

# Los nuevos milenarismos de fin de milenio

*Renée de la Torre*

## RESUMEN

*Los nuevos movimientos religiosos milenaristas son búsquedas de salvación religiosa que intentan dar respuesta a los grandes problemas sociales actuales. Este artículo describe tres tipos de milenarismos contemporáneos: el fundamentalista, de salvación comunitaria, con sus valores e identidad propios; el moderno, que busca justicia e igualdad sociales; y el postmoderno, que plantea la necesidad de retorno a un sistema de relaciones armónico entre el hombre, la naturaleza y lo sagrado.*

---

## INTRODUCCIÓN

El desplazamiento continuo de las divisiones del mundo que oscilan entre la modernidad y la tradición, ha producido en el individuo la apariencia de fenómenos de pérdida o de innovación, de abandono y de regreso, de desencantamiento y reencantamiento del mundo.<sup>1</sup> Esto obedece más a un movimiento dialéctico característico de la modernidad, que a un proceso evolutivo y lineal de secularización, como lo veían los clásicos de la sociología (Herbert Spencer, Émile Durkheim, Talcott Parsons). Es por ello que hace treinta años hubo quienes vaticinaron la muerte de las religiones en el mun-

1 "La teoría social actual se inscribe en el proyecto de construir una sociología dinámica, generativa, basada en una doble experiencia: la de las sociedades de la tradición sometidas a la prueba de las grandes transformaciones; la de las sociedades de la modernidad en las que predominan el movimiento y la incertidumbre". Georges Balandier, *El desorden. La Teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 62.

do moderno, suponiendo que lo religioso estaba destinado a ser puramente marginal o que, de manera dramática desaparecerían sin más. Ahora muchos intelectuales señalan con asombro el retorno de lo religioso, contemplan que en el mundo contemporáneo lo religioso, lejos de desvanecerse o debilitarse en un rincón de la vida privada, ha florecido con mayor impulso que en décadas pasadas.

Para los fines de este artículo se optó por una concepción funcional del milenarismo, basada en la definición amplia ofrecida por N. Cohn, que comprende a los movimientos religiosos que esperan la salvación colectiva, de tipo inminente, total, última y en este mundo.<sup>2</sup>

El milenarismo ha sido un rasgo peculiar de ciertos movimientos religiosos que responden a situaciones de cambio social, incertidumbre y crisis. A lo largo de la historia de la humanidad se ha visto que las manifestaciones milenarias surgen como respuesta alternativa a la sensación de impotencia humana y social frente a fuerzas incontrolables, como han sido la pobreza, las catástrofes naturales, las epidemias, la decadencia social y otras. Estas situaciones de crisis no han podido ser controladas por la ciencia, la tecnología y el progreso económico. Incluso el mismo avance de la modernidad ha engendrado nuevos miedos de fin de milenio, nuevas fuerzas destructoras, nuevos poderes incontrolables, a los cuales los avances científicos y tecnológicos no han podido dar solución. Entre ellos se pueden mencionar la amenaza de destrucción de la vida humana por la bomba atómica; el grave deterioro ecológico que pone en riesgo la vida de la Tierra; la epidemia del fin de siglo: el sida; el impacto del sistema neoliberal en el empobrecimiento y la exclusión de la mayoría de los individuos que pueblan el mundo; los crecientes flujos migratorios que destruyen los lazos sociales estables y debilitan la identidad; etcétera.

Hoy día la renovación de la sensibilidad religiosa se une a la búsqueda de alternativas y soluciones a los problemas que enfrentan los individuos y los grupos. La creatividad religiosa, aunque contiene una carga espiritual, representa también vías alternativas de salvación que orientan patrones de conducta para transformar los problemas sociales actuales en un mundo mejor. De cara al final del primer milenio de la era cristiana, lo religioso, lejos de desaparecer, continúa siendo relevante para los seres humanos que

<sup>2</sup> Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, pp. 14-15.

necesitan entender y dar respuestas al inexplicable y cada día más complejo mundo en que vivimos.

De la religiosidad de fin de milenio resaltan tres rasgos principales: la racionalización de lo religioso, el regreso y fortalecimiento de fundamentalismo como rechazo de la modernidad y las adhesiones flexibles, denominadas de manera genérica como movimiento religioso Nueva Era (*New Age*). Estas tres tendencias, contradictorias entre sí, abren el debate para repensar el impacto de la modernidad, y más precisamente de la secularización de la sociedad moderna. Estos fenómenos demuestran que los efectos de la modernidad sobre el comportamiento y el lugar de la religión en la sociedad no es lineal ni unidireccional, sino más bien dinámico y multidireccional, pues intervienen distintas maneras mediante las cuales los individuos y las religiones construyen estrategias para enfrentarse o negociar formas de inclusión o exclusión de la racionalidad moderna, sea bajo los procesos de incorporación de la racionalidad a lo religioso o como rechazo a la modernidad.<sup>3</sup>

A estos postulados generales habrá que considerar que el alcance de la secularización o de la emergencia de Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), adoptan distintas tendencias según los contextos históricos que demarcan el grado de laicización y los tipos de modelos religiosos (plurales, monopólicos protestantes o monopólicos católicos).<sup>4</sup> En el caso de los países del llamado Tercer Mundo, y específicamente de Latinoamérica, la religión no sólo ofrece patrones para mantener el *statu quo* de la sociedad, sino que también funciona como marco simbólico que permite innovar y generar formas alternativas para transformar a las sociedades. En tal contexto los nuevos movimientos religiosos responden a búsquedas incesantes que permitan redefinir las relaciones de poder imperantes, no sólo en las esferas formales del poder, sino en los espacios comunitarios.<sup>5</sup> Los NMR

3 La modernidad se manifestó en el proceso de laicidad (separación de las funciones del Estado y la Iglesia) de los estados modernos. Ante tal situación la iglesia católica desarrolló dos concepciones del cristianismo divergentes que siguen presentes en el debate actual dentro del catolicismo. La primera es el indiferentismo político que orienta la práctica religiosa a lo meramente sacramental y apolítico; la segunda es un catolicismo romano intransigente, que se opone a las concepciones seculares del liberalismo político y que se niega a ser reducido a prácticas de culto procurando la penetración del cristianismo en toda la vida pública. Emile Poulat, *Le catholicisme sous observation. Du modernisme à aujourd'hui (entretiens avec Guy Lalon)*. Paris, Le Centurion, 1983, p. 100.

