

DE LA GLOBALIZACIÓN A LA TRANSRELOCALIZACIÓN DE LO RELIGIOSO

Renee de La Torre Castellanos¹

Resumo: El presente artículo propone abandonar el concepto de globalización cultural para, como ya lo había sugerido Robertson, atender de mejor manera los reacomodos de lo local en lo global. La autora descompone el proceso de la glocalización en tres fases dialécticas: 1) la deslocalización de la cultura; 2) la translocalización (transnacionalización de las culturas), y 3) la relocalización de las culturas globales. Tras describir seis procesos contemporáneos de glocalización de las religiosidades que transforman los sentidos culturales y funcionales de las prácticas tradicionales, caracteriza la glocalización como un fenómeno multidireccional cuyos principales efectos no sólo son desanclar o desterritorializar la cultura, sino sobre todo la reterritorialización de las sociedades y sus producciones culturales. Se subraya la relevancia que hoy en día está teniendo la religión, en especial aquella valorada como tradicional, étnica o ancestral, como fuente de anclaje de los imaginarios globales y de enraizamiento de las movi­lidades humanas. Este ensayo concluye haciendo un llamado a una nueva antropología que sin descuidar las monografías densas de las tradiciones locales atienda a su vez las realidades multisituadas que la transversalizan y conectan con fenómenos globales.

Palavras-Chave: Glocalización, Transnacionalización, Tradición, Religión

Abstract: The present article intend to discard the concept of cultural globalization in order to, as it was suggested by Robertson, care in a better way the reacomodations of the local in the global. The author decomposes the process of glocalization in three dialectical phases: 1) the delocalization of culture; 2) the translocalization (transnationalization of cultures); and, 3) the relocalization of global cultures. Following the description of six glocalization processes of religiosities that transforms the social and functional meanings of traditional practices, the author describes glocalization as a multidirectional phenomenon whose main effects is not only disembed or deterritorialize culture, but over all reterritorialization of society and cultural productions. It is highlighted the importance of religion nowadays, specially the one valued as traditional, ethnic or ancestral, as an anchorage source of social imageries and of embedding human mobility. This essay concludes making a call to a new anthropology that, without neglecting the thick monographies of local traditions, could be able to regard multi-sited realities which transversalize and connect it with global phenomena.

Keywords: Glocalization, Transnationalization, Tradition, Religión

¹ Investigadora del CIESAS Occidente - Guadalajara, México.

A finales del Siglo XX el término globalización provocaba distintas predicciones. Era común escuchar los siguientes *slogans* para describir los efectos de la globalización: “hoy el mundo se ha encogido”, “vivimos en una aldea Global”, “la identidad está en crisis”. Pero al mismo tiempo los estudios sobre las industrias culturales viraron su atención centrada en los procesos de producción de mensajes hacia el consumo y comenzaron a apreciar que la globalización no solo estandarizaba masas y homogenizaba identidades basadas en el consumo, sino que también favorecía a fragmentar a las instituciones gestoras de sentido (Appadurai, 2001), provocando tendencias al hiper individualismo y el hedonismo (Cfr. Lipovestky, 1986 y Augé, 1995). Hubo quien también planteó que en medio de la globalización se gestaba la necesidad de construir múltiples tribus que, aunque inestables, producen novedosas maneras de sociabilidad y de apropiación territorial (Maffesolli, 1990).

En el ámbito de los estudios sobre religión pronto se abandonó el paradigma del imperialismo misionero propio de la década de los 70 con el cual se analizaba el crecimiento y la expansión misionera de las iglesias evangélicas hacia los países del tercer mundo (incluyendo América Latina). En los años 90 se comenzó a hablar de los efectos de la globalización de bienes religiosos que promovían la desinstitucionalización de lo religioso, en la cual las industrias culturales producían su propia religiosidad secular (Piette, 1993; Hervieu-Léger, 1993, Mardones, 1994). Por otro lado, la aceleración de la circulación de las creencias, vía la mercantilización de la religión, los medios de comunicación, las movilizaciones migratorias, promovían una “dislocación de la creencia y la pertenencia” (Hervieu-Léger, 2008, p. 18). Hervieu-Léger, socióloga francesa estudiosa de la religión nos invitaba a atender el fenómeno religioso en sus procesos de fragmentación, diseminación e individualización de las creencias que se desenclavaban de las religiones tradicionales y que transitaban de manera invisible y fluida afuera de los templos, para ser reorganizadas en menús individualizados de creencias a la carta (Hervieu-Lèger, 1993; Champion, 1990).

