



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Leal Reyes, Carlos Alberto; Vaca Nieto, Paulina Guadalupe
Tribalismo. Una característica de la religiosidad actual en América Latina en dos casos: el culto a
María Lionza en Venezuela y los Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina
Contribuciones desde Coatepec, núm. 21, julio-diciembre, 2011, pp. 33-58
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122683003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Tribalismo. Una característica de la religiosidad actual en América Latina en dos casos: el culto a María Lionza en Venezuela y los Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina

Tribalism. A Feature of the Current Religiosity in Latin America in Two Cases: The Cult of Maria Lionza in Venezuela and The Evangelical Christian Gays and Lesbians of Argentina

CARLOS ALBERTO LEAL REYES
PAULINA GUADALUPE VACA NIETO

Resumen: En años recientes, el pluralismo en América Latina ha permitido la aparición de manifestaciones religiosas complejas y multilaterales que se expresan más allá de la lógica del catolicismo tradicional. Estas opciones operan a través de mecanismos simbólicos provisionales, híbridos y flexibles, subjetivados mediante éticas polivalentes vinculadas a la participación de nuevos actores sociales, quienes, mediante espacios hermenéuticos diversos, construyen una discursividad política vinculada a la comprensión de Dios mediante sistemas teológicos abiertos. En este contexto, el concepto de tribalismo se presenta como una herramienta teórico-metodológica para el estudio de dichos fenómenos. Tal es el caso de la agrupación religiosa

conocida como Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina (CEGLA) y el culto venezolano a la figura mítica de María Lionza que constituyen una manifestación de formas de socialización religiosa expresadas más allá de las instituciones católicas.

Palabras clave: modernidad, tribalismo, pluralismo religioso

***Abstract:** In recent years, pluralism in Latin America has allowed the emergence of complex and multilateral religious expressions that are expressed beyond the logic of traditional Catholicism. These choices operate through provisional symbolic mechanisms, hybrid and flexible, which are subjectified through polyvalent ethics related to the participation of new social actors who, by different hermeneutical spaces, build a political discursivity linked to the comprehension of God through open theological systems. Such is the case of the religious group known as Evangelical Christian Gay and Lesbian in Argentina (ceгла) and the Venezuelan cult to the mythical figure of Maria Lionza, which are manifestations of forms of religious socialization expressed beyond Catholic institutions.*

Keywords: Modernity, Tribalism, Religious Pluralism

1. El contexto: modernidad y pluralismo religioso

Describir y aprehender la historia de la modernidad no es tarea fácil, ya que su naturaleza ontológica ha permeado todos los aspectos de la realidad que ahora vivimos, debido, fundamentalmente, a las múltiples manifestaciones trastocadas tras el derrumbe de los grandes metarrelatos que brindaban coherencia a las instituciones; así, las formas de comprensión del mundo se han desplazado a la vida cotidiana.

Con el surgimiento del “espíritu moderno” se vislumbra la imperiosa necesidad de un tipo de “superación” de la historia y de la tradición y, con ello, la necesidad de transformar de forma sustancial la lógica social predominante y sostenida en una serie de discursos llenos de fisuras que no fueron capaces de solventarse de manera satisfactoria en el plano subjetivo. Dicha superación necesariamente implicaba la destrucción, no sólo de certezas, sino del orden reinante —considerado como obsoleto—, donde el pasado era un lastre que debía desecharse por oponerse a los cambios entonces ambicionados.

La idea de progreso y modernidad se desarrolla en Europa y es trasladada a la sociedad latinoamericana a partir de la imposición de un discurso convertido en colonización. La razón, entonces, se fundaba bajo la promesa de encontrar en las nuevas estructuras una aparente libertad. De esta manera, la tradición y todas las relaciones que en ella descansaban, empiezan a entenderse como obstáculo para construir el nuevo orden.

A partir de la dinámica colonial, durante más de tres siglos se desarrolló un sistema donde las formas de entender la realidad se encuentran vinculadas a un modelo institucional que se torna unívoca y aparentemente incuestionable. El vínculo con la racionalidad liberal permitió no sólo el establecimiento de proyectos inamovibles, sino también de alternativas que cuestionan el orden establecido en las instituciones, entre ellas las religiones.

Bauman (2009) llama a este proceso la “licuefacción de los sólidos”¹ cobijada en una expresión distinta de la modernidad unificante, de la cual no parecía existir

¹ Para Bauman, el término “licuefacción de los sólidos” hace referencia a la ruptura de los grandes metarrelatos sociales mediante el desarrollo de nuevas dimensiones éticas, políticas y culturales donde se da primacía a lo económico mediante la flexibilización de los referentes institucionales.

espacio de interacción posible. Esta expresión de la que hablamos ha tenido un proceso de desarrollo largo y complejo. Para Bauman existen dos características sobre las que se sostienen los efectos de este discurso:

La primera es el gradual colapso y la lenta decadencia de la ilusión moderna temprana, la creencia de que el camino que transitamos tiene un final, un telos de cambio histórico alcanzable, un estado de perfección a ser alcanzado [...] una especie de sociedad buena, justa y sin conflictos: equilibrio sostenido entre la oferta y la demanda y satisfacción de todas las necesidades; perfecto orden, en el que cada cosa ocupa su lugar [...] absoluta transparencia de los asuntos humanos gracias al conocimiento de todo lo que es necesario conocer; completo control del futuro (2006: 34).

Esta primera característica es la desilusión de la esperanza puesta en la idea de progreso. La praxis mostró este fracaso al evidenciar una realidad paradójica manifestada en una mayor desigualdad, no sólo económica, sino social, donde sólo unos pocos se benefician y el resto se esfuerza por sobrevivir. En esta modernidad, el futuro está aparentemente controlado a través de la eliminación de toda contingencia y emprendimiento humano.

En palabras de Bauman, aunado a este proceso se encuentra otro cambio sustancial:

El segundo cambio fundamental es la desregulación y la privatización de las tareas y responsabilidades de la modernización. Aquello que era considerado un trabajo a ser realizado por la razón humana en tanto atributo y propiedad de la especie humana ha sido fragmentado (“individualizado”), cedido al coraje y la energía individuales y dejado en manos de la administración de los individuos y de sus recursos individualmente administrados [...] Esta fatídica retirada se ha visto reflejada en el corrimiento que hizo el discurso ético/político desde el marco de la “sociedad justa” hacia el de los “derechos humanos”, lo que implica reenfocar ese discurso en el derecho de los individuos a ser diferentes y a elegir y tomar a voluntad sus propios modelos de felicidad y de estilo de vida más conveniente. (*Ibid.*, 34-35).

