

LAS BASES SOCIALES DEL GUSTO ESPIRITUAL. LA RELACION ENTRE CAPITAL CULTURAL Y ELECCIÓN RELIGIOSA EN UN CONTEXTO CONTEMPORANEO⁵⁹

Jean Paul Sarrazin

Resumen

En este texto se analizan los factores socioculturales que inciden en el tipo de religiosidad elegido por los colombianos en la actualidad. Este problema se indaga mediante un estudio comparativo de las iglesias evangélicas y las espiritualidades alternativas de tipo new age. Al tratar dos tipos de religiosidad considerados radicalmente distintos, buscamos comprender las razones por las que ciertos sectores de población se inclinan por cada uno de ellos, rechazando categóricamente al otro. La comparación está basada en datos obtenidos de aplicar el método etnográfico, focalizándonos en las prácticas, creencias y orígenes sociales de los actores mismos: "cristianos" y "new agers". El análisis fue iluminado mediante conceptos como autonomía, autoridad, *habitus* y capital cultural.

Introducción

A continuación, se presentan los resultados de un estudio comparativo de dos tipos de sujetos religiosos: "new agers" y a los "cristianos"⁶⁰. Esta comparación surge de la pregunta por los factores socioculturales que inciden en la prefe-

⁵⁹ Este texto es un versión corregida, comentada y ampliada de la ponencia titulada "New Agers versus Cristianos. La relación entre clase social y elección religiosa en la modernidad tardía", presentada el 8 de Septiembre de 2016, en el XIII Coloquio Nacional de Sociología. Agradezco los comentarios y sugerencias realizadas por María del Carmen Castrillón profesora de la Universidad de Valle, quien amablemente leyó un primer borrador de este texto.

⁶⁰ Mientras que la categoría de "cristianos" es ampliamente difundida y es aceptada por los propios actores, la denominación "new agers" es mucho menos difundida y los actores no se llaman a sí mismos de esta manera. Sin embargo, basándonos en estudios previos en Colombia (Sarrazin, 2012) o en otros países latinoamericanos (De La Torre, 2014), consideramos que el término "new ager" es una categoría analítica apropiada en Colombia y es útil, entre otras razones, al no existir otro término para nombrar de modo sintético a este tipo de creencia y práctica religiosa.

rencia de los sujetos por una u otra forma de religiosidad. Reconociendo la amplia variedad de expresiones que pueden caber bajo las categorías de “new ager” y “cristiano”, cabe anotar, como se aclarará en detalle más adelante, que se trata de dos “tipos ideales”, según el concepto weberiano (Weber, 2002), como categorías analíticas procedentes de las observaciones de campo.

Se trata de dos tipos de creencias que se consideran antagónicas de parte de los propios creyentes. En efecto, según su experiencia religiosa, es muy raro que un cristiano que asiste regularmente a una iglesia evangélica esté de acuerdo con las creencias y prácticas de un *new ager*. De hecho, el cristiano considera que las espiritualidades alternativas pueden ser satánicas o, por lo menos, erradas. Por su parte, el *new ager*, aunque afirme su interés por diversas espiritualidades o religiones como el budismo o el chamanismo, difícilmente iría regularmente a una iglesia cristiana y no considera en absoluto interesante o valiosa la espiritualidad evangélica; al contrario, la considera una forma de manipulación y de explotación económica, y generalmente cree que el cristiano es una persona tristemente sumisa, un fanático o alguien a quien le “lavarón el cerebro”.