Estos postulados teóricos tuvieron una resonancia enorme en los estudios del fenómeno religioso (incluso, en la actualidad el objeto de estudio

se ha rebautizado, pues ya no se sostiene que estudiemos las religiones sino el fenómeno religioso). Sin duda, estas propuestas contribuyeron a que innováramos métodos que visibilizaran procesos que: 1) redefinieran el terreno de estudio saliendo de las instituciones hacia los procesos de producción de las creencias religiosas; 2) deconstruyeran el concepto mismo de lo que entenderíamos como lo religioso; 3) que separáramos la adscripción de la creencia y de la práctica, generando nuevos conceptos como religiones sin iglesias, religiones a su manera, creyentes sin iglesia e iglesias sin creyentes; 4) que rastreáramos lo religioso por todos los vericuetos de la sociedad (en el deporte, en los espectáculos de masas, en las industrias multinivel, en los programas de autoayuda y en las terapias de salud alternativa); 5) que cuestionáramos cuáles son los nuevos mecanismos de autenticación y legitimidad a partir de los cuales operan las nuevas religiosidades.

I. RAZONES PARA DESECHAR EL CONCEPTO DE GLOBALIZACIÓN

No se puede negar que existe una tendencia a homogenizar ciertos consumos globales; tampoco que existe, sobre todo entre las capas medias de la sociedad, esta inclinación por crear religiosidades a la medida de los consumidores, no obstante, más allá de las deslocalizaciones que provoca el dinamismo tecnológico de la información o los movimientos migratorios de sur a norte (Apadurai, 2001), se están viviendo novedosas tendencias a la relocalización de lo sagrado: espiritualidades globales denominadas por Champion como “nebulosas neo esotéricas”, “vírgenes viajeras”, “santos polleros”, espiritualidades indias con sello de ecumene new age, bautizadas por Gallinier como “neo indias”, o naciones imaginadas basadas en espiritualidades transnacionales como son los territorios de Aztlán o la nación Yoruba. Éstas y otras manifestaciones son ejemplos de procesos de relocalización de lo global. De ello tratará este ensayo.

Muchos de estos impulsos de relocalización tienen que ver con las necesidades de generar el desarraigo y las promesas incumplidas del neoli-

beralismo. Las acciones rituales religiosas tienen en la movilidad un nuevo papel social relevante frente a las tendencias producidas por la globalización: arraigo, solidaridad y sentido del mañana ante la crisis de sentido provocada por la propia ideología neoliberal y sus efectos en la discontinuidad espacio temporal de la vida social.²

Estos procesos de relocalización no sólo han existido, sino que paradójicamente son provocados por los efectos de deslocalización producidos por las dinámicas de la globalización. Sin embargo, a pesar de que ello ocurre, el mismo término abarcador y holístico de globalización o mundialización obstruye la capacidad de apreciación de la dinámica de los procesos locales, sus reacomodos, sus tensiones y las asimetrías que produce en la manera de reorganizar los accesos a la movilidad, los accesos desnivelados a las distancias recorridas en términos de velocidad, y las nuevas definiciones de pertenencia identitaria al territorio que redefine el juego entre las alteridades e identidades (dentro-fuera; lejos-cerca; móvil-anclado; productivo-receptivo, etc.).

Es por ello que considero que el concepto de globalización presenta algunos problemas de orden conceptual, pues como lo indicó Bauman además de haber sido una palabra de moda que se impuso como imperativo de la modernización “o te globalizas o estás out” se convirtió en una palabra opaca, ya que “Las prácticas humanas que el concepto original intentaba aprehender se pierden de vista, y al expresar certeramente los hechos concretos del mundo real, el término se declara inmune a todo cuestionamiento” (Bauman, 1999, p. 7). Incluso se pierden de vista los procesos, pues no permite atender el flujo y la movilidad en sus distintas fases: la de su producción de sentido y circulación globalizante, pero también la de su recepción y apropiación simbólica que produce el sentido de su relocalización.

