

El segundo advenimiento. La religión como espectáculo

The Second Coming. Religion as Show Business

O segundo advento. A religião como espetáculo

Jean Franco

COLUMBIA UNIVERSITY

Profesora emérita de Columbia University, Nueva York. Autora de *The*

Modern Culture of Latin America (Penguin Books, 1967), *César Vallejo.*

The Dialectics of Poetry and Silence (Cambridge University Press,

1976), *An Introduction to Latin American Literature* (Cambridge

University Press, 1969), *Plotting Women. Gender and Representation*

in Mexico (Columbia University Press, 1989), *Marcar diferencias/*

Cruzar Fronteras (Cuarto Propio, 1996), *The Decline and Fall*

of the Lettered City: Latin America and the Cold War (Harvard

University Press, 2001). Correo electrónico: jf29@columbia.edu

Artículo de reflexión

Conferencia magistral titulada "The Second Coming: Religion as Entertainment", en el IV Encuentro del Instituto Hemisférico de Performance y Política, celebrado en julio del 2003 en Nueva York. De

allí las referencias al expresidente George W. Bush y al Papa Juan Pablo II. El Instituto publicó una versión digital en inglés: <http://hemi.nyu.edu/hemi/es/modules/item/1721-enc-jean-franco>

Traducción de Raquel Rivas Rojas, Profesora Titular del Departamento de Lengua y Literatura de la

Universidad Simón Bolívar, Caracas, hasta septiembre de 2008. PhD en Letras del King's College de

la Universidad de Londres. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas y los libros *Bulla*

y buchiplumeo. Masificación cultural y recepción letrada en la Venezuela gomecista (2001), *Narrar en*

dictadura. Renovación estética y fábulas de identidad en la Venezuela perezjimenista (2010) y el libro de

cuentos *El patio del vecino* (Equinoccio, 2012). Correo electrónico: raquelrivas@gmail.com

SICI: 0122-8102(201307)17:34<145:ESARCE>2.0.TX;2-Z

Resumen

El presente artículo se centra en algunas cuestiones que la filosofía actual ha pasado por alto en cuanto al retorno de la religión se refiere: 1) la precariedad del lenguaje secular para dar cuenta de eventos profundamente traumáticos como la muerte violenta, la desaparición forzada y la desacralización del cuerpo en la sociedad de mercado; 2) la contribución positiva de ciertas religiones en la educación popular, particularmente allí donde el Estado falla, y también, como en el caso de los afroamericanos, la religión en cuanto fuerza emancipadora y dignificante; 3) la articulación de los fundamentalismos religiosos con el capitalismo tardío, donde el mercadeo irrestricto coexiste con códigos morales represivos y valores familiares.

Palabras clave: religión, religiosidad, cultura del espectáculo, modernidad, secularización.

Palabras descriptor: religión, religiosidad popular, modernidad, secularización.

Abstract

The present paper focuses on some aspects regarding the return of religion overlooked by contemporary philosophy: 1) the inability of secular language to account for deeply traumatic events such as violent death, forced disappearance and the demystification of the body in market societies; 2) the positive contributions of some religions to popular education, particularly in places where the State has failed as well as in the case of Afro-Americans, religion as a dignifying and emancipating force; 3) the articulation of religious fundamentalism with late capitalism, where an unregulated market coexists with repressive moral codes and family values.

Keywords: Religion, Religiousness, Show Business Culture, Modernity, Secularisation.

Keywords plus: Religion, religiousness, modernity, secularization.

Resumo

O presente artigo centra-se em algumas questões que a filosofia atual tem negligenciado em relação ao retorno da religião: 1) a precariedade da linguagem secular para dar conta de eventos profundamente traumáticos como a morte violenta, o desaparecimento forçado e a dessacralização do corpo na sociedade de mercado; 2) a contribuição positiva de certas religiões no ensino popular, particularmente lá onde o Estado falha, e mesmo, como no caso dos afro-americanos, a religião em quanto força emancipadora e dignificante; 3) a articulação dos fundamentalismos religiosos com o capitalismo serôdio, onde o mercadejo irrestricto coexiste com códigos morais represivos e valores familiares.

Palavras-chave: religião, religiosidade, cultura do espetáculo, modernidade, secularização.

Palavras-chave descritores: Religião, religiosidade popular, a modernidade, a secularização.

RECIBIDO: 18 DE OCTUBRE DE 2012. EVALUADO: 18 DE NOVIEMBRE DE 2012. ACEPTADO: 18 DE NOVIEMBRE DE 2012.

“Entonces no estamos lidiando con la religión” dije,
“sino con una tecnología muy avanzada”.
“Palabras”, dijo Mini.

PHILIP DICK, *VALIS*

EL DICCIONARIO *Oxford* define la religiosidad como “la cualidad de ser religioso, especialmente de ser religioso de manera excesiva, ostentosa o exagerada”. Esta definición implica una crítica velada al modo como con frecuencia se practica la religión en los sectores populares, en contraste con el decoro de la Iglesia oficial. Quisiera proponer que la religiosidad es una manifestación superficial de cambios que se están produciendo en las prácticas religiosas en la era del entretenimiento masivo. Cambios que también hacen evidente el repudio de lo secular por parte de las bases de esas comunidades.