4 David Martin, "Religion and public values: a catholic protestant contrast", *Review of Religious Research*, vol. 26, núm. 4, Londres, 1985, pp. 313-331.

5 Benetta Jules-Rosette, "The Sacred and Third World Societies", en Philip Hammond (ed.), *The Sacred in*

constantemente crean y recrean respuestas alternativas a las necesidades de los grupos sociales; ofrecen, tanto la posibilidad de mantener las tradiciones, como de revitalizarlas mediante el fortalecimiento de nuevas comunidades emotivas que, aunque no sean activistas en lo político, experimentan modelos de relación más igualitarios, más libres e independientes de las instituciones establecidas, y más flexibles.

Algunos nuevos milenarismos religiosos ofrecen vías de salvación intramundanas, para sacralizar el mundo moderno y para racionalizar lo religioso; incluso para sacralizar los movimientos revolucionarios y políticos, tal es el caso de las Comunidades Eclesiales de Base. Otros movimientos construyen versiones fundamentalistas para oponerse y rechazar el mundo moderno, como los Testigos de Jehová y algunas denominaciones fundamentalistas de tipo pentecostal; así mismo, el milenarismo puede aparecer en la búsqueda de una Nueva Era, mediante la cual se busca sacralizar la relación del hombre con la naturaleza, y contener el progreso tecnológico que amenaza al equilibrio natural del mundo.

### ¿HACIA DÓNDE VA LA RELIGIOSIDAD CONTEMPORÁNEA?

El impacto de la modernidad en el cambio religioso ha tenido al menos tres repercusiones generales: 1) los procesos de desacralización, que implican que los creyentes deciden de acuerdo a los distintos campos de la vida social con los que interactúan, lo cual va relegando los valores religiosos al ámbito individual y los reemplaza por valores seculares, cuya manifestación más dramática es la tendencia al ateísmo, es decir, que la cultura se emancipa de lo religioso, cuyo efecto es que los actores sociales organicen la vida como si no existiera Dios; 2) la tendencia a la sectarización de los movimientos religiosos impulsados por la necesidad de integración social; y 3) la tendencia a la relocalización de lo sagrado en la sociedad moderna.

#### *Secularización como desacralización del mundo*

Desde principios de siglo, sociólogos de la religión ligaban el proceso de modernización generado por el desarrollo del capitalismo con el avance de una "racionalidad creciente", o bien con el "desencantamiento del mundo".

*a Secular Age*, Berkeley, University of California Press, 1985, pp. 215-233.

Según Max Weber, el capitalismo generaría una individualización de las prácticas religiosas y en consecuencia la liberación del hombre moderno de la tutela religiosa de la jerarquía y las instituciones eclesiásticas.<sup>6</sup> Este proceso de secularización planteaba, en sus versiones más dramáticas, la tendencia a la disminución o pérdida de relevancia social de lo religioso en la sociedad contemporánea. La sociedad terminaría siendo una jaula de hierro, en la cual: "Subsiste la forma de la religión, pero su espíritu se va secando paulatinamente".<sup>7</sup> Esta idea de la modernidad pondera la racionalización como único principio organizador de la vida social, la cual irá desplazando y desvalorizando el sentido ético religioso, a la vez que demanda la validez de la consideración empírica del mundo: "sustituye en el centro de la sociedad a Dios por la ciencia, dejando en el mejor de los casos las creencias religiosas en el seno de la vida privada".<sup>8</sup>

#### *Secularización como diversificación o sectarización de lo religioso*

A partir de los años 60 llamó la atención de los sociólogos norteamericanos y británicos, que en los países de alta industrialización la religiosidad, lejos de debilitarse, parecía estar resurgiendo en la proliferación de pequeños grupos religiosos que planteaban, ya no su desaparición, sino un cambio profundo en la composición de lo religioso que transformaba los modelos monopólicos a procesos de sectarización de lo religioso.<sup>9</sup> El síntoma de la diversificación de lo religioso en el surgimiento de pequeñas denominaciones cristianas, sobre todo en Estados Unidos e Inglaterra, amenazaba con destronar los monopolios religiosos ejercidos por las iglesias históricas. Peter Berger señalaría que la secularización estaba teniendo efectos profundos sobre el cambio religioso, sobre todo en la medida en que la racionalidad del capitalismo estaba impregnando el campo religioso, imponiendo su lógica de mercado:

6 Max Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1987, tomo 1.

7 M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 14a. ed., Barcelona, Península, 1995 [1969].

8 Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993, p. 24.

9 Bryan Wilson, "La religión en la sociedad secular", en Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1966, pp.127-137.

