

TECNOLOGÍA Y RELIGIÓN

DISEÑO TEÓRICO DE UNA INVESTIGACIÓN EN CURSO

JAUME VALLVERDÚ VALLVERDÚ
UNIVERSIDAD ROVIRA I VIRGILI

Recepció: 22 juny 2016; acceptació: 25 setembre 2016

R E S U M E N

ESTE ARTÍCULO SE CENTRA EN LA CONEXIÓN EXISTENTE ENTRE TECNOLOGÍA Y RELIGIÓN EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO. PRESENTA, EN DOS APARTADOS DIFERENCIADOS, UNA ESTRUCTURA TEÓRICA SELECTIVA PARA EL DESARROLLO DE UNA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA EN ESTE ÁMBITO. ES UN HECHO QUE RELOCALIZACIÓN Y LA REESTRUCTURACIÓN DE LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD DEL SIGLO XXI ESTÁN CADA VEZ MÁS EN RELACIÓN AL FENÓMENO DEL CIBERESPACIO Y LA REALIDAD VIRTUAL. LA LLAMADA CIBERRELIGIÓN, O LA RELIGIÓN MEDIADA POR INTERNET, PROMUEVE LA PLURALIDAD Y MÚLTIPLES PROCESOS SUBJETIVOS ESPIRITUALES, DETERMINANDO NUEVAS EXPECTATIVAS, INTERACCIONES Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS QUE ADQUIEREN UNAS CARACTERÍSTICAS ESPECÍFICAS DENTRO DE LOS ENTORNOS TECNOLÓGICOS. POR UN LADO, EN EL CONTEXTO DE LA RELIGIÓN GLOBALIZADA, LA RED SE CONVIERTE EN UN MEDIO ALTAMENTE INTENSO Y EFECTIVO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES RELIGIOSAS POR MEDIO DE LA SOCIALIZACIÓN DIGITAL; Y POR OTRO LADO, EL ESTUDIO DE LA CIBERRELIGIÓN O DEL ÁMBITO CIBER-SAGRADO, TIENE UNA FRUCTÍFERA VINCULACIÓN CON LA DIMENSIÓN CORPORAL, EN ESPECIAL RESPECTO AL USO DE TECNOLOGÍAS APLICADAS AL CUERPO, O DEL CUERPO EN FUSIÓN CON LA MÁQUINA (SEGÚN EL CONCEPTO CYBORG), SEA CON UNA FINALIDAD TRASCENDENTE O PARA EL DESARROLLO DE LA CONCIENCIA Y LA EXPERIENCIA ESPIRITUALES EN UN PLANO TRANSHUMANO.

PALABRAS CLAVE:

GLOBALIZACIÓN, CIBERESPACIO, CIBERRELIGIÓN, TECNOLOGÍA, CUERPO, ESPIRITUALIDAD.

1. INTRODUCCIÓN

Este texto expone la estructura teórica de un proyecto de investigación en curso cuyo objetivo fundamental es analizar la expresión religiosa en el ciberespacio. El proyecto lleva por título «Religión y ciberespacio. La tecnología al servicio de la espiritualidad en la era digital» y su diseño se cerró en

noviembre del 2014. De inicio, pues, muy reciente, aunque con una trayectoria de interés por la temática que empezó el año 2001. En él está previsto estudiar cómo la religión globalizada se expone sistemática y crecientemente a través de Internet, y cómo la red puede convertirse en un medio muy propicio para la información y la comunicación de discursos, significados y códigos espirituales que pueden

posibilitar la construcción de identidades religiosas por medio de la socialización digital. En este ámbito, el proyecto focaliza tanto hacia la subjetivación religiosa personal como hacia la formación de comunidades espirituales virtuales, en ambos casos por medio de la oferta de conocimientos y prácticas desde diferentes formatos y recursos electrónicos.

Una línea de trabajo integrada dentro de este marco, aunque más específica, es analizar la imaginación ciberreligiosa en relación a la dimensión corporal. Esto incluye considerar tanto los aspectos simbólicos y rituales como la disponibilidad y el uso de tecnologías aplicadas al cuerpo con una finalidad espiritual, es decir, para estimular o canalizar la conciencia y la experiencia religiosas. En torno a estos procesos existe la posibilidad de indagar dinámicas de virtualización del cuerpo comprendidas como una reinención, una multiplicación, una vectorización y una heterogénesis de lo humano (Lévy, 1999) que pueden aplicarse más concretamente, desde la fusión bio-tecnológica, a la experiencia religiosa.

El texto se organiza en dos grandes apartados diferenciados en cuanto a contenidos, aunque compartiendo el obvio enlace de la tecnología aplicada a la experiencia espiritual. Cada uno de ellos aborda por separado las dos vertientes de la investigación antes señaladas. Cabe insistir en que el planteamiento y el objetivo en esta ocasión son exclusivamente teóricos, se concentran, sin más pretensiones, en diseñar un estado de la cuestión. El análisis metodológico y propiamente empírico quedan pospuestos al avance y la consolidación del proceso de investigación. Para concluir, se plantean algunas consideraciones finales de orden necesariamente general y tentativo, pero que tratan de recuperar o derivar algunas de las cuestiones tratadas y consideradas relevantes.

2. GLOBALIZACIÓN, CIBERESPACIO Y CAMBIO RELIGIOSO. LA TECNOLOGÍA AL SERVICIO DE LA ESPIRITUALIDAD EN LA ERA DIGITAL

Desde hace ya varias décadas las dinámicas de cambio religioso de la contemporaneidad se han visto relacionadas, en Occidente, con un proceso

de secularización inacabado que ha supuesto la metamorfosis y la recomposición de lo sagrado en múltiples formas individuales y comunitarias (Willaime, 1996; Beauge, 1997), así como el crecimiento y la diversificación del consumo espiritual (Berger, 1999) a propósito de las diferentes alternativas y propuestas disponibles. Dentro del gran mercado religioso no han dejado de surgir y siguen surgiendo nuevas religiones, algunas ceñidas a sus esquemas doctrinales y normas comunitarias y otras más eclécticas o que aglutinan creencias de forma sincrética a modo de «bricolaje espiritual» o configurando religiosidades «a la carta» (Schlegel, 1995).

Todos estos procesos han encontrado un acomodo ideal en las dinámicas globalizadoras, de manera que la globalización de la religión o de las formas religiosas contemporáneas ya es un fenómeno plenamente constatado (Berger, 2005). En efecto, el mundo actual se caracteriza cada vez más por una considerable desterritorialización espiritual. La religión se encuentra diseminada en todo tipo de variantes y combinaciones presentes a escala mundial. El considerable aumento de flujos culturales, productos, información, personas... ha permitido la expansión y la reformulación de los imaginarios religiosos, las importaciones y exportaciones múltiples de bienes simbólicos y ofertas espirituales, y ha estimulado la aparición de nuevas iglesias étnicas producto de la movilidad transnacional y la diáspora migratoria.

