

1

Iglesia y posmodernidad

In Sik Hong

Hoy todo parecería estar en crisis, incluso la modernidad que caracteriza toda nuestra vida actual. Estamos viviendo el tiempo de lo que se ha dado en llamar “posmodernidad” o “modernidad tardía”. El siglo 21 probablemente sea caracterizado como la era posmoderna. Este mundo posmoderno implica un nuevo desafío para la vida y misión de las iglesias cristianas.

Estemos o no acuerdo con la idea de una “era posmoderna”, lo cierto es que no podemos sustraernos al cambio general que se está produciendo. Y así surge la triple pregunta: ¿Cómo vivir la fe cristiana en este mundo posmoderno? ¿Cómo hacer teología y misión desde la condición posmoderna? ¿Cuáles son los desafíos a la misión en un mundo posmoderno?

Para dar respuesta a estas preguntas, hablaremos, en primer lugar, de los rasgos de la espiritualidad posmoderna; en segundo lugar, del perfil psicológico de las personas posmodernas; y, por último, de la repercusión de ambos aspectos en los modelos misionológicos de la iglesia cristiana.

1. La espiritualidad posmoderna

La ruptura del mito cientificista y su promesa de construir un mundo mejor, lleno de paz y de felicidad, está causando un enorme vacío en las personas. Irónicamente, este “vacío” induce a la búsqueda de lo trascendental e irracional. Se ha generado un “vacío espiritual” que clama por la trascendencia. Entre las tendencias que caracterizan a la posmodernidad se destaca, pues, un cierto “retorno de lo sagrado” acompañado por viejas y nuevas formas de irracionalidad. Los hombres posmodernos vuelven a hablar de dios y del espíritu. Como dice Mardones, nos hallamos en la pluralidad religiosa, la llamada “nueva revitalización religiosa”.ⁱ

No obstante, el “retorno de lo sagrado” no significa necesariamente la “revitalización del cristianismo”, aunque éste seguiría siendo la religión más frecuentada por la gente.ⁱⁱ Entonces, ¿hacia dónde se dirige esta espiritualidad posmoderna? ¿Cuál es el lugar que ocuparían las religiones tradicionales, especialmente el cristianismo? ¿Cuál sería la actitud de esta espiritualidad hacia las instituciones cristianas?ⁱⁱⁱ Sabemos que esta “vuelta de la religión” no discurre según los parámetros de la religión institucional y del cristianismo.^{iv} A pesar de que las grandes religiones tradicionales y las iglesias históricas del cristianismo continúan siendo la imagen religiosa predilecta en el mundo, se observa que ellas han perdido un gran porcentaje de su terreno. El hombre posmoderno urbano siente la necesidad de creer, pero se resiste a reintegrarse al seno de su religión institucionalizada, a la cual ve como representante del “viejo orden”.^v Las religiones históricas aparecen como instituciones burocráticas y escleróticas.^{vi}

Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos esenciales de la nueva espiritualidad?^{vii} Procederemos a categorizarlos de tal manera que sirvan para clarificar sus implicancias y repercusiones para la misión de la Iglesia en la posmodernidad.

a. La espiritualidad posmoderna es subjetiva

Puesto que no hay un fundamento religioso al que aferrarse, lo que prevalece es el individualismo religioso. Tal individualismo alcanza su plenitud y expansión en el nuevo movimiento religioso llamado “Nueva Era”. En la Nueva Era, la conciencia individual deja de ser intérprete para constituirse en matriz de lo religioso. La conciencia individual es la que crea las llamadas pequeñas religiones:^{viii}

Estamos ante un panorama en el que no hay ya un salvador: el mesías está en cada uno. La espiritualidad de la Nueva Era lleva al sujeto a concentrarse en sí mismo, para afirmar narcisísticamente el propio yo como única instancia unificadora. El subjetivismo se define por la primacía que otorga al sujeto cognoscente: es el primado del yo sobre las cosas del mundo exterior. Su doctrina afirma la dependencia funcional de los objetos y de los juicios de valor respecto del sujeto. En el ámbito de lo sobrenatural el subjetivismo sostiene que es únicamente la subjetividad del individuo —su conciencia íntima— la fuente de todo valor religioso.^{ix}

En la espiritualidad subjetiva, la religión ya no se presenta como una herencia recibida de nuestros antecesores ni de las tradiciones institucionalizadas, sino como resultado de una búsqueda, de un encuentro o de una elaboración personal. La religión se privatiza, se individualiza y se subjetiviza.^x En la espiritualidad subjetiva, la verdad se mide por la experiencia vivencial subjetiva del individuo. Ya no existe la verdad religiosa objetiva teologizada, sino una verdad vivida subjetivamente.^{xi}

b. La espiritualidad posmoderna

es emocional

Mientras la religiosidad moderna está dominada por el logocentrismo, la posmoderna se dirige a lo emocional. Tomando una expresión weberiana, Danièle Hervieu-Léger definió como “comunidades emocionales” a todos los “movimientos religiosos nuevos” dentro de la iglesia en Francia. A pesar de que existe una gran diversidad entre ellos —como los carismáticos católicos franceses, los grupos rurales neo-monásticos, las comunidades neo-catecumenales, los círculos fundamentalistas, los grupos de oración corporal, el zen, los círculos ecuménicos libres, y otros—, todos tienen un conjunto de rasgos comunes que permite definirlos como *comunidades emocionales*.^{xii}

¿Cuáles son los rasgos comunes de estos movimientos religiosos? La autora identifica los siguientes:^{xiii} 1) la adhesión personal y los lazos emotivos entre los individuos y la comunidad son fuertes: normalmente son grupos reunidos en torno a un personaje carismático,^{xiv} a cuyo papel profético se apela con frecuencia; 2) se observa una relativa porosidad en sus fronteras: esto hace que predomine una relación subjetiva y pragmática en el compromiso con el grupo religioso y aun con la religión misma. Se trata de intensificar el vínculo afectivo interpersonal y de minimizar las implicaciones sociales de ese mismo vínculo (permanencia, obligaciones); 3) se muestra desconfianza ante lo dogmático y doctrinal:^{xv} la única regulación admisible que mantiene la intensidad emocional en el seno del grupo es la experiencia espiritual de los participantes, es decir, la especificidad de las vivencias personales que ellos expresan dentro de los límites del grupo; 4) se manifiesta un localismo,^{xvi} en el sentido que su horizonte y la legitimación de su existencia recaen sobre el propio grupo y sobre el portador del carisma.