El resultado es que la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del *marketing*. Tiene que ser vendida a una clientela que ya no está obligada a comprar. La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado [...] dominada por la lógica de la economía del mercado.<sup>10</sup>

Para entender este nuevo concepto de secularización es necesario ubicarlo en dos procesos complementarios: la teoría de la libre competencia del mercado religioso y el proceso de privatización de la religión. Según esta teoría, la religión pasa a ser un objeto de elección o preferencia individual; los individuos modernos pueden decidir libremente lo que quieren y cómo quieren ser, la manera y el grado de su compromiso con la religión, y asignarle un valor subjetivo a las doctrinas y creencias religiosas. Jean-Marc Ferry explica esta secularización subjetiva de lo religioso de la siguiente manera:

La necesidad de cohesión social pudo justificar la institución típicamente moderna de una "esfera privada" de la opinión y de la creencia: la conciencia individual debe ser, por así decir, "privatizada" en calidad de "fuero interno" sacrosanto, mientras que el dominio público, ideológicamente neutro, está dirigido por una "razón" nueva, distinta de la "opinión": la razón de estado.<sup>11</sup>

Sin embargo, esto no planteaba el ocaso de la religión en la modernidad, porque, como lo señalaba Karel Dobbelaere, en la medida en que la religión tradicional iba perdiendo el monopolio y en consecuencia la hegemonía para regir el conjunto de la vida social, la pluralidad religiosa la estaba recobrando.<sup>12</sup>

### *Secularización tardía como reloculización de lo sagrado*

Quizá el primero que tiene el mérito de advertir las dinámicas internas de las transformaciones de lo religioso en la sociedad moderna es Thomas

10 Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, 2ª ed., Barcelona, Editorial Kairós, 1981 (título original: *The Sacred Canopy*, 1967).

11 Jean-Marc Ferry, "Las transformaciones de la publicidad política", en J. M. Ferry, *et al.*, *El nuevo espacio público*, Madrid, Gedisa, 1992, p. 14.

12 Karel Dobbelaere, *Secularization: a multi-dimensional concept*, London, SAGE Publications, 1981, p. 151.

Luckmann, al plantear que el indicador de la secularización no está dado por la arreligiosidad de las sociedades modernas, sino por el cambio en la naturaleza religiosa de la existencia humana. Si la religión es el lugar simbólico de la construcción social del sentido trascendente del mundo, la sociedad no ha abandonado las necesidades de trascendencia, lo que ha cambiado son los canales comunicativos a través de los cuales se fundan los significados últimos de las sociedades modernas. Luckmann explica que este panorama.

[...] ha estimulado el crecimiento ascendente de la doctrina moral secular —lo que denomina como religiosidad civil— a la vez que ha promovido la emergencia de creencias operativas (*operative faiths*) las cuales son también integradas por la institución política.<sup>13</sup>

Para muchos de los teóricos contemporáneos la principal transformación de la secularización ya no está en la división de esferas especializadas, sino en procesos de transformación dinámica que erosionan los límites que definían la identidad de lo religioso con respecto a la identidad de lo secular.<sup>14</sup> Danielle Hervieu-Léger explica esta nueva tendencia de la secularización como proceso de “fluidificación de lo religioso” a lo largo y ancho de la sociedad moderna. La religiosidad contemporánea se encuentra diseminada en múltiples formas de creencia de la modernidad: nuevos movimientos religiosos, religiosidades civiles, religiosidades a la carta, nuevos bricolages creyentes, religiones profanas, etc. La nueva religiosidad de la modernidad se ha denominado como movimiento Nueva Era y se caracteriza por ser móvil y no estática, individualizada y no institucional, experimental y no dogmática, sinérgica y no ortodoxa.

Un rasgo de la cultura contemporánea ha sido denominado como posmodernidad, entendida como las distintas manifestaciones de las con-

13 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*, Nueva York, The Macmillan Company, 1977, p. 109.

14 Danielle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, París, Les éditions du Cerf, 1993; Albert Piette, *Les religiosités séculières*, París, PUF, 1993; Jean Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsch*, París, Cerf, 1989; Roland Campiche, “Individualisation du croire et recomposition de la religion”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, año 38, núm. 81, enero-marzo, 1993, pp. 117-132; François Champion, “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”, en Jean Delumeau (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 705-737; José María Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994.

tradiciones de la cultura moderna, que se manifiestan como malestares en diversos ámbitos sociales. Algunos indicadores de la posmodernidad son: la pérdida de fuerza de los grandes relatos e ideologías; la pérdida de la perspectiva única que se fragmenta y descentraliza por el influjo de los medios masivos de comunicación; la inestabilidad política e ideológica que sustituye la polaridad antes existente; la incapacidad de la política democrática para resolver los problemas de la desigualdad social; etc.<sup>15</sup> La “posmodernidad religiosa” se manifiesta mediante el desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas (iglesias) hacia la subjetivación; de los dogmas universales y los recipientes de la fe tornándose en un sincretismo de creencias; de una racionalización religiosa de la sociedad (humanismo cristiano), a una experiencia contemplativa de lo sagrado; del valor universal de la verdad hacia su relativización absoluta.<sup>16</sup> La religiosidad de la posmodernidad es un fenómeno invisible y difuso, que constantemente trasvasa los límites entre lo religioso y lo secular.<sup>17</sup>

#### LAS NUEVAS IDENTIDADES RELIGIOSAS: FLEXIBILIDAD Y ENDURECIMIENTO

Aunque México es un país mayoritariamente católico —según los resultados del Censo Nacional de Población de 1990, el 90% de la población mexicana se autodefine como católica— presenciamos día con día el surgimiento de nuevas denominaciones religiosas, nuevos comportamientos, nuevas formas de practicar la religiosidad, nuevos cultos, nuevos imaginarios que nutren y sustentan las creencias del presente. Este es un nuevo fenómeno que aumenta, no sólo en México sino en todo el mundo, que apunta a un pluralismo en el campo de las creencias y las prácticas religiosas.

Las sociedades tradicionales se caracterizaban por su homogeneidad cultural, y en ellas la religión jugaba un papel central en la cohesión e identificación comunitaria. En contraste, las sociedades modernas se distinguen por la heterogeneidad cultural y por la diversificación de las fuentes de sentido. Un rasgo propio de la modernidad es la separación y especialización institucional de las actividades de la sociedad, o más precisamente —en

15 J. M. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión? Posmodernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

16 *Ibid.*

17 D. Hervieu-Léger, *op. cit.*

términos del sociólogo Pierre Bourdieu— de los campos especializados. La religión, y en específico la moral cristiana, ha dejado de impregnar a la totalidad de la humanidad. La política, el arte, la ciencia, la filosofía y la economía se rigen según sus propios principios de funcionamiento, cada vez son más autónomas y se han emancipado de la religión. Sin embargo, aunque es indudable que la religión ha perdido relevancia y capacidad de control social en las poblaciones modernas, también lo es que la necesidad de los individuos a creer en lo sobrenatural y dotar de sentido religioso a su vida cotidiana, se manifiesta hoy en día de manera creciente. Pero a diferencia de las sociedades tradicionales, ya no existe una sola ruta de acceso, sino distintas formas de experimentar y dotar de sentido trascendente a la precariedad de la existencia humana.