En relación con estos procesos de relocalización y reestructuración de la religión en las sociedades del siglo XXI está el fenómeno del ciberespacio y la realidad virtual, que también ha afectado al mundo simbólico-religioso a diferentes niveles. Al respecto, David Bell (2001), definía el ciberespacio como una combinación de tres dimensiones: material, simbólica y experiencial, con todo lo que cada una de ellas incluye:

It is machines, wires, electricity, programs, screens, connections, and it is modes of information and communication: email, websites, chat rooms, MUDs. But it is also images and ideas: cyberspace exists on film, in fiction, in our imaginations as much as on our desktops or in the space between our screens. More-

over, and this is the important bit, we experience cyberspace in all its spectacular and mundane manifestations by *mediating* the material and the symbolic (...) thinking about what cyberspace 'is' and what 'means' involves its own hipertextuality, as we mingle and merge the hardware, software and wetware whit memories and forecast, hopes and fears, excitement and disappointment. Cyberspace is, I think, something to be understood as it is lived (2001: 2).

En este contexto, la religión, como sistema cultural y con sus elementos materiales, simbólicos y de experiencia, puede ser también expresada, sentida y vivida en el ciberespacio. Un ejemplo puntual aunque excelente de ello es la devoción a los altares virtuales, analizada por Lopes (2009). En efecto, la llamada ciberreligión promovería la pluralidad y la subjetivación, gracias a la participación interactiva (Fernández del Riesgo, 2005). El nuevo reencantamiento del mundo actual —plural, mercantilizado y competitivo— implicaría a su vez elementos de privacidad, subjetivismo, desinstitucionalización, pluralismo, sincretismo, etc., que adquieren una dimensión y unas características específicas dentro de los entornos tecnológicos. El impacto de las nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) se convierte, en este sentido, en uno de los factores destacados del cambio social ligado a la postmodernidad.

En realidad, el análisis de las dinámicas de la sociedad de la información ha recorrido ya un largo camino desde que Manuel Castells (1996; 2001a; 2001b) delinea sus contornos básicos y señalara la necesidad de un análisis de la práctica religiosa en particular desde tres tipos de investigación: la identificación y mediación de la religión en Internet, el estudio sistemático de las implicaciones sociales de Internet en lo que respecta a conflicto, comunidad, identidad, etc., y estudios teóricos y empíricos sobre la relación de Internet con la emergencia de nuevas formas de conciencia. De manera similar, Alberto Melucci (1996; 2001), uno de los más prestigiosos investigadores de los procesos identitarios relacionados con los movimientos sociales, afirmó que, en la actualidad, la información se constituye en un recurso muy valioso, con un intenso carácter simbólico y capacidad de deco-

dificación. Y que en particular, el uso generalizado de Internet determina nuevas formas de configurar las identidades, entre ellas, claro está, las religiosas.

La conexión entre religión y tecnología en la era de la información puede llegar a ser muy estrecha y manifestarse en diferentes niveles de la experiencia y conciencia humanas. Un claro ejemplo de ello es el uso creciente de la red por los nuevos movimientos religiosos, las nuevas religiones o las formas religiosas emergentes (Ramos, 2004; Jungblut, 2009; 2010). En su libro *La gran ruptura* Francis Fukuyama (2000) ya auguraba el carácter descentralizado e instrumental de la religión en las sociedades modernas de la información, obedeciendo, según él, a objetivos racionales de construcción de la comunidad. En este plano, destaca claramente el auge cada vez mayor de la amplia y no menos difusa red de movimientos de la New Age, desde la que se van elaborando, de manera individual o comunitaria, modelos y experiencias socio-espirituales de lo más variadas (Lewis y Melton, 1992; Heelas, 1996; Hanegraaff, 1998; Merlo, 2007; Jungblut y Adami, 2009; Prat, 2012).

Es evidente, al mismo tiempo, que la transnacionalización religiosa se expresa cada vez más en el mundo virtual como complejo espacio simbólico, cultural y comunicativo (Jones, 1997). Como lugar de transmisión de significados culturales y códigos espirituales que tienen unas fuentes de origen y unos destinatarios oportunamente dispuestos a recibirlos. Además, esos códigos y significados, para quienes tienden a identificarse con ellos, pueden llegar a ser fuente de construcción de la identidad personal y religiosa, así como de participación y compromiso en el plano comunitario. Por otra parte, la religión de Internet facilita a personas ya comprometidas a determinada fe opciones adicionales de apoyo y camaradería comunitaria, y al mismo tiempo ofrece información a quienes prefieren participar de una forma más relajada o esporádica.

El ciberespacio, además, proporcionaría nuevas instancias de convergencia y cooperación a los diversos grupos religiosos, como lo demuestran de modo especial los llamados ciber-milenarismo y el ciber-evangelismo dentro de la órbita cristiana.

Sirva de ilustración el artículo breve de Rocío Ayuso que aparecía el 23 de mayo del 2006 en el *Diario de Tarragona* con el gráfico título de «E-vangélicos». En él se señalaba la realidad de los nuevos predicadores que ven en Internet, los teléfonos móviles o las descargas del *iPod* nuevos caminos para exponer y popularizar la palabra de Dios en la era electrónica. Se hace también referencia a las estrategias de captación de posibles fieles en los EEUU por medio de estas tecnologías, sobre todo a través de los juegos electrónicos. La fantasía y la ficción toman relevancia con base en las creencias religiosas:

El último 'E3', la mayor convención del entretenimiento electrónico, sirvió de lanzamiento del video juego 'Left Behind: Eternal Forces», una lucha contra el anticristo en un modo pos-apocalíptico donde los aliados son ángeles y [donde aparece] la lectura de parte de las Sagradas Escrituras.

Y con el lema '¿Has hablado hoy con Dios?' la firma Faith Mobile ofrece un servicio mediante el cual, con el pago de 5.99 dólares mensuales, los clientes pueden recibir mensajes bíblicos, salva-pantallas y fotos e imágenes en sus teléfonos móviles (2006: 28).

Buscadores de religión o de creencias espirituales tienen en los diferentes dominios electrónicos una opción disponible o una alternativa real. De forma similar, quienes no se reconocen o consideran como tales buscadores, accediendo a los dispositivos y al hábito de su uso, pueden encontrarse también con la religión. Es el caso, por ejemplo, de los sujetos que se van sumando a las nuevas corrientes de espiritualidad que se están generando en Internet derivadas de tradiciones antiguas, tales como el tecnopaganismo o el tecnochamanismo, procesos que ya han sido estudiados en el ámbito español por Susana Arroyo (2006).

Ciertamente, hoy en día, la gran competencia dentro del mercado simbólico-religioso obliga a las más distintas confesiones a disponer sus programas organizativos y de acción muy pragmáticamente y contemplando la red como recurso fundamental. De este modo, la gran mayoría de sistemas religiosos contemporáneos (sean oficiales, tradicionales o convencionales, o bien minoritarios o no conven-

cionales) ven la exposición y proyección pública a través de la red como un medio de influencia, crecimiento e implantación en diferentes contextos. Son muchas las iglesias cristianas, hindúes y denominaciones diversas que han ido creando y perfeccionando progresivamente sus páginas web con el objeto de atender a los fieles y a la vez atraer a nuevos conversos.

