanto, la religión parece irrumpir desde dentro de las propias formas y lenguajes de la Modernidad moderna, volviéndose híbrida.

Así, Latour<sup>120</sup> examina el fenómeno central del Occidente, el *proyecto moderno* —aquel que lo distinguiría de otros pueblos no occidentales— con todas sus variantes y estrategias epistemológicas y lingüísticas. La característica clave del Occidente, defendida y teorizada, sería su Modernidad moderna (racional, desencantada, iluminista, con la hegemonía de la ciencia positivista y la tecnología al servicio de la liberación de la humanidad), que se realiza a partir de su hegemonía histórica, la diferencia occidental en relación con otros pueblos, civilizaciones y culturas. Interna y externamente a las fronteras culturales de la Modernidad moderna se construyó una doble estrategia de diferenciación: internamente, intentaron mantener separadas las diádas religión y ciencia, subjetivo y objetivo, naturaleza y cultura; externamente, se erigieron otras diádas: salvaje y civilizado, por ejemplo.

Para Latour<sup>121</sup>, al no cumplir con las “ordenaciones” previstas en la constitución moderna<sup>122</sup> —cuya principal meta era separar y dividir, establecer nuevas jerarquías epistemológicas, reordenar la realidad social—, la Modernidad no ha pasado de un proyecto defectuoso no realizado en su esencia<sup>123</sup>.

...los modernos fueron víctimas de su éxito [...] todo ocurre como si la amplitud de la movilización de los colectivos hubiera terminado por multiplicar los híbridos hasta el punto de que el marco constitucional que niega, pero permite su existencia no pudiera ya mantenerlos en su lugar. La constitución moderna se derrumbó bajo su propio peso, ahogada por los mixtos cuya experimentación permitía, porque disimulaba sus consecuencias sobre la fábrica de la sociedad.<sup>124</sup>

La ilusión moderna de separar y aislar los dominios de la naturaleza (el innato) de la política (acción humana) y de la cultura (discursos, símbolos, religiones) fue deshecha. En este sentido, esa ilusión ha alimentado la inmanentización de la gnosis. Este artículo, al proponer la articulación de ideas de Latour y Voegelin, argumenta que la amplia aceptación de las formas gnósticas inmanentes —en gran parte de la ciencia, el arte, la política y la religión institucional contemporáneas— solo ha sido posible porque la Modernidad se ha involucrado en una aporía, es decir, en su propia no realización.

<sup>119</sup> *Ibíd.*, 41.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, 56, 111.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, 45.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, 20. Lo que Latour llama “constitución moderna” es la estructura de la identidad moderna.

<sup>123</sup> Latour, *Nunca fuimos modernos*, 50.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, 83.

Sin embargo, las fronteras entre naturaleza, política y discurso, impuestas por científicos, políticos y religiosos, como si fueran territorios incommunicables, ha dificultado la comprensión de los intercambios constantes entre esos sistemas y dimensiones. En otras palabras, en la sociedad contemporánea han sido elaboradas tres agendas para hablar del mundo y de sus relaciones con la religión, la política y la ciencia: naturalización, socialización y desconstrucción, que no dialogan entre sí<sup>125</sup>.

El argumento naturalista defiende que hay naturalezas existentes en sí, propias, atemporales, por ejemplo, el “lugar cerebral” o “genético” de la espiritualidad humana. La socialización tiene la intención de excluir lo natural y someterlo a la idea de construcción absoluta; por ejemplo, el cuerpo humano o las emociones individuales son pura construcción social y la desconstrucción transforma todo (hechos y discursos) en ficción, o sea, naturaleza y sociedad son convenciones sociales, no hay ninguna realidad en sí, no son concretas, sino alusivas, metafóricas y alegóricas.

Por otro lado, al realizar una rápida observación se ha demostrado la imposibilidad del proyecto moderno de cumplir con sus promesas de emancipación, individualización y racionalización, sin generar el caos y la confusión de fronteras<sup>126</sup>. Cuanto más era buscado, defendido y legitimado el proyecto moderno en todos los sistemas sociales, más desorden era generado.

Al principio, los críticos de la propuesta de Latour se preguntan cuáles serían los fundamentos de la producción científica de la Modernidad. Latour<sup>127</sup> los encuentra desde el siglo XVII, con el análisis de una controversia histórica entre el filósofo Thomas Hobbes y el científico Robert Boyle, en la que ambos defendían las fronteras entre la naturaleza y la cultura, hasta la raíz de las distintas políticas: la política científica y la ciencia de la política.