Dicho pluralismo se desenvuelve y está presente en distintos sentidos y alcances, tanto dentro de las Iglesias establecidas (es el caso de los nuevos movimientos religiosos presentes en el seno del catolicismo), como en la aparición de nuevas sectas y denominaciones (las más comunes en nuestro país son las de tipo evangélico o pentecostal y las paraprotestantes de origen estadounidense); pero también se manifiesta en la adopción y recreación de novedosas formas de sacralizar el cambiante devenir del mundo existente.

A partir del Concilio Vaticano II, a principios de los años sesenta, la Iglesia Católica busca abrirse y ser más sensible a las preocupaciones del mundo. Se desarrollaron una gama de movimientos religiosos, en su mayoría conformados por laicos que, aunque se identifican como católicos, representan versiones diferentes —e incluso antagónicas— de creer, practicar y participar en la evangelización de los ambientes seculares, según distintas formas de acceder e interpretar su compromiso cristiano. Por ejemplo, podemos identificar movimientos conservadores e incluso integristas que tienden a imponer la moral católica a la sociedad; movimientos de tipo pentecostal como lo es Renovación Carismática en el Espíritu Santo; movimientos milenaristas como las Comunidades Eclesiales de Base, etcétera.

Otro indicio de cambio religioso es la aparición de nuevos templos y cultos cristianos, que sin embargo no pertenecen al catolicismo, y que de manera genérica se presentan como protestantes, evangélicos, pentecostales y cristianos. México fue por muchos siglos un país donde el catolicismo

era la única religión profesada por sus pobladores, aunque con una riqueza y diversidad de catolicismo popular, producto del mestizaje entre las culturas prehispánicas y las europeas. Los mexicanos nacían, vivían y morían como católicos. Ser católico era una identidad heredada y no una cuestión opcional. Empero, cada vez es más común escuchar de algún conocido que decidió cambiar de religión; también sabemos de la existencia de otras religiones por la labor proselitista que algunas iglesias – como los Testigos de Jehová – realizan en la visita dominical, casa por casa. Aunque en nuestro país la presencia del protestantismo es todavía minoritaria – en términos generales sólo alcanza una cifra que no rebasa el 5% de la población nacional – y no ha crecido a la par ni al ritmo que en otros países latinoamericanos<sup>18</sup> – donde incluso hay investigadores que pronostican que habrá una conversión masiva del continente, que de ser mayoritariamente católico pasará a ser predominantemente pentecostal –, existen regiones en el país en donde el protestantismo de tipo pentecostal ha logrado conquistar importantes proporciones. Por ejemplo, en el estado de Chiapas el evangelismo alcanza un 16.25%; en Tabasco 15%; seguido por Campeche 13.5% y Quintana Roo 12%.<sup>19</sup> El avance del protestantismo evangélico en México se ha manifestado en poblaciones indígenas del sur y el centro de México, en donde las misiones católicas fueron más escasas que en el resto del país, pero sobre todo en las zonas que han vivido rezagadas del progreso de la modernización nacional y en las cuales el cambio religioso ha significado una alternativa para liberarse del poder caciquil tradicional.<sup>20</sup> Y aunque en menor medida, ese fenómeno también es creciente en los estados fronterizos con Estados Unidos, donde la migración aparece como un elemento propicio para la adopción de una nueva oferta religiosa; asimismo, prolifera en las colonias marginales de las grandes ciudades, donde los migrantes del campo a la ciudad encuentran en la propuesta religiosa del pentecostalismo un importante referente comunitario de identidad y herramientas para insertarse en el medio urbano.<sup>21</sup> Otras regiones del país, como

18 Por ejemplo, en 1985, en Chile 21% de la población eran evangélicos, en Guatemala 19% y en Brasil 16%. David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, University of California Press, 1990, p. 337.

19 Datos tomados del Censo Nacional de Población 1990, INEGI.

20 Jean-Pierre Bastian, "Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México", *Estabones*. Revista semestral de Estudios Regionales, México, núm. 14, julio-diciembre, 1997, pp. 16-27.

21 Kurt Bowen, *The Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*, Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1996.

la del Bajío, el Centro y el Occidente, han sido menos proclives al cambio confesional, debido en gran parte a la hegemonía del catolicismo popular en esas regiones.

Otro rasgo del cambio religioso se deja entrever en la nueva y creciente presencia de la "nebulosa esotérica", a través de nuevos objetos de consumo que son fragmentados y descontextualizados de las tradiciones a las que pertenecen —donde son parte de una cosmovisión coherente y totalitaria—, para ser distribuidos y usados con una lógica más utilitaria que ontológica. De esa manera se ofrece una retacería de elementos provenientes de distintas tradiciones religiosas: budistas, induistas, saberes esotéricos, magia blanca, espiritismo, catolicismo popular, cosmovisiones prehispánicas, que pueden ser mezcladas con todo tipo de ofertas de superación personal, cuidado de la salud, del cuerpo y de la ecología. Por ejemplo, en los últimos diez años han brotado como hongos un sinnúmero de establecimientos que mercantilizan una diversidad de productos que son consumidos y usados en el marco de experiencias místicas. Libros de magia, superación personal, saberes esotéricos o seres celestiales, han inundado los estantes de las librerías y autoservicios. Asimismo, de reciente aparición han sido las tiendas esotéricas o naturistas donde se venden todo tipo de fetiches (budas, tarots, pirámides, cuarzos, inciensos), una amplitud de terapias curativas o relajantes (aroma-terapia, músico-terapia, Flores de Bach, centros de yoga, meditación, etc.). Esos artículos no sólo han invadido los comercios de las clases medias y altas de las ciudades, sino que también se hacen visibles en los puestos de yerberos de los mercados tradicionales, donde comparten espacio con los saberes de la medicina y la magia popular.

