

Otra mirada hacia la religión desde las ciencias sociales

Another Look to Religion from the Social Sciences

Rocío DE DIEGO CORDERO
Eduardo BERICAT ALASTUEY
Juan Carlos SUÁREZ VILLEGAS
*Universidad de Sevilla **

Resumen: Este artículo muestra desde una doble perspectiva antropológica y sociológica aspectos como secularización o desencantamiento del mundo, evidenciando que lo que ha tenido lugar es un cambio en la concepción del concepto de religiosidad, adoptándose formas múltiples de vivir y entender la misma. Se habla de religión como creadora de identidad pues, si la globalización cae sobre la sociedad y la homogeneiza, ¿cómo podría darse la emergencia de nuevos movimientos religiosos y con ellos la aparición de nuevas identidades? Se plantea como respuesta precisamente a la globalización como el motor –condición y fin al mismo tiempo– del surgimiento de estas otras formas de religiosidad.

Palabras clave: religión; identidad religiosa; privatización de la religión; modernidad, globalización.

Abstract: This paper shows from a dual perspective anthropological and sociological aspects as secularization and disenchantment of the world, showing that what has occurred is a change in the conception of religiosity concept, being adopted multiple ways of living and understand it. There is talk of religion as creative identity because if globalization falls on society and homogenised, how could be the emergence of new religious movements and with them the emergence of new identities? It arises in response to globalization just as the motor –condition and end at the same time– the emergence of these other forms of religiosity.

Key words: religión; religious identity; religion privatization; modernity; postmodernity; globalization.

Recibido: 27 de septiembre de 2016. Aceptado: 16 de noviembre de 2016.

* Área de XXXX. Email: rdediego2@us.es; ebericat@us.es; jcsuarez@us.es.

1. INTRODUCCIÓN

En el presente artículo se va a tratar el concepto «identidad religiosa» como un constructo único fruto de la mezcla de multitud de aspectos, presentado en relación al mismo la idea de la fuerza homogeneizadora de la globalización, frente a la que ve en ésta una oportunidad de heterogeneidad y producción de desigualdades.

Además, con la llegada de la modernidad, se plantea un intenso debate sociológico: la modernidad lleva consigo un carácter secularizador y esto desplaza a la religión del ámbito comunitario al ámbito privado. Por ello también se tratará el concepto de «privatización de la religión» desde las corrientes que explican lo religioso como algo relegado al campo de lo individual, frente al carácter «religador» de la misma.

2. RELIGIÓN E IDENTIDAD

Existe una confusión terminológica de los conceptos «pensamiento religioso» y «actividad religiosa» referida a la secularización, que plantea que ésta es resultado de una cada vez más decadente ausencia de participación en la actividad religiosa. Es una asociación de la religión con la práctica religiosa, cuando «la religión también se refiere a la fe, la identidad y aspectos no cognitivos de la vida, como la emoción. También informa –y a veces transforma– actividades, prácticas de la vida cotidiana» (Lyon, 2002). Esta transformación de las actividades de la vida cotidiana crea a su vez formas particulares de vida, crean una identidad.

Es en relación al concepto de identidad de Erving Goffman, lo referido a buscar un determinado lugar en el mapa social que podría entenderse desde la perspectiva de adecuación a la normativa de leyes que rigen el comportamiento social. Pero Goffman distingue, entre estas normas, a aquellas para las que existe un sistema de control que reparan daños y «reconducen», en las que el individuo tiene un papel activo en su cumplimiento/no cumplimiento, y aquellas normas referidas a la identidad, en las que ya no depende de la voluntad del individuo para cumplirlas, ya que éste no tiene control sobre su cumplimiento, al estar referidas a aspectos que no siempre están establecidos, pero que sí tienen una proyección importante en el colectivo social. Son aspectos «conocidos» por los integrantes, quienes luchan por cumplir el estereotipo aceptado y, en la medida en la que ocurre, estas normas «engendrarán tanto divergencias como ajustes» (Goffman, 1986).