Esta es una de las divisiones más famosas, pero existen otras, como la del investigador y el nativo, que son bases clásicas de la antropología. Entre estas divisiones, los “científicos” buscaron crear métodos y herramientas que podían mantener los límites fijos y completamente operativos, e incluyeron las formas textuales de descripción, legitimadas por ciertas líneas hermenéuticas. En los laberintos de esta distinción, desde el siglo XIX, la religión y lo religioso eran partes encerradas al lado del objeto y del nativo, capaces de la disección, la observación y la definición, pero no como productoras de conocimiento.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, 87, 88, 90.

<sup>126</sup> *Ibíd.*, 55.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, 70.

Durante los siglos XX y XXI, el crecimiento de los híbridos y los constantes movimientos de fronteras pusieron en duda la eficacia de las estrategias modernas de la demarcación metodológica<sup>128</sup>. Se puede decir que casi todas las ciencias sacralizaron estas estrategias, y que fueron pocos los pensadores que sobrepasaron tales fronteras. Considerados “territorios ontológicos”, las fronteras se convirtieron en “murallas” y han revisado los más diversos aspectos de los saberes occidentales, pasando por el más amplio discurso del Occidente: la producción científica<sup>129</sup>.

La idea de que los seres humanos y los agentes no humanos están constantemente conectados a una red social de elementos (materiales e inmateriales) es destacada por Latour<sup>130</sup>. La teoría del actor-red se estableció bajo la perspectiva constructivista basada en conceptos y principios tomados del filósofo y sociólogo David Bloor<sup>131</sup>. Estos conceptos y principios se dividen en la traducción y la red (comunicación e interconexión entre todos los factores y agentes) y el principio de simetría (los mismos tipos de causas explican las creencias verdaderas y las falsas). A partir de entonces, ha surgido el nuevo concepto de “antropología simétrica”, defendido por Latour<sup>132</sup>.

La inconmensurabilidad (también aplicada a la relación entre la religión y sociedad y entre el mundo natural y social) se deconstruye. Por tanto, es posible aplicar una “antropología simétrica”<sup>133</sup> a la religión y al mundo social para sacar la esencia de sus diferencias y llevarlas al nivel de plurivocidad semántica, en lugar de someterlas a cánones epistemológicos dados *a priori*<sup>134</sup>.

En este caso, la crítica latouriana también afecta la división de las tareas intelectuales hegemónicas en la Modernidad, porque la palabra “moderno” designaría dos conjuntos de prácticas diferentes, pero que ya no son así. Esos dos conjuntos de prácticas sociales (realizadas por grupos, instituciones e individuos), mantenidos por la inmanentización de la gnosis<sup>135</sup>, han sido creados conjuntamente y presentados por defensores y críticos de la Modernidad como conjuntos separados y diferentes,

<sup>128</sup> *Ibíd.*, 40-45.

<sup>129</sup> *Ibíd.*, 85.

<sup>130</sup> *Ibíd.*, 90.

<sup>131</sup> Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, 90; ídem, “Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics”, 76.

<sup>132</sup> Latour, *Nunca fuimos modernos*, 58.

<sup>133</sup> *Ibíd.*, 78.

<sup>134</sup> Hay una fuerte polémica entre los dos pensadores y los siguientes artículos la demuestran: (1) Bloor, “Anti-Latour”, 81-129; (2) Latour, “For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor’s ‘Anti-Latour’”, 113-129; (3) Bloor, “Reply to Bruno Latour”, 131-136.

<sup>135</sup> Es lo que este artículo argumenta.

pero no son dos conjuntos o estructuras independientes. El primer conjunto es creado por “traducción”, esto es, la mezcla de géneros de seres nuevos, híbridos de naturaleza y cultura. El segundo es creado por “purificación”, es decir, da pie a dos zonas ontológicas diferentes, la de los humanos y la de los no humanos<sup>136</sup>. Cada conjunto depende del otro. Si se consideran por separado estos dos conjuntos de prácticas hay Modernidad, es decir, existe la adhesión al proyecto de purificación o de traducción desarrollado mediante la proliferación de los híbridos. En ese sentido, cuanto mayor es la prohibición de pensarse híbridos, su intersección se hace más posible, lo cual es la paradoja de los modernos<sup>137</sup>.

En este panorama, Latour presenta tres corrientes críticas de pensamiento: la de los modernos (creyentes en las propuestas de la Modernidad), que defienden la constitución moderna; la de los antimodernos (no creyentes en las propuestas modernas), reaccionarios y nostálgicos del antiguo mundo, imposible de ser recreado; y la de los posmodernos, escépticos que rechazan las dos posiciones anteriores y se quedan entre la duda y la creencia. Todas esas corrientes fallan porque –como afirma el título del libro de Latour– “nunca fuimos modernos”, nunca hubo Modernidad.