En el ámbito de lo religioso, el fracaso del proyecto de la modernidad se expresó mediante la apertura de espacios más allá de los límites impuestos por el núcleo cristiano católico, que sufrió una transformación estructural en cuanto a su producción discursiva a partir de la irrupción de nuevas formas de establecer una relación “más directa” con la divinidad, a partir, precisamente, de un control mucho más significativo en términos subjetivos. La búsqueda de recursos, valores y prácticas que regulen la vida autónoma, desarrolló estrategias donde el individuo se coloca en la añoranza y el anhelo por certezas y soluciones que posibiliten llevar adelante su propia existencia. Se vuelve una tarea cada vez más difícil tener un control real sobre las decisiones particulares, por lo que no existe un reflejo fidedigno de los valores colectivos en el espacio público.

La modernidad como una forma de acceder a discursos individualistas en torno a la construcción de Dios, permitió la búsqueda de nuevas opciones de estar en el mundo, en el intento de reducir la desigualdad promovida por un sistema cada vez más preocupado por una libertad aparente. La reflexión teológica, en este sentido, se torna un elemento fundamental en la construcción de prácticas donde se plantean necesidades distintas, así como la diversificación de la participación religiosa.

En este contexto, las formas de participación individualista fueron desarrollando una multiplicidad heterogénea de manifestaciones por las que el hombre y las sociedades fueron perdiendo lentamente, y casi en su totalidad, la capacidad para autodescribirse y crear las condiciones y políticas de vida bajo sus propios términos, debido al carácter impositivo que reside únicamente en la oportunidad de buscar una configuración apropiada para establecerse, adaptarse y remodelarse en los términos de ese sistema que él no controla.

La transformación de normas y tradiciones que regían a las sociedades ha traído para los individuos la oportunidad sin precedentes de libertad para dirigir sus vidas, pero con esto se presenta también un gran sentimiento de incertidumbre y búsqueda desesperada de certezas, en un lugar donde el compromiso y la proximidad con el otro se ve remplazada en nombre de un aumento en la productividad y la competitividad y donde las responsabilidades, ya sea de los errores o aciertos, recaen en cada individuo. En medio de estos espacios vacíos se plantea la posibilidad de construir identidades cimentadas en referentes dinámicos y sin un centro aparente, proceso que contribuye al desarrollo de nuevas formas de socialización, no sólo religiosa, sino en el conjunto de las expresiones de la cultura.

En consecuencia, las grandes instituciones (familia, política, Iglesia) ya no son vistas como ejes rectores en la construcción del sujeto, sino como opciones en la construcción de la identidad, que pueden ajustarse a necesidades específicas no siempre totalizadas. Singularidad y diversidad se vuelven las constantes en el desarrollo de nuevas relaciones sociales vinculadas a mecanismos normativos, explicados en términos de funcionalidad. En este contexto, la trama social se expone en función de una serie de reinterpretaciones de los mensajes producidos por las grandes instituciones que en el pasado jugaron un papel central en las explicaciones del sentido de la vida y la existencia humana.

El rol de la conciencia individual en la toma de decisiones vitales desplaza al institucional en el contexto social, desarrollando una crisis de sentido en donde el problema ya no se sitúa en el entorno de un discurso unificador, sino en la multiplicidad de opciones inacabadas y capaces de recomponerse de acuerdo con las necesidades específicas de la persona.

En este contexto de modificación del orden imperante, el pluralismo² se convierte en la condición de acceso a la multiplicidad de discursos, extendiéndose al ámbito de la religión mediante la creación de intermediaciones que permiten centrar al sujeto en su relación con la divinidad.

Esta fragmentación de lo institucional se expresa de manera empírica mediante el proceso de secularización que ha formado parte desde hace ya varios siglos del desarrollo de las sociedades occidentales. Este término ha permitido explicar la creación de opciones y recursos para entender lo sagrado y, lo que es más importante, para convivir y acercarse a la religión que permite la creación de nuevas formas de religiosidad, con lo que se demuestra que las nociones tradicionales de la relación del hombre con la divinidad se han disuelto.

Dicho proceso de secularización ha hecho posible que las estructuras sobre las que descansaba la religión se reblandezcan y que el lugar central y absoluto

² El pluralismo es un término desarrollado por Peter Berger y Thomas Luckmann en la década de 1960 y hace referencia a un conjunto de modificaciones estructurales que construyen la realidad social a partir de una crisis de sentido expresada en la multiplicidad de opciones de las que el sujeto puede hacer uso, al respecto los autores mencionan: "El pluralismo moderno socava ese conocimiento dado por supuesto. El mundo, la sociedad, la vida y la identidad personal son cada vez más propia interpretación problematizados. Pueden ser objeto de múltiples interpretaciones y cada interpretación define sus propias perspectivas de acción posible. Ninguna interpretación, ninguna gama de posibles acciones puede ser ya aceptada como única, verdadera e incuestionablemente adecuada" (Berger, 1997: 80).

que antes ocupaba, ahora se comparte con otros referentes como la política, la economía y la ciencia. Este reblandecimiento trae consigo un tipo específico de propósitos en los que, según Vattimo (2006), la relación Dios-creyente ya no se establece en términos de poder, sino que se vuelve más amable y cercana.

Así, resulta imposible pensar que el discurso de alguna religión pueda sostenerse de manera independiente a los cambios de la modernidad y si así lo hiciera condenaría a la marginalidad y exclusión a un gran número de creyentes. Siguiendo esta lógica, no resulta extraño el surgimiento de nuevas opciones que devienen en una especie de “privatizaciones de la fe”, donde cada individuo configura sus creencias según sus propias necesidades y bajo sus propias condiciones. De esta manera se logra tener a un Dios más cercano que se contrapone a uno inmóvil que nos mira y ordena desde un estado superior de poder.

Este escenario de complejidad se vincula a la aparición de nuevas formas de producción religiosa que desarrollan identidades ligadas a referentes capaces de otorgar un sentido sostenido de racionalidades distintas, enmarcadas en dispositivos de competencia entre las diferentes esferas de construcción de la realidad social.

Estas modificaciones en la vida social de América Latina ponen en evidencia la mutación del campo religioso como un proceso que va más allá de la fragmentación en sociedades religiosas y plantea la presencia de intermediarios que establecen la competencia de la economía del libre mercado, donde prevalece la confrontación y el rechazo entre el predominio de la Iglesia Católica Romana y un universo religioso independiente: en crecimiento estructural constante.