Y sin embargo, *new agers* y cristianos viven en la misma sociedad “pluralista”, habitan la misma ciudad, pueden trabajar en las mismas empresas, residir en los mismos edificios o asistir a los mismos colegios y universidades. Además, en ambos casos, los sujetos provienen de medios católicos, como es común en un país latinoamericano como Colombia. ¿Qué hace entonces que los sujetos migren en dos sentidos tan distintos y mutuamente excluyentes? Los estudios relativos a las iglesias evangélicas tienden a resaltar el hecho de que la mayoría de sus adeptos pertenecen a las clases populares (Bastian, 2004; Martin, 2002). “Los estratos socioeconómicos más bajos son atraídos hacia las iglesias evangélicas como una ‘estrategia’ para hacer frente al desarraigo y la exclusión” (Beltrán, 2013: 70-71). En la medida en que los *new agers*, al contrario, gozan en su mayoría de condiciones económicas holgadas (Sarrazin, 2012: 143), es fácil pensar que, de modo general, la variable determinante para comprender esta diferenciación religiosa sería el estrato socioeconómico. Sin embargo, esa hipótesis puede ser

solo parcialmente válida, ya que no permite explicar los muchos casos recientes de “cristianos” que gozan de situaciones económicas privilegiadas, o a la inversa, los muchos *new agers* con limitados ingresos económicos. Por lo demás, veremos que, más allá del aspecto económico, hay otros factores de clase cuyas múltiples implicaciones culturales y relacionales deben ser analizadas más profundamente.

Metodología

El método principal de investigación empírica fue la etnografía, recurriendo a la observación participante de las prácticas religiosas, así como a entrevistas abiertas y de estructuración progresiva (Guber, 2001), complementadas con algunas relatos de vida. Se siguió además un acercamiento fenomenológico (Berger y Luckmann, 2003), con el fin de comprender mejor las experiencias subjetivas vividas por los creyentes.

En el caso de los *new agers*, donde no existe una religiosidad institucionalizada ni una comunidad unificada y claramente delimitada, las observaciones comenzaron con cursos de yoga y tomas de yajé⁶¹. Sin embargo, la investigación fue evolucionando y creciendo al abordar personas que también muestran interés por distintas versiones de budismo, meditación, Reiki, tai-chi, temazcales, psicología transpersonal, etc., lo cual corresponde con el carácter ecléctico de la religiosidad de tipo *new age* (De La Torre, 2014; Sarrazin, 2012; Wood, 2007). Además, el número de personas contactadas aumentó mediante la técnica de “bola de nieve”, reconstruyendo redes de personas conocidas. En cada caso se acompañó a los individuos en sus diferentes prácticas, ya que es característico del *new ager* experimentar con diferentes corrientes.

En el caso de las iglesias cristianas evangélicas, se escogieron diferentes congregaciones en distintas zonas de la ciudad de Bogotá, incluyendo barrios de estratos socioeconómicos bajos, medios y altos de la ciudad. Estas congregaciones perte-

⁶¹ Sobre estas tomas donde se reúnen urbanitas con uno o varios chamanes, ver Sarrazin (2008, 329-338).

necen a ocho denominaciones distintas: Iglesia Cristiana de la Confraternidad, Iglesia Universal del Reino de Dios, Centro Bíblico Internacional para las Naciones, Casa Sobre la Roca Iglesia Cristiana Integral, Iglesia El lugar de Su Presencia, Centro Cristiano Amor y Fe, Iglesia Cuadrangular de Colombia, Iglesia Cristiana La Casa, Iglesia Manantial de Vida Eterna. En cada una de ellas se asistió a varios cultos en diferentes días y horarios. En estas iglesias se contactaron varios de sus seguidores para realizar entrevistas e indagar en sus historias de vida.

De manera complementaria a lo anterior, y en cada uno de los dos casos, se analizaron los contextos sociales en que se desenvuelven los sujetos contactados, incluso por fuera del ámbito estrictamente religioso, espiritual o ritual: los lugares donde viven, sus medios laborales, sus prácticas de consumo, sus vínculos de amistad o afectivos, así como sus medios familiares y algo de sus ancestros. Este contexto más amplio permitió comprender mejor el sentido de las prácticas y creencias religiosas y, además, posibilitó la reflexión sobre las variables sociológicas relacionadas con las tendencias subjetivas.

