

## Article

# IMAGINARIOS DE FRONTERAS, RELIGIONES E IDENTIDADES EN EL TERCER MILENIO: PARADOJAS, DIVERSIDAD Y CULTURA DE LA SUSTENTABILIDAD

## Imaginerias of borders religions, and identities in the third millennium: paradoxes, cultural diversity, and the culture of sustainability

IRINA PACHECO VALERA<sup>1</sup>

**Resumen:** Este artículo propone una lectura crítica de los imaginarios contemporáneos en torno a las fronteras, las religiones y las identidades en el contexto del tercer milenio. A partir del análisis de las paradojas que emergen entre apertura y cierre, entre universalismo y particularismo, se examina cómo estos imaginarios configuran nuevas formas de pertenencia, exclusión y espiritualidad. En diálogo con los desafíos actuales, se incorporan reflexiones sobre la diversidad cultural como valor civilizatorio y sobre la cultura de la sustentabilidad como eje ético y simbólico que redefine las relaciones entre humanidad, territorio y naturaleza. El texto plantea que solo desde la integración de estos nuevos imaginarios será posible reconfigurar las fronteras —reales y simbólicas— hacia un horizonte más plural, justo y habitable.

**Palabras clave:** Imaginarios Culturales, Fronteras Simbólicas, Religiones, Identidades, Diversidad Cultural, Cultura de la Sustentabilidad, Tercer Milenio.

**Abstract:** This article offers a critical reading of contemporary imaginaries surrounding borders, religions, and identities in the context of the third millennium. It explores the paradoxes that emerge between openness and closure, universalism and particularism, and examines how these imaginaries shape new forms of belonging, exclusion, and spirituality. In response to current global challenges, the article incorporates reflections on cultural diversity as a civilizational value and on the culture of sustainability as an ethical and symbolic axis that redefines the relationship between humanity, territory, and nature. It argues that only through the integration of these new imaginaries can real and symbolic borders be reconfigured toward a more plural, just, and livable horizon.

**Keywords:** Cultural Imaginaries, Symbolic Borders, Religions, Identities, Cultural Diversity, Culture of Sustainability, Third Millennium.

---

<sup>1</sup> Oficina del Historiador de la Ciudad. Contacto: [irinapachecovalera@gmail.com](mailto:irinapachecovalera@gmail.com)



## 1. Introducción.

La globalización, concepto más general con el que se ha denominado la actual etapa de mundialización del capital, no se limita al aspecto puramente económico, en realidad es un proceso multidimensional. Se asiste a una experiencia constante de nuevos símbolos, afinidades sociales y una reconfiguración de fronteras étnicas, de mentalidades, gustos, comidas y narraciones donde las religiones y sus identidades mutan, se desprenden de sus referentes tradicionales de costumbres y hábitos, para llevar una reorganización en función de códigos simbólicos que provienen de repertorios culturales diversos. Las identidades, incluidas las religiosas tienden a diluirse y surgen nuevas formas de reconocimiento, con elementos de varias culturas, aunque por un lado determinadas religiones establecen patrones de resistencia a sus identidades.

Se crea una red imaginaria que une y diferencia fronteras con significaciones variadas en las religiones y sus identidades. Este espacio de las fronteras está demarcado por límites físicos y/o simbólicos, tiene un lenguaje específico, una fragmentación interior ocupada por la diferencia-que-complementa, actores estructurantes y estructurados con jerarquías variables, propicia y produce unas formas rutinarias y ritualizadas de experiencia que (re)construye la identidad, entre otros componentes. En esos espacios fronterizos se expresan relaciones de poder con marcadas confrontaciones entre los grupos hegemónicos y subalternos lo que configura en gran medida la aparición de desigualdades sociales.

Este artículo se inscribe en el marco de reflexión sobre la diversidad cultural y la cultura de la sustentabilidad, ejes que adquieren centralidad en los debates contemporáneos sobre los imaginarios del tercer milenio. A partir del análisis de las fronteras, las religiones y las identidades como espacios simbólicos en constante reconfiguración, se exploran las paradojas que emergen entre apertura y cierre, entre universalismo y particularismo, entre lo local y lo global.

Los imaginarios, entendidos como matrices simbólicas que orientan la percepción y la acción colectiva, operan como dispositivos de poder y de sentido. En el contexto actual, marcado por crisis ecológicas, desplazamientos forzados, fundamentalismos y resistencias culturales, se hace necesario repensar estos imaginarios desde nuevas claves éticas y políticas.

La diversidad cultural, lejos de ser una amenaza, se presenta como un valor civilizatorio que interpela los discursos homogeneizantes de la modernidad. Por su parte, la cultura de la sustentabilidad propone una transformación profunda en las formas de habitar el mundo, de vincularnos con lo vivo y de imaginar futuros posibles. El espacio religioso no escapa de estas agudas tensiones físicas y simbólicas. Este texto propone una lectura crítica

de estas tensiones, articulando los imaginarios de frontera, religión e identidad con los desafíos que plantea la construcción de un horizonte más justo, plural y habitable.

## **2. La construcción de imaginarios en la reconfiguración de fronteras.**

El concepto de imaginario social ha devenido para subrayar el carácter construido de la realidad social, y como esta “toda comunidad de sujetos actúa en función de instituciones que son creadas por ellos mismos y que tienen la capacidad de reglamentar la vida cotidiana” (Moreno y Rovira, 2009, p.9).

Los estudios de estos sociólogos chilenos han permitido agrupar y sistematizar las disímiles posiciones de los campos del saber que han abordado esta teoría. En esta dirección, el concepto de imaginario acentúa que no existen dinámicas naturales en una sociedad. Las personas, en sus prácticas culturales concretas, imaginan necesidades y después trabajan por su institucionalización, de ahí que transitan por dos etapas que simbolizan la sistemática mutación histórica del orden social. No obstante, el empleo del concepto de imaginario social ha tenido sus momentos lánguidos, pues mientras mayor es su utilización en la teoría social y en la investigación empírica, menos evidente resulta cuál es su campo de análisis y singularidad (Baczko, 2005). Ello nos obliga a examinar las bases fundacionales y la evolución del concepto.