Internet se ha convertido, en suma, en un instrumento que facilita y acelera la transmisión de mensajes espirituales o idearios religiosos de todo tipo, desde aquellos de corte ético, humanista, ecológico, etc., hasta los más disciplinarios, autoritarios o incluso radicalizados. Un medio electrónico que permite afianzar prácticas religiosas determinadas pese a la distancia física, reforzar vínculos comunitarios, favorecer una mayor plasticidad de compromisos o incluso, en un sentido más de repliegue, hacer emerger las llamadas «identidades de resistencia» y «comunidades culturales» (Castells, 2001a) como alternativa para construcción de identidad y de sentido.

Concentrados en la temática de los denominados Nuevos Movimientos Religiosos, Jeffrey K. Hadden y E. Cowan Douglas organizaron su trabajo *Religion on the Internet* (2000) para comprender la naturaleza, el contenido y el alcance del fenómeno religioso en el ciberespacio. Los autores que contribuyen en dicha obra enfocan hacia el tema desde la investigación etnográfica-virtual, resaltando los estudios de casos concretos sobre el islamismo y el protestantismo. Acorde con los parámetros de análisis de este texto, la investigación en línea debe permitir profundizar en las estrategias organizativas y de presentación pública de los diferentes grupos religiosos, en muchos casos crecientemente adaptativas e innovadoras y dispuestas atendiendo a su feligresía actual o potencial. Y junto a esto, abordar los procesos de construcción y reconocimiento de identidades religiosas y la activación de vínculos intracomunitarios e intercomunitarios gracias a las conexiones informáticas u otros medios de comunicación electrónicos.

Entre las estrategias organizativas en este nivel cabe destacar, por ejemplo, la preparación de páginas web como atención a los fieles y como fuente de

atracción de nuevos conversos. En algunas de ellas se pueden encontrar ciber-sermoneos tanto para creyentes como para buscadores espirituales en formato de texto o audio, con traducciones doctrinales modernas o en el mismo lenguaje tradicional. En estos casos, los servicios religiosos presenciales son sustituidos por la comunicación y la práctica espiritual virtuales. Con plegarias de adoración y textos sagrados disponibles, junto a otros recursos espirituales.

En efecto, el espacio virtual se ve poblado de oratorias de líderes religiosos con autoridad de voz y acción, de confesionarios en línea, las comunidades religiosas virtuales adquieren protagonismo creciente, la iglesia deja de ser un lugar físico esencial para los fieles y la palabra de Dios es llevada a otros formatos para que llegue a los creyentes, si no con efectividad más segura al menos con mayor rapidez. Otro ejemplo significativo, lo podemos encontrar en los rituales mortuorios, con la posibilidad de acceder virtualmente a las lápidas de los difuntos, y contratar en línea la organización de las veladas, ofrecer lecturas, servicios musicales e incluso decoración floral para favorecer el ambiente. Las lápidas digitales están equipadas con una pantalla táctil, sensor de movimiento y baterías solares. Además la llamada «tele-tumba» permite incluir todo un tipo de información multimedia sobre el difunto (fotos, vida, memorias...) para que el visitante se complazca con la visita.

La red es igualmente importante si nos referimos a los procesos migratorios y a la mencionada eclosión de nuevas iglesias étnicas. El caso evangélico, por ejemplo, vuelve a ser significativo en este sentido, puesto que son muchos los fieles cristianos que se han desplazado desde Latinoamérica o desde otros lugares a Europa y España. Las comunidades religiosas físicas y virtuales pueden llegar a ser núcleos de sociabilidad muy importantes en la distancia que separa a dichos creyentes de sus países y sus comunidades religiosas de origen. En general, cada vez más grupos religiosos, cristianos o de otras tradiciones, tratan de extender sus congregaciones más allá de las fronteras nacionales o regionales donde operan. La diáspora migratoria puede convertirse, entonces, en un fenómeno canalizador y difusor de sus mensajes espirituales,

así como incrementar los nodos de asentamiento, enlace y crecimiento en otros contextos.

Lorne Dawson y Jenna Hennebry (1999) también examinaron y compararon la presencia de Nuevos Movimientos Religiosos en la red, abordando más en particular los procesos de conversión religiosa. En dicho trabajo, Internet se sigue señalando, en este sentido, como un camino importante de acceso e incorporación a muchos grupos religiosos, que presentan sus creencias y propuestas de la forma más atractiva y efectiva posible para llegar a la audiencia. Dawson y Hennebry plantearon además, en relación al estudio del cambio religioso, que las discusiones teóricas sobre la naturaleza y el impacto del nuevo espacio público abierto por Internet, sugerían que la emergencia del amplio mundo de la red puede cambiar de diferentes maneras las condiciones de la nueva vida religiosa en nuestras sociedades. De ahí que la aparición de nuevas comunidades de panel electrónico o virtuales (Smith y Kollock (2003) y la consolidación de identidades religiosas gracias a los vínculos e interacciones que dichas comunidades generan deba ser fuente constante de exploración.

Así nos lo proponemos sobre todo para acercarnos a los procesos de socialización digital, ya tratados en España en su relación con las nuevas tecnologías de la comunicación por Valiente (2004), quien sugirió el surgimiento de una forma diferente de socialización con la aparición de las nuevas comunidades virtuales, su particular modo de funcionamiento y los grados de participación en las mismas. Por su parte, Córcoles (2013), elaboró un trabajo sobre la presencia y extensión de las iglesias católica y evangélica en Second Life, técnicamente un programa informático más entre otros, pero simbólicamente un mundo virtual ubicado en el ciberespacio vinculado a la imaginación y creatividad personales y en particular a la implicación y socialización religiosa.

Dentro del mismo ámbito de la socialización y en relación al ciberespacio, aunque sin enfocar explícitamente hacia la religión, Nuñez, Ardévol y Vayreda (2004) estudiaron la construcción de identidades virtuales a través de recursos tecnológicos disponibles para los usuarios como los chats, los

foros de discusión, las páginas personales y los weblogs y mediante las estrategias de representación y simulación. Mediante la primera de estas estrategias el sujeto crea e interpreta una identidad en relación con un referente externo preexistente (*offline*) al sistema de comunicación; en la segunda, en cambio, no es necesario apelar a un referente externo para existir e interactuar como sujeto en el ciberespacio. La conclusión es que ambas estrategias son elementos culturales que, por medio de la interacción, hacen posible, a la vez que condicionan, la acción social de la identidad *online*. Y también que tomar una u otra alternativa depende de cómo el usuario de la red defina los contextos de interacción a partir de sus objetivos de participación.

El enfoque resulta interesante, en especial por la vinculación de fondo que el análisis de la construcción de la identidad establece, en términos de presentación y representación, entre la vida y la interacción cotidiana-real y la vida y la interacción en el dominio virtual. No menos relevante nos parece tomar la dimensión corporal como eje de análisis de los nuevos procesos identitarios de la modernidad, según el marco sociológico general que nos proporcionó Giddens (2000), entre ellos, los asociados en concreto a la espiritualidad contemporánea. Dicho con más precisión: estudiando cómo el cuerpo puede resultar un vehículo privilegiado para la expresión, la comunicación y la identidad religiosa mediante su inmersión en el ciberespacio.