Resultados del análisis comparativo

El tipo de prácticas colectivas que los sujetos llevan a cabo en ambos medios muestra una diferencia importante, y es el factor por el que comenzaremos este análisis. Los new agers no se reúnen regularmente en comunidades durables ni con vínculos fuertes. Cada cual quiere seguir su propio camino, aprovechándolo al máximo para encontrar lo que más le interese dentro de un abanico disponible de terapias y espiritualidades alternativas (Urrea y Castriellón, 2000). El new ager no pretende quedarse de manera permanente en ninguna comunidad religiosa, ya que pertenecer a una de ellas es “quedarse” en un solo lugar, y “quedarse” podría significar “estancarse”. El individuo debe moverse: para ser libre, “que nada te detenga”. En la modernidad tardía ya no se duda que las búsquedas religiosas constituyan un fenómeno social notable, “lo que está en entredicho son los lazos que vinculan las creencias con comunidades y con instituciones” (Willaime, 1996: 53). Res-

pecto a la comunidad, los new agers expresan una posición ambivalente. Muchos dirán que la unión y los lazos humanos son importantes; consideran que en grupo podemos vivir experiencias interesantes que nos pueden enriquecer. Pero la pertenencia a una comunidad acaba cuando ésta es percibida como una limitación o imposición que va en contra de autonomía y libertad individuales. El new ager fácilmente cuestiona las reglas propias de una comunidad que aspire a instituirse y mantenerse unida por largo tiempo. Este es un “creer sin pertenecer” (Davie, 1990), o más precisamente, un pertenecer solamente por momentos, por lo que en realidad las comunidades new age suelen ser relativamente efímeras e inestables. La persona quiere estar “conectada” (cada vez más a través de internet) a distintas fuentes de información espiritual y a otros sujetos con gustos e intereses afines, pero solo de manera temporal, en red y sin mayores compromisos. Los grupos que se conforman en estos medios new age se asemejan a las “comunidades de guardarropa” de las que habla Bauman (2000: 200), donde se encuentran individuos que no necesariamente se conocían entre sí, que probablemente no se vuelvan ver, y que se reúnen únicamente porque comparten unos intereses puntuales. Estos grupos se mantienen unidos sólo por el tiempo limitado que duran las actividades a las que asisten, sean cursos, terapias, rituales, conferencias o excursiones. Así, por más que el new ager celebre la unión comunitaria, más temprano que tarde termina desertándola, es decir, “liberándose” y privilegiando su individualidad.

En el medio de los cristianos, en cambio, la pertenencia a la iglesia llega a tener un lugar preponderante en la vida del individuo, y es prioritario reunirse regularmente en una congregación definida y por un tiempo lo más extendido posible. El cristiano encuentra en la comunidad religiosa la confirmación colectiva de sus creencias, el estímulo determinante para mantener viva su fe y, lo más importante, un lugar privilegiado para la construcción de sentidos y motivaciones y para la expresión de su emocionalidad religiosa. La pertenencia, en vez de ser una limitante, es en este caso una fuente de verdad y de apoyo moral y material. La estructura de la iglesia le proporciona además un núcleo social de inclusión, y en los cultos encuentra claridad sobre

cómo se debe comportar, cómo convertirse en una buena persona, como “organizar su vida”, según lo expresan muchos cristianos. En la congregación, el sujeto creyente encuentra lo que Giddens (2000: 51-59) llama “seguridad ontológica” (a nivel cognitivo, conativo, emocional). Esta seguridad quizás se valora más que la libertad individual para “probar cosas distintas” y “enriquecerse con la diversidad”, como prefieren los new agers.

Las observaciones etnográficas y las conversaciones con los new agers muestran que ellos también desearían sentirse incluidos en un grupo que además les brindara apoyo moral y material. No obstante, la diferencia principal radica en que el new ager rehúsa a plegarse a las normas o disposiciones propias de ese tipo de grupos. De otro lado, su formación como individuo autónomo y pensador crítico no le permite aceptar que una iglesia en particular transmita la verdad única y absoluta. Su tendencia es la de seguir un esquema de comportamiento donde el individuo se informa de diferentes fuentes, para luego tomar sus propias decisiones “informadas”. Esto lo lleva a escoger su espiritualidad tomando elementos diferentes del “menú”⁶² religioso que ofrece el contexto globalizado de hoy en día.