Diversas han sido las polémicas en torno a las definiciones del concepto de imaginario social. El estudioso francés Gilbert Durand al indagar en la antropología, publica en 1969 una obra fundamental *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Durand cree que lo imaginario está construido para toda la humanidad, creados en la infancia del Homo sapiens y que determinan las sociedades aun cuando estas no sean conscientes de ello.

En esta mirada lo imaginario tiene un carácter universal, transhistórico, global e inmutable. Los arquetipos de la especie humana, venidos de los trasfondos de su historia, de una época inmemorial, se expresan detrás de las distintas apariencias de las culturas. Las autorías que defienden esta perspectiva tratan de encontrar una estructura universal, una teoría general de lo imaginario, de sus leyes y de su lógica. Con este enfoque nos situamos en una posición simplista y reduccionista que omite así la diversidad histórica y la movilidad de lo imaginario. Las regularidades, las permanencias y las constantes son los términos preferidos de estos enfoques. Gilbert Durand elaboró una definición que se puede leer como la principal característica de esta vertiente: “Lo imaginario es el concepto de las imágenes y de relaciones de imágenes que construyen el capital del Homo sapiens” (Durand, 1969, p.11).

El historiador Jacques Le Goff criticó esta visión de lo imaginario en las sociedades al afirmar: “Pero en fin, veo mal cómo una historia auténtica podría acoger estereotipos,

estos fantasmas intemporales, capricho de una larga duración delirante” (Le Goff, 1987, p.232).

Los estudios de Gilbert Durand y sus discípulos trazaron una ruta y llamaron la atención de numerosas personas investigadoras, incluso entre la comunidad historiadora, que son en principio resistentes a la idea de una estructura arquetípica.

El antropólogo Cornelius Castoriadis ha sido el fundador del concepto de imaginarios sociales y su concepción surge en 1975, año en que publica su libro *La institución imaginaria de la sociedad*, una obra que recurre a una serie de disciplinas para fundar una singular teoría sobre el funcionamiento de lo social. ¿Cómo arriba Castoriadis a formular en aquel entonces este nuevo enfoque teórico? No es una interrogante de simple análisis biográfico. La filosofía de la ciencia y la historia de las ideas han aclarado a través de diversas obras que la producción científica no acontece en el vacío, sino desde las confluencias e interinfluencias con factores culturales, institucionales, económicos y políticos.

Es necesario en ese orden destacar las fuentes nutricias en las cuales se apoyó Castoriadis en su obra, y las escuelas con las que contrapunteó para arribar a sus consideraciones. En este sentido, la primera fuente de inspiración y de crítica es el marxismo. En efecto, Castoriadis elabora el concepto de imaginario social para marcar una diferencia en relación con la hegemonía del estructuralismo marxista francés. Mientras este último parte de la persona de que las ideas no son más que el reflejo de las relaciones de producción de una sociedad. Castoriadis es de la opinión que las ideas tienen vida propia y, por tanto, son autónomas de la esfera económica. Su intención es repensar la teoría de Marx para darle un mayor peso a las ideas como fuente de creación y modificación de la realidad.

Este antropólogo analiza cómo los elementos sociales y culturales son elegidos en la construcción de un imaginario, lo cual significa sumergirnos en el campo de las ideas, de los significados, de los símbolos y mitos, trascendiendo los contenidos políticos y su empleo. Castoriadis establece el valor que merece el concepto de imaginario social como aspecto importante de la subjetividad humana, las representaciones, los sistemas simbólicos, memorias colectivas y mentalidades, que han llegado a incluir dentro de su dominio el lenguaje, los mitos, las fábulas, las religiones, las costumbres, las tradiciones y el arte (Pacheco, 2015).

En consecuencia, el concepto de imaginario social es una herramienta conceptual para que la realidad deje de ser analizada como un simple espejo de las condiciones objetivas en las cuales viven los sujetos. Así se postula que la realidad está construida socialmente y que es posible investigar cómo las personas perciben la sociedad en que viven, más allá de

los criterios estéticos, éticos o funcionales que el investigador pueda tener en mente. Es, además, como expresara el estudioso chileno Patricio Rodríguez Plaza:

[...] asumir las expresiones y experiencias culturales mayoritarias desplegadas y dispuestas en el ámbito abierto, anónimo y público de la ciudad en tanto cultura ambiente. Ámbito construido desde las teatralidades, las iconocidades, las sonoridades y las narrativas de la vida cotidiana, las que desde la formalización de las sensibilidades producen hechos estéticos totales; esto es, redes estructurantes de percepciones y operaciones significantes, resemantizaciones sobre las materialidades, los signos y las firmas y donde se entrecruzan muchas veces lo popular y lo masivo (2005, p. 101).

Por ello, el concepto de imaginario social establece una conexión directa con el trabajo empírico, puesto que se interesa en indagar acerca de cuál es el conocimiento que las personas tienen sobre la sociedad en que viven, para luego averiguar en qué medida dicho conocimiento permite y legitima la acción de las personas (Taylor, 2004).

La aprehensión de la realidad se construye a partir de la propia experiencia de las personas, pero, a la vez, de la interacción que establece con otras, por lo que puede decirse que el conocimiento que se adquiere en este proceso es construido y compartido socialmente.