Hay quien ha señalado, por otro lado, que la tecnología de Internet puede permitir un salto hacia un nuevo tipo de conciencia (Bauwens y Rossi, 1999), en un proceso de «ensanchamiento de la mente humana» identificado con el sugerente concepto de *cyber-sacred* que introducimos posteriormente. Aparece de este modo un nuevo habitus corporal trascendente de muchos sujetos, asociado a una metodología práctica de base religiosa que busca en «otro mundo alternado» la manera de tratar con este mundo real y empírico. Un mundo no siempre satisfactorio para muchas personas por lo que ven en él de materialidad, superficialidad, individualismo... o con sus vacíos de representación; y donde las necesidades y preguntas existenciales persisten y las respuestas son buscadas en ámbi-

tos de lo más diversificados. Como señalan Peter Berger y Thomas Luckmann (1997), en el mundo del consumo, ya no podemos abstenernos de elegir; tampoco, si así lo deseamos, entre las formas y prácticas religiosas que están a nuestro alcance.

Así pues, la tecnología telemática no sólo es un aspecto indisoluble de las dinámicas de interconexión derivadas de la globalización en un sentido amplio, sino que parece jugar un papel fundamental en la comprensión de las identidades colectivas y del «ethos» comunitario (Gurak, 1997) que eventualmente pueda configurarse en torno a lo espiritual. En este sentido, la construcción simbólica de la comunidad (Cohen, 1985) y las «comunidades imaginadas» de Anderson (2006) se ajustan perfectamente a las posibilidades del ciberespacio. Una construcción simbólica e imaginaria capaz de implicar amplias sinergias de cohesión, pero que no permite descartar, al mismo tiempo, posibles conflictos intracomunitarios (disidencias, fracciones, orientaciones doctrinales diferentes, cismas...) o intercomunitarios, es decir, entre organizaciones o tradiciones religiosas.

De acuerdo al planteamiento de Rheingold (2003) el término comunidad virtual tiene un sentido preciso: hace referencia a agregaciones sociales que emergen en la red cuando un número suficiente de personas entran en una dinámica de interacción durante un tiempo suficientemente largo y con suficiente sentimiento humano como para formar redes de relaciones personales en el ciberespacio. Sus componentes esenciales son la interacción, el tiempo de interacción y el componente afectivo (Ramos, 2004). Las dinámicas comunicativas del chat, de los blogs y de las redes sociales constituyen plataformas de exploración muy útiles al respecto.

Existe, pues, la posibilidad real de expansión y multiplicación de los sentidos y de los significados en forma de simbologías culturales-religiosas en el ciberespacio. Y vemos también que, efectivamente, el tiempo y la distancia se reducen cuando se trata de difundir mensajes e información diversa en este plano. Como decíamos anteriormente, a través de Internet se puede acceder a las creencias y prácticas religiosas de adscripción, adhesión o buscadas sin necesidad de desplazarse a ninguna iglesia, con-

gregación, templo o comunidad y hacerlo, además, de una forma relativamente rápida. La interacción y la comunicación con otros fieles o personas con intereses religiosos afines también cambian debido a la mediación electrónica, y el componente supuestamente impersonal o frío, que esta mediación tecnológica parecería incluir, quizás no siempre se constate. Sin que por ello, al mismo tiempo, deban evaluarse a la ligera los niveles de empatía y sensación de proximidad que la interacción en línea pueda suponer.

3. TECNO-ESPIRITUALIDAD Y RECONSTITUCIONES CORPORALES: FENOMENOLOGÍAS HACIA EL CUERPO CYBORG RELIGIOSO

Un concepto teórico con el cual se quiere integrar las nociones de espacio virtual (cibespacio) y sagrado es el de *cyber-sacred*. Diferentes autores han trabajado sobre él o alrededor del mismo, marcando una trayectoria de análisis que toma impulso en los años noventa del pasado siglo.

En el ensayo de Margaret Wertheim (1999), una versión adaptada del capítulo séptimo del libro *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*, se remarca que el ciberespacio es un nuevo tipo de espacio espiritual. Un espacio nuevo e inmaterial que representa un blanco casi irresistible para los anhelos religiosos y espirituales de mucha gente. Siguiendo a Stenger (1991), Wertheim lo considera un espacio diferente del espacio profano, del mundo físico, que además crea las condiciones ideales para lo que Mircea Eliade (1981; 1992) denominó hierofanía o «irrupción de lo sagrado».

Por su parte, el ya citado Michael Bauwens, en su trabajo conjunto con Vincent Rossi (1999), plantea una serie de hipótesis entorno al concepto de *cyber-sacred*: a) La búsqueda tecnológica es una búsqueda espiritual; b) Lo espiritual en el nivel inconsciente puede causar dolor si no está dirigido por la conciencia, c) La trascendencia tecnológica no es trascendencia real; d) El desarrollo tecnológico es capaz de estimular la conciencia espiritual; e) El denominado «transhumanismo tecnológico» y espiritual no deben oponerse entre sí sino que han

de estar integrados y f) Este transhumanismo es necesario para nuestro desarrollo individual, social y evolutivo. Más en particular, la interpretación transhumanista de que la condición humana puede ser alterada y mejorada por medio de los implantes tecnológicos o la fusión de hombre y máquina ha sido desarrollada en toda su complejidad por el filósofo Nick Bostrom (2005).

Para Bauwens el avance tecnológico puede potenciar el desarrollo espiritual. Si bien al mismo tiempo nos muestra dos caras de la tecnología. Por una parte, asegura que tecnología puede activar programas religiosos para la inmortalidad, para una utopía de salvación, para transmitir ciertas imágenes o representaciones celestiales o terrenales, etc. Es capaz de activar y potenciar el factor humano en definitiva: la vida tras la muerte a un nuevo cielo, el logro por profecía de una nueva tierra, una nueva era... Simbologías y utopías espirituales todas ellas, por otra parte, muy vinculadas a los imaginarios New Age en general y especialmente propias, por ejemplo, del gnosticismo (Jungblut, 2008; 2013).

En estos términos, según Bauwens, la ciencia y la tecnología son un medio para lograr la trascendencia, algo finalmente inherente a la condición humana y de lo que hay que ser conscientes: lo trascendental permanece imbricado a la psique individual y aunque no seamos religiosos, afirma, no podemos escapar de pensar sobre nuestras relaciones con la «totalidad» de la existencia. Aunque, por otro lado, plantea igualmente que la tecnología puede ir en contra del factor humano a diferentes niveles (objetivamente, representa un ir «más allá» de nuestras mentes y de nuestra condición corporal, dar protagonismo a las máquinas...) y que tiene muchas influencias negativas sobre la calidad de vida personal, especialmente en términos de generar estrés. Es por ello que, según Bauwens, debe haber un contrapeso a la tecnología (o quizás mejor dicho, a su uso intensivo) para conseguir el equilibrio mental y espiritual. En este sentido, se referirá al necesario desarrollo de algún tipo de *cyber-feng shui* estabilizante:

Spiritual psycho-technologies (and body-work techniques) such as meditation, contemplation, relax-

ation, concentration, yoga and such, will become necessary complements to our sedentary lifestyles, and the stress induced by hyper-technology. Technologies such as the Internet continuously draw our consciousness out to the external material world (or rather, the 'materialisation of our culture' in cyberspace format), and make it ever so difficult to look at ourselves and our functioning, and a counterforce is an absolute necessity for mental and spiritual balance (1999: 3).

