

G LOBALIZACIÓN Y NUEVA ERA EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Elizabeth Díaz Brenis

Elizabeth Díaz Brenis es profesora-investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Directora del Centro de Estudios de Religiones Contemporáneas, CERC.

En el mundo globalizado lo religioso es una manifestación que trata de dar respuesta alternativa y consoladora al vacío que la modernidad ha dejado a su paso, la cual se pensaba que llevaría a un desencantamiento del mundo y que las creencias en fuerzas extraordinarias serían reemplazadas por la racionalidad del progreso tecnológico y científico. Hoy en día la religiosidad continúa siendo un importante referente de las identidades contemporáneas y se mantiene como una fuente de sentido y explicación del mundo.

Sin embargo, esto no quiere decir que las profundas transformaciones culturales que se viven en el mundo contemporáneo y reencantado¹ no estén impactando de manera profunda las formas de organización de lo religioso.

Si bien en el momento actual ya no se puede afirmar que la religión sea la fuente única o esencial de la cultura, la cultura y la religión se encuentran hondamente compenetradas, a tal grado que la religión vuelve a cobrar relevancia. En ella se reflejan las transformaciones profundas donde la globalización se apropia de la cultura, sobre todo en la transformación de la naturaleza de lo religioso y en su *relocalización*.²



Las manifestaciones ritualizadas de la *religiosidad contemporánea*³ no sólo se explican como continuidad del pasado, sobre todo expresan la necesidad de humanizar y sacralizar los nuevos fenómenos que ha introducido el avance tecnológico. Algunos de ellos están presentes como referentes de sentido e identidad de la vida diaria de los individuos; como los procesos de migración, la centralidad que ocupa la televisión en las interacciones cotidianas de los individuos, la aceleración de la vida diaria, la transformación de las distancias, la velocidad y el tránsito como nuevo referente de la experiencia.

La globalización modifica de manera profunda los procesos de localización de la cultura, cuyas dimensiones primordiales se ven alteradas por nuevas proximidades y distancias tecnificadas que afectan la naturaleza de la vida diaria. Pero dicha situación también es transformada por la actividad social cotidiana, mediante la cual se internalizan y resignifican las experiencias mediáticas en el contexto de las interacciones sociales cara a cara (Tuffe, 1994).

A escala mundial se percibe un despertar de lo religioso que se manifiesta de diversas maneras y en distintos lugares. Asimismo es más notoria la aparición de los movimientos religiosos⁴ que tienen énfasis en lo pentecostal, renovando la oferta religiosa, en una atracción carismática y masiva.

Estas modalidades religiosas emotivas congregan multitudes en sus rituales, donde los milagros se acentúan, difundándose en vivo por televisión e internet. Los fundamentalismos religiosos orientan las voluntades nacionales de pueblos enteros en Oriente y Occidente.⁵ Asimismo en el mundo de hoy existen cantidad de libros esotéricos, religiosos y de superación personal que inundan bibliotecas y librerías. Estos ejemplos son indicios de la creciente necesidad de creer en lo sobrenatural utilizando los medios que la globalidad concede.

La *religiosidad contemporánea* se manifiesta fundamentalmente en el desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas, lo que provoca que lo religioso salga de las iglesias hacia formas intrínsecas (subjetivas) de la creencia y la experiencia religiosa. Los dogmas universales y los recipientes de la fe son cuestionados. Se trata de elaborar nuevas interpretaciones de las creencias, abandonando la mecanización religiosa de la sociedad. Ésta busca las respuestas en la experiencia contemplativa de lo sagrado, cuestiona cualquier dogma universal y privilegia una ética basada en la diversidad y la convivencia cultural.