El imaginario social es una forma específica de ordenamiento o condensación de un amplio conjunto de representaciones que las sociedades se dan para sí. A lo largo de la historia, las sociedades se entregan a una invención permanente de representaciones globales propias, ideas-imágenes a través de las cuales se dan una identidad, perciben sus divisiones, legitiman su poder o elaboran modelos para los ciudadanos. Esas representaciones de la realidad social no son un simple reflejo de esta, sino imágenes construidas y elaboradas simbólicamente y tienen una realidad específica que reside en cómo impacta ella sobre las mentalidades y los comportamientos colectivos. Todo poder se rodea y legitima de forma constante a través de las representaciones.

Se concibe el escenario de los imaginarios desde los espacios de legitimidad estatal, desde un patrimonio tangible que asegure conservación y durabilidad con el curso del tiempo. La vía hacia los imaginarios colectivos reviste distintas formas según sea la situación de la que se parte.

El antropólogo mexicano Abilio Vergara Figueroa destaca como:

[...] pensar los lugares como nudos o puntos de cruce de redes tiene implicaciones metodológicas y técnicas en la investigación antropológica. En principio nos coloca frente a las dimensiones y las escalas, es decir, a pensar desde dónde miramos al lugar, cuál es la perspectiva que nos posibilita dicho posicionamiento, entendiendo por perspectiva el ordenamiento secuencial de los elementos que conforman el espacio-masa, vacío, ocupantes, objetos, actividades-, permitiendo no solo su ubicación física, sino también su clasificación en la memoria y sus proyecciones imaginales, así como en los significados, expresividades, emociones, sentimientos y valores que contienen y proyectan (2013, p. 164).

Ahora bien, estos lugares deben ser evaluados desde sus contextos, la identidad y las redes, y desde estos entrecruzamientos, el ya referido estudioso Abilio Vergara sitúa como:

Al estudiar los lugares es necesario determinar los diferentes contextos en los que están emplazados, entre los que podemos señalar los siguientes: contexto, territorio, contexto red, contexto imaginario, contexto social, contexto tiempo, contexto teórico. Estos contextos se articulan; por ejemplo, el contexto social puede formular y ser objeto de imaginarios (fantasmagorías, estigmas, estereotipos) y al mismo tiempo desplegar el espacio en contactos que configuran redes o anclar en territorios.

La relación entre lugares y contexto, lo desarrollo en dos planos: a) donde pretendo enfatizar la implicación del lugar con el territorio que no solamente se expresa en la continuidad formadora sino también en las asociaciones imaginarias que emplazan a los lugareños en categorías; b) la red, más relacional, menos deudora de las cercanías, trazada por prácticas y desplazamientos más cosmopolitas y conceptuales, generalmente pragmáticas, pero no solo-a diferencia del territorio que es más físico-espacial, demarcada por el entorno inmediato, como continuidad realizada por las prácticas corporales cotidianas (2013, p. 173).

En relación con el contexto territorio, el especialista Abilio Vergara ha denotado como los lugares se articulan por los senderos que se transitan diariamente. Las calles, el vecindario, como espacios contiguos al hogar, adquieren además su familiaridad en el nombramiento específico de sus lugares, y en la manera en que sus habitantes se desplazan en ellas, y oponen las rutas cercanas del barrio formando redes. En sus aseveraciones el profesor Abilio Vergara, además definió el lugar como:

El espacio que, circunscrito y demarcado, “contiene” determinada singularidad emosignificativa y expresiva; es el espacio donde específicas prácticas humanas construyen el lazo social, (re) elaboran la memoria a través de la imaginación demarcándolos por el afecto y la significación: en su imbricada función de continente, es tanto un posibilitador situado, como también punto de referencia memorablemente proyectivo, depositario y cruce de códigos y posibilidades, de permanencia y cambio. Está demarcado por límites físicos y/o simbólicos, tiene un lenguaje específico, una fragmentación interior ocupada por la diferencia-que-complementa, actores estructurantes y estructurados con jerarquías variables, y propicia y produce unas formas rutinarias y ritualizadas de experiencia que (re)construye la identidad, entre otros componentes. Conforman a los lugareños, aunque no elimina el surgimiento de contradicciones y conflictos.

Es importante señalar que su constitución nunca es exclusivamente física y utilitaria, sino también expresiva en el sentido significativo, simbólico y estético, es decir, imaginario, además de pragmático o funcional (2013, p.35)

Las dinámicas de las fronteras entran en el espacio social-simbólico de los lugares. El concepto de frontera puede entenderse de diferentes maneras, ya que según el lente

conceptual o la disciplina académica desde el que se aborde, se trata de un término que tiene la capacidad de adquirir distintos significados. Dicho de otra forma, la idea de frontera es un concepto dinámico porque existe la posibilidad de que desempeñe distintas funciones que, si bien son divergentes, no siempre llegan a ser excluyentes. Para efectos de la presente revisión, se identificaron tres tendencias conceptuales en la literatura que tratan el tema de las zonas fronterizas y que le otorgan roles y competencias diferentes en la arena internacional. La primera aproximación puede denominarse como la tradicional o la clásica, puesto que concibe las fronteras como delimitaciones físicas y geográficas entre países, las cuales tienen la misión de preservar la soberanía estatal y la seguridad nacional; la segunda corriente teórica puede catalogarse como la liberal y entiende los espacios fronterizos como escenarios de cooperación e integración entre los Estados, más que como áreas de tensión y conflicto; finalmente, la tercera vertiente adopta una posición más crítica frente a la concepción tradicional de las zonas limítrofes y, por ende, alude a factores de identidad e ideas para sostener que más allá de su expresión física y territorial, las fronteras son constructos sociales que reproducen relaciones de poder, las cuales pueden propagarse por medio del lenguaje. A causa de estas últimas, se generan categorías y dicotomías en las que se clasifica a las personas que posean características, prácticas y creencias similares.