Las cifras son sorprendentes. Se estima que hay unos 410 millones de pentecostales en el mundo. En América Latina, los pentecostales constituyen el sesenta por ciento de los protestantes. Hay veinte mil iglesias pentecostales en Brasil solamente y el cristianismo protestante ha hecho grandes avances en Chile, Brasil y Centroamérica.¹ En los Estados Unidos, se estima que noventa por ciento de la población cree en Dios. Setenta millones de esos creyentes son cristianos evangélicos fundamentalistas y algunos de ellos esperan la batalla de Armagedón en el futuro cercano. En Brasil, las creencias religiosas afrobrasileras y sus prácticas atraen incluso a las clases medias. La santería, que en otro tiempo fue dejada de lado en Cuba, se ha convertido ahora en una atracción turística y está incluso proliferando en el Bronx. Aunque la Iglesia católica ha sido perseguida por el escándalo, bajo la dirección del papa Juan Pablo II se volvió cada vez más activa en el espacio público. Las misas se transmiten por televisión cada domingo en todo el mundo. Las cientos de giras de Juan Pablo II lo llevaron a recorrer el mundo entero. Declaró la santidad de cuatrocientas setenta personas, entre ellas, el mítico Juan Diego de México y Pedro de San José Betancur, el misionario español que vivió en Guatemala en el siglo XVII. En España, un millón de personas se aglomeraron en el centro de Madrid cuando Juan Pablo II santificó a cinco españoles, incluyendo a uno de los siete mil católicos que fueron asesinados por los republicanos durante la guerra civil.

1 Con respecto a América Latina, véase Anne Motley Hallum. Para el caso de los Estados Unidos véase Wade Clark Roof.

Nuevas iglesias y mezquitas, nuevas maneras de rendir culto y la expansión de fundamentalismos en todas las grandes religiones –cristianismo, islamismo, judaísmo e hinduismo– demuestran no solo una expansión, sino también una inmensa fluidez en las creencias y un permanente crecimiento de la diversidad de prácticas, particularmente en las comunidades multinacionales. En los Estados Unidos, las iglesias comunitarias de nombres ingeniosos –como la Iglesia Confiable, el Templo de Dios, la Iglesia del Abrigo del Altísimo, la Iglesia Cristiana Misionera– aparecieron de un día para otro en vecindarios poblados por minorías étnicas. En el extremo opuesto, en los suburbios de las ciudades se han construido megaiglesias, a partir del modelo de los supermercados o de anfiteatros dedicados a los deportes, que funcionan siete días a la semana. Estas organizaciones, llamadas iglesias pastorales, iglesias buscadoras de sensibilidades o iglesias de centros comerciales, tienen congregaciones de miles de creyentes y utilizan pantallas de video, música y baile. Una iglesia en el vecindario neoyorkino conocido como Upper West Side ofrece incluso una hora de cocteles. Tanto evangélicos como pentecostales, mormones y adventistas tienen actividades misioneras en el tercer mundo (Sengupta y Rohter).

El proselitismo no está confinado solo a los cristianos. Se ha reportado que algunos indígenas peruanos han sido convertidos al judaísmo y enviados a poblar los asentamientos de la ribera occidental del Jordán. El islamismo también ha reclutado nuevos creyentes que son alentados a hacer el último sacrificio y los chiitas están maniobrando para convertir a Irak en una sociedad musulmana. Por otro lado, aunque algunos no aceptan la idea de un “fundamentalismo hinduista”, porque el hinduismo nunca pretende ser una religión exclusiva, el gobierno actual de la India está redefiniendo la nación en términos religiosos, sin hacer ninguna distinción entre el mito y la historia (Pannikar). En el nombre de la religión, todo tipo de rarezas se hacen posibles. En Uganda, una secta fundamentalista cristiana que se autodenomina el Ejército de Resistencia del Señor está intentando llegar al poder y hacer de los diez mandamientos la base de su gobierno. En los montes Apalaches, la congregación de la Iglesia de Jesús con Signos da testimonio de su fe manipulando serpientes venenosas.² Fuera de las grandes religiones, en los centros budistas, yoga o zen se estimula una u otra forma de “espiritualidad” y sus derivados, como la llamada “espiritualidad de la nueva luz”. El “despertar de tu propio yo sagrado” es vendido a través de la radio,

² La información sobre el grupo que funciona en Uganda proviene del servicio internacional de la cadena británica BBC. El culto que utiliza serpientes ha sido estudiado por Dennis Covington.

la televisión y la red; aparece en telenovelas, en series de televisión y en películas, y está invadiendo cada vez más el discurso político.³

De hecho, la terminología política ha sido desplazada por un énfasis en los valores morales. De ahí que el remedio para el sida se presente en términos de abstinencia en lugar de cifras de costos para las empresas farmacéuticas. Los líderes políticos como Tony Blair y George W. Bush apelan a una ética de base religiosa, promueven el poder de la oración y exhiben su devoción mencionando frecuentemente a Dios. La denuncia que hizo el expresidente Bush contra la esclavitud, durante una apurada visita a las barracas en las que los esclavos en Senegal eran mantenidos en cautiverio, fue realizada poco después de que la cadena de televisión PBS difundiera un documental acerca de las religiones afroamericanas que incluía una visita al mismo lugar histórico. De este modo, un tardío lamento en contra de la esclavitud pudo ser articulado al sentimiento religioso afroamericano en un efectivo mecanismo retórico construido con el fin de ganar los votos de las minorías. Una concepción maniquea del bien y el mal impulsa la política internacional de los Estados Unidos, al punto de que el expresidente George W. Bush hablaba constantemente en términos de una “misión”. En el México postrevolucionario, fundado sobre principios seculares y sobre el desplazamiento de la Iglesia, el expresidente Fox besó ostentosamente el anillo del arzobispo de la capital, un gesto difícilmente imaginable hace cincuenta e incluso veinte años. Por supuesto que algunos países –como los países de la península escandinava– han permanecido inmunes a esta ola religiosa. Pero lo que es particularmente preocupante es la emergencia de la religión en el tercer mundo como una alternativa a las utopías seculares y, al mismo tiempo, como una versión revisada de la ética protestante.