Se supone, pues, que procesos tecno-espirituales como los mencionados son una importante ayuda para la autocomprensión y la autorealización. De hecho, aquello que buscan los *techno-transbumans* —tal como él los denomina— mediante los procesos de «trascendencia tecnológica», es lograr objetivos como una larga vida, más tiempos personales, lograr el control sobre sus mentes, serenidad, capacidad de decisión, etc. Búsquedas, en la mayoría de los casos, muy ligadas a los agitados ritmos de la vida contemporánea.

Justamente el 4 d'abril del 2012, en la sección «Personal Journal: Management» del *The Wall Street Journal*, se publicaba el artículo «Business Skills and Buddhists Mindfulness», con el subtítulo: «Aumenta el fenómeno de que algunos profesores educadores de ejecutivos enseñan a los estudiantes formas de calmar sus mentes». Formas y prácticas de contenido espiritual que tienen como propósito que dichos ejecutivos mejoren su rendimiento laboral-empresarial. El fin aquí es fundamentalmente pragmático: buscar la felicidad para la toma de buenas decisiones personales y así evitar el control social y las sanciones por los errores cometidos. Fomentar la concentración y la atención se ve como la clave para la productividad. Algunos de sus párrafos son bien elocuentes en relación con la cita anterior de Bauwens:

Business schools are beginning to embrace a practice that has grown popular in the corporate world —teaching and studying mindfulness, the originally Buddhist approach to increasing awareness of oneself and one's surroundings. In M.B.A and executive-education courses, a handful of professors offer techniques to help students calm their minds and increase their focus. Such skills, they argue, are cru-

cial for those hoping to succeed in an increasingly frenetic environment where distractions from an always-buzzing phone to pressure for strong quarterly profit reports constantly impinge on decisions (Gardiner, 2012: 29).

En el plano más individual, afloran los aspectos corporales. Por ejemplo, ser consciente de sonidos y sensaciones en los niveles de la concentración y la atención antes mencionadas:

At IMD business school in Lausanne, Switzerland, leadership professor Ben Bryant introduces his executive-education students to techniques for concentrating on their breathing and becoming aware of sounds and sensations, which he says can help them center themselves at the office or in a business meeting (Gardiner, 2012: 29).

Las relaciones entre religión y tecnología, o más en particular las raíces religiosas y míticas de la tecnología Occidental, fueron estudiadas a fondo por David F. Noble (1999) desde la perspectiva de la tradición cristiana. Para él, históricamente, tecnología moderna y fe moderna están fusionadas, y la empresa tecnológica siempre ha sido un empeño esencialmente religioso. También otro estudio del ciberespacio, Erik Davis (1998), se ocupó de investigar las interrelaciones entre espiritualidad y tecnología en el pasado y en el presente. El libro de Davis analiza las expectativas místicas y milenaristas en la historia de la tecnología, especialmente de la tecnología de la información. Pone de relieve cómo la imaginación religiosa no sólo no desaparece en nuestro supuesto mundo secularizado sino que sigue produciendo sueños utópicos, visiones apocalípticas, fantasmas digitales y obsesiones extrañas que, según Davis, impregnan el actual «inconsciente tecnológico». Sus argumentaciones giran alrededor de una idea fundamental: las tecnologías de la comunicación son siempre, al menos potencialmente, tecnologías de lo sagrado, simplemente porque las ideas y experiencias de lo sagrado siempre han informado la comunicación humana.

En un trabajo posterior, Davis (1999) introducirá el concepto de *cyborg* en relación con la religión, cuestión central para nuestros intereses (en particu-

lar el cuerpo *cyborg* religioso). No obstante, cabe recordar, en primer lugar, que la idea postmoderna del cuerpo *cyborg* proviene de los planteamientos crítico-feministas de Donna Haraway (1995): «is a body that can be reimagined beyond the limitations of physical embodiment: part corporeal matter, part techno-machine» (Cregan, 2006: 5). Lo que expresa Haraway en este contexto es el rechazo del concepto clásico de *embodiment* (Csordas, 1994) y la adopción de la idea de *cyborg-body* o *techno-body*:

The cyborg represents the postmodern experience of embodied abstraction whereby the materially embodied subject is, on the one hand, romantically fused with technological apparatuses, and on the other hand, distanced and devalued by the reinterpretation of the body through bio-technological means (Cregan, 2006: 15).

Haraway insiste en la tecnologización de nuestros cuerpos. Entiende que somos todos cuerpos bio-tecnológicos, *cyborgs*, organismos cibernéticos. Retoma a través del trabajo empírico el sujeto *embodied* en una forma muy abstracta: se dirige hacia un *embodiment* trascendental, con un punto de apoyo importante en las posibilidades empíricas de la tecnociencia. Se trata, así, de reinventar el cuerpo en una forma tecnocientífica. Y dicha reinención es el *cyborg*. El cuerpo *cyborg* es un cuerpo centrado en y sobre el sujeto que trasciende la simple materialidad. Va más allá. Y lo hace a través de un singular «*habitus* trascendente» que nos remite a una profunda transformación existencial junto a la actividad en el mundo y el sentido práctico de Bourdieu (2008). En la utopía que plantea en *The Cyborg Manifesto*, Haraway argumentará que las tecnologías, y en particular las tecnologías de la comunicación, son una forma de hacer y rehacer nuestros cuerpos, de rehacernos a nosotros mismos. El *cyborg* es un tipo de *self* personal, postmoderno, que puede ser deshecho y vuelto a hacer. El medio es el poder del lenguaje, del lenguaje como código, que, por otro lado, es el apuntalamiento lógico de comunicaciones, tecnologías y biotecnologías.

Dentro de nuestro ámbito disciplinar, aparecerá el trabajo de Downey, Dumit y Williams (1995) a propósito de la llamada «antropología *cyborg*». En

él se planteó que la máquina, en tanto creadora y modificadora de cultura, debía entrar a formar parte expresamente del objeto de la antropología. Una antropología que, tomando esta línea de análisis, debería ocuparse de la forma en que las tecnologías llegan a participar como agentes productores y reproductores de diferentes aspectos de la vida social.

Sin lugar a dudas, la producción y reproducción de la religión y de los comportamientos religiosos no pueden dejar de examinarse a la luz del desarrollo tecnológico y su influencia en nuestra cultura, en nuestros cuerpos y en nuestras vidas. En este sentido, como decíamos antes, Erik Davis aplicará la sugerente noción de *cyborg* al fenómeno religioso. En concreto al estudio de dos movimientos religiosos contemporáneos: Fourth Way, liderado por G.I. Gurdjieff, y la Iglesia de la Cienciología, fundada por Ron Hubbard. En los dos casos, la cibernética y el lenguaje de la computadora se ponen al servicio de la experiencia espiritual y del trabajo sobre la conciencia humana. Especialmente, en Cienciología/Dianética tienen una clara finalidad terapéutica partiendo de la idea de que «la mente es una computadora» que recoge todos los datos, responde racionalmente y es capaz de resolver todos los problemas posibles.