En términos generales, estas tres aproximaciones teóricas sobre las fronteras proponen un debate acerca de la idea que se tiene de conceptos como la soberanía territorial, el Estado/nación, la seguridad nacional, el papel de las zonas limítrofes en las relaciones entre Estados y el tipo de interacción que estas generan, entre otros. Es importante resaltar que, si bien existe una divergencia en cuanto al papel que cumplen los límites fronterizos en el sistema internacional según la aproximación teórica desde la que sean abordados, es posible que una frontera cumpla más de un rol de forma simultánea. Sin embargo, con el objetivo de hacer la presente revisión más estructurada, a continuación, se va a presentar cada una de las tres aproximaciones conceptuales expuestas anteriormente de forma separada.

La aproximación clásica: En primer lugar, la corriente tradicional de los estudios sobre fronteras se restringe a entenderlas como delimitaciones territoriales y geográficas, cuya función radica en preservar la soberanía territorial y la consolidación del Estado moderno, el cual puede hallar sus orígenes en la Paz de Westfalia de 1648 (Fredrik, 1979; Bellah, 2007; Bhabha, 2003 y Barbero, 2005). Este primer acercamiento a la cuestión de las zonas fronterizas encuentra sus estudios más sobresalientes en disciplinas académicas como la Geografía o el Derecho Internacional.

Por ende, el papel que desempeñan las fronteras en la arena internacional reside en distinguir y demarcar los límites estatales y el alcance de la soberanía territorial. En esta medida, las líneas divisorias de Estados contiguos se determinan en función de demarcaciones físicas, tal y como lo pueden ser la existencia de montañas, ríos u otros tipos de accidentes geográficos. Sin embargo, en la vertiente clásica también existen aquellos estudios que más allá de indicar la función delimitadora de las fronteras expuesta previamente, sostienen que estas tienen como misión preservar la seguridad nacional. De esta forma, las zonas fronterizas se entienden como barreras que protegen a los Estados de amenazas externas y de posibles acciones cometidas por países colindantes que, debido a la desconfianza que existe entre unos y otros, son percibidos como antagónicos y peligrosos para la supervivencia del Estado amenazado.

En este orden de ideas, las fronteras son concebidas como áreas de tensión que se encuentran propensas a desatar conflictos entre países adyacentes, ya que se desconfía de las acciones llevadas a cabo por las contrapartes estatales y, por ende, su misión consiste en resguardar la integridad física y territorial de un Estado determinado. Así mismo, otros estudios al interior de esta corriente recalcan que, para preservar la soberanía nacional y territorial, algunos Estados en el sistema internacional optan por protegerla y fortalecerla a través de la imposición de barreras físicas que dificultan la comunicación con países colindantes.

En síntesis, a través del lente clásico las fronteras son representadas como elementos que se limitan a demarcar la soberanía territorial de un país y que además son “muros” de contención que lo protegen de posibles amenazas externas. Dichos peligros son latentes en este marco, puesto que las relaciones que se entablan entre Estados colindantes se caracterizan por la incertidumbre e inseguridad frente a las acciones de la contraparte y, por ende, se convierten en fuentes de tensión que pueden desembocar en potenciales conflictos. De esta manera, la aproximación tradicional del estudio de fronteras toma como referente principal al Estado-nación como un actor unitario y omite la existencia de actores a nivel regional o local, los cuales podrían tener la capacidad de transformar la naturaleza de las fronteras para que dejen de ser simples barreras que dificultan y restringen la comunicación y la posible cooperación interestatal.

La aproximación liberal: En segundo lugar, la vertiente liberal menciona que las zonas fronterizas son espacios de interacción y cooperación que los Estados deben aprovechar para beneficio mutuo. Esto significa que desde esta óptica las fronteras no se perciben como barreras o fuentes de conflicto entre países, sino que se entienden como áreas en las que se

promueven flujos transnacionales de capital, bienes y servicios para estimular el desarrollo económico de los actores involucrados. En esta medida, la aproximación liberal sugiere que si bien el Estado tiene un papel relevante al momento de determinar la función que deben desempeñar las fronteras, este no debe comprenderse como un actor unitario que actúa de forma homogénea y coordinada. De manera adicional, este lente conceptual propone una reformulación de ideas como la de soberanía y seguridad, ya que el liberalismo expone la posibilidad de una reducción gradual (aunque no total) del control territorial, con el propósito de promover la integración y los vínculos económicos con autoridades locales, regionales y centrales de un país adyacente.

La aproximación crítica: Por último, y sin desconocer la existencia de las zonas fronterizas que tienen como función la delimitación y preservación de la soberanía nacional en su concepción tradicional, la tercera aproximación conceptual que trata el tema de fronteras argumenta que estas pueden entenderse como constructos sociales. Al resaltar el carácter social del objeto de estudio, esta última vertiente sostiene que las fronteras no siempre se manifiestan de forma tangible y física, ya que también reflejan relaciones de poder que se expresan, por ejemplo, a través de barreras culturales.

Para esta literatura, más allá de la demarcación del Estado-nación, las áreas fronterizas tienen como propósito la generación de dicotomías asimétricas, cuyo fin radica en crear y reproducir relaciones de poder entre un conjunto de personas que poseen cierto tipo de prácticas y creencias (“nosotros/as”) y aquellas que no las tienen (“ellos/as”).

En sentido general la literatura consultada hace énfasis en la idea de que las fronteras entendidas como construcciones sociales son atemporales y no se ubican en un espacio geográfico determinado. Es decir, y como ya se mencionó previamente, se caracterizan por ser barreras intangibles que discriminan y filtran a personas, por ejemplo, con base en criterios lingüísticos o religiosos. La secularización de las fronteras pretende imponer barreras culturales para excluir a todo aquel que se conciba como ajeno o que represente un peligro para la preservación de la cultura de un conjunto de individuos en particular, se caracteriza por impedir el flujo de individuos tomando como referencia su origen racial, étnico o religioso, entre otros.