Aunque pudiera parecer que todo está cambiando, es notoria la persistencia y renovación de las tradiciones religiosas de larga duración que se traducen en apariciones, cultos, rituales y peregrinaciones tradicionales; pero que también apuntan, en algunos casos, a buscar respuestas novedosas en prácticas esotéricas, en tradiciones prehispánicas y en elementos culturales traídos desde el lejano Oriente. Por ejemplo, las religiones y filosofías orientales en las sociedades occidentales sin provocar rupturas con los marcos confesionales de la adscripción religiosa son integradas a las grandes religiones, como en algunas versiones del catolicismo, los ritos afros, el crecimiento de las expresiones de religiones japonesas y su incursión a través de las empresas electrónicas en diversos países latinoamericanos. Movimientos nacionalistas o indigenistas que retoman elementos orientales y que, inspirados en el movimiento *New Age* (Nueva Era),⁶ redimensionan su origen local en un movimiento de alcances planetarios y, simultáneamente, construyen nuevos sig-

nificados y reinventan las tradiciones en los rituales y el culto a las imágenes del catolicismo popular.

En estas expresiones religiosas lo nuevo y lo tradicional se fusionan, se reinventan tradiciones y los nuevos relatos religiosos buscan legitimarse extendiendo un linaje imaginario con las tradiciones (Hervieu-Lénger, 1993). Con la globalización religiosa las distancias culturales se ponen en contacto, creando nuevas formas que son retazos de culturas y religiones antes lejanas y ausentes en los contextos locales, que gracias a los medios de comunicación se vuelven sensibles a todo el mundo.

Este nuevo contexto de producción, distribución y consumo de lo religioso tiene efectos en una nueva composición de los sistemas religiosos. El creyente posmoderno es creador de su religiosidad, pues toma de las diferentes ofertas religiosas lo que más le convence para generar nuevos bricolajes religiosos. *Creyentes sin iglesia, creencias a la carta* (New Agers), creyentes difusos, son algunos de los nombres con que se tilda a esta nueva religiosidad.

Investigar sobre estos grupos religiosos no es tarea sencilla debido a que la antropología de la religión se ha centrado a estudiar lo religioso desde un enfoque estructural y simbólico, dando énfasis al mundo judeo-cristiano. La *religiosidad contemporánea* es un fenómeno difuso e invisible. Difuso en tanto que las fronteras entre lo religioso y lo secular no son nítidas ni fáciles de precisar. Así como la religión se ha racionalizado y diversificado en su interior,⁷ también la sociedad secularizada ha producido por distintas vías ofertas religiosas de la modernidad. Es invisible debido a que las transformaciones profundas en la religiosidad están ocurriendo en el nivel individual y subjetivo de las prácticas religiosas.

Por tanto, nuestro acercamiento a la realidad, si es que pretendemos atender a estos cambios, debe imaginar formas para hacer observables fenómenos que aunque subjetivos son compartidos por grandes sectores sociales de nuestro mundo contemporáneo y, por tanto, son imperceptibles por ciertos métodos basados en variables bajo las cuales se esconden los cambios.

Según los resultados sobre diversidad religiosa aplicados en 1996 la transformación en la organización de lo religioso en la ciudad de México se da en grado menor en el cambio de la adscripción religiosa (conversión a otras denominaciones

o iglesias), que en la adopción de nuevos marcos de referencias de los imaginarios religiosos entre el vasto universo de individuos que se mantienen dentro de la adscripción al catolicismo. Ya que la mayoría de los habitantes de la ciudad de México⁸ son católicos se puede definir a simple vista que es una urbe altamente religiosa dado sus altos índices de participación ritual.

El estudio mostraba marcadas tendencias a la subjetividad y la desinstitucionalización de tres elementos que conforman la religiosidad católica: las creencias trascendentales, los valores y la moral que rige la sexualidad.

Sólo nos centraremos en la primera. Para las creencias en lo trascendental un alto porcentaje de los imaginarios de los católicos no provienen de marcos doctrinarios cristianos, más bien se nutren de creencias asociadas con el movimiento religioso *New Age* (Nueva Era), en el que se encuentran presentes nociones científicas, gnósticas, orientalistas, etcétera. Por ejemplo, aunque para los católicos la idea de Dios seguía prevaleciendo en la mayoría de los entrevistados y, de ellos, más de dos terceras partes eligieron las imágenes cristianas de la Santísima Trinidad y Dios personal para pensar en la divinidad, los resultados mostraron una alta tendencia a la reelaboración subjetiva de la representación de Dios que se aparta de los contenidos cristianos; más de una tercera parte se imagina a Dios como fuerza vital o energía. Esta tendencia también se manifiesta en la manera en que los católicos se imaginan la vida después de la muerte. Aunque la resurrección (39 por ciento) y la idea del cielo y el infierno (32 por ciento) seguían siendo hegemónicas, una sexta parte (15 por ciento) adopta la creencia oriental de la reencarnación, de origen hinduista.