El cristiano, por su parte, está más dispuesto a confiar en un solo texto que se presenta como la única verdad (la Biblia), al igual que confía en una suprema autoridad (Dios), y en otras personas (los pastores) como orientadores legítimos para acceder a lo anterior. Para el cristiano, ejercer su libertad es haber tomado la decisión personal de “entregarle su vida al Señor”, es decir, darle a Dios el poder de gobernar la propia vida. Así, el sujeto no necesita la libertad de movimiento para buscar en diferentes fuentes. Al contrario, ir en otras direcciones sería un error, ya que en la iglesia y en el Señor estaría todo lo necesario. Por lo demás, en un giro semántico notable, mientras que para el new ager la libertad se representa como la posibilidad del yo para ir donde quiera y hacer lo que le parezca, la libertad del cristiano significa liberarse de los demonios o fuerzas del mal que causan ruina, enfermedad, vicios, etc.,

y esta libertad se adquiere, por supuesto, entregándose a Dios.

Siguiendo con la metáfora de las “religiones a la carta”, el new ager escoge su “alimento espiritual” consultando su propia conciencia, su “yo interno”, su “Dios adentro”, su “ser interior”, según sus propias palabras; cree que sólo él sabe lo que es mejor para sí. El cristiano, en cambio, acepta un alimento espiritual predefinido por la iglesia, considerándolo como el menú más completo y sano que haya. En este sentido, no pretende imponer su propio criterio.

La confianza que el cristiano deposita en la iglesia es algo inimaginable para el new ager, quien afirma su independencia moral y se define orgullosamente como un “librepensador”, cuyas capacidades mentales y elevada formación no le permitirían “tragar entero” lo que dicen los pastores. Por ejemplo, una de ellas afirma que “cuando uno ha pasado por la universidad y tiene más de dos dedos de frente, uno termina dándose cuenta de las cosas que suceden allá adentro [de la iglesia]. Uno para qué le va a hacer caso a alguien [como un pastor] que es más pecador que uno”. El new ager desconfía profundamente de la legitimidad de los líderes de las iglesias. Para él, incluso basarse en un solo texto como la biblia es considerado como una actitud limitada, cuando no equivocada, ya que considera al Libro como el producto de humanos falibles. Esto se relaciona con un hecho general: a diferencia del cristiano promedio, el new ager está habituado a contestar toda forma fuerte de autoridad, y más aún cuando responde a alguien que dice tener la verdad absoluta y afirma públicamente lo que deben hacer las demás personas en su vida privada. Tanto en el ámbito de lo espiritual como por fuera de él, el new ager debe seguir su imperativo de autonomía, negarse a cualquier práctica que pueda ser catalogada como una forma de sumisión.

Es así que el new ager ve al cristiano como un ser sin ningún tipo de agencia, un “borrego” que obedece ciegamente lo que dice un libro o los pastores. No obstante, respecto a esa supuesta sumisión absoluta a los pastores, cabe recordar que los cristianos, al igual que los new agers, actúan de acuerdo a lo que para ellos es un saber y unos valores *legítimos*. Y en cualquiera de los casos, como lo plantea Castells (2011: 35-36), “la legitimación de-

⁶² Fue Schlegel (1995) quien primero habló de “religiones a la carta”.

pende en gran medida del consentimiento obtenido mediante la construcción de significado compartido". Esto permite que los cristianos sigan preceptos porque lo desean personalmente y no simplemente porque se les obliga. ¿Sobre qué base objetiva se puede decir que los new agers son seres autónomos mientras que los cristianos no lo son?