Toda práctica o experiencia de los sujetos necesariamente se realiza en un espacio y tiempo, tanto objetivo como subjetivo. Es decir, la experiencia se lleva a cabo en un contexto específico y concreto, localizado en el espacio social y por lo tanto histórico y cultural. De tal manera, las prácticas de los sujetos delimitan y construyen el contexto y, a su vez, el contexto condiciona y moldea las prácticas. Es decir, entre contexto y práctica ocurre una

codependencia, una relación dialéctica. Tal codependencia y dialéctica genera un entramado significativo singular distinguible de otras prácticas correspondientes a otros contextos. Esta distinción implica la construcción de límites.

De la misma manera, las prácticas religiosas se realizan en tiempos y espacios objetivos y subjetivos, en contextos con los que mantienen relaciones de codependencia y, debido a esto, configuran entramados de significaciones localizados dentro del campo religioso; es decir, las prácticas religiosas construyen límites, fronteras. Siguiendo estas ideas, nos proponemos analizar los procesos de construcción de "fronteras simbólicas". La argumentación se centra en plantear que las prácticas religiosas son heterogéneas y en consecuencia construyen múltiples fronteras. Esta multiplicidad se relaciona en la medida en que las fronteras entran en contacto y se compenetran formando una zona de cruces, hecho que genera "zonas fronterizas".

La frontera se entiende como un hecho aislante, como la división de una dinámica o complejo interno que distingue un centro alrededor del cual gravitan sus elementos, pero también como un proceso vinculante que permite cruces y contactos, tránsitos de diversos elementos, si bien estas interacciones no se vinculan con el centro para formar parte del complejo interno, sino que se mantienen en los límites. La frontera implica tanto a un centro como a una periferia que es su límite, que, al cruzarse, figura una topológica social intersticial en la que es posible localizar elementos heterogéneos y descentrados en estado de desplazamiento o en movimiento. En las zonas fronterizas se genera la comunicación y a la vez la tensión entre procesos multirreligiosos y seculares, por lo cual las zonas fronterizas son también arenas de confrontación.

En la medida que la frontera es comunicante, convoca a sujetos interactuando; sin embargo, no es una interacción predeterminada ni previamente estructurada. Todo lo contrario, es una interacción entre actores o grupos recreada y generada cada vez que se actualiza y se realiza la relación interactiva. En esta orientación, las interacciones son contingentes y emergentes, obedecen más a operaciones estratégicas que a programas estructurantes; en consecuencia, las fronteras también operan así.

En el tercer milenio, las fronteras ya no se definen únicamente por límites geográficos o disputas territoriales, sino por la circulación de imaginarios que configuran nuevas formas de pertenencia, exclusión y reconocimiento. Estos imaginarios operan como dispositivos simbólicos que articulan narrativas sobre lo propio y lo ajeno, lo visible y lo invisible, lo legítimo y lo marginal.

La reconfiguración de fronteras implica también una transformación en los modos de entender la diversidad cultural. Las migraciones, los desplazamientos forzados, los intercambios digitales y las resistencias locales han generado cartografías identitarias más complejas, donde lo híbrido y lo transfronterizo desafían las categorías tradicionales. En este contexto, la frontera se convierte en un umbral: no solo físico, sino también ético y epistemológico.

Asimismo, los imaginarios contemporáneos comienzan a incorporar la cultura de la sustentabilidad como criterio de reconfiguración territorial. Las fronteras ya no se piensan únicamente en términos de soberanía o seguridad, sino también en relación con el cuidado del entorno, la gestión de los recursos y la justicia ecológica. La sustentabilidad emerge como un principio que interpela los modos de habitar, de producir y de imaginar el mundo.

### **3. Frontera, imaginarios y religión.**

En este texto recuperamos el planteamiento de frontera referida a una comunidad emplazada físicamente y a una comunidad simbólica. Lo primero es relevante porque nos ubica dentro de procesos objetivos, por ejemplo, la simbolización del espacio, y esto mismo pone de relieve lo segundo: la creación de fronteras simbólicas. Pero también recuperamos y enfatizamos que, como decíamos, las fronteras son contingentes, se recrean a partir de las prácticas dadas en situaciones singulares en un tiempo y un espacio específicos, es decir, en un contexto social. De este modo se advierte que lo geográfico y lo simbólico no necesariamente se corresponden, es decir, lo segundo no se reduce a lo primero. Lo simbólico es el espacio subjetivo, incalculable y no lineal.

Ahora bien, siguiendo una definición clásica, religión es:

Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo esas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 1990, p. 89).

Este orden general de existencia formula y figura una cosmovisión (construida por los propios sujetos) que es entendida y practicada a través de un ethos, cristalizado y consagrado en valores enlazados a una acción. Así, la religión opera como "modelo de la realidad" y "modelo para la realidad" (Geertz, 1990). Explica y hace entendible la vida cotidiana (esas "concepciones de un orden general de existencia") en la que está inmerso el sujeto, al mismo tiempo que proporciona una guía para orientarse en los quehaceres diarios, en la práctica cotidiana (Valdés Bernal y Vera Právdova, 2021).

Como cosmovisión, la religión se compenetra con los imaginarios culturales (pero no es la cultura, lo religioso forma parte constituyente de lo cultural). Religión y cultura conforman un orden social y, en esta orientación, es posible identificar la construcción de una comunidad con fronteras simbólicas. En este sentido, es necesario poner la atención en las prácticas en la medida en que enriquecen el análisis de construcción de fronteras simbólicas, pues dirigen el análisis no a presupuestos esencialistas, apriorísticos y homogeneizadores, sino a la manera en que los sujetos sociales, las personas, efectivamente construyen las zonas fronterizas y entran en interacción concreta en ellas.