En el tercer mundo, las organizaciones religiosas mantienen una abierta actividad política: los predicadores en la televisión tanto como la Iglesia católica fomentan el ejercicio de la ciudadanía y la participación en la vida pública. La página web de los pentecostales en Brasil muestra fotografías de creyentes que son personajes importantes en la política local. En México, tanto los sacerdotes católicos como los evangélicos les piden a sus feligreses que no voten por partidos que promuevan el aborto o el matrimonio entre homosexuales. Y las tendencias libertarias del capitalismo, especialmente evidentes en la explotación de la sexualidad en los anuncios publicitarios, se modifican o se moderan debido a una comunidad receptora que mantiene fuertes principios religiosos. En Chile, por ejemplo, un Estado neoliberal que hace poco estuvo bajo el liderazgo

3 Con respecto a Bush, véase Didion.

socialista, hay una fuerte resistencia al divorcio y el aborto está prohibido, lo que produce, para usar una frase de Jean y John Comaroff en un contexto diferente, una “provocadora mezcla de liberación y limitación” (299).

No hace mucho, en los primeros años sesenta del siglo XX, el teólogo Paul Tillich hablaba del “casi olvidado mundo del espíritu” y declaraba la dimensión espiritual de la vida como “perdida más allá de toda esperanza” (cit. en Roof, 89). Pero hoy en día, lo espiritual está en todas partes y para los que fuimos educados en círculos en los que las creencias religiosas eran motivo de vergüenza, o en el mejor de los casos un sentimiento residual que provenía de una época más ingenua, el regreso de la religión abre interrogantes incómodas. La modernización y el progreso, desde la Ilustración hasta finales del siglo XX, se sostuvieron en el laicismo. En los Estados Unidos, desde el momento de la Independencia, se declaró la separación entre la Iglesia y el Estado. Una separación que ahora está siendo atacada desde diversos frentes. Por ejemplo, la administración de Bush aspiraba a lograr (aunque no alcanzó este objetivo) que el sistema de seguridad social fuera dirigido en parte por organizaciones religiosas. En América Latina, el laicismo fue un instrumento para frenar el poder económico e ideológico de la Iglesia. Mientras que en las naciones protestantes las iglesias nacionales eran aliadas de las políticas estatales, en muchos países católicos las guerras religiosas enfrentaron la modernización utilizando creencias tradicionales consideradas como una barrera contra el progreso. En México, el movimiento reformista y los gobiernos postrevolucionarios le quitaron las tierras a los monasterios, expulsaron a los sacerdotes y a las monjas y, después de la revolución de 1917, limitaron los poderes del sacerdocio. En la guerra cristera de los años 1920, los maestros (como misionarios laicos) se enfrentaron, junto a quienes estaban a favor de la reforma agraria, a los defensores de Cristo Rey. El programa de secularización y modernización del gobierno llevó a una guerra de desgaste en Jalisco y después al asesinato del general Obregón. En Guatemala, el presidente Justino Rufino Barrios nacionalizó las tierras de la Iglesia. Durante la guerra civil española, los partidarios de la república quemaron iglesias y asesinaron sacerdotes, lo que indica hasta qué punto el catolicismo era considerado un obstáculo para la instauración del Estado republicano.

Aunque, como sostiene Renato Ortiz, los universos religiosos nunca desaparecieron sino que fueron desplazados como discursos hegemónicos (Ortiz, 428), no cabe duda de que estamos ante un enorme resurgimiento religioso que adopta muchas formas y que puede ser atribuido a distintos factores, entre los cuales no se puede descartar el “miedo” en un mundo cada vez más apocalíptico y la incapacidad del laicismo de lidiar con la maldad extrema (Vattimo, 80). Ya en

los años 1960 algunas novelas latinoamericanas, como *Cambio de piel* de Carlos Fuentes y *Morirás lejos* de José Emilio Pacheco, representaron el holocausto como una especie de obstáculo o límite, como la evidencia de una maldad profundamente arraigada que impedía el desarrollo de un optimismo humanista con respecto al futuro de la sociedad. El problema de la representación del horror que implicó el holocausto regresaría con más fuerza durante los regímenes militares del Cono Sur y la guerra civil en Centroamérica, donde la resistencia se expresó con frecuencia a través de rituales de duelo y donde la Iglesia se convirtió en la mayor fuerza de oposición, particularmente en Chile y América Central. En el periodo postdictatorial, en el Cono Sur, aunque ha habido cierta reparación política y jurídica, los “cuerpos ausentes” de los desaparecidos todavía reclaman los rituales de entierro apropiados, una demanda que es más antigua que *Antígona*. El laicismo ha tenido que sostenerse en rituales religiosos con el fin de representar el horror.