El criterio "individual" con el que el new ager escoge su espiritualidad "a la carta" debe ser problematizado como un fenómeno *social*. Si tomamos como definición de "autonomía" la capacidad de un individuo para regirse por sus propias normas y valores, estamos hablando de un ideal irrealizable del discurso moderno, ya que ninguna persona forma sus percepciones y juicios independientemente de su proceso de enculturación. Asimismo, como Pike (2001) o Wood (2007) lo señalan, no podemos seguir asumiendo que cada new ager está en su propio y exclusivo universo moral. El new ager, obsesionado con su proyecto de diferenciación en tanto que individuo único y auténtico, niega el origen social de sus preferencias y disposiciones en cuestiones espirituales, es decir, niega su propio *habitus*. Igualmente, se considera un autodidacta que aprende sin ninguna influencia de su medio lo que es correcto, auténtico, importante, es decir, lo que es legítimo. Esto vendría a ser lo que Bourdieu (1998: 22) llama "autodidaxia legítima", y que el mismo autor critica como una contradicción en sí misma, ya que niega el carácter socialmente construido de toda noción de legitimidad.

La posición respecto a las figuras de autoridad resulta ser entonces clave para entender la separación entre cristianos y new agers. La autoridad de los pastores, de la Biblia y, por supuesto, de un Dios omnipotente, omnisciente y omnisapiente, parece no tener equivalente entre los new agers. Y sin embargo, en el medio new age hay autoridades, contrariamente a lo que se suele pensar, solo que ellas son múltiples, descentralizadas, temporales, y ninguna tiene el monopolio del poder ni logra penetrar tantas esferas de la vida personal como ocurre en el medio cristiano. Así, un new ager sigue de manera temporal a la instructora de yoga, al chamán del Amazonas, al terapeuta de Reiki, al rimpoche tibetano. Cada uno de ellos es una autoridad en un momento dado: se asume que poseen un saber es-

pecial en función del cual se hace legítimo seguir sus "recomendaciones" o "guías" para "el bienestar". No obstante, la obediencia de los new agers ante estas autoridades es limitada a ciertas situaciones específicas, y se lleva a cabo en un contexto espacio-temporal relativamente restringido (el curso de yoga, el ritual chamánico, el proceso de limpieza del aura, etc.). De otro lado, sus enseñanzas pueden ser creídas, pero dado que existen varias autoridades, cada una con una fuerza relativamente débil y muchas veces en sentidos discrepantes, éstas pueden ser rápida y fácilmente cuestionadas o reemplazadas por otras.

En el medio cristiano, en cambio, los pastores son los reproductores fidedignos de la palabra de Dios, es decir, de una verdad única e indiscutible. Los pastores guían a la persona en todos los aspectos de su vida, la forman de manera íntegra, lo que incluye aspectos tan diversos como la elección de pareja o la música que deben escuchar. Ser cristiano es adoptar todo un "estilo de vida", como ellos mismos lo dicen. Y aunque no exista coacción que obligue al cristiano a hacer algo por fuera de su voluntad, sí es evidente que los miembros de la congregación supervisan los comportamientos de los demás y ejercen presión para que se mantenga dicho estilo de vida.

El new ager pretende que es él y solo él quien decide lo que debe hacer con su vida. Está seguro de poder tomar las decisiones correctas por su propia cuenta. Pero como dice Wood (2007: 23), lo que hay en realidad es la preeminencia de un sujeto que selecciona entre diferentes autoridades en competencia, y se presenta a sí mismo como un sujeto autónomo. La "religión personalizada" (Pike, 2001: 223), el "dios personal" (Beck 2009) o, como se dice entre la población estudiada, la "espiritualidad propia", lejos de ser conquistas individuales, se enmarcan en un proceso sociohistórico de *individualización* que "se ha institucionalizado, se impone a los individuos, es una moral institucionalizada" (Beck, 2009: 101). Ese imperativo de individualización implica la obligación de construirse a sí mismo, aprender por sí mismo (autodidaxia), transformarse a sí mismo. Pretendiendo no obedecer a nadie, el new ager ha incorporado los ideales culturales de ser sano, realizarse como persona, encontrarse a