Estamos en una época donde prevalece la emotividad,^{xvii} una especial sensibilidad que consiste en una sobrevaloración de la afectividad, que otorga la primacía a lo sensible por sobre la

razón y el pensamiento lógico. Esta emotividad considera a la intuición como un modo de conocimiento primario y fundamental, y tiende a dar a otras formas de conocimiento un lugar subordinado, llegando incluso a negar su legitimidad.

c. La espiritualidad posmoderna es tribal

Viktor Frankl señaló que una de las características fundamentales en nuestro tiempo es la falta de sentido.^{xviii} Cada vez más crece el número de personas que sienten la carencia de un marco referencial que otorgue una razón de ser a la existencia humana en el mundo. A este vacío de sentido instrumental le sigue la contrarreacción compulsiva de los nacionalismos y las religiosidades tribales.^{xix} El nacionalismo da lugar a la tribalización de un cierto sector de la sociedad de manera que suceda una divinización de la comunidad parroquial.^{xx} Esta cultura particular o subcultura se idolatra a sí misma, considerándose como la fuente de todos los valores morales y espirituales, frecuentemente en torno a un personaje carismático.^{xxi} Se tribaliza, entonces, la sociedad.^{xxii}

Esta religiosidad tribal de la posmodernidad, como describe Mardones, es una religiosidad diseminada o difusa, y se caracteriza por un menor grado de institucionalización.^{xxiii} Esta tribalización se debe principalmente a la pérdida del monopolio religioso. Estamos ante un proceso de “reblandecimiento institucional”^{xxiv} del monopolio religioso y un creciente número de subinstituciones que se esfuerzan por recrear las respuestas religiosas y jugar un papel homólogo al de las religiones institucionalizadas.^{xxv}

d. La espiritualidad posmoderna es ecuménica

Mientras el nacionalismo idolatra la diversidad, el ecumenismo tiende a divinizar la unidad.^{xxvi} El valor de la tolerancia es una de las características fundamentales que definen al ecumenismo. Hoy día, el diálogo interreligioso es inevitable. El pluralismo religioso es un hecho irreversible.^{xxvii}

La espiritualidad ecuménica de la posmodernidad es una actitud que considera a todas las religiones como caminos semejantes hacia Dios. No hay que monopolizar la religión. Tampoco es extraño que un hombre posmoderno sea cristiano y a la vez crea en la reencarnación. Es una religiosidad de ecumenismo envolvente.^{xxviii}

e. La espiritualidad posmoderna es sincretista por indiferencia

La libertad es un valor indelegable para la gente moderna. Tal noción moderna de la libertad individual da lugar para considerar la tolerancia como un valor moral auténtico. En la sociedad pluralista, la tolerancia no es sólo una condición natural del hombre, sino una fuente de enriquecimiento recíproco. En este caso, la tolerancia no es una actitud automática del hombre sino una actitud que requiere un cierto grado de esfuerzo para soportar la divergencia existente entre los diferentes individuos.^{xxix}

Sin embargo, el concepto moderno de la tolerancia sufre una radicalización o un desgaste en la posmodernidad. Ya que no existe un consenso universal, la sociedad posmoderna está constituida por infinitas microcolectividades heterogéneas entre sí.^{xxx} La sociedad posmoderna está bien marcada por el desvanecimiento de las convicciones fuertes (como los dogmas) y el correlativo surgimiento de una sensibilidad *light* singularizada por la dispersión y la heterogeneidad.^{xxxi}

En esta sociedad, la tolerancia se viste con el ropaje de la indiferencia mutua, a la cual González-Carvajal califica como una tolerancia devaluada.^{xxxii} Es un sincretismo que no se

fundamenta en el reconocimiento de la diversidad sino que es un gran crisol (*melting pot*). Este sincretismo se detecta fuertemente en el movimiento religioso Nueva Era.^{xxxii} El sincretismo posmoderno se manifiesta tanto en la aceptación de elementos extranjeros como en la revitalización de tendencias arcaicas, el florecimiento de la demonología y el despliegue de creencias y prácticas teúrgicas, astrológicas y supersticiosas. En esta espiritualidad sincretista de indiferencia lo único que vale es la experiencia mística de cada individuo, no la autoridad ni la razón.^{xxxiv}

Ya dijimos que la posmodernidad está marcada por el retorno de lo sagrado y lo religioso, lo cual significa también, en cierto sentido, el retorno de Dios. Sin embargo, esto no significa necesariamente la fortificación e intensificación de la fe cristiana —ya que en la posmodernidad Dios no puede ser tan exigente—, sino el surgimiento de una religión *light*.^{xxxv} Con el despertar religioso de la posmodernidad, estamos encarando una realidad muy confusa y cambiante.

2. El perfil psicológico posmoderno

En este sector fijaremos nuestra atención en la vida cotidiana de las personas posmodernas, es decir, en el perfil psicológico que trae aparejado la posmodernidad, para luego ver cómo repercute esto en la perspectiva religiosa de las personas y en la formulación de la misión de la iglesia cristiana.

a. El ser humano posmoderno no tiene referentes

El hombre posmoderno no tiene un centro de referencia: carece de motivaciones ideológicas o religiosas, y no se compromete con nada ni con nadie. Todo le es indiferente. Para él, el mundo es incoherente y no se puede comprender en

su totalidad. El desarrollo histórico carece de sentido universal.^{xxxvi} Todo esto se traduce en una falta de compromiso,^{xxxvii} y en la aparición de una ciudadanía más pasiva y apática.^{xxxviii} El hombre posmoderno ya no intenta cambiar el mundo sino cambiar “su mundo”. Lo central es “su mundo”.^{xxxix} Por consiguiente, el hombre posmoderno pertenece a la cultura *light* donde prevalece la “levedad del ser”.^{xi}

La actitud indiferente y la vida *light* no se pueden disociar de otra característica del ser humano posmoderno, que es la permisividad. Un ser humano que no tiene ningún referente, es indiferente y lleva un estilo de vida caracterizado por la “levedad del ser”, no tiene impedimentos. Su único referente es pasarla bien. Según Enrique Rojas, “permisividad significa que uno ya no tiene prohibiciones, ni territorios vedados ni impedimentos que lo frenen, salvo las coordenadas externas de las leyes cívicas, de por sí muy generales”.^{xii} El sustento de la permisividad es la tolerancia total, “que considera todo válido y lícito, con tal de que a la instancia subjetiva le parezca bien”.^{xlii}

La permisividad libera al hombre posmoderno (o “posmoral”, según la expresión de Lipovetsky) de la retórica obligatoria, y la moral individual se formula en términos de elección, interés y funcionalidad.^{xliii} Empleando la expresión del mismo autor, “la moral individual se ha convertido en una moral desustancializada”.^{xliv}

b. El ser humano posmoderno es instantáneo y efímero

La idea de profundidad es extraña al “auténtico” posmoderno.^{xlv} Lo esencial es la superficie inmediata e instantánea: no hay nada “detrás” del rápido movimiento de imágenes sucesivas.