La filósofa británica Gillian Rose, enferma de cáncer y a punto de morir “antes de tiempo”, sostuvo en su ensayo titulado *Mourning Becomes the Law. Philosophy and Representation* que la separación de la metafísica y la ética que caracterizó la filosofía moderna perjudicó tanto a la ética como a la metafísica y que “la ‘verdad’ o la ‘razón’, en sus sentidos tradicionales o modernos, son responsables de la legitimación de formas de dominación que destruyeron o suprimieron a los ‘otros’ en el nombre de intereses universales” (2). La razón, por lo tanto, ya no puede ser considerada moralmente superior al oscurantismo. En 1994, en un texto publicado después de la reunión de filósofos europeos realizada en Capri para discutir “el regreso de la religión”, Gadamer hizo evidente algo obvio, al sostener que “la certeza generalizada de la propia muerte y, al mismo tiempo, la imposibilidad de conocer la experiencia concreta de la muerte es la característica común del género humano. Es también lo que hace posible la religión” (Gadamer). En esa reunión, tanto Derrida como Gianni Vattimo sostuvieron que la religión, proscrita por la filosofía desde la Ilustración, ya no podía dejarse de lado, especialmente debido al reto que implicaba el fundamentalismo. Pero Vattimo afirmó que mientras el regreso de la religión entre las clases populares respondía a miedos apocalípticos, la ruptura que se estaba dando en la filosofía con respecto a la prohibición de la religión, porque de esto se trataba, coincidía con la disolución de los grandes sistemas que acompañaron el desarrollo de la ciencia, la tecnología y la organización social moderna; sin embargo, esto venía acompañado por la disolución de todos los fundamentalismos, que es lo que parece estar buscando la conciencia popular en el regreso a la religión (Vattimo, 81). Esta conclusión hace una distinción dudosa entre la crisis de la filosofía y la fe ciega

de las clases populares, ignorando el hecho de que el miedo también acecha a la filosofía y que la disolución de los fundamentalismos –y particularmente el fracaso del laicismo– favorece la permanencia de la religión entre las clases populares.

Tal vez sea útil recordar cómo se daba por sentado, hasta muy recientemente, al menos entre los círculos intelectuales, que la modernización iba de la mano de una secularización progresiva. Cuando el libro *Imperio* fue publicado en el año 2000, sus autores, Michael Hardt y Antonio Negri, todavía podían describir la religión como una contrarrevolución, a la que llamaban “una segunda forma de modernidad”, “construida con el fin de enfrentar las nuevas fuerzas del capitalismo y establecer un poder universal para dominarlas” (74). Y, sin embargo, este simple argumento ignora el hecho de que la religión, como escribió William James en *Varieties of Religious Experience*, “no puede representar un solo principio o esencia, sino que se trata de un concepto colectivo” (26), lo que es mucho más relevante en este momento en el que la religión responde a numerosas aspiraciones y necesidades y está llenando cada vez más el vacío que ha dejado el Estado laico.

La utopía religiosa está ganando adeptos mientras las utopías laicas se han desvanecido a medida que los Estados socialistas se volvieron distópicos. La promesa del fundamentalismo cristiano, de que los fieles se salvarán del catastrófico fin del mundo cuando sean llevados a otro planeta, tiene la ventaja de que nunca debe pasar la prueba de la realidad terrenal. Por otro lado, se podría decir que las organizaciones religiosas, especialmente los pentecostales, han manejado de manera más efectiva que los movimientos feministas el empoderamiento de las mujeres pobres. Los sociólogos que estudian el movimiento pentecostal en América Latina han hecho notar el poder de curación de la fe, así como los beneficios terapéuticos de la oración y los actos rituales entre la gente que se enfrenta a la pobreza o a la enfermedad. Una cantidad considerable de estudios de casos sociológicos han demostrado que la teología del “renacimiento” produce una sensación de fuerza y genera una esperanza en la posibilidad de cambiar los estándares de la vida cotidiana. Y mientras más estricta y “ortodoxa es la teología, más impacto tiene” (Sherman cit. en Motley, 177-178).

Y esto no solo sucede en América Latina. En Líbano, la organización fundamentalista islámica y militante Hezbolá ha establecido una red de ayuda social en las zonas que controla. En Taiwán, la Asociación Budista del Alivio Compasivo y el Mérito, que está formada en un ochenta por ciento por mujeres, así como los movimientos evangélicos con sus cristianos “renacidos”, enfatizan la reconstrucción del yo en la nueva comunidad de los creyentes (Weller, 490-93).

Estos son solo algunos ejemplos dispersos de un fenómeno que abarca el mundo entero y que refleja la tendencia de la religión a flotar como una ameba en el vacío creado por la modernidad. Robert P. Weller, a propósito de Taiwán, afirma que no es suficiente señalar que “los teóricos de la modernización no lograron comprender la relación entre el laicismo y el capitalismo. Taiwán no es un caso aislado en lo que se refiere a plantear dudas frente a esa teoría o al experimentar el tipo de duda moral que la religión puede abordar” (404). Y lo que ha sido una experiencia única en los países de América Latina es el hecho de que estas dudas fueron en parte abordadas por la teología de la liberación. El repudio por parte de la jerarquía eclesiástica de esta teología y de su énfasis en una aproximación a las comunidades y en el compromiso con los pobres coincidió con la rápida propagación del pentecostalismo y el neopentecostalismo. Esto es lo que demuestra Denis Heyck, en su libro *Surviving Globalization*, a partir de testimonios de educadores y trabajadores comunitarios. En este trabajo se plantea que hay una gran cantidad de hombres y mujeres que deben a la teología de la liberación su educación y su dedicación a las causas de las comunidades de base.

En Chiapas, la alianza entre la teología de la liberación y los zapatistas ha sido fundamental, pero incluso allí los pentecostales han hecho grandes progresos con un mensaje mucho más individualista. Lo que favorece la expansión de estas religiones es que no están necesariamente en conflicto con las políticas neoliberales ni con el Estado. Mientras algunos sectores católicos demuestran un claro rechazo a la riqueza material, que se remonta a la crítica medieval contra la usura, las religiones protestantes carecen de ese tabú.