sí mismo, evolucionar espiritualmente, etc. Estos ideales son, como diría Bourdieu, "estructuras estructurantes", es decir, estructuras de origen social que, al ser incorporadas, estructuran las prácticas y las inclinaciones que el sujeto considera producto de su propia voluntad. Por demás, cabe aclarar que es en aquellos ideales del new ager, donde radican sus nociones de sacralidad y trascendencia, lo cual hace de ellos sujetos religiosos.

Mientras que los cristianos leen o escuchan la Palabra de Dios, lo que los new agers leen o escuchan es "información" supuestamente neutral y objetiva. La palabra "información", que se opone a otros conceptos como "creencias" o "dogmas", oculta el carácter frecuentemente moralizante y las referencias mágicas de sus mensajes (por ejemplo, "conectarse con la conciencia universal", "alimentar el espíritu", "equilibrar las energías", "armonizarse con el planeta"). Las acciones del new ager, según él mismo, en ningún momento son ordenadas por otra persona y mucho menos por una entidad invisible.

La cuestión del capital cultural señala una diferencia fundamental entre el new ager y el cristiano, pero también, de manera más notoria, encontramos una diferencia marcada en lo que respecta al capital cultural de sus familias. Aunque se trate de un individuo adinerado y poderoso, el cristiano ha "heredado" un *habitus* propio de una clase social con capital cultural bajo. En efecto, el *habitus* adquirido en el pasado, señala Bourdieu, puede actuar "a contratiempo" y "sobrevive a la desaparición de las condiciones de las que es producto" (Bourdieu, 1998: 381). Los new agers, en cambio, provienen en general de familias con capital cultural elevado, el cual "heredan" y continúan poniendo en práctica, aun si llegan a encontrarse en situaciones económicas difíciles. Este capital cultural es lo que permite a los new agers considerar que los discursos pronunciados en las iglesias cristianas son "estupideces", "cosas de fanáticos" o "deformaciones del verdadero mensaje espiritual de Cristo". En este sentido, uno de ellos corrobora: "Cristo fue un maestro, un iluminado; podemos aprender de sus enseñanzas, pero no andar pidiéndole favores o el premio de la lotería".

Esta posición crítica por parte del new ager no puede ser explicada exclusivamente por referencia

a un factor económico. En otras palabras, si el new ager no se siente atraído por las iglesias cristianas, esto no se debe simplemente a que no le interesan las promesas de prosperidad frecuentes en el medio evangélico. Los new agers que hemos encontrado en el curso de esta investigación son personas con ambiciones materiales considerables, y nada hace pensar que no desearían algún tipo de ayuda divina, mágica o sobrenatural para incrementar sus recursos.

Como ya se dijo, los new agers muestran un capital cultural más elevado que los cristianos de la muestra estudiada. De manera general y sin referirse al tema de las religiosidades contemporáneas en particular, Bourdieu (1998) y Holt (1998) señalan que los individuos con el capital cultural alto suelen atribuir mayor importancia a la construcción de su individualidad a través de experiencias originales, auténticas o exóticas, y buscan la distinción con respecto a los demás, todo lo cual corre paralelamente al gran valor que atribuyen al ideal de autonomía personal. Por el contrario, los individuos con bajo capital cultural no están tan preocupados por construir un yo único y autónomo, y valoran más la pertenencia a una comunidad o a la familia, tienden a construir vínculos interpersonales más fuertes y cercanos, aceptan más fácilmente las actividades grupales y preestablecidas, y cuestionan menos las decisiones tomadas por otros. Esta descripción corresponde en efecto con lo observado en los medios new age y cristiano.