Desde hace algunas décadas, en el continente americano se han presentado una serie de cambios en las estructuras institucionales productoras de sentido a partir de la ruptura de los grandes referentes que funcionaban como factores de cohesión social, cimentados en la tradición como expresión unilateral de la cultura. Con la irrupción de espacios discursivos y simbólicos donde se reconfiguran de forma constante las bases de la vida individual y colectiva, se desarrollan formas de acción social heterogéneas, surgidas en los límites de las instituciones.

En el caso latinoamericano, el pluralismo religioso se manifiesta tanto en niveles institucionales como subjetivos, ya que al carecer de referentes fijos en torno a la presencia de Dios, el sujeto recurre a formas de religación desde fuera de los límites de las instituciones, explicables sólo desde la complejidad, ya que la relación entre el hombre y la divinidad no se encuentra regulada por un discurso

institucional hegemónico, sino por mecanismos subjetivos de interpretación. Se instauration entonces una multiplicidad de experiencias asumidas como necesidades que pueden llegar a ser satisfechas en la medida de posibilidades individuales proyectadas a la generalidad mediante mecanismos diversos.

En consecuencia, se presenta un fenómeno de mercantilización de los bienes simbólicos donde se desarrollan una multiplicidad de opciones validas e igualmente funcionales para el creyente en términos de una “optimización de los recursos”, en este caso religiosos. Aunado a ello, se tiene un esquema de exclusión, desprendido de la confrontación entre distintos espacios simbólicos que funcionan como mecanismo de reivindicación. Al respecto Bastian refiere:

Desde hace unos 40 años, el mapa religioso de América Latina se está transformando muy rápidamente [...] poco a poco y de manera creciente [...] el campo religioso se está fragmentado en decenas de sociedades religiosas rivales, combatiéndose las unas a las otras... se puede afirmar que la Iglesia católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas (1997: 10).

Las modernidades, como escenarios globales de participación social, se vuelven una tensión constante entre lo institucional que se resquebraja y lo individual constantemente reconfigurado. La crisis, en este sentido, se vuelve una especie de “pugna” enmarcada en el espacio simbólico, donde la religión, la política y la economía se vuelven visiones de sentido individuales, íntimas, mediante la producción de discursos fragmentados, que pretenden ser universales en su accionar pero individuales en su asimilación. La religiosidad se profundiza fuera de la institución y se “vive” mediante mensajes provenientes de múltiples referentes, que construyen una lógica religiosa frágil pero influyente.

Dentro de esta lógica, la religiosidad —que no la religión— se vuelve un elemento central en la explicación de la realidad, ya que permite, junto con otros referentes, construir relaciones sociales cercanas a la tolerancia, la aceptación, la discriminación o simplemente la convivencia desplegadas en organizaciones de distinta naturaleza. La participación de actores sociales provenientes de distintos espacios evidencia un pluralismo cultural —de hecho sustentado en las formas mediante las cuales los distintos sectores sociales participan de lo religioso.

Es también una respuesta ante los procesos de homogeneización cultural impuestos arbitrariamente por una hegemonía del mundo occidental, con lo cual cada día se hace más visible la pérdida de fronteras, fenómeno que se evidencia en la hibridación de las culturas. No es difícil de entender que, ante estos procesos, en Latinoamérica surjan mecanismos de resistencia y defensa de lo propio:

La fuerza desintegradora de la lógica económica y liberal daña las solidaridades nacionales e induce una fragmentación de los principales actores sociales y de las identidades colectivas. En América Latina, como en otras partes la tendencia se ve acompañada de una proliferación de movimientos identitarios de carácter religioso, nacional o étnico (Duterme; 2005: 12).

La aparición de ciertas expresiones religiosas no institucionales constituye un reflejo más, de la crisis y fracaso del modelo de la modernidad y del proceso de imposición de la cultura occidental en América Latina. Este tipo de manifestaciones religiosas representan una expectativa diferente a los planteamientos tradicionales e inciden de manera directa en el plano de las subjetividades que se sustentan en la construcción de identidades y proyectos de vida, por medio de la demanda de bienes simbólicos de salvación, así como por la búsqueda de opciones para que el individuo transforme su destino en sus propias manos o intente mejorar su situación, recurriendo a medios culturales nuevos, accesibles en un mercado religioso en expansión constante.

Así, se desarrollan referentes de identidad en torno a la religión con especificidades culturales que llevan, discursiva y pragmáticamente, a la conquista del espacio público, escenario en el que los distintos actores sociales afirman su legitimidad social mediante lógicas simbólicas, expandiendo el sentido de la religión como práctica capaz de reducir la contingencia e incertidumbre propias del mundo contemporáneo.

Este proceso de transformación religiosa en el contexto latinoamericano se expresa en diversos núcleos de la vida institucional e individual, construyendo una nueva lógica social, que redefine no sólo el sistema de referencias y prácticas relativas a la religiosidad establecidas por la matriz cristiano-católica, sino el papel del espacio público como escenario de participación colectiva.

La adhesión a confesiones no tradicionales u opuestas al catolicismo, así como la multiplicación de posibilidades que regulan las relaciones con la divini-

dad a partir de discursos individualistas, conforman una serie de mecanismos de participación social sustentados en dimensiones teológicas tendientes a convertirse en prácticas políticas encaminadas a generar un dialogo entre los espacios dejados por la fragmentación institucional propia del mundo actual.

La formación de las identidades culturales deja de ser unívoca para volverse híbrida y flexible, en función de la eficacia de los sistemas discursivos. Desde una perspectiva macrosocial, las dimensiones del pluralismo religioso se explican en relación con una serie de modificaciones en las formas de construcción sociocultural de las instituciones fundamentales de producción de ideas y referentes que inciden en la individualidad.

La descripción de un contexto de reconfiguración del entorno religioso implica la aproximación a la experiencia de grupos e individuos hacia lo sagrado, así como su interpretación a nivel simbólico, donde la religión es comprendida como un espacio de construcción de sentido a partir de referentes multimodales pero, sobre todo, funcionales.

El proceso de mutación del campo religioso latinoamericano se concreta mediante un despliegue de organizaciones, movimientos y actores religiosos que se desarrollan en la complejidad de los contextos, tanto rurales, como urbanos, mediante estrategias multilaterales que involucran dinámicas enclavadas en las dimensiones pastorales llevadas a la práctica con un sentido heterogéneo y reinterpretativo de la fe.

Así, frente a lo que se podría denominar un “monopolio del catolicismo”, se establece un pluralismo religioso que marca una serie de divergencias enmarcadas en la pluralización cultural, donde el reconocimiento de la diferencia, el énfasis de la heterogeneidad y el carácter prioritario de la dimensión simbólica permiten el desarrollo de nuevas formas de interpretar la realidad en el plano discursivo e imaginario, reconocible en las prácticas individuales.