c. El ser humano posmoderno

es un hedonista en busca de felicidad

El ser humano posmoderno no tiene centro ni objetivo absoluto. No es religioso ni ateo, sino que ha construido una forma particular de espiritualidad según su perspectiva. Todo lo que le interesa es “pasarla bien”; a partir de la pérdida de confianza en los proyectos de transformación de la sociedad, sólo concentra todas sus fuerzas en la realización personal.^{xlvi} Aparece así una neurasténica preocupación por la salud, que se manifiesta en la obsesión por la terapia personal,^{xlvii} los ejercicios corporales, masajes, sauna, dietas macrobióticas, vitaminófilas, bioenergías, y demás cosas. El hombre posmoderno busca la felicidad^{xlviii} basada en el hedonismo y, por consiguiente, en el consumismo. En esta instancia, el individuo posmoderno no aparece como productor sino como consumidor de los productos ofrecidos en el mercado.^{xlix} Esta búsqueda de felicidad está cimentada en el consumismo y convierte al ser humano posmoderno en alguien lleno de la necesidad compulsiva de consumir, que busca productos cada vez más estimulantes, impactantes, nuevos y refinados.¹

d. El ser humano posmoderno es un ser psicológico

En el nuevo paradigma, la psicología ocupa el lugar más importante de la nueva religiosidad y se constituye en un elemento catalizador en la nueva cosmovisión.ⁱⁱ Esta “psicologización” de la vida humana podría interpretarse desde el análisis de la ansiedad del hombre de hoy. A pesar de los logros positivos de la época actual,ⁱⁱⁱ podemos observar sombras importantes que crean una profunda ansiedad en la vida humana. Durante las últimas décadas pudimos observar el abandono generalizado de los asuntos públicos, la despolitización, la desaparición de la esperanza revolucionaria y el fin de la protesta estudiantil. Como dice Lipovetsky, se agotó

la contracultura.^{liii} Lo único que ha prevalecido es la esfera privada: cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los complejos y esperar las vacaciones.^{liv}

El “boom” psicológico^{lv} del hombre posmoderno hace que su religión se convierta substancialmente en una psicoterapia.^{lvi} Y el fin que persigue la psicoterapia es la curación psíquica, mientras que el que persigue la religión consiste en la salud o salvación del alma.^{lvii}

e. El ser humano posmoderno es un ser de la realidad virtual^{lviii} y el simulacro

Sin la percepción de los acontecimientos en su totalidad, al hombre posmoderno la realidad se le da en imágenes. Con los medios masivos de información, el hombre posmoderno se encuentra ante una “saturación de información, un alud de noticias sin estructuración axiológica que hace perder el norte de lo importante y lo trivial”.^{lix} Con la proliferación tan espectacular de las informaciones y su difusión inmediata se crea una realidad imaginaria, una experiencia “fabularizada” o, como diría Baudrillard, una realidad virtual o simulacro.^{lx} Un rasgo distintivo de la época posmoderna es el culto a la imagen, la consideración de lo visual como el punto de referencia para conectar al individuo con la realidad exterior. Vivir en la realidad virtual es vivir más allá del fin de la historia, fuera de ideologías, de alienaciones y del mismo mal. Es una “estrategia fatal”.^{lxi}

3. Modelos misionológicos del movimiento neocarismático

Ahora veremos cómo la espiritualidad posmoderna y el perfil del hombre posmoderno han participado en la formulación de

modelos misionológicos del movimiento neocarismático. A continuación, presentaremos estos modelos, desglosando la dimensión “posmoderna” de cada uno de ellos.

a. Modelo de lo femenino

Muchos estudios indican que está surgiendo una nueva manera de ser familia en América Latina: la desintegración es la corriente común que se observa en la vida cotidiana de los latinoamericanos.^{lxiii} Este fenómeno se va transformando en un estilo de vida cada vez más fuerte y perceptible, impulsado y agravado particularmente por el incremento explosivo de la población urbana en las ciudades latinoamericanas. Ya en 1980, el 65% de la población latinoamericana era considerada urbana,^{lxiii} y este porcentaje ha ido aumentando notablemente en la década de 1990 por causa de la neoliberalización y globalización de la economía latinoamericana. Esto creó las grandes metrópolis con todos sus problemas.^{lxiv} El movimiento de la población se agrava cada vez con más intensidad, no sólo el referido a la migración interna, sino también a la externa.^{lxv} La migración hace que la gente se sienta extraviada, desprotegida y sin ningún amparo familiar. Tal situación puede servir para que la iglesia sea “un centro de desarrollo de las relaciones familiares dentro de una sociedad sin familia” y “un centro de desarrollo de las relaciones personales y las comunicaciones”.^{lxvi} Así, la iglesia se presentaría no como un padre que gobierna, ordena, manda y controla, sino como una madre que atiende cariñosamente los conflictos de sus hijos, lucha por ellos y escucha sus clamores.

b. Modelo pluralista

Sabemos que, desde la deconstrucción de la unicidad, en el mundo posmoderno prevalece la diversidad. La diversidad toma

la iniciativa en los quehaceres de la humanidad. Sin embargo, la noción de la pluralidad no corresponde a la era posmoderna, sino que toma una forma pragmática en la misión. El reconocimiento de la diversidad de los dones individuales sería la *clave praxiológica* para que la iglesia sea una comunidad que responda a las diversas necesidades reales de las personas y demuestre un nuevo modelo de liderazgo más participativo, grupal, colectivo, plural y variado. La unidad de las iglesias es un producto inmediato de la pluralidad posmoderna. Ya no es posible reclamar el derecho exclusivo de la verdad doctrinal para cada denominación, sino que se busca una unidad entre múltiples formas de hacer la misión en el mundo.^{lxvii}

c. Modelo de lo estético y lo emotivo

En la posmodernidad, la gente busca lo estético en la vida cotidiana, y esto produce la necesidad de reformular el modelo de la misión de la iglesia hacia lo estético, artístico y emotivo.

El movimiento neocarismático entiende que el culto no debe ser fríamente racional sino estético y artístico, para que la gente pueda sentir la presencia real de Dios. En él, la presencia de Dios no se transmitiría mediante un discurso racional bien planteado teológicamente, sino por la vía estética y por los sentidos.^{lxviii} El culto debe ofrecer esa oportunidad de sentir estéticamente la presencia de Dios, procurando que sea más espontánea que planificada. Durante el culto neopentecostal, la gente expresa su sentimiento casi sin ningún impedimento. Las expresiones de alegría, gozo y agradecimiento son muy variables. La risa, los temblores, las manos levantadas, las caídas y los aplausos se pueden considerar como expresiones artísticas. Los elementos estéticos, artísticos y emotivos juegan un rol importante dentro del culto.

En el movimiento neocarismático el culto emotivo sirve como canal para tener un acceso directo a Dios. Si no hay emoción, no hay experiencia directa con Dios. La Iglesia Evangélica

Bautista del Centro, en Buenos Aires, es un ejemplo de comunidad emocional que promueve el encuentro con Dios mediante varios programas emocionales y sentimentales.^{lxix}

d. Modelo de la apropiación subjetiva de lo divino

El surgimiento de los nuevos movimientos religiosos o semirreligiosos como la meditación trascendental, yoga, orientalismo, ocultismo, espiritismo, ecologismo, misticismo y Nueva Era expresan el anhelo y la búsqueda de expandir el “yo” y el espíritu personal más allá de lo que hasta ahora la racionalidad científica ha permitido. Los hombres y mujeres posmodernos estarían más abiertos a la realidad y a la dimensión espiritual de la vida, es decir, serían cada vez más religiosos y más abiertos a vivir experiencias trascendentales.