Las religiones no solo se han beneficiado del capitalismo global, sino que también, en algunos casos, han sido capaces de presionar a favor de algunos cambios que han permitido repensar su indiferencia con respecto a las necesidades humanas. Así sucedió en los llamados del papa Juan Pablo II a favor de los pobres y con el conservadurismo compasivo de George W. Bush. La película *Bruce Almighty* ilustra muy bien este punto. En ella, Jim Carrey hace el papel de un reportero de televisión llamado Bruce que está frustrado porque no le dan el cargo de presentador. Dios, quien es interpretado por Morgan Freeman, le permite tomar su lugar, pero Bruce solo hace milagros que lo benefician personalmente y por eso se mete en problemas. Tiene que aprender cómo combinar la ambición con la compasión, que es exactamente la lección del conservadurismo compasivo. Que Dios sea negro no es una sorpresa para nadie, si se toma en cuenta que tanto los negros como los nativos americanos son representados con frecuencia como la fuente de la espiritualidad que han perdido los americanos blancos.

Dado el crecimiento global y el alcance de estos movimientos religiosos uno no puede menos que cuestionar la aplicación al capitalismo contemporáneo de lo que Max Weber denominó el “desencanto” (la substitución de la creencia en fuerzas mágicas por el cálculo), aunque Weber mismo no se hacía ilusiones con respecto a los alcances del laicismo. La ciencia, que en la temprana modernidad europea había sido un camino para descubrir el mundo creado por dios, se convirtió en el mundo postilustrado en la fuerza motriz del progreso, pero también abandonó la muerte al terreno de lo insignificante. “Para el hombre civilizado la muerte no tiene ningún significado”, escribió Weber, “y como la muerte carece de sentido, la vida civilizada como tal carece de sentido; debido a su misma modernidad la vida civilizada le otorga a la muerte la marca del sinsentido” (299). “La ciencia no tiene respuestas a nuestra pregunta, la única pregunta importante para nosotros: ¿qué debemos hacer y cómo debemos vivir?”. “Muchos antiguos dioses”, concluye Weber, “suben desde sus tumbas; están desencantados y por eso toman la forma de fuerzas impersonales”. Conclusión que es hoy solo una verdad a medias.⁴ Los antiguos dioses, en efecto, se levantan de sus tumbas, pero su segunda llegada es imaginada ahora como el rostro de la muerte o, como sucede en la película *Terminator 3: The Rise of the Machines*, como un apocalipsis dirigido por las máquinas.

Porque el desencanto tiene una secuela sombría: la creación se instala en el laboratorio cuando la tecnología se atreve a alterar a partir de la genética cada característica definitoria de los seres humanos o promete la creación de niños hechos a la medida. La nanotecnología ofrece réplicas a nivel de los átomos cuyos efectos son desconocidos. La cibernética –que mezcla lo mecánico con lo humano– y la criogenia –que promete la inmortalidad– llevan al individuo más allá de la duración prevista para la vida humana. La cultura masiva ha explotado rápidamente estas posibilidades. En la telenovela brasilera *El clon*, la llamada persona real es indistinguible de su doble. En la serie de películas *Matrix*, lo “real” se vuelve problemático, la gente está sumergida en una ilusión, los protagonistas se comprometen a una lucha contra el mal corporativo y son guiados por una profetisa. Incluso en el arte, que alguna vez ofreció una trascendencia laica, los excrementos y los cadáveres se han convertido en el material con que el artista trabaja. Los videos muestran el interior del cuerpo humano, dando como resultado “la amenaza de la revelación de que el santo grial no es más que un pedazo de mierda”, como sostiene Žižek (26). En los Estados Unidos los programas más vistos de la televisión son las series *CSI*, que presentan a un grupo

4 Weber está aquí citando a Tolstoi.

de científicos forenses en sus investigaciones post mortem. El cadáver está en el centro de la atención y la cámara penetra, abre los cuerpos para su inspección, navega en sus entrañas y pasa a través del esófago al estómago. Hay simulaciones del efecto explosivo de las balas en los órganos internos. El cuerpo es invadido no solo por instrumentos sino también por insectos y gusanos, pero no se trata del viejo adagio que pide tener presente a la muerte *-memento mori-* con el fin de salvar el alma. Los muertos aquí no son en absoluto sagrados, el cuerpo se ha convertido en evidencia, en un objeto sin alma que le permite a un equipo de científicos forenses encontrar la verdad. La muerte misma, recreada a partir de un imaginario explosivo y en colores artificiales, es el pretexto para una historia de dedicación y trabajo en equipo, bajo el liderazgo de Grissom. El trabajo es en *CSI* la única forma de trascendencia.

Es en este paisaje muerto en el que descansan hoy la religión, la religiosidad y las nuevas formas de espiritualidad, aprovechando el pluralismo del mercado y todos los recursos de la industria de las comunicaciones en el capitalismo avanzado –la radio, el cine y la red– para diseminar videos, películas, literatura y música con contenido religioso. El capitalismo, que en la devastadora descripción de Marx “ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta” (Marx y Engels, 82), no solo ha impulsado su propia expansión a través de la telemediatización, sino que proporciona el escenario para el sagrado éxtasis y el sentimentalismo que se suponía debía destruir.

En la reunión de filósofos de Capri que mencioné antes, Derrida sugirió que el poder de la religión había crecido exponencialmente con la tecnociencia y la globalización. Afirmó que la separación ilustrada entre la razón (y los productos de la razón en el desarrollo de las ciencias) y la fe ha sido invalidada por el regreso de la religión. También hizo notar que ahora la religión incluye lo que en otros tiempos le resultaba ajeno, la revolución tecnológica y científica. Derrida utilizó el término *globalatinización* para definir “esta extraña alianza entre la cristiandad, como la experiencia de la muerte de dios, y el capitalismo teletecnocientífico” (42).