Otro indicador del cambio religioso en México es el desarrollo de la tendencia a la individualización y subjetivación de las creencias religiosas. Para la socióloga Hervieu-Léger, el cambio profundo en el paisaje religioso se está dando en la desregulación del cristianismo, conformado por individuos que sin salirse del cobijo de la tradición institucional, rechazan su ortodoxia y normatividad y conforman su propios marcos de creencia mediante religiosidades flexibles, subjetivas y a la carta.<sup>22</sup> Al respecto, según la encuesta mundial sobre valores, aplicada en 1990 (*World Values Survey*), en México —país mayoritariamente católico, donde tres cuartas partes de

<sup>22</sup> Danielle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, París, Flammarion, 1999.

los entrevistados se definían como “muy religiosos”, y que además ocupa el segundo lugar mundial en los índices de participación ritual, pues la mitad de los mexicanos dicen asistir cada semana a misa—, los imaginarios de la “nebulosa esotérica” como son la reencarnación y la creencia en Dios como fuerza vital, han venido desplazando a los imaginarios cristianos de cielo, infierno y de un Dios personal.<sup>23</sup> Similares resultados, que indican la misma tendencia hacia la subjetivación de las creencias religiosas, fueron obtenidos en una encuesta realizada en 1996 en la ciudad de Guadalajara.<sup>24</sup>

### MILENARISMO FUNDAMENTALISTA

El fundamentalismo en el mundo contemporáneo se explica como una reacción a la incertidumbre propia de la modernidad y de la acelerada urbanización que destruye los vínculos sociales de las comunidades tradicionales o campesinas.<sup>25</sup> Los movimientos fundamentalistas no sólo no desaparecieron con la modernidad, sino que han venido cobrando fuerza y crecimiento en las últimas décadas. Ejemplo de ello es la nueva versión del islamismo actual, que no se conforma con ser una expresión espiritual, sino que se opone a la imposición del modelo de modernidad de Occidente, transformando el discurso religioso en un nacionalismo, e incluso en una identidad étnica, conformados en el gran espectro de las sociedades de los países árabes. El fundamentalismo en muchos países de Oriente ha sido el alma de movimientos políticos—incluso bélicos—de resistencia nacional y étnica a la modernidad. Sin embargo, por fundamentalismo también se puede catalogar a algunos movimientos pentecostales, evangélicos y paraprotestantes que en últimas fechas han incrementado su presencia en América Latina.

Estos movimientos de avivamiento de la experiencia religiosa, fundados en la lectura de Las Escrituras, promueven un ascetismo que rechaza la modernidad. Para el autor el regreso al fundamentalismo se debe a los

23 Robert Campbell y James Curtis, “Religious Involvement Across Society: Analyses for Alternative Measures in National Surveys”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Purdue University, vol. 33, núm. 3, 1994, pp. 215-229.

24 René de la Torre, *et al.*, “Tradición religiosa y secularización en Guadalajara”, *Estudios*, *op. cit.*, pp. 130-149.

25 William McNeill, “El fundamentalismo en el mundo contemporáneo”, trad. de Pedro Munguía, *Vuelta*, México, año xvii, núm. 208, 1994, pp. 32-39.

rezagos que la modernidad ha dejado en su mal lograda relación ciudad-campo: por un lado, ha dejado a los campesinos y excampesinos (migrantes a las ciudades), desprovistos de sus formas tradicionales de organización social y sin una oferta plausible para incorporarse a la urbe y al mercado; por otro lado, las comunicaciones electrónicas exhiben la riqueza y las facilidades urbanas, mismas de las que se saben privados. Cuando la ciudad no los alberga se emprende la búsqueda de nuevas formas de comunidad, solidaridad, reciprocidad, intercambio, identidad, que pueden encontrar respuesta en las proposiciones fundamentalistas:

El crecimiento de la población, por un lado, y las nuevas formas de comunicación, por otro lado, han dislocado usos y costumbres a escala masiva, creando inseguridad personal, aislamiento y desengaño con harta frecuencia. La tensión resultante puede encontrar, y a menudo lo hace, expresión en los movimientos fundamentalistas que se contraponen a la incertidumbre por la enfática afirmación de verdades eternas, y que contrarrestan el aislamiento y el desengaño formando comunidades de apoyo configuradas en conjuntos de feligreses.<sup>26</sup>

Para otros autores, como David Lehmann, el fundamentalismo contemporáneo —sea dentro del protestantismo, el islamismo o el judaísmo— más que estar basado en la lectura literal de Las Escrituras o libros sagrados, destaca por las nuevas formas de producir barreras que distinguen y apartan a una comunidad religiosa del resto de la sociedad, menos doctrinarias que normativas de la conducta.<sup>27</sup>

En los últimos años se ha visto como algunas regiones del país han tenido una transformación del ámbito religioso debido a la creciente presencia de diversos movimientos protestantes, evangélicos y pentecostales, por ejemplo, en Chiapas, Yucatán y Quintana Roo. Incluso hay quienes, como David Stoll, hablan de una pentecostalización del campo religioso en América Latina, que se manifiesta como tendencia ascendente, tanto a través de la diseminación de pequeñas iglesias evangélicas de tipo carismático, o dentro incluso de la institución católica con la aparición y crecimiento del movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> David Lehmann, "Fundamentalism and globalism", *Third World Quarterly*, Oxford, vol. 19, núm. 4, 1998, pp. 607-634.