Resumiendo, en la mayoría de los casos donde confluyen uso tecnológico y espiritualidad se trata al fin y al cabo de buscar la trascendencia, entendida en términos de búsqueda positiva, de superación o para el crecimiento espiritual. Para adquirir y potenciar, en definitiva, el mencionado «*habitus* trascendente» como algo renovador y transformador del ser humano; un *habitus* a la vez inseparable de la corporalidad y de las técnicas corporales (Mauss, 1991), y que, en el mejor de los casos, ingresará al sujeto que así lo desea en «otro mundo alternado» que le resulte satisfactorio o colme sus expectativas.

Sin abandonar estas directrices fenomenológicas, la experiencia de *embodiment* puede ser interpretada y utilizada empíricamente de una manera diferente en el momento actual; justamente, remarcando la reconstitución del cuerpo individual vía tecnológica y de los significados bio-tecnológicos. En este ámbito, Marcus Leaning (1988) en su estudio etnográfico sobre el *chat room*, ya

se había referido a la forma en que nos podemos reconstituir a nosotros mismos (aconteciendo así *cyborgs*, *cyborg bodies*) vía la computadora y en particular implicándonos en las líneas culturales del *chat room*, o de la comunicación a través de este mecanismo electrónico. Lo que le interesa es esta cultura y la forma en la cual ella construye la identidad personal. En su opinión, nuestros ordenadores permiten que se constituyan los *cyborg selves* en entornos virtuales:

We create a cyborg self, a self that is not a copy of one of the selves that we may present in daily life but rather computer assisted and constituted self. In successfully using the Internet we become cyborgs. To understand what was happening in a chat room I had to become a cyborg in the chat room. I had to develop a cyborg self. The chat room provides a location, a culture a medium through which we can defeat the limits of our corporeal bodies. In being in a chat room and learning chat room culture we becoming a cyborg. We are reconstituting ourselves via a computer along chat room cultural lines [...]. The cybercultural norms that allow cyborg selves to be constituted in chat rooms is the cyberculture I was initially seeking (1988: 3).

Siguiendo con el ensamblaje tecnología-cuerpo (y su derivación hacia la religión), trabajos posteriores como el de Duch y Mèlich, insisten en que «cada vez más intensamente, la 'máquina corporal' se halla sometida a las exigencias del «utilitarismo tecnológico» tan característico de la Modernidad» (2005: 135). Por su parte, Teusner (2010), que analiza como el *cyborg* ha servido como una metáfora para el estudio de la religión *on line*, apunta al respecto:

Machines are no just tools at our disposal but are culturally produced markers by which we construct our patterns of daily living, our relationships and our identities. We are Cyborg because we make machines like us in order to use them in the making of ourselves. Yet while the «humanishing» of technology is evident in the development of the Cyborg story, there is another side to it: the «machination» of the human person in modern biology, epistemology and sociology (2010: 5).

Al mismo tiempo, parece que el automatismo de la máquina y del uso de la máquina nos aproxima a la idea del «cuerpo objeto» (el cuerpo bajo control), mientras que la vivencia humana y las «reformas del cuerpo» (Mellor; Shilling, 1997) nos llevan más a la idea del «cuerpo sujeto» (el cuerpo actuante). Conceptos ambos bien distinguidos en el ya citado libro sobre sociología del cuerpo de Kate Cregan (2006). La primera parte de su trabajo se dedica al «cuerpo objeto» (*the Regulated Body*), categoría que traté de operativizar en otro lugar (Vallverdú, 2012) desde una perspectiva comparativa y bajo la idea del «poder sobre el cuerpo religioso» (que bien podría ser ahora «el poder sobre el cuerpo-cyborg religioso», según la versión de la tecnología como control social); la segunda, se centra en el cuerpo (*abject body*) como símbolo de la sociedad y de las relaciones sociales (*the Bounded Body*), sobre todo a partir de las valiosas aportaciones en el campo de la Antropología simbólica de Mary Douglas; finalmente, una tercera parte del libro se ocupa del «cuerpo sujeto» (*the Body of Difference*), centrado ya no en lo social/colectivo sino en el individuo y su experiencia vivida, de nuevo en el sentido fenomenológico pleno de Merleau-Ponty (1975), y que se vincularía a lo que en este caso denominé el «poder del cuerpo religioso» (que bien podría ser ahora «el poder del cuerpo-cyborg religioso», según la versión de la tecnología como activo potencial y transformador).

En este último sentido, como apuntó Lucerga (2004), quizás el mito corporal más poderoso de Internet es el del propio cuerpo que se sienta ante el ordenador convertido en *cyborg*. Un reconocido innovador en el mundo de la informática, Ray Kurzweil, aseguraba en su libro *La era de las máquinas espirituales* (1999) que existe una marcada tendencia a la unión del pensamiento humano con el mundo de la inteligencia de la máquina, de manera que se va borrando la línea divisoria entre tecnología y humanidad («el alma se funde con el chip», aparece en la contraportada; y se dedica un apartado a referencias de Internet sobre «Ordenadores y conciencia/espiritualidad»). Kurtzweil apunta igualmente que cada vez tenemos más acceso a un abanico de implantes neuronales para potenciar la

percepción y la interpretación visual y auditiva, la memoria y el razonamiento. Coinciden en este sentido las investigaciones de Frank Bicocha (1997) y su interpretación de que el desarrollo actual de las modernas tecnologías de lo virtual se caracteriza por una progresiva «encarnación». Investigaciones, en conjunto, especialmente estimulantes si su noción de «compromiso sensorial» (que parte la inmersión creciente de los canales sensomotores humanos en la interfaz de los ordenadores a través de un acoplamiento del cuerpo a los sensores y expositores de la interfaz) encuentra acomodo empírico en el estudio de la búsqueda y la experiencia religiosa.

La complejidad del abordaje teórico y metodológico en este terreno es indudable. En cualquier caso, no deja de ser un reto evaluar y sacar conclusiones sobre si la compenetración entre el ser humano y la máquina puede llegar a producir, predominantemente según llegue a interpretarlo la propia experiencia de los protagonistas, algún tipo de logro o de superación espiritual; y si es así, en qué niveles lo hace. También contrastar, en este plano, posibles procesos de reconfiguración del cuerpo individual y de los significados bio-tecnológicos con una finalidad simbólico-religiosa. Suponemos al respecto que el logro y la superación espiritual como experiencia pasará por desvelar un cierto ajuste biográfico a las nuevas condiciones de la interacción virtual y la tecnología, y también por procesos antropológicamente muy significativos de reelaboración de sentidos e identidades como derivación de la misma participación tecnológica. Esperamos, finalmente, que el desarrollo del proyecto arroje luz sobre todos estos aspectos y sobre otros muchos que por supuesto deberán ser detectados o revisitados.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Sigue siendo indispensable la labor de profundizar en paradigmas y conceptos vinculados al análisis del fenómeno religioso en el ciberespacio y en relación con la tecnología. Ciberespacio es tecnología, y la tecnología permite el acceso tanto a la dimensión extensa y relacional de la red como el buceo en los rincones más personales y subjetivos de las personas; buscando muchas veces sentidos,

ideas y experiencias de diferente tipo, incluidas las de orden espiritual. Teniendo esto en cuenta, nuevos criterios y nuevas categorías deberán hacerse emerger para dar sentido a nuevos procesos de invasión de lo sagrado o trascendente en el mundo virtual o tecnológico. Aventuramos que algunos de estos criterios y de estas categorías están en consonancia con una reconstitución global de lo que se entiende por religión o por espiritualidad, y que nos llevan en muchos casos a la gestión o al alivio de tensiones personales, así como a investigaciones y exploraciones igualmente muy íntimas sobre preguntas y respuestas existenciales o trascendentes de diferente tipo.