Más allá del extraño eurocentrismo del término que utiliza y de su manera de comprender la religión (según Derrida, *religio* proviene de creencias romanas y de la reverencia a los dioses), sin mencionar el hecho de que ignora la cantidad de religiones que hoy en día se han aliado al capitalismo teletecnocientífico, Derrida es el único filósofo que ha explorado el hecho de que la tecnociencia fue expandida y reforzada al separarse de la religión que hoy en día está siendo revitalizada por la revolución de las comunicaciones. Como enfatizó él, “sin la cultura digital,

los viajes en avión y la televisión no habría manifestaciones religiosas hoy en día, por ejemplo, no habría viajes ni discursos del papa”. Según Derrida, hoy en día ha dejado de ser paradójico lo que en otro tiempo se habría considerado como tal: que el acto de fe en el que se basa la religión pone en evidencia la racionalidad esencialmente económica y capitalista del ámbito teletecnocientífico. De ahí que concluya afirmando que

no hay incompatibilidad en el llamado “regreso de lo religioso” entre, por un lado, los “fundamentalismos”, los “integrismos” o sus “políticas” y, por otro, la racionalidad, es decir la confianza teletecnocientífica del capitalismo, en todas sus dimensiones mediáticas y globalizadoras. La religión tiene hoy una alianza con la teletecnociencia, ante la cual reacciona con todas sus fuerzas. La religión produce y explota el capital y el saber de la telematización. Ni los viajes del papa ni su espectacularización global, ni las dimensiones insensatas del caso Rushdie, etc., serían posibles a esta velocidad. La religión conduce una guerra en contra de lo que la sostiene. (42)

Como afirma Derrida, la religión depende ahora en gran medida del uso de las telecomunicaciones. El público que escucha la misa de Navidad que se transmite desde la plaza San Pedro abarca el mundo entero. El Centro de Televisión del Vaticano transmite ciento treinta programas en vivo diariamente. Hay una Red Católica Global y una extensa colección de videos que documentan las actividades del papa. Entre los protestantes, el tele-evangelismo favorece a los predicadores carismáticos que saben hacer uso de sus habilidades mediáticas. La Asociación Evangélica Billy Graham afirma que cree “en el uso de todos los medios modernos de comunicación disponibles para dar a conocer el Evangelio de Jesucristo en todo el mundo” (Brooks, 121-135). Hay una cadena llamada Trinity Broadcasting (Radiodifusora Trinidad), otra que se denomina Faith and Values (Fe y Valores), y está también la Christian Broadcasting Network (Red de Telecomunicaciones Cristianas), cuyo propietario es Pat Robertson. Todas ellas transmiten más allá de los límites nacionales de los Estados Unidos de América. La mayoría de las religiones, además, tiene páginas web muy bien elaboradas.

En México, durante las Jornadas Mundiales de las Comunicaciones Sociales celebradas en la basílica de Guadalupe el nuncio apostólico hizo un llamado a los medios para que tomaran conciencia de su papel en la sociedad y para que optaran “por el camino de la verdad y la defensa de la vida”. Y en el mensaje a los medios de la Conferencia de Obispos Mexicanos se les conminaba a utilizar el periodismo en defensa de la justicia, la paz, la libertad y la vida.

¿Se podría afirmar que a medida que las religiones se adentran más y más en el mundo del entretenimiento no tienen otra opción que modificarse ellas mismas? Ese es el argumento que expone Carlos Monsiváis en *Los rituales del caos*, una evaluación fundamental del papel de los espectáculos masivos en el mundo que él llama postapocalíptico. Los títulos de cada crónica que comienzan con la expresión “la hora de...” se refieren en sentido paródico a la distribución mediática del tiempo en franjas de entretenimiento en las que se ubica la programación destinada a distintos tipos de público, como por ejemplo los conciertos de rock, los conciertos de música pop, etc. La crónica titulada “La hora de la tradición: ¡Oh consuelo del mortal!” estudia el espectáculo que se desarrolla ante la basílica de la Virgen de Guadalupe, durante las festividades del 11 al 12 de diciembre, y es una lectura obligada para quien esté interesado en “los espectáculos de la religiosidad”. Lo que se observa aquí no es la religión en sí, sino lo que sucede cuando la televisión se vincula a religión tradicional y al culto a la guadalupana, en este caso, que ha sido un aliado permanente del nacionalismo mexicano. Monsiváis se pregunta ¿qué tanto se aplica la reverencia tradicional a una multitud cuya emoción también proviene de su condición de espectáculo televisivo? No es lo mismo rezar que rezar delante de una cámara, el amor filial no es lo mismo en la media luz de una capilla que en lugares donde el control remoto lo paga Domecq (34).

El que se supone que es el más tradicional de los cultos, sostiene Monsiváis, de hecho no es otra cosa que una serie de rituales constantemente reinventados. Por ejemplo, los creyentes ahora *leen* la letra de “Las mañanitas”, la serenata tradicional, porque ya no la recuerdan. Un signo de que se ha perdido el vínculo entre la cultura transmitida oralmente y la tradición. La cantante María Victoria asume lo que considera que es una pose religiosa con una “mirada vidriosa extraída de las películas aptas para Semana Santa” (Monsiváis, 45). El turismo y la religión se vuelven aliados. En lugar de la observación de la piedad, lo que se muestra es “la piedad que se siente observada” (46).

Como Walter Benjamin, Monsiváis comprende que el público mira la televisión de una manera distraída. Benjamin observó esto con referencia al público del cine, que estaba al menos sentado en una misma sala, pero tal como sostiene Monsiváis, la gente se mueve por la casa y cambia de canales mientras ve televisión. La televisión incluso transforma las creencias, porque la conciencia del espectador está “escindida entre el rezo íntimo y la magna divulgación de los rezos íntimos, entre las representaciones sacras y el monitor” (Monsiváis, 46). “La televisión en nuestros días, centro de las creencias y las idolatrías inexplicables, ni es creyente ni deja de serlo, es el precipitarse de imágenes que se disuelven en la indiferenciación, es la rutina que de pronto adquiere visos de zarza ardiente” (46-47).