Algunas denominaciones de corte fundamentalista tienen rasgos eminentemente milenaristas –aunque este rasgo no es generalizable a todo tipo de religión fundamentalista– y anuncian un milenarismo radical. Tal sería el caso de los Testigos de Jehová, una iglesia de tipo paracristiana, de la cual voy a hablar con más detalle por ser uno de los grupos religiosos que han mostrado mayor crecimiento en México: para 1994 contaba con 9 547 congregaciones y 1 300 000 miembros, equivalente al 1.6% de la población nacional.<sup>28</sup> Este grupo fue fundado a finales del siglo pasado por Charles Taze Russell (1852-1915) en los Estados Unidos, quien se apasionó por la cercana vuelta de Cristo, la cual fue anunciada en innumerables fechas; empero al no suceder tal retorno las profecías fueron reinterpretadas aunque, continúa la idea de que el fin está próximo. Un rasgo de ese movimiento religioso es su tendencia a apartarse del mundo, para lo cual sus miembros deberán cumplir con una moral rígida que rechaza la vida material y una serie de costumbres: no participar en actividades ciudadanas ni políticas, u otras celebraciones, que los apartan y distinguen del resto de la sociedad, pues ésta es considerada como un dominio del Mal. Los Testigos de Jehová siguen preparándose para el final de los tiempos, pues creen que sólo ellos, los testigos, podrán salvarse y vivir felices en la Tierra.

### MILENARISMO MODERNO

El Concilio Vaticano II impulsó a los católicos a abrirse al mundo secular y sobre todo a transformarlo. La Teología de la Liberación animó esta nueva pastoral liberadora que, desde una opción preferencial por los pobres, ha alentado el compromiso liberador y transformador de las condiciones de pobreza e injusticia vigentes en la sociedad. Los vientos del Concilio también llevaron a la reflexión y búsqueda de una religiosidad católica encarnada en los contextos culturales particulares: lenguas, símbolos, expresiones y rituales. En América Latina, además, se reflexionó conjuntamente sobre sus características y problemáticas socio-políticas comunes. En la búsqueda de traducir el Concilio desde y para la realidad latinoamericana, se adoptó la teoría de la dependencia de las naciones subdesarrolladas, lo

<sup>28</sup> Patricia Fortuny, "Mormones y Testigos de Jehová: la versión mexicana", en Gilberto Giménez (comp.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IIFAL/UNAM, IIS, 1996, pp. 217-226.

cual implicaba una toma de postura frente a la distribución de la riqueza y la concentración del poder.

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) son la expresión práctica y viva de la Teología de la Liberación: "son grupos de cristianos que se reúnen periódicamente para confrontar su realidad con la Palabra de Dios y actúan en la línea de la liberación".<sup>29</sup> Estos grupos surgieron en Brasil a finales de los años sesenta y se difundieron después por toda América Latina. En México nacieron en 1967 en Cuernavaca, bajo el impulso del obispo Sergio Méndez Arceo. Más adelante se expandieron por todo el país y tuvieron su auge en los años setenta y ochenta.

Las CEBs funcionan como comunidades religiosas que surgen de sus contextos más inmediatos y particulares: la calle, la cuadra, el vecindario o el rancho. Su dinámica de trabajo retoma el método "ver-juzgar-actuar", que fuera innovado por las Juventudes Obreras Católicas (JOC) y que anima la participación de los laicos. Este método intenta rescatar los valores del Evangelio para encarnarlos en la realidad de las agrupaciones. La Biblia es una lámpara que ilumina la reflexión sobre los problemas diarios; su expresión en pequeños grupos de reflexión permite que los problemas se compartan y se reconozcan en común, y de ahí se buscan, de manera conjunta, soluciones para transformar los espacios de la vida cotidiana. Las sesiones de CEBs permitieron traspasar las fronteras del consumo individual de sacramentos para construir comunidad. También permitieron que la gente reconociera sus problemas caseros, comunitarios y barriales hasta concebirlos conjuntamente como sociales. En algunos casos, las CEBs lograron trascender su entorno inmediato y se vincularon con movimientos populares o partidarios.

Las CEBs pueden ser consideradas como una versión modernizante del milenarismo, dado que crea el mito del futuro ideal que pretende construir una nueva definición de lo sagrado y un nuevo orden social. Por ejemplo, la teología de la liberación y sus expresiones grupales a través de las CEBs, no son únicamente el resultado de la secularización de lo religioso, sino también —y de manera fundamental— una vía para resacralizar la sociedad moderna visualizando la transformación de las estructuras sociales de

<sup>29</sup> José Sánchez, "Aportes a la eclesialidad desde las CEBs", *CENCOS Iglesias*, México, Centro Nacional de Comunicación Social, 1992, año VII, núm. 1000, pp. 36-40.

dominación como el cumplimiento cotidiano del Plan de Dios.<sup>30</sup> En el terreno de la ética, la oposición entre el bien y el mal es relativizada en favor de lo justo y lo injusto. La Biblia se usa como un libro que documenta históricamente y alienta utópicamente los procesos de liberación religiosa y social de la humanidad; ella adquiere un nuevo sentido de sacralización: se trata de un libro revolucionario que ilustra el proceso histórico de la liberación de los oprimidos. Por su parte, la acción cotidiana que marca una preferencia por los pobres y un programa comunitario de acción que busca instaurar relaciones más justas, igualitarias y solidarias, se inscriben en un modelo de salvación religioso que propone un nuevo orden social como concreción del Reino de Dios en la Tierra. Para los miembros de la CEBs, la comunidad es una nueva iglesia doméstica que conforma el Pueblo de Dios, y que está llamada a construir el Reino de Dios en la Tierra, que significa el reino, la conquista de la justicia e igualdad en las estructuras sociales.