Por otra parte, la resistencia a una autoridad única y totalmente abarcadora por parte del new ager corresponde al *habitus* propio de su posición social dominante y un alto capital cultural, el cual se adquiere, señaló Bourdieu (1998), en el proceso de crianza (capital cultural heredado de la familia), en la educación formal recibida en colegios y universidades y, como complementa Holt (1998), en menor medida, a través de la influencia que ejercen los compañeros o pares en los procesos de educación formal y en los lugares de trabajo. Este *habitus* de autonomía, como podríamos llamarlo, también se manifiesta en ámbitos espirituales o religiosos. En efecto, cabe recordar que las disposiciones constitutivas del *habitus* son transportables de un tipo de actividad a otro (Bourdieu 1998: 25). Por eso, el

habitus de autonomía, adquirido en contextos que en absoluto se considerarían comúnmente como “religiosos”, influye también en las preferencias religiosas de los sujetos. Aunque Bourdieu muy poco se refirió al tema de las espiritualidades contemporáneas, señaló que “ciertas personas, gracias a la elevación del nivel de instrucción, han estado en condición de acceder a la producción cultural en primera persona, [es decir] a la autogestión espiritual”. En este medio de “burgueses”, como decía el autor en su época, pasamos de la búsqueda de normas a la búsqueda de técnicas, al mismo tiempo que existe un “sentimiento de ser para sí mismo su mejor vocero” (Bourdieu, 2000: 105-106).

Los cristianos, por su parte, suelen tener un capital cultural relativamente bajo, y ciertamente sus familias tienen esa característica. Desarrollan lo que podríamos llamar un *habitus* de heteronomía, donde no es tan marcado el imperativo de autonomía y de “autogestión espiritual”. Existe además en este medio el gusto por pertenecer a una comunidad (de familia extensa, primero que todo), la tendencia a crear relaciones de dependencia de *otros* (lo que incluye entidades invisibles), y una mayor disposición a aceptar las imposiciones colectivas y las figuras de autoridad. Estas disposiciones generalmente permanecen incorporadas en el sujeto cristiano, aunque éste adquiera mucho dinero o realice estudios universitarios. El *habitus* que ha adquirido desde su más temprana edad se traslada a la iglesia, aumentando así sus probabilidades de preferir los discursos y prácticas propios de ella y, consecuentemente, disminuyendo sus probabilidades de desarrollar los intereses y disposiciones comunes entre los new agers.

La religiosidad del new ager está marcada por la desinstitucionalización y la individualización, mientras que las iglesias cristianas plantean formas nacientes de institucionalización y aspiran a construir comunidades compactas y durables. En el primer caso, ciertos ideales de autonomía y libertad individuales llevan a rechazar las normas explícitas que provienen de una sola colectividad o de una institución religiosa en particular. Esto conduce al new ager a una búsqueda ecléctica e incesante de múltiples fuentes de sentido y referencias para decidir qué debe hacer para evolucionar espiritualmente

y construir su “propia” espiritualidad. Aunque esas referencias son evidentemente de origen social, el new ager pretende ser un “yo soberano” que negará rotundamente la influencia de cualquier autoridad externa sobre sus propias decisiones. El yo debe ser la única autoridad para el yo, y nada ni nadie sabe mejor lo que es bueno para él.

El cristiano, por el contrario, desconfía del yo, se sabe falible, no está seguro de tomar siempre la mejor decisión en temas trascendentales. Consecuentemente, recurre a una autoridad suprema que, con seguridad, sabría qué es lo mejor. Lejos de imaginarse a sí mismo como un sumiso “borrego”, el cristiano se considera sabio y afortunado por haber encontrado y elegido la guía segura que proporciona la autoridad suprema. Así, acepta más fácilmente los lineamientos y prescripciones que escucha en la iglesia. Para él, la Verdad no la define el yo, sino Dios, y para acercarse a Dios, están la Biblia y la Iglesia. Consecuentemente, en vez de entregarse a una búsqueda multiforme e incierta, entrega su vida a Dios, para así asegurar el camino correcto.