Por lo tanto, contrariamente a la idea de que los procesos de modernización están propiciando el debilitamiento de las instituciones religiosas, se podría decir que lo que se está produciendo es una cada vez mayor aparición de nuevos movi-

mientos religiosos, que casan perfectamente con esta era de la modernización por cuatro razones que han resultado tremendamente esclarecedoras: no contradicen el concepto individualista planteado por el modernismo; surgen como algo nuevo, no intentando permanecer ni reformular lo ya establecido; porque no podemos entender la secularización desde la perspectiva de la Iglesia (católica), ya que se está viendo la emergencia de nuevos grupos religiosos; y plantean que la proliferación de estos nuevos movimientos religiosos ha conllevado el reencantamiento del mundo frente al desencantamiento preconizado por Weber, que han demostrado ser completamente compatibles con hiperracionalismo, lejos del temor de que serían una amenaza para la racionalización (Cantón, 1999).

El profesor Manuel Castells propone que la existencia de una pluralidad de identidades supone una «fuente de tensión» entre individuos que incorporan simbólicamente unos u otros conceptos y que, de ese modo, gozan de una identidad adecuada (Castells, 2003). Pero es una idea de «tensión» basada en la construcción social de identidades dentro de un marco donde son inevitables las relaciones de poder. En base a esto, Castells propone tres formas de construcción de la identidad: *identidad legitimadora*, ocupada por las instituciones dominantes dentro del modelo Estado-Nación (son los «normales» de Goffman); *identidad de resistencia*, ocupadas por aquellos que se encuentran estigmatizados (son los «desviados» de Goffman), e *identidad de proyecto*, en la que los individuos crean una nueva identidad a la que se acogen y con la que pretenden transformar la estructura social (también «desviados» para Goffman).

A este respecto se plantea la idea de dinamismo de estas identidades dentro del mapa social, ya que si entendemos identidad como un lugar ocupado, éste puede cambiar a medida que cambien otros aspectos sociales. Castells propone una hipótesis en relación a este proceso de construcción de sujetos para decir que cuando se da este proceso de construcción, esto se hace en la línea de la resistencia comunal; esto es, la identidad proyecto surge desde la posición de identidad de resistencia, enfrentada a la identidad legitimadora. Reafirmando su hipótesis acerca de la creación de nuevas identidades (comunales) que, basadas en aspectos no sólo culturales sino también históricos, territoriales, etcétera, van desde los fundamentalismos religiosos a los nacionalismos culturales, Castells plantea que éstas no son más que mecanismos de defensa frente al ataque que parecen lanzar la globalización (y su idea de uniformación cultural), la interconexión y la flexibilidad (que diluye las fronteras que determinan la pertenencia y participación a una identidad definida) y la crisis de la familia patriarcal (frente a la que se ensalza el valor de la familia y de la comunidad).

Estas nuevas identidades dan al individuo refugio y consuelo frente a estas tres amenazas, de manera que crean identidades colectivas, no individuales; de ahí

que Castells diga que son formas de organización comunal. Es el planteamiento que refleja la creencia en que estas comunas, creadas desde las identidades de resistencia, podrán crear nuevas formas de identidad (identidades proyecto) y transformar así el mapa social. Estas comunas crean identidad y dan sentido a muchos aspectos a los que la racionalidad no da, aportando asilo al individuo en un momento en el que se ensalza la individualidad, y creando identidades colectivas, en la que los individuos comparten ideas comunes y reconocen su sentimiento de pertenencia a un grupo, algo que aporta seguridad frente a las amenazas que anteriormente se presentaron (Castells, 1997).

3. LA LLEGADA DE LA GLOBALIZACIÓN

Este *ataque de la globalización* no es otro que el de un intento de homogeneización. Sin embargo estos procesos de globalización no sólo no han supuesto una desaparición de lo particular, sino una reformulación. La diferenciación no es más que el producto de aquello que parecía iba a ser su verdugo, la globalización «en tanto la globalización no sólo no homogeneiza y nos vuelve más próximos, sino que multiplica las diferencias y engendra nuevas desigualdades» (García Canclini, 1999).