La búsqueda de una forma sintética y más efectiva para cumplir con la misión lleva al movimiento neocarismático a propulsar el énfasis en lo subjetivo y sobrenatural, donde aparecen de manera conjunta y sintética elementos materiales, espirituales y místicos. En este modelo de misión no es posible hacer una distinción entre el mundo físico y el mundo espiritual.

El énfasis en lo subjetivo y sobrenatural expresa un deseo de llevar a la gente a tener una experiencia más directa e íntima con Dios. Todas las reuniones están programadas para experimentar una supuesta presencia real de Dios. Estos énfasis no deben ser considerados sólo desde la perspectiva teológica, sino también desde las tendencias sociales y culturales de la posmodernidad, particularmente desde el auge y explosión de lo religioso, que llevan al pluralismo y multiformismo en la concepción de Dios.

e. Modelo de la guerra espiritual

La noción posmoderna del ciberespacio y realidad virtual llega a concretarse en la presentación de la enseñanza sobre la

guerra espiritual, que produce un simulacro con plena conciencia del juego y artificio. Tal enseñanza sobre una supuesta guerra gigantesca (como dicen los neocarismáticos, se trata de la guerra universal que jamás ha experimentado la humanidad hasta ahora) crea un ciberespacio y una realidad virtual para los seguidores de tal pensamiento. En los movimientos neocarismáticos, la enseñanza sobre la guerra espiritual se convirtió en el punto doctrinario convergente. La doctrina sobre la guerra espiritual toma lugar a partir de una cosmovisión dualista y una escatología radical sobre la inminente venida de Jesucristo. Para los teóricos de la guerra espiritual, en la actualidad existen dos avivamientos: el avivamiento satánico y el avivamiento del Espíritu Santo. Los dos avivamientos estarían en competencia para “procurar ganar la adhesión del mayor número de personas en el mundo”, es decir, estarían en guerra espiritual, una guerra que para la gente es segura, invisible, intangible e impalpable. La guerra que se siente es una guerra en el ámbito de la realidad virtual, como un juego electrónico, y se convierte en un ciberespacio para los participantes en tal guerra. Como en el ciberespacio, donde todas las cosas se vuelven factibles, el triunfo está asegurado, nadie pierde. Es una guerra ya ganada si se está en las manos de Dios, pero esto no ocurre en la realidad. Es una guerra que no se ve sino sólo a través de la transmisión de la “televisión espiritual”.

Hemos hablado de varios modelos de la propuesta misionológica del movimiento neocarismático que conforman un paradigma bastante claro que pretende responder a las exigencias posmodernas. Ahora nos cabe a nosotros evaluar si esta respuesta es apropiada para construir un paradigma teológico trinitario vigoroso, orientado a una misión en la “híbrida” posmodernidad latinoamericana. Creo que no podemos desechar vagamente los aportes positivos de la posmodernidad y del modelo misionológico del movimiento neocarismático. Más

bien, debemos aprender de ellos para proyectar nuestra interminable tarea de misionar al mundo y llevar el evangelio hasta lo último de la tierra. Sin embargo, debemos reconocer y advertir los posibles peligros de la posmodernidad y de los modelos neocarismáticos. La iglesia cristiana no puede permanecer indiferente frente a los cambios de la época, pero tampoco puede simplemente ajustarse al “espíritu de la época” a costa de la autenticidad del evangelio y del Reino de Dios. Como dice Bosch, el modelo de misión de la iglesia cristiana debe estar en una relación de tensión creativa e interacción dinámica con el mundo.^{lxx}

ⁱ José María Mardones, *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1996, p. 7.

ⁱⁱ Con el retorno de lo sagrado, la gente joven se vuelve más religiosa en su búsqueda de lo trascendente. Sin embargo, muchos jóvenes muestran interés por el orientalismo, el misticismo y otras formas de religión que difieren de las religiones tradicionales e institucionalizadas como el cristianismo. No obstante, es interesante observar el leve aumento de los adeptos del cristianismo durante estos años, de acuerdo con la observación de David Barret. Según la estadística que él presenta, podemos decir dos cosas: 1) Hay una proliferación de las religiones tribales o tradicionales. Según este autor, el número de adeptos de tales religiones muestra un incremento del 240% comparado con los de 1910; 2) el cristianismo no perdería su liderazgo en la tabla del número de adeptos. Véase David Barret, “Annual Statistical Table on Global Mission: 1998”, *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 22, No. 1 (enero, 1998).

ⁱⁱⁱ Precisamente, estas son las preguntas formuladas por Mardones en la introducción al citado libro: “¿Hacia dónde se orienta la religión de la sociedad moderna? ¿Hacia dónde se dirige la nueva reforma de la religión en esta modernidad tardía?” (*¿A dónde va la religión?*, p. 7).

^{iv} *Ibid.*

^v Pablo Capanna, *El mito de la Nueva Era: vino viejo en odres descartables*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1993, p. 12.

^{vi} Mariano Corbi describe este fenómeno de desconfianza total hacia las religiones tradicionales como “experiencia sagrada sin religiones”. Corbi dice que no debemos abandonar el contenido de las “viejas maneras” de hacer el

camino religioso, pero que no podemos hacer el camino religioso como lo hicieron nuestros antepasados. Afirma: “Necesitamos recoger el vino sagrado de las venerables tradiciones, abandonando sin ira, sino con veneración y respeto, pero sin vacilación, las viejas y sagradas copas. Las viejas copas las conservaremos en nuestra memoria, como conservamos con respeto y agradecimiento la memoria de nuestros antepasados. Lo que fueron los vasos heredados de nuestros antecesores, ya no son los nuestros. Si queremos beber el vino, no tenemos más remedio que usar otras copas. Tendremos que labrar copas nuevas con nuestros mejores materiales y con el mayor de los cuidados” (Mariano Corbi, *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996, p. 137). Es muy clara la idea de Corbi que el *modus operandi* tradicional de las religiones institucionalizadas de la historia humana quedó obsoleto.

^{vii} La nueva espiritualidad posmoderna tiene mucho que ver con la Nueva Era. Cuando caracterizamos la espiritualidad posmoderna, frecuentemente recurrimos a la religiosidad de la Nueva Era. Sin embargo, no creemos que la Nueva Era sea una filosofía, aunque trata de temas filosóficos. Tampoco es una religión, aunque quiere apropiarse del contenido espiritual de todas las religiones históricas. Creemos que pretende ser más que una teoría que aspira a cambiar la vida en profundidad. La Nueva Era pretende convertirse en una alternativa cultural y religiosa para el próximo siglo; por lo tanto, apunta a la religiosidad del hombre actual (ver Capanna, *El mito de la Nueva Era*, pp. 31-32).