La modernidad, como proyecto, generó nuevos modelos de socialización religiosa en competencia, vinculados a una racionalidad fragmentada, a su vez, en la privatización de la fe, donde el individuo se torna el elemento central de la explicación del mundo. El desencanto de las promesas de la modernidad se convierte en posibilidad de búsqueda de referentes identitarios sostenidos en la necesidad de establecer un entorno comunitario coherente y funcional. Mediante la metáfora del tribalismo pueden explicarse las formas de religiosidad actual, basadas en formas de socialización desindividualizante, que echan mano de di-

ferentes recursos sin romper el fin último de la experiencia religiosa: la relación con la divinidad.

2. La metáfora del tribalismo: nuevas formas de socialización religiosa

El bárbaro que inyecta la sangre nueva en las sociedades contemporáneas [...] se trata aquí de otra visión completamente diferente del bárbaro, no en el sentido peyorativo construido durante la modernidad o por un saber erudito, sino en el sentido de lo que va a romper la monotonía, el encierro de los valores establecidos y desgastados. Éste, el bárbaro, permanece de hecho en nuestra imaginación, en nuestros marcos colectivos de la memoria. (...) Cabe recordar, sin embargo, que el bárbaro contiene más que nada el carácter dionisiaco de la dinámica social, es decir, a veces espontánea, a veces estratégica de renovación de la norma establecida o el contornamiento de las reglas instituidas (Maffesoli, 2009: 16-17).

Las sociedades latinoamericanas actuales han sido testigos del resurgimiento de pequeñas agrupaciones que manifiestan no sólo necesidades de índole religiosa, sino también política y cultural, que expresan la dinámica social al margen de las grandes instituciones. Los microgrupos se explican desde la anomia, desde el sectarismo, capaz de fundir lo racional con lo irracional e incluso con lo emotivo.

En este sentido, algunos autores se han dado a la tarea de recuperar en una clave metafórica el concepto de “tribu” como un elemento que analiza los fenómenos de la dimensión comunitaria en la construcción del individuo. La tribu, como forma de socialización presente en la cultura actual, permite reflejar en una perspectiva polivalente, las múltiples manifestaciones de la cultura, y manifiesta además necesidades específicas, tensionadas entre lo particular y lo general:

Después de la dominación del “principio de logos”, el de una razón mecánica y predecible, el de una razón instrumental y, estrictamente, utilitaria, asistimos al retorno del “principio de eros” [...] En este sentido antes de ser político, económico o social, el tribalismo es un fenómeno cultural. Verdadera revolución espiritual. Revolución de los sentimientos que pone en relieve la alegría de la vida primitiva, de la vida nativa. Revolución que exagera el arcaísmo en lo que tiene

de fundamental, de estructural y de primordial. Cosas, estaremos de acuerdo, que se encuentran bastante alejadas de los valores universalistas o racionalistas característicos de los actuales detentadores del poder. (Maffesoli, 2009: 27).

Al recuperar el concepto de “tribu”, Maffesoli pone énfasis en la dimensión comunitaria y los aspectos que de ella devienen. En términos estrictos, la “tribu” funciona como una forma de socialización, que en las sociedades contemporáneas refleja y explica diversas manifestaciones culturales de pertenencia e identificación. Por medio de la “tribu” se expresan además las necesidades y preocupaciones específicas de una determinada colectividad.

Estas formas de organización, desde esta perspectiva, parten de una dimensión emocional que empuja hacia el prójimo, a su imitación, a la necesidad de cercanía, construyendo puentes de comunicación en torno a referentes fragmentados, discursos incompletos, capaces de marcar la identidad como una forma de representación polisémica pero vinculante, proyectiva, participativa y, sobre todo, funcional.

La cercanía construye la solidaridad y en ella se expresan de manera clara las formas mediante las cuales el individuo puede asumirse como tal. La construcción de la identidad opera en términos de una racionalidad marginal con un sentido ético, manifiesto en la experiencia cotidiana, capaz de vincularse con otros espacios de significación, como discursos, ideas, creencias o sistemas.

De manera general, la dimensión pragmática dentro de la nueva tribalización se encuentra marcada por un carácter utilitario y transitorio, que posibilita la multiplicidad de opciones y manifestaciones, construyendo un “querer vivir” social. Esta posibilidad permite proyectar la conjunción de subjetividades en la construcción de proyectos de acción cultural expresados en los ámbitos de la economía, la política o la religión.

Se presentan, en medio de expresiones de proxémica convertida en cotidiana en el espacio físico o simbólico, impulsados por las necesidades surgidas de la fragmentación de los discursos. La institucionalización se interpreta a partir de la multiplicación de las posibilidades y constituye historias humanas que centran al individuo como elemento de transformación a partir de su encuentro con otros. Maffesoli, en ese sentido, expresa lo siguiente:

Por supuesto, hay que precisar que el espacio religioso del que se trata aquí no tiene nada que ver con la manera habitual como se entiende la religión en la tradición oficial cristiana. Y ello respecto a dos puntos esenciales: por una parte, respecto a la adecuación que se suele hacer por lo general entre religión e interioridad, y por la otra, respecto a la relación que se establece en principio entre religión y salvación. Estos dos puntos pueden por cierto resumirse por medio de la ideología individualista, que establece una relación privilegiada entre el individuo y la deidad (*Ibid.*, 126).

Dentro de la dinámica neotribal, la religión se manifiesta como una conjunción de expresiones que colocan al individuo como el mecanismo originario de las dinámicas sociales, a partir del establecimiento de manifestaciones culturales, entendidas como metáforas capaces de crear una forma de vida, que se exprese en las múltiples posibilidades de la existencia. Es decir, la experiencia construye la apropiación y resignificación de mensajes y espacios, que se vuelven polivalentes y proyectan una necesidad fundamental: la trascendencia inmanente, regulada por agregaciones en donde el pensamiento se particulariza en términos efervescentes, más allá de los ideales.

El sentido de la tribu se expresa en actos de socialización cimentados en lo emocional como formas de construcción del discurso, es decir, la identidad emana de un conjunto de reconocimientos frágiles pero sumamente funcionales que pueden reconfigurarse, adaptarse e incluso abandonarse si no cumplen con las expectativas del individuo.