Parejo al auge de la de la globalización se han producido resurgimientos identitarios que han supuesto la exaltación de lo local, y con ello, la reformulación y adaptación a otros contextos a los que han emigrado. En el campo de lo religioso la globalización ha supuesto la expansión de las filiaciones religiosas a nivel mundial, con la consecuente adaptación a los contextos locales en los que se inserta, de ahí el importante papel de la antropología en este aspecto tal y como lo manifiestan estos autores: la aportación distintivamente antropológica a los estudios sobre globalización, identidad e hibridación cultural consistirá por ello en rescatar la etnografía como procedimiento localizado de comunicación intercultural entre el etnógrafo y el actor local, disociando, a la vez, la antigua ecuación de «cultura» y «localidad». Para estudiar etnográficamente procesos culturales e identitarios en contextos postnacionales y globalizados, el marco de nuestras etnografías comenzará a migrar junto con los sujetos-objetos de estudio; la antropología reflejará así en su propia metodología las territorializaciones que los nuevos e híbridos actores sociales generan, escenifican y codifican culturalmente (Dietz, 2003).

La tensión entre lo local y lo global es, desde este punto de vista, asunto de interés prioritario en el análisis antropológico de los fenómenos relacionados con la globalización, porque es en los espacios locales donde los procesos globales se vuelven concretos, observables; donde se expresan y encarnan. En el referente

local se manifiesta la confrontación estratégica y la resignificación de las tendencias que hoy reconocemos (no sin las necesarias reservas conceptuales), como globales (Cantón, 2002).

Unido al concepto de identidad planteado, de la construcción del yo, de «nosotros societario» está el concepto de «universalidad totalizadora», algo perseguido por las religiones basadas en el libro y en la lectura literal del mismo, que pretende crear una identidad común entre todos los adeptos a dicho movimiento religioso, todo ello siguiendo el guión comunicativo en el que se da la recepción y la recreación del mensaje (Lévy, 2007). El significado del mensaje no es construido por el juego de los significantes sino por la intersección de la producción de los significantes con objetos y sucesos del mundo organizados por el sujeto que actúa. Esos «sucesos del mundo» son lo que intervienen en la recepción del mensaje, pasando el poder comunicativo del emisor al receptor, que se convierte en creador del mensaje. Esto supone que la pretensión de crear una universalidad totalizadora mediante la lectura literal de las escrituras, queda influida por la comunidad que acepta y practica la doctrina, pues sabemos que los «sucesos del mundo» son distintos de una comunidad a otra, creando por tanto mensajes distintos. De esta forma se disuelve la pragmática de comunicación que se había vinculado a lo universal y a la totalidad, y se da una comunicación recíproca, interactiva, ininterrumpida, unida a una comunidad activa. Es un discurso (interconectado, extendido, interactivo) menos totalizador, pues cada conexión, cada nuevo aporte añade heterogeneidad (Lévy, 2007).

El intento universalizador de transmitir una misma doctrina inalterada a todos los habitantes de la tierra, basado principalmente en la lectura literal del libro y en el rigor en el cumplimiento de los preceptos dictados en las escrituras, ignora la «situación precomunicativa» que condiciona la interpretación del mensaje y que hace por ello que el mensaje del texto no sea igualmente asumido e interpretado por todos los receptores (Rodrigo, 1989). En esta situación precomunicativa destacan tres aspectos: el contexto, la circunstancia y la competencia. El *contexto* se refiere al momento histórico y cultural de cada sociedad, ya que en cada momento histórico va a interpretar los fenómenos sociales de una forma distinta. La *circunstancia* es la situación concreta de consumo de la comunicación. Las teorías de la recepción ponen en evidencia la importancia de dónde y con quién se consumen los medios de comunicación. El uso de los medios de comunicación se inscribe dentro de otras prácticas culturales cotidianas. La *competencia* comunicativa son los conocimientos y aptitudes necesarios para que un individuo pueda utilizar todos los sistemas semióticos que están a su alcance como miembro de una comunidad sociocultural determinada. También hay que aclarar que la competencia comunicativa del emisor no tiene que coincidir necesariamen-

te con la de los receptores y la de éstos puede ser, a su vez, diferente entre sí. También hay que tener en cuenta la competencia intertextual, ya que ningún texto se lee independientemente de la experiencia que el lector tiene de otros textos. El receptor mediante esta experiencia interpreta el discurso mediático. La interpretación es un proceso complejo que lleva a cabo cada uno de los miembros de las audiencias de los medios de comunicación. El autor del discurso mediático propiciará una interpretación del mismo, sin embargo esto no significa que, aun siendo ésta inicialmente la prioritaria, sea la interpretación que haga el receptor. Se produce pues una negociación de los significados propuestos (Rodrigo, 1989).