Si bien, aceptamos que la globalización es un fenómeno que se mani-

² Mary Pratt concluye su trabajo “¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a los ángeles?” respondiendo: “La incapacidad del neoliberalismo para proporcionar arraigo, solidaridad y un sentido creíble del futuro produce, entre otras cosas, una crisis de existencia y de sentido que están siendo vividas por los no consumistas y los consumistas del mundo en formas que la ideología neoliberal no puede predecir ni controlar. Las vírgenes móviles son sus síntomas y sus agentes inescrutables” (Pratt, 2006, p. 33).

fiesta como efecto de una sociedad red, y que en primera instancia implica una interconexión mundial, por donde fluyen y se intercambian bienes, mercancías, significados, información, dinero, individuos, grupos sociales, más allá de las barreras regionales, nacionales y culturales. No obstante, como lo mencionó Mary Pratt, es un concepto que nace de una narrativa imperial y que tiende a “disfrazar un programa de intervención económica en otros países” (Pratt, 2006, p. 10). La autora reconstruye el término explicando su asociación narrativa del proceso de movilidad con la metáfora del flujo, mediante el cual no es posible distinguir entre tipos de desplazamientos forzados o voluntarios; se neutraliza la direccionalidad; se naturaliza la polarización que instituye los accesos desnivelados a la movilidad; se encubren los intereses políticos y mercantiles; se anulan la intervención y la intencionalidad humana cuyas consecuencias son que: “al invisibilizar la intervención humana, el flujo saca del juego la dimensión existencial de las movilidades” (op cit., p. 12), y por último se idealiza el proceso en analogía con un equilibrio horizontal, global, circular que desemboca a imaginar un mundo globalizado habitado por la diversidad armónica (una representación gráfica de dicho mundo sería el *Smallworld* de Disneylandia o el pabellón mundial de Eipcot).

Decir que el mundo se ha encogido significa que las distancias (la duración temporal para recorrer un punto de origen a un punto de destino) están trastocadas. Si bien es cierto, que para los actores cosmopolitas el mundo se vive en interconexión, pues lo que antes era lejano ahora puede ser vivido como cercano gracias a la velocidad de los intercambios que nos ofrecen las tecnologías de la comunicación e informática y a la eficiencia en los medios de transportes; también es cierto que existen en paralelo nuevas desconexiones (por ejemplo, con los antiguos centros de la funcionalidad rural, o entre los pequeños poblados que no forman parte de la red de centros urbanos cosmopolitas). Efectivamente la globalización ofrece la posibilidad de desplazamientos y movilidad, pero no es lo mismo la movilidad del turista que la del vagabundo (Bauman, 1999 y Hannerz, 1992); ni tampoco lo es la de los pueblos que viven el éxodo o el destierro forzado (Pratt, op cit). Como lo constata Bauman: “La escala que ocupan ‘los de arriba’ y

‘los de abajo’ en la sociedad de consumo es la del grado de movilidad, de libertad para elegir el lugar que ocupan”. Por otro lado, la globalización produce nuevas condiciones espacio-identitarias para la interacción social, si bien para algunos se ha ensanchado la concepción de nuestro mundo, al cual incorporamos las experiencias de nuestra propia movilidad o de nuestro acceso a una información global, haciendo que lo que antes se apreciaba como exótico o extraño hoy puede ser valorado como familiar o normal; para otros, los marginados viven la movilidad desde la desconexión o desde la expulsión forzada.

II. ALTERNATIVAS CONCEPTUALES PARA NO FRAGMENTAR EL PROCESO

Roland Robertson advirtió que la conceptualización de la globalización y mundialización de la cultura tiende a imponer una sociología global que le resta atención a los problemas microsociales y locales. El mismo autor introdujo el concepto de *glocalización* para incorporar la dialéctica entre lo global y lo local. Este concepto recupera lo local, pero no como algo aislado sino como resultado de las mediaciones translocales y super locales “la globalización (...) ha implicado y sigue implicando de manera creciente la creación e incorporación de la localidad, proceso que, a su vez, configuran ampliamente la comprensión del mundo como un todo” (Robertson, 2000, p. 21). Basándose en Anthony Giddens, plantea que la globalización deberá ser atendida como “un fenómeno dialéctico en el que sucesos situados en el extremo de una relación distanciada, producen a menudo acontecimientos divergentes y hasta contrarios en otro extremo” (Robertson, 2000, p. 3).