Se desarrolla una ética fragmentada, que instituye y es instituida constantemente mediante referentes que dimensionan la prevalencia de la alternativa ante la ruptura de los grandes discursos, lo que genera una serie de dinámicas trascendentes pero efímeras, capaces de construir modelos de explicación del mundo basados en una cercanía multimodal, significativa y pragmática:

La nueva ética es relativista, tolerante y permisiva. Se opone al universalismo, al cálculo y la predicción, tanto como al contrato social, al acuerdo preestablecido y a la idea misma de meta. Se trata de una forma de convivencia espontánea que reside en el carácter sensual y táctil de la socialidad, ese estar juntos sin más finalidad que el hecho de estar en comunión, en comunidad, en contacto, compartiendo un tiempo y un espacio común. Esos valores van conformando ámbitos

que se hacen cada vez más frecuentes en la vida cotidiana y que van generando intersticios al principio, zonas liberadas luego y finalmente vastos territorios en los que los antiguos canales de construcción de solidaridad social van siendo reemplazados por otros en los que se expresa un tipo de solidaridad diferente, ya no mecánica ni orgánica, sino orgiástica, basada en la "improductividad" económica de la que son ejemplos el fanatismo estético, la dinámica lúdica de los gustos y las preferencias o los rituales colectivos de encuentro." (*Ibid.*, 3).

Lo público se convierte en privado y la cultura se construye a partir de la experiencia, volviendo sagrado a lo tradicionalmente entendido como profano, construyendo nuevos límites de conocimiento fundados en esquemas paradójicos, que ya no requieren de la explicación institucional para funcionar y expresarse.

El culto a María Lionza y la agrupación Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina constituyen dos ejemplos claros en los cuales la dinámica de socialización neotribal reconstruye identidades y propone organizaciones religiosas en América Latina.

3. Estudio de caso: el culto a María Lionza en Venezuela y Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina

3.1 El culto a María Lionza

El complejo y variado culto a María Lionza está principalmente fundado en rituales chamánicos de posesión, los cuales constituyen un rasgo típico de cultos afroamericanos. En términos prácticos, en la realización de los rituales de posesión de dicho culto, diferentes espíritus con características variadas y orígenes diversos, "bajan" hacia los celebrantes del rito, los cuales son llamados "materias", y se posesionan de sus cuerpos y de sus mentes, con el fin de entablar una comunicación directa por aquellos fieles que los evocan.

Se dice que el culto comenzó en la serranía de Sorte en el Estado de Yaracuy. Según algunos relatos, en este lugar se llevaban a cabo ritos de culto a los espíritus de la naturaleza, prácticas que se entremezclaron con el espiritismo francés de Allan Kardec. El culto como tal se desarrolla en la década de los cuarenta, tomando mayor relevancia y fuerza en los cincuenta, cuando el dictador Marcos Pérez Jiménez erigió una estatua con rasgos indígenas en honor a María Lionza.

Sin embargo, estudiosos en la materia han precisado recientemente que los testimonios más antiguos del culto se encuentran a principios de siglo entre campesinos de la región de Yaracuy. El culto —con menos complejidad— se componía de una mezcla de creencias indígenas, católicas y africanas. Poco a poco y gracias a la intervención de diferentes dictadores de la historia política de Venezuela, el culto se empezó a extender y pasó del ámbito local al nacional.

Existe una infinidad de entes en el “mundo espiritual” que rodean a la figura de María Lionza y están organizados en Cortes; asimismo es posible dar otra lectura y explicación a la existencia de estas agrupaciones, ya que una de las características más representativas del culto a María Lionza es su permeabilidad a muchos y diversos grupos; es así como se empiezan a formar las Cortes, representando a diversos ámbitos sociales con variados intereses.

Las “tres potencias” constituyen el núcleo principal del sistema religioso marialioncero, ya que son compartidas por todos los cultistas y a la vez como una especie de “trinidad” a la que están supeditadas todas las demás Cortes. Las “tres potencias” están conformadas por:

- a) **María Lionza:** considerada como la Reina Madre, protectora de las aguas, diosa de las cosechas y reina del aduar, la manera más común de nombrarla es como la “Reina del amor y Diosa de la fortuna”. Dentro de esta trinidad, esta figura representa la raíz europea o bien mestiza de la cultura venezolana. Sin embargo, es curioso encontrar que María Lionza forma parte de la corte india.
- b) **Indio Guaicaipuro:** del indio Guaicaipuro se dice que fue un cacique indígena que peleó contra los españoles en tiempos de la conquista. Representa la raíz indígena de la cultura venezolana y es, junto con María Lionza, la figura principal de la Corte india.
- c) **Negro Primero:** también llamado negro Felipe, mitificado como un héroe que luchó junto al general Páez por la independencia de Venezuela. El Negro Primero representa la raíz negra o africana y es junto con la Negra Matea quién guía la Corte negra. Sujetadas a esta trinidad se encuentra una infinidad de Cortes entre las que destacan: la Corte India, la Corte Africana —conformada por el panteón yoruba: Obatalá, Yemayá, Ochún, Changó, Orula, Ogún y Babaluayé—, la Corte Celestial, la Corte Chamarrera, la Corte Malandra, la Corte Negra, la Corte Libertadora, La Corte Vikinga, entre otras.

3.2 María Lionza como expresión neotribal e identitaria

Al margen de las grandes instituciones generadoras de sentido, estamos siendo testigos que en Latinoamérica florecen y se vivifican agrupaciones que se fundamentan en la expresión de la importancia del sentimiento de pertenencia, donde, además, expresan necesidades específicas de índole cultural, político, religioso, etcétera, pero, a través de otras opciones, que si bien no son noveles, resurgen para dar vida a nuevos fenómenos en circunstancias cambiantes. A través de la socialización de las llamadas tribus se concretan los cambios individuales y sentidos de la interpretación religiosa, en relación con el contacto con los espíritus que cuentan con identidades culturalmente caracterizadas. Para explicar esta relación se echa mano de los testimonios de practicantes de este culto, entrevistados en Barquisimeto, Estado Lara, así como en de Sorte y Quibayo, Estado Yaracuy, durante el trabajo de campo realizado en el 2010, en los que se exponen quiénes son, su sexo, sus circunstancias y otros datos de interés, después de cada testimonio.

Aunque estas nuevas dinámicas sociales se separan de los planteamientos impuestos por la modernidad, no se puede argüir su inexistencia, sino que, más bien, constituyen una forma distinta de vivirla y hacerla propia, reflejándose en las diversas manifestaciones de la socialidad que se opone a la fuerza desintegradora de lo económico-político, por medio de la *centralidad subterránea informal*,³ que asegura la permanencia de las sociedades.

Se trata aquí del retorno a los procesos de *participación mágica*,⁴ donde se ponen en relieve las relaciones con el prójimo, con los otros, con la naturaleza, con el mundo y, en general, con todo lo que nos rodea. De esta forma se logra escapar del encierro a identidades rígidas, ya sean sexuales, profesionales, etc., sino que en su naturaleza misma se reconoce la alteridad y el dinamismo en una especie de alegoría a la apertura.