Este complejo proceso de interpretación nos lleva a plantear otro término muy usado en materia religiosa: *fundamentalismo*, que nació en Estados Unidos como respuesta a una fuerte tendencia globalizadora (Castells, 1997). El fundamentalismo cristiano reúne rasgos que se caracterizan por: un *proceso de conversión* («la anterior vida de pecado»), respaldado por la *fe* y el *perdón*, y la familia como principal institución, que refuerza la autoridad del patriarcado, la importancia del matrimonio y recuerda el papel educador de la misma. Por ser considerada la familia como central para los grupos fundamentalistas es fácil entender que, por ejemplo, pensamientos homosexuales o feministas no sean tolerados, dado que van en contra del patriarcado y de la familia tradicional. Otro rasgo es la esperanza de la llamada «segunda venida de Jesucristo», para la que hay que estar preparados y limpios de pecado, debiendo vencer a esas amenazas externas. La defensa de estos preceptos y su puesta en práctica será premiada con beneficios terrenales que van desde una vida sexual «sana y satisfactoria» (siempre dentro del matrimonio) a beneficios en lo económico, en lo laboral, en lo educacional, etc. En relación a esto, uno de los rasgos de los fundamentalistas cristianos es la creencia en la teocracia, es decir, en el poder de Dios por encima de los mandatarios terrenales. Es la creencia en que Dios intervendrá de manera inevitable en la actividad económica, social, política, etcétera, y será él quien guíe al fiel en la toma de decisiones a este respecto (Castells, 1997). Los fundamentalismos, por tanto, son movimientos reactivos principalmente a dos aspectos, la crisis del patriarcado y la globalización. El primero relacionado con la crisis de la familia, y el segundo visto como un urgente descontrol de todos los ámbitos por parte de las comunidades, en aras de un sistema de control planetario, global, que establece leyes generales que están por encima de las decisiones de los Estados y que son presentadas como «principios universales», inalienables que buscan la igualdad de todos los habitantes del planeta, algo que a poco que se indague en la relación entre la inmigración y los derechos humanos, por ejemplo, no se sostiene de ninguna manera.

Esta lectura literal, este estudio de las escrituras sagradas es «la tarea principal» de los grupos religiosos de las «comunidades testimoniales» en los que el

conocimiento de las escrituras y el plan formativo cobran un papel primordial, pues el conocimiento del dictado de Jesucristo es el motor que hace funcionar a estos grupos. No son las explosivas muestras de fe, o los rituales lo que los caracteriza, sino el estudio, conocimiento y transmisión de la doctrina; todo ello unido a la predicación de modos de vida «adecuados», basados en testimonios personales, que se comparten en los cultos (Briones, 2010).

4. LA PRIVATIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

La «privatización de lo religioso» es otro aspecto planteado como consecuencia de este proceso de secularización y en el que se produce el paso de la religión desde el ámbito comunitario al ámbito privado, plasmando así una de las características de la modernidad. Es decir, el paso de lo público a lo privado que viene a ratificar la idea acerca de la convivencia entre la hiperracionalidad impuesta por el pensamiento moderno-racionalista y la irracionalidad de la que se habla en relación a estas nuevas tendencias religiosas. Es este cambio en las fronteras de lo religioso una consecuencia del modelo racionalista (Gellner, 1987).

Una idea en relación a esta individualización de la religión es la de la esperanza en la salvación que subyace a la creencia religiosa: se plantea el cambio que el pensamiento moderno ha provocado a este respecto, de modo que la idea de fe en la inmortalidad del alma propuesta por las religiones premodernas es sustituida por el empeño en la dilatación de la vida, ambas persiguiendo la salvación, algo que parece seguir siendo ansiado y que justifica el concepto de «necesidad de religión» (Gil, 1996). Una idea que puede ser completada, en relación a la evanescencia de la interpretación religiosa de la finalidad de la vida, y la pérdida de la influencia de las instituciones eclesíásticas como las causas que han llevado a un mundo exterior «vaciado de significado» (Wilson, 1969).