Estos datos nos permiten advertir que los contenidos de los *New Age* (Nueva Era) tienen un alto grado de presencia en los católicos de la ciudad de México. Los contenidos tipo *New Age* (Nueva Era) transversalizan las instituciones religiosas, pues los creyentes adoptan nuevas identificaciones, sin tener que cambiar de adscripción religiosa —dado que es difícil pensar que los católicos de la ciudad de México adopten un imaginario de la reencarnación porque hayan tenido contacto directo con los movimientos religiosos hinduistas instalados en esta capital.

Encontramos que la *New Age* (Nueva Era) se inserta en el hastío del hombre moderno, el cual no logra sentirse en casa

ni en sociedad, ni consigo mismo. En pocos años se pasa de la euforia al desaliento, surge el miedo ante el nacimiento de una era en la que los valores pierden entidad y en que se vuelve a la búsqueda de seguridades que amordazan la hipótesis y la legítima búsqueda de novedad. Se llega así a *la era del vacío y el imperio de lo efímero*,⁹ sin defensa del olvido, de lo que sucede en nuestro entorno, acorralados en una intimidad que desea ignorar la realidad para no ser engullida por ella.



En este contexto surge un estilo distinto de concebir la posibilidad de cambio, la promesa de algo diferente que pretende dar a la humanidad luz nueva sobre sí misma y sus inquietudes. Hay que creer que ha empezado un ciclo nuevo en la evolución de las relaciones del hombre con su necesidad cada vez más urgente de trascender. Como respuesta al fracaso de la visión racionalista o material de la vida quieren hacerte ver que hay una dimensión que se impone a la primicia del espíritu: es el interior, *el retorno de lo sagrado*.

Los *New Agers* no son un movimiento que tenga una sola sede, sino una serie de espacios que conforman redes, ya

que no tienen centros de oración, llámense templos, sinagoga o mezquita, sino una serie de lugares en donde se preparan para la era de acuario.

La Nueva Era es un sistema religioso en el cual el creyente construye una creencia elástica, dependiendo de la red a la que pertenezca, ya sea esotérica, psicológica o ecológica. Permanecer en una red *New Age* tiene su costo económico elevado, ya que cada curso de preparación cuesta de 100 a 3,000 pesos, aproximadamente. Los miembros de la Nueva Era son sobre todo individuos de educación alta, debido a su carácter de cientificidad. La sacralidad se visualiza en su *persona* y no en la abstracción de un absoluto. Pertenecer a una red lo hace partícipe de establecer una nueva forma de organización social, que sea al mismo tiempo local y global. Es reconciliar la razón con lo místico. Manejarse como red hace que se desdibuje la jerarquía impuesta por el mundo occidental, y encontrar en una guía espiritual una respuesta clara a sus temores constantes, dando así la oportunidad de reconciliarse con el cosmos. La Nueva Era es una polis posmoderna que llena la angustia del mundo actual.

Los cambios que sufre la cultura por la globalización se encuentran fuertemente vinculados con la religiosidad contemporánea. Por un lado, la religiosidad tradicional se ve impactada por los cambios en la organización del tiempo y el espacio introducidos por la globalización; por otro, el dinamismo simbólico de la religiosidad popular representa la alternativa para generar los sentidos colectivos de arraigo y referencialidad localizada donde pareciera que no hay un sistema de creencia dado.