### MILENARISMO POSTMODERNO

El milenarismo postmoderno está representado por una amplia gama de formas individuales y colectivas de consumir y experimentar la religiosidad contemporánea, comúnmente se conocen de manera general bajo el nombre de movimiento espiritual *New Age*, pero es más precisa la manera como lo denomina Françoise Champion: la manifestación de la nueva nebulosa mística esotérica.<sup>31</sup> Para Roberto Bosca, uno de los rasgos más importantes del movimiento *New Age* es su visión milenarista, en el que el cercano advenimiento de la Era de Acuario representaría la recuperación del "paraíso perdido".<sup>32</sup> Para otros autores, la era de Acuario es el destino utópico que anuncia: "Una nueva era en la que la libertad del amor desplazaría a las restricciones de miedo [...] en esa nueva era se disolverían la Iglesia y las demás instituciones del poder y emergería una espiritualidad libre y universal".<sup>33</sup> Para Gordon Melton, el carácter milenarista del movi-

30 B. Jules-Rosette, *op. cit.*

31 Françoise Champion, "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains", en F. Champion y D. Hervieu-Léger (comps.), *De l'émotion en religion. Renouveau et traditions*, Paris, Centurion, 1990, pp. 17-69.

32 Roberto Bosca, *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo*, México, Orizaba, 1994.

33 Stanislav y Grof, *Emergencia espiritual. Las crisis de transformación personal*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989, p. 36.

miento se basa en una transformación personal, donde la energía de cada individuo contribuirá a una nueva conciencia cósmica, que permita la comunión con la Madre Tierra y la experiencia de unidad con el cosmos.<sup>34</sup>

Ese tipo de fenómeno se caracteriza por ser una religiosidad cosmopolita, cuyo mayor impacto se da entre los jóvenes de clase media e intelectual, ya que ella no responde a las tradiciones ni a los dogmas establecidos, ni contiene depósitos doctrinarios, sino que se distingue por ser una religiosidad flexible, cambiante e individualizada. Esta es resultado del intercambio de símbolos, rituales y significados entre culturas contrastantes y lejanas en el espacio y tiempo convencional, pero que a través de estos nuevos intercambios acorta las distancias culturales al poner en intersección elementos tomados de tradiciones lejanas entre sí, para crear nuevas síntesis religiosas, cuya máxima legitimación es la vía emocional y experimental del individuo. Esta nueva religiosidad se centra en la experiencia individual, y son los individuos, precisamente, quienes comparten una percepción negativa del control institucional y del dogma. En contraste, valoran la experimentación personal a través del uso de técnicas variadas de perfeccionamiento interior, entre las que se pueden nombrar la meditación, el contacto con los ángeles, sesiones de tipo espiritista, técnicas de sanación mediante el manejo de energías, plantas, o saberes mágico-esotéricos; o mediante consumos alternativos de tipo ecológico.<sup>35</sup>

Este es un fenómeno novedoso, ligado a la globalización y recomposición de las creencias, a partir del cual la religiosidad traspasa los recintos institucionales de las religiones tradicionales, ignorando y diluyendo las fronteras doctrinales, éticas y confesionales, para dar lugar a novedosos bricolajes religiosos, a religiones a la carta, a procesos de subjetivización de lo religioso -*Self Religion*-, o a Nuevos Movimientos Religiosos que no necesariamente se constituyen como iglesias, tales como el resurgido esoterismo, los movimientos Nueva Era, el postcristianismo, etcétera.

Actualmente somos testigos de sincretismos que hace algunas décadas eran difíciles de imaginar, pero que sin tanta dificultad se hicieron realidad. Por ejemplo, del impacto que han tenido las religiones y filosofías orientales en las sociedades occidentales, mismas que han sido integradas a las

34 Gordon Melton, "New Thought and the New Age", en James Lewis y G. Melton (eds.), *Perspectives on the New Age*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1992, pp. 15-29.

35 Cristina Gutiérrez, *Nuevos movimientos religiosos*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1996.

grandes religiones sin provocar ruptura, tal es el caso de algunas versiones del catolicismo (Anthony de Melo, Teilhard de Chardin); los ritos afro-brasileños que se exportan hasta Europa y a sociedades que, aunque cercanas geográficamente, parecían lejanas culturalmente porque en apariencia no compartían vínculos con las sociedades africanas, como son Uruguay y Argentina; las nuevas religiones japonesas y su incursión creciente a través de las altas esferas empresariales en países como Brasil; los movimientos como el *New Age* que se fusionan con proyectos de rescate del “alma mexicanista” y que hacen comulgar ese sentimiento con creencias del Tíbet, las cuales se fusionaron con imágenes tradicionales de la cultura católica.

Esas manifestaciones religiosas son en sí mismas producto de una contracultura que se opone a las grandes instituciones. Se manifiestan como espiritualidades cósmicas y no históricas. Los grandes relatos históricos de las civilizaciones culturales y de las grandes religiones se presentan en paquete de relatos fragmentados, cuya memoria histórica se restituye en nuevas identidades religiosas. Es difícil contextualizarlas en el tiempo y el espacio tradicionales. Son múltiples y diversas las formas que encontramos de apropiación de esos macro relatos en sincretismos que los hacen únicos, por eso se les llaman “religiones a la carta”. Asimismo, es difícil ubicarlas en el espacio social de los campos especializados, pues también, como lo hizo ver Françoise Laplantine, algunos de estos nuevos movimientos religiosos se desarrollan en el campo de la ciencia: en la física (termodinámica); en la medicina (dianética); en la informática (microfilmes de los mormones); en la conquista espacial (movimiento raeliano); y en la física cuántica.<sup>36</sup>

Las grandes instituciones religiosas buscaron racionalizar sus creencias – por ejemplo, el Concilio Vaticano II en la institución católica–, y los Nuevos Movimientos Religiosos realizaron una des-racionalización de las creencias y se hicieron presentes en todos los países occidentales. Pero el mayor efecto de la secularización se manifiesta en la desinstitucionalización de las iglesias tradicionales cristianas: lo que se derrumba no es la creencia en lo sobrenatural o en Dios; lo que predomina no es el ateísmo, sino la