La paradoja de las religiones modernas secularizadas pone en relación los dos conceptos anteriores, y es que precisamente la búsqueda de la salvación en la sociedad moderna es una salvación personal pasajera, que pasa a buscarse en la realidad material, pero también en la social, con la consecuente vuelta a lo colectivo desde lo privado, que es uno de los aspectos que se plantean como característicos de la secularización (Gil, 1996).

El individualismo, la búsqueda personal de respuestas, la privatización de lo religioso, este repliegue hacia lo individual, *no expresa necesariamente la fuga respecto de la fe*, sino el fraccionamiento de la misma y que refleja dos aspectos: lo que llama «individualismo expresivo», como una forma de vivir la religión centrada en el yo, en el que mediante experiencias personales corporales se ven cubiertas estas «necesidades» religiosas; y otro aspecto, el «individualismo adqui-

sitivo», basado en el consumo, en la acumulación, y que es parte de la secularización, pues estas creencias individuales, ligadas a la mentalidad de consumo y al relativismo que caracteriza al actor social actual, llevarán a la desaparición de estas nuevas formas de religión, que cada vez tendrán menos impacto en marcha de la sociedad (Lyon, 2002).

La visión «eclesiocéntrica» está en la base de la secularización; la mirada social hacia la religión es una mirada del mundo occidental y por ello «eclesiocéntrica», en la que se da una predominancia del cristianismo y se entiende como principal institución a la Iglesia. De este punto se parte en el estudio de la secularización, de ahí que haya teorías que extrapolen la actual crisis de la Iglesia a una crisis general en lo referido a la religión (Estruch, 1994). La sociedad secular es una sociedad desacralizada, en vez de pensar que, posiblemente, siga existiendo un núcleo principal en torno al cual se dirigen los comportamientos sociales, aunque este núcleo ya no sea la Iglesia. Y por lo tanto, no se dé una desmitificación sino un cambio, una transformación en las creencias. Frente a la mirada estática y de sincronismo de los sistemas religiosos (quizá respaldada por el estudio de las prácticas tradicionales en las que a veces nos quedamos en antropología), se presenta a los sistemas religiosos como algo cambiante y dinámico (Cantón, 2004).

5. RELIGIÓN, CIENCIA Y MODERNIDAD

El profesor Ángel Carretero se refiere a esa «capacidad antropológica atesorada en la religión para propiciar un sentimiento de integración comunitaria», colocando a esta capacidad en el eje central que favorece y facilita la creación de grupos y por ello la integración de los individuos en los mismos (Carretero, 2010).

Se presenta la religión como un elemento que «homogeneiza la heterogeneidad», que crea uniones entre los individuos dejando atrás la visión individualista en aras de una sociedad dividida en grupos cada vez más diversos con un elemento común: el hecho religioso. A mediados del XIX se empieza a vaticinar el fin del fenómeno religioso, entendiendo la religión como algo opuesto a la ciencia y comenzando el clásico debate ciencia-religión. Es ya a mediados del XIX cuando el fenómeno religioso parece de alguna manera destruido o al menos dañado en gran parte por los que han sido nombrados por Ricoeur como los *maestros de la sospecha*: Marx, Nietche y Freud. La llegada de la ciencia y la supremacía de la razón como la *verdad* iba a acabar con la religión; pero hoy podemos decir que no sólo no ha acabado sino que es algo en auge y por tanto un interesante y desafiante campo de conocimiento para el científico social.

En este sentido, Durkheim plantea un estudio sociológico de la religión basado en variables constantes que el curso de la historia y los acontecimientos no son

capaces de modular, como es el de agregación social. La religión es esa «masilla» que une, que aglutina, que crea grupos, más allá de los dogmas y doctrinas; ahí radica su éxito y explica su permanencia constante contraria a su desaparición. Pero la concepción durkheimniana va más allá: habla de la religión como «iglesia», de modo que el dogma es quien provoca la creación de la iglesia, y así la agrupación de los individuos a su alrededor. En este texto y a este respecto se trae la idea de George Simmel con el debate clásico de si la existencia del grupo es previa al dogma o si, por el contrario, es el dogma el iniciador del grupo. No obstante, en ambos la religión esalzada como aquella columna vertebral sobre la cual se sustentan los grupos.