En este sentido, el culto a María Lionza logra abatir el universalismo y el individualismo. La trascendencia inherente las grandes instituciones religiosas

³ Según Maffesoli este concepto refiere a la existencia de una vida casi animal que recorre en profundidad las manifestaciones de la socialidad, que refiere a la capacidad que tiene los microgrupos para crearse (2009: 15).

⁴ El mecanismo de participación mágica, en términos de Maffesoli, se refiere a lo primitivo; hace referencia a que la ontología es el punto de partida para comprender distintos fenómenos latinoamericanos.

como el catolicismo es transformada en una religiosidad situacional donde se preconiza en razones y afectos de carácter local:

con el catolicismo se complementa, el culto a María Lionza tiene muchas raíces cimentadas en la espiritualidad y muchas afinidades con otras religiones como la santería y el palo mayombe, etc. En nuestro culto se trata de curar males puestos como la brujería y enfermedades del cuerpo como de la mente (Yelitza Aranguren, creyente del culto, Barquisimeto, Edo. Lara, entrevista, trabajo de campo, Marzo 2010).

El “destino comunitario”, la solidaridad, la cercanía, constituyen las formas de organización social que distinguen al tribalismo. Así, el culto a María Lionza se conforma como una comunidad que gira alrededor de lo emocional, lo cual paradójicamente se articula alrededor de la permanencia y la inestabilidad. La permanencia radica en cuanto a los mecanismos que permiten la supervivencia de la sociedad; por otro lado, lo inestable se revela en su carácter cambiante y hasta cierto punto desorganizado, con lo que a la vez se logra la adaptación del culto a las circunstancias cambiantes:

En el culto de María Lionza, pues, hay muchos cultos y religiones que datan de muchos años, inclusive antes de nuestro señor Jesucristo, y nace por la búsqueda de nuevos conocimientos sobre la vida, y por el deterioro de las religiones más conocidas; hay una búsqueda de una ayuda divina que venga por otros canales, como el espiritismo, la santería, regla de osha etc.” (Reynaldo A., creyente del culto, Montaña de Sorte, Edo. Yaracuy, entrevista, trabajo de campo, Marzo 2010).

En el culto de María Lionza observamos cómo lo espiritual en el ámbito de la religiosidad, pone de manifiesto y en ocasiones resuelve aspectos de índole económica e incluso política, que funcionan bajo una característica fundamental: la solidaridad comunitaria: “la reina siempre busca la reconciliación de la familia el rescate de los valores familiares y de mucha hermandad, ella dedicó su vida por la de los indígenas venezolanos” (Yelitza Aranguren, entrevista, creyente del culto, Barquisimeto, Edo. Lara, entrevista, trabajo de campo Marzo 2010).

Resulta evidente que la historia de María Lionza —mito y estructuración—, si bien parece pertenecer a un pasado considerado remoto y acabado, se trata de un fenómeno fluctuante y dinámico que dista mucho de haber finalizado, endonde se entrelazan aspectos referentes tanto la objetividad como a la subjetividad. Incluso, quizás una de sus características más importantes sea el cobijo a muchos grupos socialmente marginados y estereotipados, que son reivindicados en la práctica religiosa trasladándose hacia lo social. Un ejemplo claro de esto es la presencia de descendencia negra en la sociedad venezolana:

La corte africana tiene mucho parecido con las cortes que rigen en Venezuela, como lo son la india y la chamarrera, donde los indígenas adoran a la luna, al sol y tienen ritos muy parecidos y con la chamarrera el trabajo de las plantas de las frutas; por eso la reina los deja entrar en su culto para que vengan a ayudar a la gente; hay muchas materias en Venezuela que trabajan con espíritus africanos — como este servidor— que es medium de un africano babaluaye (Eduard Tovar, Médium marialioncero, Caracas, entrevista, trabajo de campo, Marzo 2010).

La aludida pretensión reivindicativa del culto a María Lionza se logra en el ámbito de lo simbólico. Para este efecto, se debe recordar que todos los espíritus y personajes que conforman el culto están supeditados a la imagen femenina de María Lionza. Por otro lado, existe en el culto cierto mensaje milenarista que anuncia la llegada de un “mesías” en el que se verán cumplidos muchos de los anhelos de la sociedad venezolana: la reivindicación de grupos socialmente marginados, como mujeres, homosexuales, indígenas, pobres, negros, etc.

Por ello, popularmente se cree que el culto marialioncero ofrece mejores condiciones materiales y espirituales, cambio en el sentido para la vida, salud, mejora económica y paz; aspectos que en su mayoría no encuentran respuesta en el mundo real, de forma tal que resulta necesario construirlos en un mundo subjetivo en el cual, al ser imaginado, da la posibilidad de ser vivido.

3.3 Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina (CEGLA): espacio de fe y política

La visibilidad de los grupos de gays y lesbianas se hizo manifiesta mediante una política de denuncia que permitió una presencia más o menos clara en los esquemas de la “democracia cotidiana”, mediante la figura de organizaciones civiles como la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), surgidas en medio de las tensiones institucionales entre la Iglesia y el Estado.

Es justamente en este espacio entre la religión y la política donde emergen formas de participación social que aprovechan la superposición y fragilidad institucional para construir una serie de comunidades religiosas expresadas en una tensión pertenencia-autonomía, capaz de fragmentar la dimensión política del discurso religioso, con lo que se extiende la definición de democracia, llevándola al plano de las subjetividades, donde puede ser apropiada y resignificada dentro de un espectro de posibilidades en disputa (Algranti, 2010: 52).

Las mutaciones presentes en la vida sociocultural de Argentina se volvieron un terreno fértil para la aparición de expresiones de lo religioso, con la fe en tanto valor fundamental en el reconocimiento y asunción de la identidad sexual, vista a su vez como un valor que puede manifestarse en una dimensión política de igualdad propia de un esquema plural de democracia, donde se modifican los referentes en búsqueda de un diálogo polivalente.

Estas formas de socialización en torno a lo religioso forman parte del contexto del surgimiento de agrupaciones como Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina (CEGLA), las cuales argumentan que mediante la conformación de un discurso fundamentalmente *queer*,⁵ pretenden vincular preceptos teológicos con la acción política en una dinámica enmarcada en la tensión institucionalizado-marginal, propia del contexto de algunas de las sociedades urbanas actuales.