^{viii} Roberto Bosca, *New Age: la utopía religiosa del fin del siglo*, Atlántida, Buenos Aires, 1993, p. 87.

^{ix} *Ibid.*, p. 88.

^x Mardones, *¿A dónde va la religión?*, p. 50. Con la privatización e individualización de la religión, es frecuente encontrar frases como “Dios existe porque yo lo he encontrado, porque yo le he hablado”. El acento recae claramente sobre la experiencia y subjetividad del creyente.

^{xi} La espiritualidad subjetiva se traduce en la “destradicionalización” y desinstitucionalización de la fe. La verdad religiosa no se determina ni por la tradición ni por la institución, sino por la experiencia subjetiva. Esta espiritualidad subjetiva se detecta con mucha facilidad en las obras de Benny Hinn como *Buenos días Espíritu Santo* y *La unción*. En *Buenos días Espíritu Santo*, por ejemplo, Hinn relata su experiencia personal con el Espíritu Santo (la visitación del Espíritu Santo). A Hinn no le interesa mucho la doctrina tradicional del Espíritu Santo sino su encuentro personal con él: “De repente Él estaba allí. El Espíritu Santo entró en mi cuarto. El era tan real para mí aquella

mañana como lo es para usted el libro que tiene en sus manos. [...] Creen que son los cristianos verdaderos, y que tienen los documentos históricos para probarlo. Ellos han sido cristianos por más tiempo que ningún pueblo. Pero aquí está el problema. Su fe es larga en forma ritual y dogma, pero corta en la unción de Dios. Falta poder. Y como resultado, prácticamente no comprenden el significado de oír del Señor o ser guiados por el Espíritu” (Benny Hinn, *Buenos días Espíritu Santo*, Unilit, Miami, 1990, pp. 9, 42-43).

^{xii} Danièle Hervieu-Léger, “Secularización y modernidad religiosa”, en *Selecciones de Teología*, Vol. 23, No.103 (1987): 217-227.

^{xiii} *Ibid.*

^{xiv} La preponderancia de un personaje carismático constituye, consecuentemente, un caudillismo dentro del grupo. El grupo es representado y conocido por el nombre de ese personaje carismático. Este caudillismo llevaría a la “tribalización” de los grupos religiosos.

^{xv} La espiritualidad emocional se muestra alérgica a los dogmas y doctrinas sistematizadas e intelectualizadas. Esto significa el rechazo de las relaciones burocratizadas o ideologizadas y abstractizadas, que funcionalizan las relaciones humanas. Lo que prevalece dentro de esta espiritualidad es la intuición, la emoción y la espontaneidad (Véase Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 124; *¿A dónde va la religión?*, p. 53).

^{xvi} Este localismo se observa especialmente dentro de los grupos denominados “neocarismáticos”, y corre el peligro de reducir al grupo a una secta o a un *ghetto* religioso apartado de su entorno social y político. Lo podemos observar en la secta Templo de Pueblo, de Jim Jones, y en la secta Moon.

^{xvii} “El camino religioso es un sentir; es el camino de las transformaciones del sentir, donde el sentir es la guía. Sólo el sentir que reconoce lo que está ahí da un conocer sólido. Ese es el más sólido de los conoceres. Hay que volver nuestro sentir a las cosas mismas, porque ese es el sentir que revela las cosas” (Véase Corbi, *Religión sin religión*, pp. 150-164).

^{xviii} Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1987, p. 8.

^{xix} Mardones, *¿A dónde va la religión?*, p. 54. Mardones cita a Alain Touraine, quien ha señalado la homogeneización funcional del mundo en aras de la cultura mercantil; a esto le es inherente el peligro de la fragmentación cultural y la sectarización.

^{xx} *Ibid.*, p. 211.

^{xxi} Arnold Toynbee considera a la antigua Grecia y Esparta, y a los más recientes facismo de Mussolini y nacional socialismo de Hitler, como ejemplos de este nacionalismo tribalizado y divinizado en torno a un personaje (*An Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press, Nueva York, 1956, pp. 211-215). Este fenómeno se observa con facilidad dentro de los nuevos movimientos religiosos carismáticos. Estaríamos ante una proliferación de subinstituciones o grupos apiñados alrededor de un líder y con relaciones interpersonales estrechas.

^{xxii} Esta tribalización de la sociedad es de tinte nacionalista. Mardones advierte el peligro de la tribalización porque ésta suele adoptar expresiones hiperviolentas, es decir, la exaltación del propio grupo o patria mediante la exclusión mortífera de los demás (Mardones, *¿A dónde va la religión?*, p. 36). La tribalización de la religión corre el peligro de excluir a otros. El movimiento religioso carismático suele calificarse como el único portador de la verdad o, al menos, como la fuente más confiable de interpretación de la misma.

^{xxiii} J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid, 1995, p. 249.

^{xxiv} *Ibid.*, p. 247.

^{xxv} Estaríamos ante una nueva configuración de lo que Peter Berger llama “mercado religioso”: una abundante y variada cantidad de opciones espirituales que se ofrecen a los potenciales “consumidores” (Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971, p. 198). Este contexto nos hace recordar la película de Woody Allen, *Ana y sus hermanas*, en la que el protagonista sale del supermercado con una bolsa de papel repleta de los más variados símbolos religiosos.

^{xxvi} Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, pp. 43-58.

^{xxvii} Harvey Cox, *La religión en la ciudad secular: hacia una teología postmoderna*, Sal Terrae, Santander, 1985, p. 212.

^{xxviii} Mardones, *¿A dónde va la religión?*, p. 31. Quiero aclarar que tal ecumenismo no se identifica con el movimiento ecuménico entre las iglesias cristianas, sino más bien con el “macroecumenismo” y el “diálogo interreligioso”.

^{xxix} La palabra “tolerar” significa sufrir, soportar, permitir o consentir, respetar las opiniones y prácticas de los demás, y supone hacer cierto esfuerzo o violencia (*Diccionario enciclopédico*, Vol. 10, Editorial ESPASA, Madrid,

1994, p. 2408). Sin embargo, es interesante mencionar que la tolerancia que propugna la posmodernidad no equivale a la libertad religiosa, sino a una actitud de indiferencia frente a las distintas religiones.

^{xxx} Luis Gonzalez-Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 172. Esta característica se refleja claramente en la referencia de Nietzsche en su obra *Más allá del bien y del mal*: “Mi juicio es mi juicio (...) y otro no tiene derecho a él. Hay que desterrar el mal gusto de querer compartir el parecer de muchos. Un ‘bien’ ya no es un bien en boca del prójimo. No puede haber, por tanto, un ‘bien común’. Esta expresión encierra una contradicción en sí misma” (en *Obras Completas*, Vol. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 692).

^{xxxi} Roberto Bosca, *New Age*, p. 99.

^{xxxii} Gonzalez-Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual*, p. 173.