Resumiendo, en sociedades en las cuales se compenetra lo religioso diverso con los imaginarios y en donde las condiciones particulares históricas permiten que comunidades religiosas interactúen, se construyen límites. Enfatizamos las prácticas de las personas en tales límites porque mediante ellas se construyen tanto las fronteras como las zonas fronterizas, pues solo mediante las prácticas sustentadas por los individuos concretos son posibles los cruces de límites, es decir, la construcción simbólica de fronteras.

“No se puede negar que muchas instituciones religiosas están basadas en afirmaciones de universalidad y, en muchos casos, siempre han sido entidades globales” (Juergensmeyer, 2000 citado en Levitt, 2007, p. 69). Pero, en el contexto del Estado/nación, la universalidad y el alcance global de la religión son observados, con el prisma de la subordinación a procesos legales y políticos de dimensión nacional. En este universo diversos autores problematizan como la religión en la era del capitalismo, ya no está situada dentro de los particularismos de un territorio o proceso legal, ni se está sujeta solo por principios políticos, culturales o morales externos (Casanova, 1994; Held et al, 1999 y Marquardt, 2003, citados en Levitt, 2007, p. 69). Los imaginarios socioculturales, regulados por la etnicidad, el idioma o las fronteras del Estado/nación, comienzan a desterritorializarse de los referentes nacionales, donde las polémicas y contrapunteos en torno a las dinámicas religiosas de la nación desbordan los espacios geográficos y las fronteras fijas.

Una actualizada y diversa bibliografía sobre este tema dibuja un lente oblicuo a la hora de reflexionar sobre el papel de la religión en el mundo global actual. Teóricos como Peter Beyer y Roland Robertson recalcan como “las distinciones con base en el credo, la clase, la política y la geografía aumenten y disminuyan en importancia” (Beyer y Robertson, 2001, citados en Levitt, 2007, pp. 69-70).

Como analiza Christopher Queen, “el budismo, así como el judaísmo y el cristianismo, se convirtieron en una religión “internacional” desde sus inicios, pero, en buena medida, sus variaciones locales estuvieron aisladas unas de las otras” (Queen, citado en Levitt,

2007, p. 70). En esta polémica Manuel Vásquez llama a esto “la globalización ‘delgada’ de los imperios mundiales, en la que la interdependencia era horizontal y constante, mientras que cualquier sincretismo cultural o religioso se limitaba a los centros urbanos y pueblos portuarios cosmopolitas” (Vásquez y Marquardt, citados en Levitt, 2007, p.70).

El panorama religioso en el marco de la creciente velocidad de la globalización actual posee travesías mediáticas muy variables en su inmediatez, y en ese terreno concurrimos a las siguientes dimensiones:

- Primero, muchas religiones se han tornado *multicentradas*, lo que difiere de las *multisituadas* del pasado (Beyer, 2001 citado en Levitt, 2007, p. 70). Por ejemplo, para el referido caso de los budistas:

[...] no se trata simplemente de un movimiento del centro religioso hacia la periferia, se trata del surgimiento de múltiples centros nuevos, con interpretaciones y prácticas budistas regionalizadas. Debido a que los centros de forma consiguiente están en comunicación entre sí, el este y el oeste, el “viejo país” y el nuevo se funden y transforman entre sí (Levitt, 2007, p. 70).

- En segundo lugar, como apunta Beyer “si la globalización constituye el estado siempre cambiante de mutabilidad y ya no tenemos la seguridad de un sentido del ser adscrito o fijo, ello conduce a varios problemas que la religión también podría resolver” (Beyer, 2001 citado en Levitt, 2007, p. 70). Los teóricos Robertson y Chirico definen dos problemas como son la “legitimidad del orden mundial de las sociedades (naciones)” y “el significado de lo que la humanidad realmente es” (Robertson y Chirino, 1985 citado en Levitt, 2007, p. 70).

El teórico Peter Beyer (Beyer, 2001 citado en Levitt, 2007) nos recuerda que, en este estado de mutabilidad, no es solo la velocidad con la que ocurren los cambios lo que puede ser problemático, sino también quién concentra el poder. De ahí que para Peter Beyer existen dos respuestas que ofrecen los grupos religiosos en el marco de la globalización actual. La primera es de naturaleza “conservadora” y fundamentalista. En este caso, la religión es un vehículo para afirmar identidades particularistas que se encuentran amenazadas por las movilizadas condiciones globales. La segunda respuesta, o la respuesta “liberal”, valoran como favorable que las religiones se reorienten hacia el todo global y adopten los valores de la cultura emergente. Beyer enfatiza que estos abordajes son de “tipos puros”, situados en dos extremos, entre los cuales pueden encontrarse numerosas formas híbridas.

Ante esta problematización epistemológica y práctica, el estudioso José Casanova sugiere que:

los cambios que se dan en la religión se suscitan porque el ámbito secular (político) ha infiltrado las dos arenas que la religión alguna vez cumplía: un monopolio de la salvación y la función de “culto

comunitario” o la solidaridad que ofrece una representación colectiva de una comunidad imaginada (Casanova, citado en Levitt, 2007, p. 70).

Al asumir esta propuesta, abordaríamos la religión como un sistema cultural que en el universo actual de la globalización se ha desterritorializado, lo cual ofrece paradojas que pueden ser analizadas como amenazas u oportunidades. Por un lado, las civilizaciones y religiones del “viejo” mundo pueden liberarse de la territorialidad del Estado/nación, asumiendo nuevamente sus dimensiones transnacionales y recuperando su papel de líderes en el escenario mundial. Por otro lado, pueden sentirse marginadas por la desintegración del vínculo ontológico entre el tiempo sagrado y el espacio sagrado, o por los entrelazamientos de narrativas, pueblos y territorios compartidos que siempre han enmarcado a las civilizaciones y a la religión.