Podemos suponer que una cuestión central en la construcción de la identidad religiosa en este contexto, sea la activación de mecanismos diversos de identificación (personal y colectiva) que pueden sustituir a las vías «tradicionales» o físicas de acceso a las creencias y prácticas religiosas o bien convivir con ellas. La virtualidad y la tecnología actuando, en definitiva, como factores de imaginación y de creatividad, con pocos límites y además con un componente utilitario para elaborar una religiosidad cada vez más personal y autónoma.

De cualquier modo, hacer emerger nuevos criterios y nuevas categorías para el análisis en este terreno exige, al mismo tiempo, profundizar y afinar en la metodología de investigación. Esto implica etnografía en la red sobre grupos concretos (se ha puesto un foco preliminar en los entornos hinduistas y protestantes) y etnografía con usuarios de tecnología electrónica pro-espiritualidad. Los principios y los procesos empíricos de la etnografía virtual tal como fueron apuntados por Hine (2004) pueden ser una buena plataforma de partida, a complementar con aportaciones especializadas como las de Escobar (1994), Hakken (1999), Mayans (2002), Téllez (2002), Baulieu (2004) o Jungblut (2011), entre otros.

De acuerdo a Hine, visto Internet en sus dos dimensiones, como cultura y como artefacto cultural, cabe tener en cuenta que se conforman perspectivas de análisis etnográfico diferenciadas, y que cada una requiere distintas aproximaciones metodológicas. Por un lado, entendido Internet como cultu-

ra, tenemos los usos que las personas dan a la tecnología y el ciberespacio se convierte en un lugar plausible para hacer trabajo de campo. De hecho, Hakken (1999) no duda en encauzar la reflexión sobre la etnografía aplicada al ciberespacio articulándola con las entidades cyborgs como portadoras de «cultura». Por otro lado, contemplado Internet como artefacto cultural o producto de la cultura, toman importancia los contextos locales de interpretación y uso de la red conformando el campo de estudio etnográfico. A tenor de ambas perspectivas, Hine considera la etnografía de la interacción mediada por Internet como fluida, dinámica y móvil, donde el reto central «consiste en examinar cómo se configuran los límites y las conexiones, especialmente, entre lo 'virtual' y lo 'real'» (2004: 81). Esto significa enfocar hacia la controversia sobre las relaciones entre la vida online y la «vida real» *off line*, correlativa, por otra parte, a la discusión sobre el estatus enfrentado de las comunidades de la «vida real» y de las comunidades *on line* (Bell, 2001). La religión global no parece incompatible, sino más bien todo lo contrario, con el sentido de pertenencia a cierto «ethos» comunitario espiritual que, además de formar parte del mundo físico, puede ser forjado y estar disponible o ampliado en el ciberespacio. Y sin excluir tampoco, aparte de las interacciones, redes sociales y de los procesos cohesivos que esto puede implicar, otros efectos conflictivos o disgregadores surgidos de/en los mismos entornos virtuales.

De entrada, parecen intuirse unos modelos particulares de presentación en la red por parte de los distintos grupos y agentes religiosos, ajustados a la demanda o clientela que pueda mostrar especial interés por el acceso espiritual vía Internet. Modelos que serían al mismo tiempo dinámicos y fluctuantes en lo mucho que la red permite para la exposición de doctrinas, conocimientos y prácticas. Pensamos, en este sentido, que no solo el mensaje es importante sino también el ritual y el simbolismo a él asociado. Se puede presumir que la virtualidad no haría, en este sentido, desaparecer al cuerpo sino que más bien lo potenciaría para la comprensión y la experiencia religiosa mediante la integración tecnológica. Funcionando como cuerpo autónomo en

su búsqueda de sentido o en su fe espiritual y, eventualmente, como cuerpo reformulado y proyectado más allá de sus límites físicos compartiendo «vida» con la máquina y a través de la máquina para alcanzar otros niveles de conciencia o trascendencia al hilo de la utopía transhumana.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ANDERSON, B (2006), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARROYO, S. (2006), «Magia y superstición en la era de Internet», *Culturas populares. Revista Electrónica 2* (mayo-agosto) [en línea] <<http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/arroyo.pdf>>.
- AYUSO, R. (2006): «E-vangélicos», *Diario de Tarraçona*, 23 de mayo: 28.
- BAWBENS, M.; ROSSI, V. (1999): «Dialogue on the Cyber-Sacred and the Relationship Between Technological and Spiritual Development», *Cybersociology Magazine 7* [en línea] <www.cybersociology.com/files/7_bauwensrossi.html>.
- BEAUGE, F. (1997): «Hacia una religiosidad sin Dios», *Le Monde Diplomatique* 18-19.
- BEAULIEU, A. (2004): «Mediating Ethnography: Objectivity and the Making of Ethnographies of the Internet», *Social Epistemology* 18(2-3): 139-163.
- BELL, D. (2001), *An Introduction to Cybercultures*. New York: Routledge.
- BERGER, P. (1999), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- BERGER, P. (2005): «Pluralismo global y religión». *Estudios Públicos* 98: 5-18.
- BERGER, P.; LUCKMAN, Th. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- BIOCCA, F. (1997): «The Cyborg's Dilemma: Progressive Embodiment in Virtual Environments», *Journal of Computer-Mediated Communication* 3(2) [en línea] <dimitris.apeiro.gr/files/papers/Bodies/Biocca_Cyborg_Dilemma.html>.