^{xxxiii} En su artículo “Despertar religioso: nuevas formas de religiosidad”, Aldo Natale Terrin intenta clasificar los nuevos movimientos religiosos en diversas categorías: 1) nuevos movimientos religiosos de matriz fundamentalista como Testigos de Jehová, Mormones, Iglesias electrónicas americanas y la Iglesia de Unificación de Moon; 2) nuevos movimientos religiosos de matriz oriental como Hare Krishna, Meditación Trascendental, los seguidores de Sai Baba, el seguimiento de gurúes y las nuevas formas budistas; 3) religiosidad sincretista de fondo esotérico-holista como la Iglesia de la Cienciología, raelianos y especialmente el movimiento *New Age*, que es el más representativo. En efecto, el paradigma de la nueva espiritualidad está representado, más que por ningún otro movimiento religioso, por un conglomerado de tendencias que se cobija bajo el nombre de Nueva Era. Es un movimiento sin textos sagrados ni líder, sin organización estricta ni dogmas. “En definitiva, se trata de una mística laical que invita al mundo de las religiones a ampliar su espacio hasta abrazar el cosmos, la ciencia, el psiquismo, fundiendo en un único abrazo todos los contrastes y la conflictividad que han afectado desde siempre el mundo de lo natural y lo sobrenatural, proponiendo soluciones nuevas de carácter ‘holístico’ o totalizante, en las que hay una aproximación entre ciencia y mística, y el mundo físico y el espiritual se compenetran mutuamente” (Aldo Natale Terrin, “Despertar religioso: nuevas formas de religiosidad”, *Selecciones de Teología*, No. 126, Vol. 32 [1993]: 127-133. Edición original: “Risveglio religioso. Nuovo forme dilaganti di religiosità”, *Credere oggi*, No. 11 [1991]: 5-24).

^{xxxiv} Massimo Introvigne, en *I nuovi culti*, presenta un esquema sintético para describir esta espiritualidad de la Nueva Era en cuatro momentos: 1) Cristo sí,

Iglesia no; 2) Dios sí, Cristo no; 3) Religión sí, Dios no; 4) Sacro sí, religión no (Massino Introvigne, *I nuovi culti*, Oscar Mondadori, Milán, 1990, p. 14, citado por Roberto Bosca en *New Age*, p. 34). Aquí la Nueva Era representa la negación de lo religioso en favor de una sacralidad cósmica. Podemos observar el proceso de la espiritualidad posmoderna hasta llegar a ser una religión sin revelación autoritativa pero con una religiosidad basada en la experiencia individual de lo sacro, que luego se traduciría en la apropiación subjetiva de lo divino. ¿Cuáles son los medios a través de los cuales un individuo experimenta esto? Se utilizan como vías de acceso a la experiencia mística las técnicas de meditación trascendental, yoga, zen y control mental, y el recurso a los maestros espirituales y gurús. Para mayor información sobre la religiosidad del movimiento Nueva Era, véase también Pablo Capanna, *El mito de Nueva Era*, pp.11-29. Roberto Bosca, *New Age*, pp. 27-37; J. M. Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1994, pp. 121-128.

^{xxxv} La expresión “religión *light*” es de Juan González-Anleo, “Los jóvenes y la religión «light»”, *Cuadernos de Realidades Sociales*, No. 29-30 (1987): 28-33, citado por González-Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual*, p. 176.

^{xxxvi} Jorge Larraín Ibáñez, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, p. 244. En este sentido el individuo está fragmentado y descentrado, y es incapaz de proyectarse en el tiempo. Si la historia no tiene sentido, tampoco lo tiene el futuro de los individuos.

^{xxxvii} Hoy en día, la falta de compromiso se observa en todos los ámbitos de la vida. Probablemente, el ejemplo más visible lo tenemos en la vida conyugal. El compromiso matrimonial ya no implica la misma responsabilidad que unas décadas atrás. Ahora las parejas se sienten libres de sus compromisos matrimoniales. El número de divorcios se incrementa y sus motivos son variados, de tal manera que los motivos tradicionales, como la infidelidad, han desaparecido.

^{xxxviii} Para Lipovetsky, la apatía es un *new look* de esta época. Este fenómeno es visible especialmente en el ámbito educativo, donde el prestigio y la autoridad del cuerpo docente prácticamente han desaparecido, y donde la enseñanza se ha convertido en una máquina neutralizada por la apatía escolar, mezcla de atención dispersa y de escepticismo lleno de desenvoltura ante el saber. Otra importante apatía es visible en el ámbito político, donde crece rápidamente la abstención en las elecciones. Según Lipovetsky, en los Estados

Unidos el porcentaje de abstenciones se eleva entre el 40 y el 50%, incluso en las elecciones presidenciales (Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1996, pp. 37-39). En Corea las elecciones son un feriado más. Los jóvenes las toman como unas minivacaciones. Recientemente, en una elección parlamentaria regional, el porcentaje de la abstención se elevó al 68% (Diario Central de Corea, 30 de agosto de 1997).

^{xxxix} Con la centralidad del *yo* se agota la contracultura, a la vez que prevalece la esfera privada de la vida. Es el fin del *homo politicus* y el nacimiento del *homo psicologicus*. Como señala Lipovetsky, se trata del surgimiento del “narcismo colectivo”. El discurso *psi* se injerta en lo social, convirtiéndose en un nuevo *ethos* de masa (Lipovetsky, *La era del vacío*, pp. 51, 53).

^{xl} Cecilia Barone, *Los vínculos del adolescente en la era posmoderna*, Paulinas, Buenos Aires, 1997, p. 14. A pesar de la levedad del ser, paradójicamente aparecen signos de extrema violencia e intolerancia, como el resurgimiento de los grupos políticos fundamentalistas y neonazis, y las bandas juveniles autodenominadas “cabezas rapadas”, que atacan desaprensivamente a quienes ellos consideran diferentes. Hay señales que auguran el fin de las ideologías, pero a la vez se intenta imponer ideologías a través del terror y la violencia. Al sin sentido de una vida centrada en el vacío le acompañan la búsqueda de respuestas mágicas, las apelaciones al fanatismo político y religioso, y el surgimiento de peligrosas sectas. Para mayor información en cuanto a este fenómeno, véase Mardones, *Posmodernidad y neoconservadurismo*, Verbo Divino, Estella, 1991, pp. 21-36, 69-90.

^{xli} Enrique Rojas, *El hombre light: una vida sin valores*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1992, p. 46.

^{xlii} *Ibid.*

^{xliii} Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 83.

^{xliv} La moral desubstancializada es una moral “*incontrable* para mayor provecho de la dinámica histórica de la autonomía individualista en adelante liberada de una forma de obligación interna que determinaba imperativamente las conductas” (*Ibid.*).

^{xlv} David Lyon, *Posmodernidad*, Alianza, Madrid, 1994, p. 134.