El new ager se afirma orgullosamente como un “librepensador” que se *construye a sí mismo* mediante su proceso de búsqueda y consumo de información y de técnicas. Para el cristiano, ese orgullo es más bien un error calificado como prepotencia, arrogancia o altivez; la decisión acertada sería entonces permitir que Dios entre en su vida y *este último la construya*. La altivez —decía un pastor— es una de las principales causas por las que una persona no puede acercarse a Dios. Parece que se llegara a la idea de que existe una oposición excluyente: O Dios o el Yo, dos soberanos que no pueden reinar juntos. Dicho de otro modo, y mediante nuestros propios conceptos analíticos, el *habitus* de autonomía es la principal razón por la cual un new ager no soporta hacer parte de una iglesia cristiana que pretende poseer la única verdad y conocer el único camino.

Conclusión

Este estudio comparativo permite abordar aspectos socioculturales que van más allá del determinismo económico como explicación sobre las elecciones

religiosas en nuestra modernidad. Decir que la religión evangélica cala en las clases populares porque promete prosperidad, mientras que no cala en otros sectores sociales porque éstos tienen más recursos económicos, implica perder de vista muchos otros factores necesarios para comprender la diferenciación religiosa.

Hemos encontrado que una diferencia clave para entender estos dos tipos de elección religiosa es la posición que asumen los sujetos frente a la autoridad, lo cual está relacionado con diferentes concepciones del yo y distintos tipos de capital cultural. En el caso de los new agers, el yo se concibe como una entidad más separada e independiente de su entorno. Este sujeto no admite que su existencia y su pensamiento dependan de los demás. Para él, la influencia de otras personas es vista como una amenaza al imperativo individualista de construirse y determinarse a sí mismo. En el caso de los cristianos, en cambio, no existe una noción tan radical de separación entre el yo y su entorno. Para ellos, las relaciones de cercanía e interdependencia con otras personas o entidades (como Dios)⁶³ tienen un lugar más importante en su concepción de vida. Consecuentemente, la influencia de otras personas o entidades sobre el yo no es necesariamente vista con prevención o recelo.

Referencias

- Bastian, Jean-Pierre (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la Modernidad Tardía. En *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, editado por Jean-Pierre Bastian, 155-174. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Beltrán, William (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana* 63 (175), 57-85.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (2003). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Beck, Ulrich (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*. Bogotá: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Castells, Manuel (2011). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial
- Davie, Grace (1990). Believing without belonging: Is this the future of religion in Great Britain. *Social Compass*, 37 (4): 455-470.
- De La Torre, Renée (2014). Los new agers: el efecto colibrí. *Religião e Sociedade* 34 (2): 36-64.
- Giddens, Anthony (2000). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Holt, Douglas (1998). Does Cultural Capital Structure American Consumption? *Journal of Consumer Research*, 25 (1):1-25.
- Latour, Bruno (2013). *An Inquiry into modes of existence*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Martin, David (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Pike, Sarah (2001). *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Ewing, N.J.: University of California Press.
- Sarrazin, Jean Paul (2012). New Age en Colombia y la Búsqueda de la Espiritualidad Indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48 (2): 139-162.
- Schlegel, Jean-Louis (1995). *Religions à la Carte*. Paris: Hachette.
- Urrea, Fernando y María del Carmen Castrillón (2000). Religiosidades fundamentalistas y alternativas en procesos de globalización. *Revista de Estudios Sociales*, 5: 73-84.
- Weber, Max (2002). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Willaime, Jean Paul (1996). Dinámica religiosa y modernidad. En *Identidades Sociales y Religiosas en México*, editado por Gabriel Giménez, 47-65. México D.F.: Instituto Francés de América Latina / Instituto de Investigaciones Sociales / UNAM.
- Wood, Matthew (2007). *Possession, power, and the New Age: ambiguities of authority in neoliberal societies*. Aldershot: Ashgate.

⁶³ Tomamos acá el sentido de "entidad" manejado por Latour (2013).