Retomaremos aquí la concepción de la dinámica de la glocalización para entender que la globalización no es ajena a la de su localización, produciendo un doble efecto: el de relocalización de lo global y el de translocalización de lo local. En virtud de que “el término globalización no explica nada si no profundizamos en los procesos políticos, de parentesco y ritual que suceden locamente” (Galinier, 2006, p. 4), será conveniente superar las limitacio-

nes propias del concepto de globalización, apropiándonos del concepto de *glocalización* (García Canclini, 1995 y Robertson, 2000). “Pues así como lo local se globaliza, también lo global se localiza. Ambos polos conforman dos caras de la misma moneda, que interactúan produciendo los efectos más diversos y contrastantes” (De la Torre, 2001, p. 101). Para operacionalizar el concepto será necesario desglosar más aún el proceso dialéctico en que opera la glocalización, contemplando tres fases: 1) la deslocalización de la cultura (cultura en circulación); 2) la translocalización (transnacionalización de las culturas locales); y 3) la relocalización (localización de las culturas globales). A continuación explicaremos los tres momentos.

1) *La deslocalización (y/o desterritorialización) de las culturas* desenraíza y desancla los símbolos, actores y prácticas de sus contextos territoriales, culturales, “raciales” o “étnicos” ya sea porque los pone en circulación a través de redes que los extraen más allá de sus contextos locales y nacionales. La dinámica de deslocalización contribuye a que “las personas y las cosas están cada vez más fuera de lugar” (Clifford, 1995, p. 20). Existen distintos factores que provocan desanclaje: las oleadas migratorias, los éxodos poblacionales, los intercambios ideológicos y artísticos del principio del siglo XX; la dinámica mercantil de las industrias culturales, las tecnologías de la información y la comunicación.

2) *Translocalización o transterritorialización de lo local*. Si hasta hace algunos años las tradiciones religiosas estaban ancladas con las etnicidades, y éstas a su vez estaban inevitablemente inmersas en el territorio (sea éste un lugar de vida o un lugar mítico de origen), y eran capaces de establecer fronteras nítidas entre lo propio y lo ajeno, y lo cercano y lo lejano (Hall, 1991), hoy se reformulan y se reinventan en territorios lejanos, en nuevos cuerpos y en culturas contrastantes. Las maneras actuales de localizar las identidades religiosas operan menos ligadas al territorio, a las instituciones, a los factores biológicos como “la raza”, y emergen localizaciones alternativas, como son los linajes rituales o imaginarios, la locación global (multi nacional) que incluye las redes transnacionales y las comunidades diaspóricas, la locación virtual (en la web), la locación cósmica (por ejemplo en el *New Age*), e interior (espiritualidad subjetivizada) (Barker, 2006). E incluso

podemos hablar de la locación en comunidades y naciones imaginadas. La multi-locación es un rasgo que caracteriza hoy en día a las religiosidades tradicionales, que hasta hace unas décadas estaban identificadas con un territorio, una cultura, una “raza”, un grupo étnico, una nación.

3) *La relocalización* (o reterritorialización) *de lo global* se refiere a que en el contexto de la globalización elementos simbólicos que se encontraban en circulación (por ejemplo las redes de espiritualidad new age, la nebulosa esotérica, los orientalismos, las creencias vagas en extraterrestres, duendes, hadas, ángeles, y los neo-nativismos, etc.) son finalmente transplantados en otros lugares y territorios. La relocalización resignifica los usos y maneras de experimentar la religiosidad popular y conforma nuevos hibridismos religiosos, producto de la interacción entre las llamadas culturas populares (magia, santería, nativismo, paganismo) y las culturas híbridas o culturas de la “sobre modernidad” (orientalismos o neoindianismos, pseudo-ciencia, tecnología de la información y cultura de masas, ancestralidades ficcionalizadas, neo magia y neo esoteria, técnicas terapéuticas y de superación personal, contacto con extraterrestres, etcétera). También, de manera opuesta, son capaces de inventar rescates puristas de las tradiciones valoradas como las más antiguas y auténticas.