Aunque estos enfoques son meritorios, estas discursividades no revelan en total dimensión las experiencias religiosas vividas por las personas. Las epistemologías en gran medida no tienen en cuenta a los actores sociales que son los artífices auténticos de la globalización actual.

En estos abordajes, como declara Spohn (citado en Levitt, 2007) las teorías de la globalización son macro–paradigmas que en algunos aspectos no se diferencian de los paradigmas de la modernización. Las diversas posiciones tienden a “correlacionar los fenómenos y dimensiones políticos, socioeconómicos y culturales, en vez de considerar los vínculos, relaciones e interacciones macro/micro locales, nacionales y transnacionales” advierten igualmente acerca del peligro de “disimular el impacto cuestionado, desigual y situado de la globalización” (citado en Levitt, 2007, p. 71).

El diálogo de confluencias entre las instituciones religiosas globales (normas) y la religión vivida (prácticas, discursos y organizaciones de la vida religiosa cotidiana) es el universo real de la ejecutoria de la religión en el marco de la globalización actual, pues como aseveró el estudioso Robert Orsi:

El estudio de la religión vivida sitúa toda la creatividad religiosa dentro de la cultura y aborda a toda la religión como una experiencia vivida, la teología como algo no menor que encender una veladora por un ser amado en apuros, la espiritualidad al igual que las otras formas de expresión religiosa menos sancionadas culturalmente. Repensar la religión como una forma de trabajo cultural, el estudio de las religiones vividas, atrae la atención hacia las instituciones y las personas, los textos y los rituales, la práctica y la teología, las cosas y las ideas como medios para hacer y deshacer mundos. Las preguntas claves refieren a lo que hace la gente con las formas de expresión religiosas, cómo las utilizan, lo que estas hacen de sí mismos y de sus mundos con ellas y cómo, a su vez, los hombres, mujeres y niños son moldeados por los mundos que hacen, al mismo tiempo que ellos construyen estos mundos (Orsi, citado en Levitt, 2007, p. 71).

En el tema que nos ocupa la perspectiva de análisis es multidimensional moldeada por un contexto transnacional. Para comprender el mundo actual es necesario destacar cómo las relaciones entre los imaginarios de las religiones y las fronteras son complejas, contradictorias y heterogéneas, y están signadas por hechos antropológicos, históricos, geográficos, psicológicos, lingüísticos, sociológicos, etc. Abarcar el conjunto de dichas relaciones es imposible de manera inmediata, tampoco se pueden ver todas reflejadas en un solo plano. Quizás hay que preguntarse- al decir Levitt: “¿cómo los individuos y los grupos se organizan en realidad?, sin asumir a priori que encajan en el compartimiento nacional” (Levitt, 2007.p. 72).

Los cambios desencadenados por la migración no están vistos solo en el plano nacional sino también en los planos regionales, locales o grupales e individuales con conexiones que surgen entre los miembros de las comunidades religiosas globales y los movimientos sociales. Donde los entornos de la ética regulan los modos de sentir, comprender y actuar en el mundo de hoy.

Como actores globales, los cuerpos religiosos hacen consciente a las personas de esta ética que moviliza, a quienes se les adhieren, para apoyarlas. A su vez, el compartir una ética universal se estimula el surgimiento de identidades religiosas globales.

No es solo el molde de los caracteres religiosos lo que se transforma con la migración. Las mentalidades en torno a lo que es realmente la religión y dónde encontrarla también cambian. Numerosos inmigrantes provienen de países en donde religión y cultura son un nexo indisoluble. Ejemplos tenemos como: no pueden separar el carácter irlandés del catolicismo, el carácter de la India del hinduismo o lo que significa ser pakistaní de ser musulmán. Pues como bien ha aseverado Levitt:

La fe guía la manera en que viven sus vidas cotidianas, con quién se relacionan y el tipo de comunidades a las que pertenecen, incluso entre gente que declara no ser muy religiosa. [...]

Además, la religión no permanece dentro de los muros de los edificios religiosos oficiales. Los rituales religiosos privados, informales a veces, revelan mucho más, acerca de la naturaleza cambiante de la vida religiosa, que los acontecimientos en una iglesia o templo. Cuando un musulmán dice silenciosamente sus oraciones, mientras se detiene en un semáforo porque no hay un lugar cercano para orar, está transformando al islam dentro del otro país. Cuando un viajero se persigna antes de que despegue el avión, expresa su fe, ya sea que asista o no a misa el domingo. Estos cambios en el ritual y la creencia se comunican a la comunidad de origen en donde también transforman la práctica religiosa.

Así como los muros de los edificios religiosos son permeables, igualmente lo son los límites entre las tradiciones y manifestaciones de fe. Muchos migrantes provienen de países en donde la religión siempre ha combinado elementos de varios credos. [...] Estos cambios en la demografía religiosa están transformando el equilibrio del poder dentro de las instituciones religiosas globales. [...]

Finalmente, la religión constituye el arquetipo espacial y temporal del cruce de fronteras. Dota a los seguidores de símbolos, rituales y narrativas que les permiten imaginarse en escenarios consagrados, marcados por espacios, santuarios y lugares de oración sagrados (2007, pp.79-80).

Las religiones han sido, históricamente, fuentes poderosas de construcción de imaginarios. A través de sus narrativas, símbolos y rituales, han delineado mapas espirituales que configuran pertenencias, exclusiones y formas de habitar el mundo. En el tercer milenio, estos imaginarios religiosos se entrecruzan con las dinámicas de las fronteras —físicas, culturales y simbólicas— generando nuevas tensiones y posibilidades.