“¿Terminarán viendo el aparato como si vieran misa?” se pregunta Monsiváis; “¿acabarán inmersos en la misa como si vieran tele? [...] En la tele la multitud pertenece al espectáculo de un modo que jamás prohijarán los templos” (47). En lugar de la religión desde abajo, la *eclésiogénesis* que pregona la teología de la liberación, lo que queda es la multitud esencialmente distraída.

En el apretujamiento de la religiosidad la creencia va y viene, se desfoga eufóricamente, se apretuja, compra, come, ayuna, deja que la arrebaten las creencias idénticas, se desmaya, se recupera, se acuerda de palomas negras y de brazos en donde se amanece, certifica que no hay sensación más herética que la doctrina incontaminada, ingresa cada cinco minutos a cualquiera de las colas móviles, emite frases que le impiden conversar, se enreda entre las mantas, agita los cascabeles en los pies, deshace las teologías bien portadas, admite como voceros a teponaxtles y tambores, se desdobra en peregrinos y turistas, se abisma igualmente en ritmos prehispánicos y en marchas de John Philip Sousa, calienta tortillas, bebe de aquí a la siguiente sobriedad, deposita flores en el altar, se santigua, se enfada al no sentirse súbitamente traspasada por la bendita mortificación... En el tumulto, la religiosidad se democratiza. (Monsiváis, 48)

Monsiváis sostiene que el autoritarismo y el dogma no funcionan en la sociedad de masas y que la televisión convierte a los espectadores en actores. Y, sin embargo, cabría preguntarse si esa misma fluidez no estimula también la necesidad de reglas y de autoridad a la que responde el fundamentalismo, mientras utiliza simultáneamente cada tecnología disponible en el capitalismo avanzado. Las reglas estrictas de los talibanes no le impidieron a Osama Bin Laden utilizar la televisión para comunicarse. Los evangélicos fundamentalistas producen videos y ciencia ficción que presentan como la palabra de Dios. La productora Cloud Ten (Décima Nube), por ejemplo, pone en circulación películas llamadas *Juicio*, *Armagedón*, *Apocalipsis* y algunas de ellas se refieren al papel de los medios con respecto a la religión. Los protagonistas de *Apocalipsis* son dos presentadores de televisión –Helen y Bronson– que están enamorados. La abuela de Helen, quien es una verdadera creyente, desaparece en la epifanía que antecede el Armagedón, dejando tras de sí solo sus ropas cuidadosamente dobladas. Ella es una de las miles de personas que han sido salvadas del Armagedón a través de un rapto que milagrosamente los traslada a otro planeta. Su desaparición y la nota que deja antes de irse afectan de manera profunda a su nieta y le otorgan el poder de ver la verdad más allá de las apariencias. La película destaca la importancia de la tecnología mediática –la televisión, la red, las carteleras electrónicas– tanto para bien como para mal, aunque el verdadero evangelio solo puede ser transmitido

a través de la Biblia. Mientras tanto, el novio de Helen está en el Medio Oriente cubriendo la batalla del Armagedón para la cadena CNN. A pesar del inmenso poder de fuego y de la amenaza de las armas biológicas, los ejércitos se salvan milagrosamente gracias a la intervención oportuna de un falso mesías llamado Franco Macalusso, el Anticristo, quien resulta ser también el líder de la Unión Europea y cuyos secuaces se apropian de la emisora de televisión. El Anticristo sabe cómo usar la cámara para mentir, pero la “verdad” prevalece gracias a la misma tecnología: un empleado que ha grabado una declaración imprudente de un sirviente del Anticristo transmite el video a todo el mundo obligando a la gente a reconocer la verdad. Aunque suene absurdo, las novelas de Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, en las que está basada la película, no solo tienen un público bastante amplio sino que además contienen propaganda conservadora bajo la apariencia de mensajes religiosos.

Aunque los fundamentalismos responden al deseo de creer en verdades absolutas, lo que más abunda son otras formas de religiosidad. Los temas espirituales aparecen en una gran variedad de revistas. “Las compañías de grabación cristianas producen música en cualquier género conocido, desde heavy metal hasta hip hop, pasando por la música pop ligera, jazz, folk, grunge, reggae, country y funk góspel” (Roof). Las series de televisión de las grandes cadenas y las películas comerciales que antes evitaban hacer referencia a los temas religiosos, ahora representan ángeles que luchan contra las equivocaciones cometidas por los seres humanos. Dios le habla a una adolescente en la serie titulada *Juana de Arcadia*. La serie llamada *Tan muertos como yo* (descrita con el eslogan “encantado de estar muerto”) representa la vida después de la muerte. Casi el setenta por ciento de los episodios de *Los Simpson* incluyen algún tipo de referencia religiosa. Y los *Expedientes X*, la serie de televisión que explícitamente enfrenta la mirada científica a la creencia en lo desconocido, se inclina hacia esta última posición, sugiriendo, como sostiene uno de sus críticos, “que el indiscutible reinado de la metanarrativa científica ha terminado” (McGrath).

Una rápida visita a cualquier librería confirma esta tendencia. Allí es posible encontrar libros acerca de experiencias cercanas a la muerte, sobre ángeles y sobre invasiones extraterrestres, tanto como libros que se refieren a creencias tradicionales como el budismo, las experiencias espirituales de los indígenas americanos, la espiritualidad feminista y una gran variedad de textos con las enseñanzas del movimiento New Age, que de un modo o de otro ofrecen una vida más plena. Existe incluso una categoría denominada “ficción religiosa” que incluye “misterios religiosos, novelas históricas judías, versiones evangélicas del oeste americano, novelas románticas inspiradoras” (Roof, 99).