^{xlvi} Precisamente esta es la característica fundamental de la Nueva Era. En la Nueva Era no se tiene en cuenta la conciencia universal, sino la conciencia individual, que crea directamente las llamadas pequeñas religiones

individuales. El Mesías está en cada uno. La espiritualidad de la Nueva Era lleva al sujeto a concentrarse en sí mismo, a afirmar narcisísticamente su “propio yo” como única instancia unificadora. Es la autorrealización. En esta visión, la fe es un sentimiento subjetivo que no tiene relación con lo racional y que cada uno experimenta a su modo. Como dice Bosca, la experiencia subjetiva se constituye en el paradigma de la verdad (*New Age*, pp. 90-91). En realidad, lo único que le interesa al individuo posmoderno es la esfera personal y subjetiva de la vida, que concierne directamente al propósito de la autorrealización y descubrimiento de su propia felicidad. En ese sentido, la religión no es nada más que un medio por el cual uno puede experimentar su autorrealización, y así se constituye un autismo religioso.

^{xlvii} Lipovetsky, *La era del vacío*, p. 59.

^{xlviii} Lipovetsky la denomina “felicidad light”: “El placer ya no está proscrito, está masivamente valorado y normalizado, promocionado y encauzado, diversificado y ‘limpio’, liberado y frecuentemente *diferido* por las obligaciones del trabajo, por la difusión de las normas racionales de ‘progreso’ y de salud. ‘Consuman con moderación’: nuestra aritmética utilitarista ha tomado el rostro de una gestión de placeres-minuto homeopáticos y ralentizados. El hedonismo posmoderno ya no es transgresor ni diletante, está ‘gestionado’, funcionalizado, es sensatamente *light*” (*El crepúsculo del deber*, p. 56).

^{xlix} José Miguez Bonino hace una importante observación sobre los consumidores de religión. En muchos casos, el creyente no aparece como reproductor de su fe en la sociedad, sino como un simple consumidor de la misma, limitándola a la esfera personal de la vida (José Miguez Bonino, “Desafíos contemporáneos a la iglesia en el siglo XXI”, Conferencias anuales, Seminario Internacional Teológico Bautista, 17 al 26 de agosto de 1997, *cassette* grabado durante la plenaria del día 26 de agosto 1997). En las secciones posteriores veremos cómo el consumismo religioso se reproduce en los movimientos neocarismáticos. Podemos decir que lo primordial que prevalece en estos movimientos es el hedonismo espiritual, la felicidad espiritual y la descarga del yugo pesado que lleva el individuo en su vida.

¹El deseo del hombre posmoderno de buscar algo nuevo y más excitante es insaciable. No queda satisfecho con lo que tiene y experimenta, sino que se mueve constantemente hacia una nueva experiencia. Lo podemos observar especialmente en el ámbito comercial, donde un producto nuevo ya no tiene la vida larga que tenía en épocas pasadas. El ciclo comercial de un producto se acorta cada vez más. Los consumidores se mueven constantemente en busca de

nuevos productos. Obsérvese cómo los productos cosméticos quedan obsoletos rápidamente, cediendo su lugar a las nuevas líneas, como, por ejemplo, los champúes, desodorantes y demás artículos. Esta búsqueda posmoderna de nuevas experiencias de consumo repercuten en el planteamiento de los movimientos neocarismáticos, que ofrecen a la gente unas experiencias “*espectaculares y maravillosas que la humanidad jamás ha visto hasta ahora*”. Como veremos más adelante, a lo largo del desarrollo de los movimientos pentecostales y carismáticos se detecta con cierta facilidad una agregación de nuevos elementos encima de los ya existentes.

ⁱⁱ Bosca, *New Age*, p. 131.

ⁱⁱⁱ Enrique Rojas resume esos logros así: 1) los grandes avances tecnológicos y la tecnificación de la vida; 2) la revolución informática y de las comunicaciones; 3) el despertar de la conciencia de los derechos humanos y la democracia; 4) la progresiva preocupación por la justicia social; 5) los altos niveles de confort y bienestar; 6) la igualdad de oportunidades; 7) la conciencia ecológica; 8) la nivelación hombre-mujer (Rojas, *El hombre light*, pp. 120-121). Respecto a los logros positivos que enumera Rojas, es muy cuestionable la afirmación de que la sociedad actual da iguales oportunidades. Es oportuno mencionar que la globalización del sistema económico neoliberal, en lugar de ofrecer igualdad de oportunidades, elimina la posibilidad de superar la situación actual, especialmente para la gente de escasos recursos económicos y tecnológicos. Este punto no es un logro de la sociedad actual sino su sombra, que se traduciría en la ansiedad del hombre de hoy. Según el informe de la UNCTAD —el principal órgano de la Asamblea General de las Naciones Unidas en materia de comercio y desarrollo—, los ricos se llevan cada vez más riqueza mientras la mayoría está cada vez más pobre. Y lo que es peor: estos rasgos se están convirtiendo en algo permanente y están provocando un vacío de clase media que podría llevar a un quebranto económico-social y a una reacción política adversa a la globalización e integración (El informe fue dado por NN.UU. el 15 de setiembre de 1997 y publicado por el diario *Clarín*, Buenos Aires, el 16 de setiembre de 1997, pp. 20-21). Esto muestra que el concepto de igualdad de oportunidades va desapareciendo poco a poco.

ⁱⁱⁱⁱ Lipovetsky, *La era del vacío*, p. 50.

^{liv} Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, p. 55.

^{lv} “En los últimos años ha empezado a triunfar el consumo psicológico, encaminado a cultivar cada vez más el narcisismo, los horóscopos, la quiromancia, la opinión del psiquiatra o del psicoanalista... Cada uno quiere saber cómo es la geometría de su personalidad, pero ello no suele acompañarse

de un deseo de cambio, es decir, conocerse mejor para rectificar, cambiar el rumbo y corregir errores de conducta. Es una nueva bulimia: yoga, meditación, zen, terapias de grupos, expresión corporal... como reafirmación de determinadas posturas y satisfacción personal. Es lo que Lasch denomina ‘terapias psi’, que suelen estar más o menos teñidas de filosofías orientales.” (Rojas, *El hombre light*, pp. 80-81).

^{lvi} Eugenio Fizzotti, “Il narcisismo nell’esperienza religiosa”, en *Madre* (mayo de 1992): 62, citado por R. Bosca, en *New Age*, p. 137.

^{lvii} La religión del hombre posmoderno “psicologizado” formula valores en un lenguaje psicológico: descubrimiento de sí mismo, autorrealización, gratificación, sentimiento personal y experiencia individual, subjetivismo, primado de la expresividad y de la espontaneidad, salvación aquí y ahora, separación entre intereses individuales y públicos (Eugenio Fizzotti, “Il narcisismo nell’esperienza religiosa”, en *Madre* [mayo de 1992]: 60, citado por Roberto Bosca, en *New Age*, p. 136). La “psicologización” de la religión es fácilmente detectable en los movimientos neocarismáticos: sus predicaciones son más psicológicas que teológicas y la tarea pastoral gira en torno a necesidades individuales, sanidad interior y liberación de poderes satánicos que oprimen la vida individual. Se recurre constantemente a la experiencia emocional fuerte. En este contexto, la religión “psicologizada” tiende a diluir las ideas de culpa, dolor y conversión. Más adelante veremos cómo la “psicologización” de la religión repercute en la práctica pastoral de los movimientos neocarismáticos.