Este grupo cristiano comenzó sus actividades en el 2002, por iniciativa de Marcelo Sáenz, ingeniero de formación quien después de una larga crisis de identidad proveniente de una formación católica sumamente ortodoxa y luego de

⁵ Desde una posición excéntrica del sujeto *queer*, se puede imaginar una diversidad de posibilidades para reordenar las relaciones entre conductas sexuales, identidades eróticas, construcciones de género, formas de conocimiento, regímenes de enunciación, lógicas de representación, modos de constitución de sí y prácticas de comunidad —es decir, para reestructurar las relaciones entre el poder, la verdad y el deseo (Halperin, 2004: 85).

participar en asociaciones que supuestamente modificarían sus “desviaciones”, pretendió desarrollar, a partir de sus contactos con algunos preceptos de tolerancia vinculados a la Iglesia Luterana y la lectura del libro *Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad*, de Daniel Helminiak, un ministerio de ayuda a otros creyentes en Cristo sumidos en las contradicciones identitarias surgidas de las presiones sociales y culturales de sus esquemas religiosos.

Retomando los modelos de organizaciones religiosas estadounidenses como *Evangelicals Concerned* y con apoyo de su pareja Marco, Marcelo publicó un pequeño aviso en una revista dirigida a la comunidad lesbico, gay, bisexual, travesti, transexual (LGBT) de la Ciudad de Buenos Aires que simplemente decía "cristianos evangélicos gays" y proporcionaba un número de teléfono, de modo que expresaba que para ellos ésa era la única manera factible en la que podía presentar su iniciativa de formar un grupo de reflexión religiosa.

Se comenzó así con una serie de pequeñas reuniones en casa de Marcelo en donde se oraba, se compartían testimonios y se brindaba apoyo mutuo. En 2005, una de las iglesias evangélicas metodistas de la Ciudad de Buenos Aires, ofreció su propio templo para que se realizaran las reuniones. En la actualidad, las reuniones se realizan una vez por mes en las instalaciones del templo metodista y en las Provincias de Rosario y Córdoba.

Dentro de esta agrupación se produce un discurso apegado al desarrollo de una comunidad sostenida en la práctica de un “compañerismo” que construye la identidad personal mediante la afirmación positiva de la homosexualidad, vinculada al mensaje cristiano de amor, reproducido mediante un diálogo incluyente, vivido en el Evangelio, expresado en lo cotidiano. El vínculo, la cercanía, marcan un posicionamiento respecto a la homosexualidad, alejado de los preceptos tradicionales desarrollados por el núcleo cristiano católico, cercano a una interpretación mediada por el conocimiento en la revisión de algunos de los planteamientos desarrollados por las ciencias sociales.

3.4. CEGLA: expresión neotribal

Esta agrupación se funda en una ética sexual vinculada a valores que reconfiguran el mensaje bíblico colocando a la sexualidad como un principio mediante el cual se puede ejercer el amor en una dimensión más cercana al compromiso, muy por encima de los límites impuestos por la construcción discursiva del género.

La estructura organizativa de esta agrupación, más cercana a un club, permite recuperar las experiencias de quienes, debido a sus preferencias sexuales, se han sentido rechazados o excluidos por las denominaciones religiosas hegemónicas que están en contra de la homosexualidad como forma de vida.

En la dinámica de estas charlas se pretenden discutir algunos puntos considerados como relevantes, comprendiendo la necesidad de interpretar los textos bíblicos despejados de prejuicios y preconceptos e intentando discernir el mensaje de Dios en términos de justicia con respecto a algunas actitudes bíblicas que parecen estar en conflicto con lo “moralmente aceptable”, desde las visiones tanto institucionales como individuales.

El papel de la mujer y, en general, la actitud bíblica con respecto a los excluidos y marginados, responde a una interpretación errónea de los textos bíblicos por parte de las instituciones hegemónicas que reproduce prácticas sociales, realizando una crítica y retroalimentación llevada a ejemplos concretos de la realidad social argentina con respecto a las tensiones sociales y políticas, producto de las polémicas desarrolladas por la visibilidad cobrada por los movimientos lésbico-gay.

Además, dentro de estas reuniones mensuales se rescatan algunos testimonios por parte de los asistentes, con lo que se genera un espacio de confianza donde el individuo excluido, marginado o cuestionado por su preferencia sexual, puede expresarse mediante la construcción de un valor positivo donde la figura de Dios representada en Cristo acompaña la aceptación de las personas tal como son, fundadas en un amor infinito y trascendente.

Se presenta una extensión dentro de la lectura del pobre y el oprimido, entendido como el individuo víctima de la exclusión por sus condiciones originarias. Dentro de esta construcción de la experiencia religiosa se considera también la “salida del clóset”⁶ como un acto de política individual que marca una transformación de la norma heterosexista mediante la superación de modelos de sexualidad hegemónica. La búsqueda de la verdad individual permite entrar en contacto con una experiencia religiosa integral, centrada en la dignidad como un valor reconocido por un Dios amoroso y tolerante.

La construcción de la experiencia que emana de esta dimensión teológica, es interpretada de manera variada por los miembros de esta agrupación, desa-

⁶ El término “salir del clóset”, según el argot popular, hace referencia a la aceptación y reconocimiento de la homosexualidad públicamente.

rollando una identidad polivalente donde lo religioso y lo político permiten la vivencia de la homosexualidad como una forma de vida plural. A continuación se rescatan algunos testimonios de integrantes de CEGLA como el reflejo de lo anteriormente expuesto:

Recuerdo que lo único que pensaba era que estaba mal ante Dios y que ya no me amaba, porque como algunos me decían, ‘Dios ya me había arrancado de raíz’. Todo ese tiempo fue soledad, insomnio, miedo a morirme e irme al infierno y sentirme culpable por algo que realmente no sabía por qué, ya que la iglesia me hacía responsable por ser algo que nunca había elegido [...] Desde los 19 años mi lucha con mi sexualidad fue constante hasta el día que por fin pude poner mi vida. Haber conocido mi sexualidad para mí fue el principio de liberarme de las cadenas de religiosidad que tantos años me ataron. (Diego, amigo de CEGLA, Buenos Aires, entrevista, trabajo de campo, julio 2010).

Dentro de este testimonio puede observarse cómo algunas personas llegan a la agrupación a partir de un sentimiento de culpa, desprendido de la tensión existente entre la vivencia de una identidad distinta a la heterosexual y los referentes religiosos que se manifiestan en contra de esta norma. La homosexualidad cuestionada por las instituciones genera una crisis en el individuo, enmarcada en la culpa normativa vinculada a la ética sexual. El contacto con CEGLA constituye una alternativa viable en la construcción de sentido en individuos que se sienten rechazados o excluidos:

Si bien mi familia siempre estuvo apoyándome y con el paso del tiempo logré recuperar a mis verdaderas amistades, mi relación con Dios era algo que yo creía se había roto para siempre. Desde chico escuché decir que gays y lesbianas no tenían parte en la iglesia del Señor. Hoy gracias al trabajo de CEGLA, y en especial a la ayuda de Marcelo y Marco, sé que eso no es cierto. Todos, sin importar la orientación sexual que tengamos, somos recibidos y aceptados por Dios (Damián, coordinador de CEGLA, Buenos Aires, entrevista, trabajo de campo, julio 2010).