La diversidad religiosa, lejos de ser un obstáculo, se presenta como una oportunidad para repensar los vínculos entre identidad, territorio y trascendencia. En contextos marcados por la pluralidad cultural, los imaginarios religiosos pueden contribuir a la construcción de espacios de diálogo intercultural, siempre que se abran a la escucha y al reconocimiento del otro.

En este marco, la cultura de la sustentabilidad ofrece un horizonte ético que interpela también a las tradiciones religiosas. Muchas cosmovisiones espirituales —ancestrales y contemporáneas— han sostenido visiones del mundo basadas en la interdependencia, el respeto por la vida y el cuidado del entorno. Recuperar estos imaginarios puede ser clave para articular una espiritualidad del cuidado que dialogue con los desafíos ecológicos y civilizatorios de nuestro tiempo.

#### **4. Consideraciones finales.**

La trilogía imaginarios, religiones y fronteras en el contexto actual trascienden los límites del tiempo, porque permite a los creyentes sentirse miembro de una comunidad de memorias, conectada con un pasado, un presente y un futuro en sus narrativas en un diálogo de continuidades y rupturas con la ancestralidad.

Analizar el movimiento de las religiones en el mundo contemporáneo de hoy no es situar un dogma, ni reducir la vida a un conjunto de valores endógenos. La multiculturalidad es el eje transversal de este complejo proceso, y no como marca indeleble y fija, sino un signo que cambia de sentido y valor epistemológico.

En la era transnacional de la globalización actual los imaginarios de las religiones y sus fronteras examinan la mismidad creativa de cada cultura desde nuevos contactos, con un diverso engranaje social de experiencias colectivas e individuales en constante retroalimentación.

Los imaginarios que configuran las fronteras, las religiones y las identidades en el tercer milenio revelan una profunda transformación en los modos de pensar la pertenencia,

el territorio y la espiritualidad. Las paradojas entre apertura y cierre, entre universalismo y particularismo, entre lo local y lo global, atraviesan los discursos contemporáneos y exigen nuevas claves interpretativas.

En este horizonte, la diversidad cultural se presenta como un valor civilizatorio que interpela los imaginarios excluyentes del pasado. Reconocer la pluralidad de voces, cuerpos, creencias y territorios implica desmontar narrativas homogéneas y abrir espacios para el diálogo intercultural, la escucha activa y el reconocimiento mutuo.

La cultura de la sustentabilidad, por su parte, emerge como un eje ético y simbólico que redefine las relaciones entre humanidad y naturaleza. Ya no se trata solo de preservar recursos, sino de imaginar otras formas de habitar el mundo, de vincularnos con lo vivo, de construir comunidad desde el cuidado y la interdependencia. Esta cultura propone una espiritualidad del cuidado que puede dialogar con las tradiciones religiosas y con los saberes ancestrales, articulando nuevos imaginarios civilizatorios.

Así, los imaginarios del tercer milenio deben abrirse a narrativas que integren la diversidad y la sustentabilidad como pilares éticos, estéticos y políticos. Solo desde allí será posible reconfigurar las fronteras —reales y simbólicas— hacia un horizonte más justo, plural y habitable.

### Referencias bibliográficas.

- Baczko, Bronislaw. (2005). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión.
- Barth, Fredrik. (1979). Introducción. En Barth, Fredrik (Ed.). *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias sociales* (págs. 11-43). Fondo de Cultura Económica.
- Bellah, Robert N. (2007). Religión civil en América. En Beriain Jostetxo y Aguiluz Maya (Eds.). (2007). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Anthropos.
- Beyer, Peter. (2001). Introduction. En Idinopulu, Thomas A. Et Wilson Brian C. (Eds.). *Religion in the process of globalization*. Ergon Verlag.
- Bhabha, Homi K. (2003). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Casanova, José. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Cohen, Anthony Paul. (1995). *The Symbolic Construction of Community*. Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203131688>
- Durand, Gilbert. (1969). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Editorial Bordas.
- Geertz, Clifford. (1990). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

- Giménez, Gilberto. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, v(9), 25-57.
- Held, David et al. (1999). *Global transformations: politics, economics and culture*. Stanford University Press.
- Homi K, Bhabha. (2003). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Le Goff, Jacques. (1987). Histoire des sciences et histoire des mentalités. *Revue de synthèse*, (111 y 112), 5-20.
- Levitt, Peggy. (2007). Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. *Migración y Desarrollo*, (8), 66-88.
- Martín-Barbero, Jesús. (2005). Identidad y diversidad en la era de la globalización. En Negron, Bárbara y Nett, Mane (Eds.). (2005). *Diversidad cultural. El valor de la diferencia* (págs.19-33). LOM Ediciones.
- Moreno, Carolina y Rovira, Cristóbal. (2009). *Imaginarios: desarrollo y aplicaciones de un concepto crecientemente utilizado de las Ciencias Sociales*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Dirección Regional para América Latina y el Caribe; UNESCO.
- Pacheco Valera, Irina. (2015). *Imaginarios socioculturales cubanos*. Editorial José Martí.
- Robertson, Roland y Chirico, Joann. (1985). Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration. *Sociological Analysis*, 46(3), 219–242. <https://doi.org/10.2307/3710691>
- Rodríguez Plaza, Patricio. (2005). Crítica, estética y mayorías latinoamericanas. *Aisthesis. Revista chilena de investigaciones estéticas*, (38), 99-122.
- Taylor, Charles. (2004). *Modern social Imaginaries*. Duke University Press.
- Valdés Bernal, Sergio y Vera Právdova. (2021). *Las religiones: dioses, deidades y denominaciones*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Vásquez, Manuel A. y Marie F. Marquardt. (2003). *Globalizing the sacred: religion across the Americas*. Rutgers University Press.
- Vergara Figueroa, Abilio. (2013). *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. Escuela Nacional de Antropología e Historia; Ediciones Navarra.