Por tanto, Latour<sup>138</sup> tiene como objetivo reducir el espacio de la inconmensurabilidad entre las dimensiones de la realidad social o natural, al afirmar que no se vive en una sociedad moderna porque, a la diferencia de todas las demás, se estaría por fin libre del infierno de las relaciones colectivas, del “oscurantismo” de la religión (en la visión clásica de la Ilustración), de la tiranía de la política, sino porque, igual que todas las demás, se redistribuyen los cargos, en sustitución de una causa (jurídica, colectiva, social) por una causa científica, no social.

Latour<sup>139</sup> considera que, para superar la proliferación de híbridos, sin desgaste de los lazos sociales, se tendría que pensar en nuevas formas de representación política y de democracia capaz de hacer el trabajo de traducción entre los híbridos y los actores. A partir de esta crítica<sup>140</sup> se puede pensar en las fronteras del humanismo y en la necesidad de extender la esfera de los derechos (a la vida, al respeto, etc.) para los animales, la naturaleza, considerándolos nuevos sujetos de derechos. Esto implica mover y descentralizar el eje antropocéntrico de la cultura, la economía, la política y asentarlo sobre una nueva base cosmocéntrica<sup>141</sup>.

<sup>136</sup> Latour, *Nunca fuimos modernos*, 50

<sup>137</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>141</sup> En este sentido, se puede observar que las tradiciones religiosas más venerables (el jainismo, las escuelas budistas en general, parte del espectro cristiano contemporáneo) y algunas personalidades místicas

Latour<sup>142</sup> propone un enfoque metodológico productivo en el análisis de los actores sociales involucrados en la producción de conocimiento, los regímenes de verdad y las prácticas religiosas. Al actuar en el ámbito de los estudios religiosos, el estudio clásico volvió su interlocutor religioso-sujeto en religioso-objeto, sea este objeto la esencia de la religión, sea un movimiento, o un fenómeno. Una antropología simétrica puede ser un camino alternativo de comprensión que no ontologiza el fenómeno en panoramas teóricos rígidos, ni lo disuelve en la masa empírica creciente e infinita de la realidad social.

Una antropología simétrica como método podría cooperar con la teología y las ciencias de la religión para comprender por qué grupos religiosos conservadores católicos y protestantes, además de grupos feministas extremos y negros, diametralmente opuestos en términos ideológicos, se basan en argumentos biológico-genéticos para fundamentar sus acciones en el ámbito del espacio público-estatal contra el matrimonio homosexual, o para fundamentar sus derechos sociales, sus identidades y visión del mundo.

Por eso, la concepción de Latour<sup>143</sup>, las divisiones, humanos y no humanos, antirepresentacionistas y representacionistas, funcionan más como productores de híbridos que como buscadores de la verdad. La clave estaría en la investigación de los procesos de subjetivación en marcha cuando se acercan los estudiosos del fenómeno religioso e inician una interacción.

Es posible comprender la construcción del sujeto-religioso y del sujeto-objeto como dimensiones de un proceso que ha transformado sujetos gramaticales (el yo, la acción del individuo, la Modernidad, la Iglesia, la religión, la política) en sujetos ontológicos dados, desde siempre, naturales. Esa transformación ha sido realizada, paradójicamente, durante la Modernidad. Este texto argumenta que lo paradójico de esa operación de “ontologización” se debe a que la aporía moderna, inscrita en la constitución de la Modernidad, ha separado dimensiones de la realidad e instituido los conjuntos de “traducción” y “purificación” como mediadores.

fuertes (San Francisco de Asís, Siddhartha Gautama, Buda) desarrollaron posturas, si no cosmocéntricas, al menos más próximas a un carácter sagrado más cerca del cosmos (y, por tanto, la bondad, la reverencia, el respeto, y otras actitudes).

<sup>142</sup> Latour, *Nunca fuimos modernos*, 76.

<sup>143</sup> *Ibíd.*, 78.

## Consideraciones finales

La estructura de la sociedad moderno-contemporánea es aporética, o sea, el moderno es un proyecto irrealizable en su esencia y en la inmanentización de la gnosis, comprendida como el proceso por lo cual importantes instituciones de la Modernidad (en los ámbitos de la ciencia, la política y la religión) han absorbido ideas gnósticas. Se puede sospechar que la propia Modernidad, entre otros orígenes, haya surgido del proceso de inmanentización de la gnosis en la estructura social-histórica del mundo occidental y que el desarrollo de esa inmanencia gnóstica trajo una contradicción insoluble: la no inclusión de los híbridos en el sistema democrático de gobierno.