<sup>36</sup> Françoise Laplantine, “Quatre exemples de la recomposition de la modernité religieuse à partir de la science et de la technologie: Le spiritisme, les mormons, la scientologie et le mouvement Raelien”, ponencia presentada en *New religious movements: on missions and missionaries. The international expansion of religious and magical movements*, Recife, Brasil, 15 de mayo de 1994.

discriminación de las creencias, la subjetividad creyente centrada en lo experimental y alejada del dogma y del control normativo institucional; la adherencia creciente a creencias difusas —mezclas de orientalismo, de esoterismo occidental, de trascendentalismo, de shamanismo, etc.—, que mediante una suerte de chapuzas y reinvencciones de la tradición conforman los sincretismos que hacen posible la creación de nuevas religiosidades a la carta.<sup>37</sup>

En el caso mexicano encontramos los nuevos eclecticismos religiosos del movimiento denominado mexicanidad, que construye una síntesis de una memoria mitológica acumulada que se nutre de saberes y rituales prehispánicos, símbolos católicos y una cultura *mass*-mediada que pone a disposición del consumo cultural una gama de saberes de tipo mágico-esotérico, que a la vez son integrados a una red planetaria, incluso cósmica: el movimiento Nueva Era.<sup>38</sup> Esta expresión globalizada de la religiosidad, pero a la vez anclada en las tradiciones preexistentes ligadas con la tradición prehispánica y con el catolicismo popular, lejos de diluir la especificidad de la identidad nacional, conlleva a una sacralización de la nueva identidad mexicana. Por un lado, el discurso de la neomexicanidad conecta una serie de saberes y símbolos prehispánicos con los símbolos y rituales de herencia colonial que fueron plasmados en los íconos y prácticas del catolicismo popular, y los pone en sincretismo con una *sui géneris* espiritualidad tibetana, cuyo producto es el despertar del movimiento de los “Reginos”, en los umbrales del presente siglo.<sup>39</sup> Los Reginos constituyen un movimiento cultural que cobró vida por primera vez en el personaje principal, Regina, de las novelas de Antonio Velasco Piña.<sup>40</sup>

Sin embargo, aunque el movimiento Nueva Era es una espiritualidad dispersa, cuya forma de relación con lo sagrado es estrictamente personal y no institucional, opera como un sistema de redes informales cuyos simpatizantes comparten utopías universales, que se cree podrán ser logradas mediante la transformación de los individuos. Esto descansa sobre la creencia

37 F. Champion, “Persona religiosa...”, *op. cit.*

38 C. Gutiérrez, *op. cit.*

39 Fabrizio Mejía Madrid, “El nuevo retorno de los brujos”, *Nexus*, México, núm. 190, octubre, 1993, pp. 53-63.

40 Entre la literatura de Antonio Velasco Piña que inspira este movimiento, basado en la neomexicanidad, pueden consultarse las siguientes novelas: *Regina: La mujer dormida debe dar a luz*; y *Tlacaelel. El azteca entre los aztecas*, publicadas por editorial JUS.

de que el individuo forma parte de la totalidad de la energía cósmica (Dios, amor, espíritu, bondad, paz), y sus acciones de perfeccionamiento individual contribuirán a equilibrar las energías positivas del planeta para lograr un estado de armonía del hombre con las fuerzas de la naturaleza. Cada individuo es el generador de una nueva conciencia que desembocará en una conciencia planetaria.<sup>41</sup>

El *New Age* anuncia el final de una era racional y material regida por las constelaciones de Piscis. Anuncia también el fin de la era cristiana, que después de 2000 años de influencia planetaria se prepara para el surgimiento de una nueva era: la de Acuario, cuyos rasgos son la creatividad, la experiencia mística y el equilibrio con la naturaleza.

### REFLEXIONES FINALES

En este ensayo se señalaron las nuevas tendencias que conforman la diversidad religiosa. Si bien no se aludió a las prácticas y creencias del catolicismo popular y tradicional, la omisión se debe no a su falta de importancia, sino a que no son novedosas. Por ello, y de manera sucinta, se rescataron las nuevas tendencias de cambio religioso, y con ellas se expusieron ejemplos de nuevos milenarismos. Los tres tipos de milenarismo tratados en este texto no representan la totalidad ni la variedad de las creencias y expresiones milenaristas, pero sí subrayan la idea inicial de que la revitalización de lo religioso no sólo responde a necesidades netamente espirituales, sino a la búsqueda creativa de soluciones y respuestas a los problemas contemporáneos. Por ejemplo, el milenarismo fundamentalista da respuesta a la necesidad de lazos solidarios y de identidad que muchos individuos viven ante el desmoronamiento de las comunidades tradicionales y los lazos de arraigo basados en la familia, el parentesco y el lugar de origen. Por otro lado, la relativización y el desorden moral que vive la sociedad por un desmedido materialismo, es visto como un mundo dominado por el pecado, del cual hay que abstenerse para lograr la salvación frente al fin de los tiempos que se avecina. El segundo tipo de milenarismo, llamado moderno, es la búsqueda de la utopía de un mundo más justo y equitativo para los sectores populares. Sin embargo la utopía del Reino de Dios en la Tierra se

41 R. Busca, *op. cit.*

consigue mediante la lucha cotidiana y solidaria de los pobres que ve la utopía como la posibilidad de ampliar el modelo de vida comunitario y fraternal. El tercer caso, el milenarismo posmoderno, cuestiona el progreso de la modernidad en cuanto que ha descuidado la relación con lo espiritual y atenta con destruir la naturaleza; la utopía se logra mediante un cambio individual de conciencia que desembocará en una nueva era de amor, libertad y armonía. Las tres expresiones del milenarismo cuestionan diferentes impactos negativos de la modernidad y del progreso, y buscan en las visiones milenarias salidas que transformen radicalmente el mundo en que vivimos y preparan el retorno al Reino de Dios.