- BOSTROM, N. (2005): «Transhumanist values», *Philosophy Documentation Center*: 3-14 [en línea] <<http://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf>>.
- BOURDIEU, P. (2008), *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.
- CASTELLS, M. (1996), *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- CASTELLS, M. (2001a), *La era de la información* (3 vols.). Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M. (2001b), *La galaxia Internet*. Barcelona: Areté.
- COHEN, A. P. (1985), *The symbolic construction of community*. London: Routledge.
- CÓRCOLES, J. E. (2013): «Estudio antropológico de las religiones. La Iglesia católica y Evangélica en Second Life». *Revista Digital Sociedad de la Información* 39: 1-29.
- CREGAN, K. (2006), *The Sociology of the Body. Mapping the Abstraction of Embodiment*. London: Sage Publications.
- CSORDAS, Th. J. 1994. (ed.): «Introduction: The body as representation and being-in-the-world». *Embodiment and Experience. The existential ground of Culture and Self*: 1-24. Cambridge University Press.
- DAVIS, E. (1998), *TechGnosis: Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information*. New York: Harmony Books.
- DAVIS, E. (1999): «The Spiritual Cyborg», *Cybersociology Magazine* 7 [en línea] <http://www.cybersociology.com/files/7_erikdavis_html.html>.
- DAWSON, L.; HENNEBRY, J. (1999): «New Religions and the Internet: Recruiting in New Public Space», *Journal of Contemporary Religion* 14(1): 17-39.
- DOWNEY, G. L.; DUMIT, J.; WILLIAMS, S. (1995): «Cyborg Anthropology». *Cultural Anthropology* 10(2): 265-269.
- DUCH, Ll.; MÈLICH, J. C. (2005), *Escenarios de la corporalidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Trotta.
- ELIADE, M. (1981): «Aproximaciones: estructura y morfología de lo sagrado», en *Tratado de historia de las religiones*: 65-105. Madrid: Cristiandad.
- ELIADE, M. (1992), *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- ESCOBAR, A. (1994): «Welcome to Cyberia. Notes on the Anthropology of Cyberculture». *Current Anthropology* 35(3): 211-231.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. (2005): «La religión y sus falsos sucedáneos», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 10: 21-26.
- FUKUYAMA, F. (2000), *La gran ruptura. Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*. Barcelona: Ediciones B.
- GARDINER, B. (2012): «Business Skills and Buddhist Mindfulness», *The Wall Street Journal*, 4 de abril: 29.
- GIDDENS, A. (2000), *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- GURAK, L. (1997), *Persuasion and Privacy in Cyberspace: The Online Protests Over Lotus Marketplace and the Clipper Chip*. New Haven, CT: Yale University.
- HADDEN, J. K.; DOUGLAS, E. C. (2000) (eds.), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*. Amsterdam, Londres, Nueva York: JAI Press.
- HAKKEN, D. (1999), *Cyborgs@Cyberspace? An Ethnographer Looks at the Future*. New York: Routledge.
- HANEGRAAFF, W. J. A. (1998), *New Age Religion and Western Culture: Exotericism in the Mirror of Secular Thought*. Nueva York: State University of New York.
- HARAWAY, D. J. (1995), *Manifiesto para cyborgs*. Valencia: Universidad de Valencia.
- HEELAS, P. (1996), *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- HINE, C. (2004), *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.
- JONES, S. (1997) (ed.), *Virtual Culture: Identity and Communication in Cybersociety*. London: Sage.
- JUNGBLUT, A. L. (2008): «As máquinas que nos tornam deuses: ensaio antropológico sobre o gnosticismo ciberespacial», en *In vitro, in vivo, in silicio: ensaios sobre a relação entre arte, ciência, tecnologia e o sagrado*: 151-171. São Paulo: Attar/CNPq-Pronex.

- JUNGBLUT, A. L. (2009): «Mercado religioso e a Internet no Brasil», *Debates pertinentes para entender a sociedade contemporânea* 1: 139-154.
- JUNGBLUT, A. L.; Adami, V. H. (2009): «Nova Era & ciberespaço: ensaio prospectivo sobre suas afinidades eletivas a partir de um estudo de caso», en A. L. Jungblut (org.), *Civitas. Revista de Ciências Sociais* 9 (2): 243-262.
- JUNGBLUT, A. L. (2010): «O uso religioso da Internet no Brasil», *PLURA. Revista de Estudos de Religião* 1: 202-212.
- JUNGBLUT, A. L. (2011): «Ciberacontecimientos: reflexões etnográficas sobre o extraordinário no mundo on-line», *Civitas. Revista de Ciências Sociais* 11: 361-372.
- JUNGBLUT, A. L. (2013): «Autodivinización maquiánica: ensayo sobre el gnosticismo ciberespacial de nuestros días», *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* 11: 37-53.
- KING, A. (1991), *Culture, globalization and the word-system, Contemporary conditions for the representation of identity*, New York: State University of New York at Binghamton.
- KURTZWEIL, R. (1999), *La era de las máquinas espirituales*. Barcelona: Planeta.
- LEANING, M. (1988): «Cyborg Selves. Examining identity and meaning in a chat room», *Cybersociology Magazine* 7 [en línea] <<http://www.cybersociology.com>>.
- LÉVY, P. (1999), *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.
- LEWIS, J. R.; MELTON, J. G. (1992) (eds.), *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press.
- LOPES, J. R. (2009): «Devoções, ciberespaço e imaginário religioso», *Civitas. Revista de Ciências Sociais* 9: 224-242.
- LUCERGA, M^aJ. (2004): «Cyborgs, forenses y la axila de Sanex. El cuerpo en la sociedad mediática», *Tonos Digital. Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 7 [en línea] <<http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/icuerpodef.htm>>.
- MAUSS, M. (1991): «Técnicas y movimientos corporales», *Sociología y antropología*: 337-356. Madrid: Tecnos.
- MAYANS, J. (2002): «Nuevas tecnologías, viejas etnografías (Objeto y método de la etnografía del ciberespacio)». *Quaderns de l'ICA* 17-18: 79-97.
- MELUCCI, A. (1996), *Challenging Codes: Collective Action in the information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MELUCCI, A. (2001): «¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?», en E. Laraña y J. Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- MELLOR, P. A.; SHILLING, C. (1997), *Re-Forming the Body: Religion, community and Modernity*. London: Sage Publications.
- MERLEAU PONTY, M. (1975), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- MERLO, V. (2007), *La llamada (de la) Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica*. Barcelona: Kairós.
- NOBLE, D. F. (1999), *The Religion of technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- NUÑEZ, E.; ARDÉVOL, E.; VAYREDA, A. (2004): «La actuación de la identidad online: estrategias de representación y simulación en el ciberespacio», Bilbao: Gircom/CibertArt.
- PRAT, J. (2012) (coord.), *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.
- RAMOS LORENTE, M^a del Mar (2004): «Aproximación sociológica al uso de Internet de los Nuevos Movimientos Religiosos como Nuevos Movimientos Sociales». *Scripta Nova* VIII, 170 (39).
- RHEINGLOD, H. (1993), *The virtual community: Homesteading on the Electric Frontier*. Nueva York: Addison-Wesley.
- SCHLEGEL, J.-L. (1995), *Religions à la carte*. Paris: Hachette.
- SMITH, M. A.; KOLLOCK, P. 2003. (eds.), *Comunidades en el ciberespacio*. Barcelona: Editorial UOC.
- STENGER, N. (1991): «Mind is a Leaking Rainbow», en M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: First Steps*, Cambridge, MA: MIT Press.

- TÉLLEZ, A. (2002): «Nuevas etnografías y ciberespacio: reformulaciones metodológicas», I Congreso Online del Observatorio para la CiberSociedad [en línea] <<http://www.cibersociedad.net/congreso/comms/c10tellez.htm>>.
- TEUSNER, P. E. (2010): «New Thoughts on the Status of the Religious Cyborg», *Journal of Technology, Theology, & Religion* 1(2): 1-18.
- VALIENTE, F.J. (2004): «Comunidades virtuales en el ciberespacio», *Doxa comunicación*, 2: 137-150.
- VALLVERDÚ, J. (2012): «El poder del cuerpo y el poder sobre el cuerpo religioso: Dos casos para la comparación», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 67: 209-240.
- WERTHEIM, M. (1999): «Is cyberspace a Spiritual Space?» [en línea] <<http://www.socio.demon.co.uk/magazine/7/lin.html>>.
- WILLAIME, J.-P. (1996): «Dinámica religiosa y modernidad», en G. Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México.