Dado que la religión es un fenómeno complejo y multifacético, solo se la puede comprender adoptando una perspectiva integral, en la cual deben tenerse en cuenta diversos enfoques. Así, es posible concluir –entre otras ideas– que la constitución de la Modernidad y toda su fuerza científica y tecnológica no es una ruptura absoluta con otros órdenes religiosos y culturales. Es posible, por tanto, decir que hay afinidades entre las ideas de desajuste de lo religioso, del individualismo y de la secularización (como distanciamiento de las instituciones religiosas y de su poder ordenador) y algunas ideas gnósticas como la “deificación” de la acción humana (el hombre como demiurgo).

Tanto Voegelin como Latour critican la Modernidad y sus proyectos, sus problemas, sus promesas que no fueron realizadas. Se trata de dos críticas poderosas pero distintas. La de Voegelin habla de un proceso de pérdida de la transcendencia. En este, lo cósmico y lo histórico no están en armonía, sino en un proceso de destrucción mutua. Es necesario volver a una nueva lectura epistemológica y a una nueva acción social que construya o reconstruya un puente entre lo cósmico y lo histórico, bajo las luces de la transcendencia. Solo así la sociedad contemporánea podrá reencontrarse con sus orígenes y reconciliarse con sus dolores y heridas.

La segunda crítica, la de Latour, acusa a la Modernidad de una no realización: la Modernidad no es realizada en su esencia y, por tanto, queda escondida tras numerosos mecanismos de hibridación entre seres de la naturaleza y la sociedad; podemos decir, también, tras un mecanismo de hibridación entre la religión y la cultura. Hay una hibridación que solo puede ser comprendida por medio de una nueva constitución que reconozca la identidad de todos los híbridos. Nunca tuvimos ese sistema claro y dicotómico que la Modernidad prometió. La idea latouriana es generar un espacio en el cual los híbridos puedan ser analizados desde su génesis misma hasta el enfriamiento progresivo que los naturalizó.

Por tanto, para investigar el alcance de la religión en las sociedades moderno-complejas, se necesita “desdicotomizar”, “desesencializar” y suspender formulaciones

teóricas como las que defienden la mayor o menor privatización de la religión en la Modernidad; o reafirmar la primacía de los límites canónicos tradicionales del conocimiento científico ante la multiplicación incesante de los híbridos; o la defensa de las propuestas arrogantes de una ciencia aislada de las cuestiones sociales, la justicia y la igualdad social. De este modo, es posible realizar la difícil tarea de entender lo religioso sin ser golpeado por los “objetos-sujetos” o “sujetos-objetos” de las experiencias, las estructuras y los procesos que serán investigados.

Todavía, el desafío planteado por el estudio de lo religioso en las sociedades moderno-contemporáneas será la construcción de una condición dialógica que produzca una nueva función comunicativa y un nuevo desarrollo epistemológico en el ámbito de la ciencia de la religión y la teología; y para esa nueva condición hermenéutica contribuyen los conceptos de Modernidad no-realizada o irrealizada e inmanentización de la gnosis.

## Bibliografía

- Alonso, Andoni, e Iñaki Arzo. *La nueva ciudad de Dios: un juego cibercultural sobre el tecno-hermetismo*. Madrid: Siruela, 2002.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Berkeley (CA): Stanford University Press, 2003.
- Baber, Zaheer. “The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era”. *The Canadian Journal of Sociology*, Vol. 34, 2, (2009): 479-481.
- Balandier, Georges. *Anthropologie politique*. París: PUF, 1967.
- Bastide, Roger. *Le sacre sauvage*. París: Payout, 1975.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- Berger, Peter. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1977.
- Beyer, Peter y Lori Beaman (eds.). *Religion, Globalization and Culture*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007.
- Blancarte, Roberto. “¿Por qué la religión ‘regresó’ a la esfera pública en un mundo secularizado?” *Estudios sociológicos*, Vol. XXXIII, 99 (2015): 659-673.
- Bloor, David. “Anti-Latour”. *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 30, 1 (1999): 81-129.