Un buen número de las identidades contemporáneas, incluso en el marco de las identificaciones, se nutre de registros culturales, de los territorios, de los núcleos familiares y sobre todo de las iglesias. De esta manera los cultos y símbolos del catolicismo popular son lugar de referencialidad tradicional para producir identidades de referencia emotiva en los "no lugares" de la "sobremodernidad".¹⁰ En ellas se percibe un cambio en las formas de generar identidades religiosas, las cuales pasan de identidades construidas —a partir de procesos de socialización normativos propios de las comunidades de arraigo y de las instituciones tradicionales de la religión—, a procesos de identificación emotiva.

Los imaginarios de las creencias, concernientes a la trascendencia, se hacen cada vez más individualizados y menos

institucionales. Un rasgo general de esta nueva situación se debe a los profundos y acelerados cambios en el uso de las unidades espaciales y temporales, provocados por la globalización. La necesidad de relocalizar¹¹ lo global se está dando en gran parte en la práctica de la religiosidad popular. Por-

Notas

¹Ahora se vive un "reencantamiento del mundo", diría Morris Berman, como respuesta a la crisis que han tenido las ciencias y donde los paradigmas científicos están en busca de una nueva forma de interpretar a una sociedad que cambia aceleradamente.

²Término que se da como respuesta a los procesos de globalización. Significa que aquello que busca que el mundo sea más homogéneo, como resultado de la globalización, se volverá más localista. Renacerá en sentimiento de pertenencia a su cultura autóctona.

³Concepto trabajado por Marc Auge en su libro *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, donde plantea la mundialización de cultura.

⁴En este texto no se utilizará el concepto de Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), ya que en la actualidad no puede haber movimientos nuevos, sino reformulaciones de sistemas religiosos establecidos, es decir, Movimientos Religiosos Contemporáneos.

⁵Hay un acercamiento del mundo occidental con el mundo oriental, adoptando de nuevo el holismo: del cual recoge y unifica lo referente al alma y el espíritu.

⁶*New Age* o Nueva Era es el término que se utiliza para nombrar a este sistema religioso. La *New Age* es la más conocida en el movimiento global de la Nueva Era, pero no es la iniciadora. Se considera como fundadora de este movimiento a la señora Blavatsky (1831-1891) con su Sociedad Teosófica. Para la Nueva Era el todo es referido a lo holístico del ser humano.

⁷Poulat, 1994.

⁸Es necesario resaltar que en este año (2002) se está aplicando otro, donde se está encontrando que hay una transformación en la visión del mundo de los habitantes de la ciudad de México y que ya existen conversos *New Agers*.

⁹Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, p. 37.

¹⁰Los términos "no lugares" y "sobremodernidad" los retomo de Auge y Touraine, ya que la identidad contemporánea se desdibuja entre lo tradicional y lo moderno.

que la creencia popular ofrece un lugar de resistencia a lo oficial e institucional; pero además porque opera como referente simbólico, que ofrece un sentido capaz de producir sentimientos compartidos de arraigo colectivo (en lo espacial) y continuidad con la tradición (en lo temporal).•

¹¹Esta necesidad de relocalización es lo que ayuda a sobrevivir en los constantes cambios que están teniendo las culturas en tratar de homogeneizar como resultados, que se vuelven más locales y sobresale lo popular.

Bibliografía

Marc Auge, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1993.

———, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1998.

M. Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, tomos I y II, México, Siglo XXI, 1999.

M. de Certau, *La invención de lo cotidiano, en artes de hacer*, México, UIA/ITESO/CEMCA, 1996.

N. García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.

C. Geertz, *La interpretación de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 1987.

A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1994.

D. Hervieu-Lénger, *La religión pour mémoire*, París, Cerf, 1993.

———, "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones precisas", en Gilberto Giménez (comp.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL/UNAM, 1996.

M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990.

Elio Masferrer Kan (comp.), *Sectas o Iglesias. Nuevos y viejos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdés, 1998.

J. M. Mardones, *¿A dónde va la religión? Cristianismos y religiosidad de nuestro tiempo*, Santander, Sal Terre, 1996.

Martín Barbero, "Heredando el futuro. Pensar la educación desde de la comunicación", en *Nómadas*, núm. 5, Bogotá, septiembre, 1996.

Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*, Santiago, Cuatro Vientos, 1995.

Poulat, *Leeré postchrétienne*, París, Flammarion, 1994.