Tratamos ahora el carácter vinculante de la religión. Desde Grecia y Roma la «comunidad» entre los habitantes aseguraba la solidaridad entre los miembros y por tanto la pertenencia del grupo; la expulsión de la comunidad religiosa, la excomunión, suponía el destierro y la desaparición del individuo, pues era la pertenencia a un grupo lo que cargaba de identidad al individuo (Carretero, 2010). Unido a esto se trae la reflexión de que quizá el establecimiento del derecho de la soberanía universal concedida por Roma, y con él la institucionalización de una amplia gama de cultos religiosos, fue la causa de la desaparición de esa religión «oficial», que hacía de argamasa del pueblo romano (Montesquieu, 1962).

Este carácter de la religión como creadora de grupos está tratada en el cristianismo bajo preceptos como el concepto agustino de la caridad, sustentada sobre la solidaridad entre los miembros y baluarte actual de los movimientos religiosos (Arendt, 1998). Con la cristiandad nace también una concepción religiosa que supera a la comunidad civil para erigirse como un pensamiento creador de la llamada por Habermas «comunidad de creyentes». Una comunidad que trasciende al propio individuo pero también a la propia comunidad y que une a la población de una manera global y de algún modo transfronteriza (Habermas, 1985). Por ello, la excomunión ya no supone sólo la expulsión de un grupo social determinado, sino que, dada la universalidad del cristianismo, crea individuos *al margen* de toda la comunidad en su conjunto. Este mismo sentimiento de hermandad en torno al dogma cristiano será reemplazado o al menos se acercará al sentimiento de *nación* de las sociedades modernas.

Pero con la llegada de la modernidad se plantea un intenso debate sociológico: la modernidad lleva consigo ese carácter secularizador y esto relega o desplaza a la religión del ámbito comunitario al ámbito privado, ya que el sacro es ocupado ahora por el binomio Estado-Nación. Claro que esto supone pérdida de la capacidad religadora de la religión, que presentaba a Dios como la unión de los intereses comunes; y el temor a la disgregación y fragmentación social, pues si la argamasa que une a la sociedad ya no actúa como tal, ¿qué es lo que va a

mantener unida a una sociedad que tiende al individualismo? De ahí el surgimiento de la idea de un necesario «código unitario de sentido» que sacie esta necesidad de cohesión social. Por lo que la modernidad acaba con la unión Estado-Religión y, con ello, dinamita la base del «universo colectivo». Este papel cohesionador va a ser asumido por el Estado, colocando a la razón como ese «Dios» integrador de los intereses generales, y al Estado como el sacro, que pretende convertirse en el reflejo de la sociedad, en la representación máxima de ese nosotros colectivo; y, más aún, al Estado-Nación como germen de la idea de imaginario colectivo, colocándose la nación como la fomentadora de ese sentimiento de solidaridad (de caridad cristiana) que antes ostentaba la religión. Pero este carácter unificador debe presentarse como consustancial a la propia sociedad; debe estar «dentro de la sociedad», actuando desde el interior del cuerpo político y valiéndose de recursos teñidos de laicidad. Aparece así el concepto rousseauniano de «religión civil», representadora de un sentimiento de fraternidad sustentado en principios ético-políticos posrevolucionarios, que une y compacta a una sociedad que acaba de despertarse de un episodio crítico. La aparición de esa moral cívica es ahora el «alma» de la sociedad, en base a la cual orbita el principio de solidaridad.

Este concepto de moral cívica está regulado por un marco normativo, donde el límite de lo permitido se coloca en función de si la acción social contribuye o no al bienestar o interés social, pues la amenaza mayor a esta religión civil es la disgregación. Para ello, esta nueva moral que ensalza el interés general desarrollará mecanismos que controlen y mantengan el orden social, persiguiendo en todo momento la cohesión; valga aquí traer la denuncia marxista de un interés particular maquillado y subyacente bajo este interés general. Además, este concepto de religión civil no irá contra la lógica económica, planteándose aquí una incongruencia, dado que, como ya apuntaba Marx, el capitalismo es opuesto al principio de solidaridad; la primacía de las relaciones contractuales es en sí misma separatista e individualista, con lo que se dibuja como imposible el encuentro entre lo social y lo comunitario.