^{lviii} **Para mayor información, véase Tomás Maldonado, *Lo real y lo virtual*, Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 11-90; Howard Rheingold, *Realidad virtual*, Gedisa, Barcelona, 1994 (versión original de 1991).**

^{lix} Mardones, *Posmodernidad y cristianismo*, p. 64. Según Mardones, esta situación no nos permite dudar de la noticia ni reflexionar sobre ella, y le quita al sujeto la posibilidad de ver con cierta distancia crítica el aspecto de las cosas. “El resultado final es el secuestro del acontecimiento, la imposibilidad de la reflexión, de la vuelta sobre las cosas, impidiendo la recuperación de la secuencia de significados” (*Ibid*).

^{lx} Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1993, (versión original de 1978), pp. 9-11. Para Baudrillard, la verdadera dimensión de la simulación es la miniaturización genética, hiperreal, el producto de una síntesis irradiante de modelos combinatorios en un hiperespacio sin atmósfera. La era de la simulación se abre con la liquidación de todos los referentes. No se trata de imitación ni de reiteración sino de una suplantación de lo real por los signos

de lo real.

^{lxi} Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1997 (versión original de 1983), pp. 195s.

^{lxii} Según las estadísticas, esta nueva manera de ser familia en América Latina representaría un aumento de familias con sólo el padre o sólo la madre, y el aumento del concubinato, el divorcio y el segundo matrimonio. El estudio señala que habría llegado una época donde la familia tradicional ha sido declarada muerta y el matrimonio sería una institución anticuada y anacrónica (véase Norma Morandini, “Familias de fin de siglo”, *Clarín*, 5 de agosto de 1998, p. 19).

^{lxiii} Los porcentajes más altos correspondían a Uruguay, con el 84%, y Argentina, con el 83%. Los porcentajes más bajos eran los de Honduras, con el 36%, y Guatemala, con el 37% (Fuente: Population Reference Bureau, Inc. *World Data Sheet*, 1987).

^{lxiv} Tal fenómeno implicó la devastación de las actividades agrícolas y la disminución bruta de los precios de tales productos, complicando la vida de los campesinos. Como consecuencia, creó una brecha cada vez más amplia entre la zona rural y la zona urbana. La población rural, ante la amenaza a su existencia, ha buscado moverse hacia la zona urbana donde cree poder hallar alguna manera de subsistir. El siguiente cuadro muestra el crecimiento espectacular de las grandes ciudades latinoamericanas:

CIUDAD	POBLACIÓN EN MILLONES Y RANKING					
	1950ranking	1985	ranking	2000ranking		
Belo Horizonte	0.48	10	3.25	9	5.11	8
Bogotá	0.70	7	4.49	6	6.53	6
Buenos Aires	5.25	1	10.88	3	13.18	4
Caracas	0.68	8	3.74	8	5.03	9
Guadalajara	0.43	11	2.77	10	4.11	10
Lima	1.05	6	5.68	5	9.14	5
Ciudad Méjico	3.05	3	17.30	1	25.82	1
Monterrey	0.38	12	2.53	12	3.97	12
Porto Alegre	0.67	9	2.74	11	4.02	11
Río de Janeiro	3.48	2	10.37	4	13.26	3
Santiago	1.43	5	4.16	7	5.26	7
San Pablo	2.76	4	15.88	2	23.97	2

Fuente: Thomas W. Merrick, *Population Pressures in Latin America, Population Bulletin*, Vol. 41, No. 3 (julio de 1986): 11. Citado por Emilio Nuñez, *Crisis in Latin America: An Evangelical Perspective*, Moody Press, Chicago, 1989, p. 117.

^{lxv} En el caso de Argentina, desde 1992 hasta 1996 se han radicado de manera legal 266.898 extranjeros, mayormente proveniente de países limítrofes como Bolivia, Paraguay, Chile y, últimamente, Perú. Sin embargo, a

esta cifra debe sumarse el número de los inmigrantes que residen ilegalmente en el país; extraoficialmente, se habla de una cifra millonaria (Fuente: elaborada por Clarín con información del INDEC, Anuario Estadístico 1997, sobre la base de datos de la Dirección Nacional de Migraciones, *Anuario Clarín 1997*, p. 297).

^{lxvi} George Barna, *The Frog in the Kettle*, Regal Books, Ventura, California, 1990, p. 65.

^{lxvii} Estos cambios se deben a la explosión informática. Hoy día es imposible mantenerse aislado del otro. El flujo de las informaciones hace más fácil conocer a otros y tomar conciencia de que las diferencias que nos separan de ellos no son tan grandes.

^{lxviii} Puesto que el eje estético se relaciona directamente con el eje emocional y sentimental, lo trataremos en un mismo sector. Desde luego, lo estético abre el camino hacia la emotividad. Por lo tanto, el eje estético y el emotivo se nutren e interconectan mutuamente.

^{lxix} Las reuniones de oración son una ocasión para que exploten emociones y sentimientos. Especialmente cuando se ora por los enfermos, la emoción de la gente llega a su punto culminante. Se puede observar fácilmente cómo la gente descarga su emoción durante la oración. El testimonio también ocupa un lugar principal en el culto. Allí la gente cuenta su experiencia directa con Dios, la curación de las enfermedades y las bendiciones recibidas de parte de Dios. La gente aplaude con emoción. La música y las canciones reflejan la característica emocional del culto. Las letras de las canciones hablan generalmente del amor, la bendición, la grandeza y las maravillas de Dios. Se repite varias veces la misma canción para que la gente se sienta emocionada. Danièle Hervieu-Leger caracterizó a estos movimientos cristianos como “comunidades emocionales”. Sus características son el sentimiento exacerbado de la urgencia de los tiempos, consecuencia sin duda del desorden generalizado y amenazante en que vivimos y de la oscilación entre la tensión escatológica y la espera apocalíptica (Hervieu-Leger, *Transmission et formation des identités socio-religieuses en modernité: Essai d'analyse des trajectoires d'identification*, Trabajo mimeografiado dictado en el seminario de posgrado de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Sociología, 19 al 26 de mayo de 1997, p. 6). Es interesante comentar la consecuencia inmediata del emocionalismo religioso en las esferas de la vida individual y la misión de la iglesia. Angel Castiñeira hace una importante observación sobre tal consecuencia: “El compromiso político cristiano que se derivaba de la promesa de la salvación, realizable en la realidad humana de la historia, es sustituido

por el testimonio utópico del convertido, por el sentimiento espiritual del regenerado, por el fervor activo y la experiencia interior de la oración, por el sostenimiento del grupo, por la expresión espontánea e imprevista del creyente” (Angel Castiñeira, *La experiencia de Dios en la posmodernidad*, PPC, Madrid, 1988, p. 160).

^{lxx} David Bosch, *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*, Marshall, Morgan & Scott, Londres, 1979, p. 27.