El acompañamiento se plasma tanto en la figura de Dios como de los miembros de CEGLA en una dinámica multilateral, donde se reconoce la multiplicidad como una posibilidad:

Hoy sé que Dios no me condena, sé que Dios me ama, que me hizo como soy porque tiene un propósito para mí. No solo me acepté como individuo con una orientación sexual diferente sino que aprendí a respetarme, aprendí que hay una manera distinta de vivir mi vida, que hay una manera distinta de ser gay (Diego, amigo de CEGLA, Buenos Aires, entrevista, trabajo de campo, julio 2010).

La identidad se construye en función de reconocer a Dios como tolerante y respetuoso del amor como una manifestación universal que trasciende el género y los cuestionamientos impuestos mediante la lógica cultural. La proyección de la homosexualidad hacia lo público permite que se reconozca la presencia del colectivo LGTBTT más allá de los imaginarios descalificativos generados por el heteroreferente normativo. El argumento de la dignidad en este contexto, permite ubicar a la homosexualidad como una opción de vida vinculable a proyectos de vida mucho más generales, como el político.

Dentro de esta agrupación se retoma la idea de que los textos bíblicos no pueden funcionar como eje ético o moral con respecto a la sexualidad, sino que el mensaje de Dios se sostiene sobre la base del amor transexual, más allá de los límites discursivos por el sexo o el género, impuestos por la interpretación anacrónica y limitada de los evangelios.

La base teológica en la que sostienen algunas de estas configuraciones analíticas en torno a los textos bíblicos se realiza a la luz de mediaciones ofrecidas por el conocimiento científico, con lo que se cuestionan los elementos discursivos promovidos históricamente por el núcleo cristiano católico.

Los objetivos de esta agrupación se trasladan al plano de lo político mediante el trabajo sostenido y permanente con diversas instituciones que promueven la lucha diplomática, como la Comunidad Homosexual Argentina (CHA), entendida como un trabajo en pro de los derechos y contra la discriminación, educando, reconciliando, hablando y mostrando a la sociedad lo que vivir como homosexual significa para los individuos y grupos históricamente marginados, excluidos y cuestionados.

Vivir la experiencia de la fe dentro de los términos de la agrupación permite la construcción de una identidad frágil, operante desde la exclusión y tendente a desarrollar formas de conocimiento donde la dignidad se convierte en un factor de participación política.

4. La importancia del tribalismo

Al analizar los casos anteriormente expuestos podemos observar claramente la importancia de las dimensiones tribales en la religiosidad en términos de una comunidad espiritual, ya que ambas responden a sentimientos masivos de desindividualización. En este sentido el tribalismo es un fenómeno emergente que contrarresta la doxa individualista, que en las sociedades latinoamericanas son expresiones funcionales como “pulsión comunitaria” e “inclinación mística” encauzadas por la solidaridad.

Las bases discursivas de ambas expresiones del tribalismo funcionan como formas de centralidad subterránea que sirven de fundamento ideológico capaz de integrar las dimensiones de lo religioso en función de la dignidad y que alientan la comprensión de un Dios que bendice el amor entre personas marginadas o excluidas. Es decir, dentro de estas formas de socialización se pretende integrar la fe con la resolución de fines prácticos más allá de los límites impuestos por la normatividad cristiano-católica.

La acción pragmática de lo religioso en términos de cercanía con el prójimo, permite el contacto con una realidad nueva, donde el testimonio expresado de manera verbal o corporal permite la consolidación de identidades polivalentes, que sostienen a la fe como un principio de acción y transformación social.

El impulso utópico promovido por la fe que integra las necesidades subjetivas válidas y divinizadas como una forma de vida, permite llevar al espacio público las necesidades de sectores sociales cuyas luchas se originan en el plano de lo simbólico y se plasman en la realidad social como un medio para la construcción de una democracia amplia, capaz de reconocer los derechos tanto individuales como colectivos.

El grupo CEGLA y al culto a María Lionza constituyen formas de religiosidad que operan como un reflejo de la dimensión de lo tribal y permiten desarrollar en contextos de amplio individualismo y fragmentación institucional nuevos sentidos en el plano de lo religioso y su relación con la construcción de identidades vincu-

ladas a referentes heterogéneos, sin límites claros, cuyas características deben ser comprendidas en el plano de las subjetividades, como expresiones inacabadas, en constante construcción, pero que reflejan los mecanismos de socialización propios de la sociedad latinoamericana actual.

Bibliografía

- Bauman Zygmunt (2004) *Modernidad Liquida*, México, FCE.
- Bastian, Jean Pierre (1997) *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE.
- Bazán, Osvaldo (2006) *Historia de la homosexualidad en la Argentina. De la conquista de América al siglo XXI*, Argentina, Marea Editorial.
- Duterme, Bernard (Coord.) (2005) *Movimientos y poderes de izquierda en América Latina*, España, Ed. Popular.
- Ferrándiz Martín, Francisco (2002), "Calidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritualismo venezolano" en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Ferrándiz Martín, Francisco (1999), "El culto a María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos" en *Alteridades*, julio-diciembre, año/vol. 9, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Halperin, David (2004) *San Foucault. Para una hagiografía gay*, Buenos Aires, Ed. El cuenco de Plata.
- L. Berger Peter y Thomas Luckmann (1997) *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*, España, Ed. Paidós.
- Maffesoli, Michel (2009) *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Barcelona, Ed. Siglo XXI.
- Martín Gustavo (1983), *Magia y Religión en la Venezuela contemporánea*, Universidad Central de Venezuela.
- Zavala Santiago (Comp.) (2006) *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad ironía Barcelona*, Ed. Paidós.
- Pollak-Eltz Angelina (1972), *María Lionza: mito y culto venezolano*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

Mesografía

Breve relato del comienzo de CEGLA disponible desde internet en: <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>>, consultado el 20 de junio de 2010.

Nuestros Fundamentos ¿*Qué es lo que creemos y qué es lo que predicamos?* disponible desde internet en: <<http://www.cegla-argentina.com.ar/>>, consultado el 20 de junio de 2010.

Recibido: 15 de junio de 2011.

Liberado: 22 de noviembre de 2011.