Por ello, puede plantearse que la modernidad arrasó con el carácter religioso de la sociedad pero no con su naturaleza «religadora», la cual ha perseguido mediante mecanismos alternativos que tienen como base las relaciones contractuales, y que será la manera de adhesionar a la sociedad. Una manera algo dudosa y que Durkheim sitúa justo al otro lado, proponiendo que quizá la capacidad integradora resida precisamente en lo «no racional», pues si lo puramente racional, contractual, lleva al individualismo, quizá la unión se consiga gracias a esa parte simbólica, no social, que tienen lugar en las relaciones sociales. Es lo que en el texto aparece como «no racional vinculante» (Carretero, 2010).

Quizá esta hipótesis pueda acercarnos a entender ese resurgimiento cada vez mayor de formas de religión; un *menú* cada vez más variado de opciones, de formas de religiosidad que conjuguen con la actual sociedad pero en la que el individuo satisfaga su necesidad de pertenencia a un grupo, encuentre su «nosotros colectivo». Es lo que ya venía planteándose de *homogeneización de la heterogeneidad*, el renacer de microcomunidades generalmente de ámbito local.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDDT, H. (1998): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- BELLAH, R. N. (1967): «Civil Religión in America», *Daedalus*, vol. 96, n. 1, pp. 1-2.
- BRIONES, R (dir.) (2010): *¿Y tú (de) quién eres?*, Fundación Pluralismo y convivencia, Barcelona: Icaria Editorial.
- CANTÓN, M. (1999): «El culto gitano y los procesos de deslegitimación. Definiciones y competencias», en Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*, vol. 1, Sevilla: Consejería de Cultura-Fundación Machado, pp. 165-179.
- CANTÓN, M. (2002): «Nuevos Movimientos religiosos en Andalucía» (Tomo VI, Capítulo 11), en Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *Proyecto Andalucía. Enciclopedia Antropológica de Andalucía*, 10 vols., Sevilla: Publicaciones comunitarias, pp: 385-406.
- CANTÓN, M. y otros (2004): «Procesos metodológicos: la etnografía y «Digresión teórica: la secularización contemporánea y las religiones emergentes», en *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la iglesia Filadelfia en Andalucía*, Sevilla: Signatura Ediciones.
- CANTÓN, M. (2008) «Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIII, n. 1, pp. 147-172.
- CARRETERO, A. (2010): «En torno a las fórmulas alternativas de religiosidad. La re-elaboración de nuevas modalidades de vínculo comunitario», *Athenea Digital*, 17, pp. 119-136.
- CASTELLS, M. (1997): «Conclusión: las comunas culturales en la era de la información» y «Paraísos comunales, identidad y sentido en la sociedad red», en M. Castells, *La era de la información*, vol. I, *El poder de la identidad*, Madrid: Alianza.
- CROOK, S., PAKULSKI, J. & WATERS, M. (1994): *Postmodernization. Change in advance society*, Londres, Sage.
- DIETZ, G. y PÉREZ GALÁN, B. (eds.) (2003): *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*, Madrid: Catarata.

- GARCIA CANCLINI, N. (1999): *La Globalización imaginada*, Buenos Aires: Paidós.
- GELLNER, E. (1989): «La jaula de goma: desencanto con el desencanto», *Cultura, identidad y política*, Barcelona: Gedisa, pp. 164-177.
- GIL CALVO, E. (1996): «Religiones laicas de salvación», en R. Díaz-Salazar, S. Giner, F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid: Alianza.
- GOFFMAN, E. (1986): *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu.
- INGLEHART, R. & BAKER, W. E. (2000): «Modernization, cultural change and the persistence of traditional values», *American Sociological Review*, vol. 65, pp. 19-51.
- LEVY, P. (2007): *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*, Barcelona: Anthropos.
- MONTESQUIEU, Ch. L. de S. (1962): *Grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, Espasa-Calpe.
- RODRIGO ALSINA, M. (1989): *Modelos de Comunicación*, Barcelona: Tecnos.
- WILSON, B. (1969): *La religión en la sociedad*, Barcelona: Labor.
- WILSON, B. (1970): *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid: Guadarrama.