¿Es posible afirmar que el capitalismo salvaje se ha vuelto algo tan insopor- table que es necesario crear “nuevas formas de encantamiento”? En un ensayo publicado en la revista *Public Culture*, Jean y John Comaroff señalan como una de las características del capitalismo milenario la emergencia de “economías ocultas” en muchas regiones del mundo, que incluyen a zombis sudafricanos, encantamientos y el pago de altas sumas de dinero por servicios religiosos que prometen riquezas y éxito. La Igreja Universal do Reino de Deus en Brasil, de filiación neopentecostal, que fue fundada por un trabajador de la lotería en 1977, y que tiene sucursales en muchas partes del mundo incluyendo los Estados Unidos y Gran Bretaña, utiliza la televisión, la radio y la red para conseguir adeptos. Los visitantes de su página web son invitados a “unirse a la familia”. Sus propósitos declarados son predicar la palabra divina en todos los confines del mundo, curar a los enfermos, la liberación de los malos espíritus, ayudar a alcanzar la prosperidad, la restauración de la familia y la santificación de las vidas de quienes verdaderamente buscan a dios. El primer libro publicado por esta organización fue dedicado, significativamente, a atacar las religiones afrobrasileras. De acuerdo con los Comaroff,

la Iglesia Universal reforma la ética protestante con un sentido del negocio y de la urbanidad, aceptando efusivamente el mundo material. Es dueña de una gran cadena de televisión en Brasil, tiene una página web muy bien construida y promete rápidos dividendos a quienes acepten a Jesucristo, rechacen a Satanás y “pongan en práctica su fe” al “sacrificar” todo lo que puedan a favor del movimiento. (122)

Esta urgencia milenarista “hace énfasis en un milenio privatizado, un sentido del renacimiento más individual que comunitario. En este sentido, lo mesiánico se encuentra con lo mágico” (Comaroff y Comaroff, 314). Desde esta perspectiva, tal vez deberíamos reexaminar los libros de Harry Potter como productos de la economía oculta.

Pero mientras algunas religiones promueven el individualismo e incluso fomentan la ética protestante que ahora ha migrado hacia el tercer mundo, esto no alcanza a cubrir las múltiples necesidades que se supone que debe atender la religión, como la búsqueda de un propósito trascendental, la necesidad de curación, de pertenecer a una comunidad aunque sea virtual, de tener una noción de lo desconocido y la de regirse por una ética. Ante esto, es válido preguntarse por qué el laicismo dejó de atender estas necesidades. ¿Es posible pensar que hay algo positivo en lo que Monsiváis llama el “caos” que liberaría a la religión del dogma? ¿Se debilita la religión que atraviesa la frontera para convertirse en

entretenimiento? ¿O será que la proliferación misma de tantas variedades de experiencias religiosas es el síntoma de una desesperanza global?

¿Y dónde está el pensamiento laico capaz de ofrecer respuestas a todas estas interrogantes? Ciertamente el interés reciente en repensar las categorías universales es sintomático de una situación de insatisfacción que ha dado pie a que el cristianismo responda a las interrogantes que la razón laica ha dejado de lado (Zizek). Pero, como sostiene Renato Ortiz, la realidad es que vivimos en un mundo en el que compiten distintas nociones universales. Lo que Ortiz no explica es que esas ideas de lo universal que compiten entre sí no son equivalentes y que las consecuencias de su “materialización” en el futuro podrían ser devastadoras (445).

Obras citadas

- Brooks, Peter. *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*. Chicago: Chicago University Press, 2000.
- Comaroff, Jean y John L. Comaroff. “Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming”. *Public Culture* 12.2 (primavera de 2000): 291-343.
- Covington, Dennis. *Salvation on Sand Mountain: Snake Handling and Redemption in Southern Appalachia*. Nueva York: Penguin, 1995.
- Derrida, Jacques. “Remarks On Deconstruction and Pragmatism”. *Deconstruction and Pragmatism*. Chantal Mouffe (ed.). Londres: Routledge, 1996, 77-88.
- Gadamer, Hans-Georg. “Conversaciones de Capri”. *La religión. Seminario de Capri 1994*. Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.). Buenos Aires: La Flor, 1996.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Heyck, Denis. *Surviving Globalization in Three Latin American Communities*. Toronto: Toronto University Press, 2002.
- James, William. *Varieties of Religious Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1902.
- Marx, Carlos y Federico Engels. *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos, 1985.
- Monsiváis, Carlos. *Los rituales del caos*. México D. F.: Nueva Era, 1995.
- Motley Hallum, Anne. “Taking Stock and Building Bridges: Feminism, Women’s Movements, and Pentecostalism in Latin America”. *Latin American Research Review* 38.1 (2003): 169-186.
- Ortiz, Renato. *Lo próximo y lo distante: Japón y la modernidad-mundo*. Buenos Aires: Interzona, 2003.
- Pannikar, Raimon. *El Cristo desconocido del hinduismo*. Barcelona; Madrid: Fontanella; Marova, 1971.

- Roof, Wade Clark. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Rose, Gillian. *Mourning Becomes the Law. Philosophy and Representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Sengupta, Somini y Larry Rohter. "Where Faith Grows, Fired by Pentecostalism". *The New York Times* 14 de octubre de 2003.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Nueva York: Dedminister, 1968.
- Weller, Robert P. "Living at the Edge: Religion, Capitalism, and the End of the Nation-State in Taiwan". *Public Culture* 3 (2000): 477-498.
- Zizek, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.