- \_\_\_\_\_. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Reply to Bruno Latour”. *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 30, 1 (1999): 131-136.
- \_\_\_\_\_. “Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics”. *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 4, 2 (1973): 173-191.
- Bourdieu, Pierre. “Genèse et structure du champ religieux”. *Revue française de sociologie*, Vol. 12, 3 (1971): 295-334.
- Braudel, Ferdinand. *Histoire et sciences sociales: pour une économie historique*. París: Flammarion, 1953.
- Campbell, Colin. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder (CO): Paradigm Publishers, 2007.
- Cannell, Fenella. “The Anthropology of Secularism”. *Annual Review of Anthropology* 39 (2010): 85-100.
- Casanova, José. “Religion, the New Millenium and Globalization”. *Sociology of Religion*, Vol. 62, 4 (2001): 415-442.
- \_\_\_\_\_. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 1994.
- Da Silveira, Emerson J. “New Age Trade Show”. En *Encyclopedia of Latin American Religions*, editado por Henri P. P. Gooren, 1-5. Los Angeles: Springer International Publishing Switzerland, 2015. Disponible en: *Springer Link*, [https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-3-319-08956-0\\_60-1/](https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-3-319-08956-0_60-1/)
- Davis, Erik. *Techgnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*. New York (NY): Three Rivers Press, 1998.
- Dobbelaere, Karel. *Secularization: A Multi-dimensional Concept*. London: Sage Publications, 1981.
- \_\_\_\_\_. “Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”. *Sociology of Religion*, Vol. 60, 3 (1999): 229-247.
- Dobbelaere, Karel y Alfonso Pérez-Agote (eds.). *The Intimate. Polity and the Catholic Church. Laws about Life, Death and the Family in So-called Catholic Countries*. Leuven: Leuven University Press, 2015.
- Durkheim, Emile. *La división del trabajo social*. Ciudad de México: Editorial Colofón, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones de sociología*. Granada: Comares, 2006.

- \_\_\_\_\_. *Les forms élémentaires de la vie religieuse*. París: PUF, 1968.
- Favret, Jeanne. “Le traditionalisme par excès de modernité”. *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie*, Vol. 8, 1 (1967): 71-93.
- Gasparro, Giulia Sfameni. “Pablo y los ‘primeros gnósticos’”. *Anuario de historia de la Iglesia*, Vol. 18 (2009): 219-237.
- Gauchet, Marcel. *La religión en la democracia*. Barcelona: El Cobre, 2003.
- Giddens, Anthony. “¿Qué es la sociología?” En *La defensa de la sociología*, por Anthony Giddens, 19-35. Madrid: Alianza, 2000.
- \_\_\_\_\_. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Ciudad de México: Gustavo Gili, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press, 1962.
- Haight, Roger. *Jesus, Symbol of God*. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1999.
- Han, Byung-Chull. *Psychopolitik*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag GmbH, 2014.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religión. Hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion, 1999.
- Isambert, François-André. “La sécularisation interne du christianisme”. *Revue française de sociologie* 17 (1976): 571-589.
- Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela, 2000.
- Latour, Bruno. “For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor’s ‘Anti-La-tour’”. *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 30, 1 (1999): 113-129.
- \_\_\_\_\_. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2007.
- Lieb, Michael. *Children of Ezekiel: Aliens, UFOs, the Crisis of Race and the Advent of End Time*. Durham (NC): Duke University Press, 1998.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: McMillan, 1970.
- Martin, David. *A General Theory of Secularization*. Agincourt: The Book Society of Canada, 1978.

- \_\_\_\_\_. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Farnham (U.K.): Ashgate Publishing Limited, 2005.
- Martins, Hermínio. *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século XXI, 1996.
- Morris, Brian. *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal, 2009.
- Noble, David. *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York (NY): Penguin Books, 1999.
- Pierucci, Antônio F. “Secularização e declínio do catolicismo”. En *Sociologia da Religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos*, editado por Beatriz Muniz de Souza y Luís Mauro Sá Martino, 13-21. São Paulo: Paulus, 2004.
- Santiago, José. *Siete lecciones de sociología de la religión y del nacionalismo*. Barcelona: Anthropos: 2015.
- Velho, Otávio. “Ensaio herético sobre a atualidade da gnose”. *Horizontes antropológicos* 8 (1998): 34-52.
- Voegelin, Eric. *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Science, Politics and Gnosticism*. Chicago (IL): Regnery Publishing, 1968.
- Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. New York (NY): Atheneum, 1968.
- Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (2.ª reimpressão). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Tlahuapan (Puebla): Premia Editora, S. A., 1979.
- \_\_\_\_\_. *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo, 1997.
- Wilson, Brian. *Religion in Secular Society*. London: Watts, 1966.