III. NUEVOS ÁMBITOS LOCALES DE ESTUDIO SOBRE LA RELIGIOSIDAD EN LA GLOCALIZACIÓN

El impacto de la glocalización en el cambio religioso se manifiesta principalmente en los siguientes sucesos, en los cuales lo local adquiere nuevas funciones y significados.

I. LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS Y SU RELOCALIZACIÓN

El tema de la transnacionalización de la religión comprende dos procesos de transformación religiosa. Por un lado, ha sido definida por distintos

sociólogos de la religión como una estrategia de colonización y de imperialismo cultural de las religiones protestantes anglosajonas sobre América Latina (véanse los trabajos de Martin 1990 y Stoll 1990, Bastian 1994). Mediante esta concepción, la protestantización o pentecostalización del continente se veía como una amenaza cultural que debilitaría, sustituiría y terminaría por destruir las tradiciones locales. A finales de los años 90, distintos estudios dieron cuenta de que el pentecostalismo estaba etnizándose (Basitan, 2004 y Lehmann 1992; Garma, 1987). En el presente muchas de las iglesias evangélicas se han ido reculturalizando y han echado raíces en América Latina. Pero, además, desde este continente se han creado también imponentes iglesias evangélicas a la Latinoamericana, que hoy protagonizan conquistas de la fe transnacionales. Entre ellas destacan dos: la brasileña Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) que ha innovado un modelo empresarial mediático (Mariano, 2003) basado en combinar la experiencia pentecostal de la cura del espíritu y una teología de la prosperidad (Corten, Donzon y Oro, 2003); y la mexicana La Luz del Mundo (LLM), que a pesar de nacer bien anclada a un proyecto nacionalista, desde el cual creó un modelo de organización eclesial jerárquica basada en el carisma mesiánico de su líder, y diseñó comunidades al estilo de una institución total desde las cuales pudo operar un pentecostalismo político-clientelar (De la Torre, 1995), hoy en día ha logrado traspasar las fronteras nacionales, y superar las redes de paisanos en EUA, anunciando el despertar del pueblo escogido de Dios. Las teorías contemporáneas que explican la internacionalización de la religión señalan que lejos estamos de una estandarización u homogenización de la religión, sino que estamos atestiguando un panorama marcado por la diversidad del campo religioso, en el cual las contribuciones globales se combinan y negocian constantemente con las culturas locales. Estos ejemplos nos plantean nuevas preguntas, por ejemplo, la IURD nos plantea el reto para pensar las nuevas fronteras entre cultura del consumo y religión, en la funcionalidad del neopentecostalismo contemporáneo como “la religión de la era posindustrial” (Mardones, 2005, p. 104). ¿Como el éxito mercantil se convierte en criterio de autoridad y autentifica profetas, guías y “nuevos libros sagrados”? Por otro lado, el proyecto de LLM nos invita a reflexio-

nar sobre el nuevo papel que la religión está jugando en la refundación de “pueblos elegidos” y/o “tierras prometidas” haciendo del discurso espiritual un instrumento que redefine novedosas identidades y territorialidades para enfrentar los desplazamientos de la globalización.

2. LAS RELIGIOSIDADES HÍBRIDAS: EL NEW AGE COMO NUEVO ECUMENE GLOBAL DE LA RELIGIOSIDAD CONTEMPORÁNEA

La religiosidad o sensibilidad religiosa conocida como *New Age* o Nueva Era, reúne las características de un nuevo ecumene global, que opera como red planetaria de redes alternativas y de movimientos espirituales. El movimiento *New Age* se constituye de individuos y grupos autónomos, es extra eclesiástico, tiene una concepción *holística* de la relación entre lo particular y la totalidad, no tiene una doctrina definida, sino que es más bien un conocimiento flexible, difuso y ecuménico. Esta religiosidad, basada en el autodesarrollo individual, en el amor y respeto a la naturaleza, en la creencia en las energías como fuerzas creadoras del universo, es una religiosidad alternativa frente algunos aspectos de la modernidad: la institucionalización, la industrialización y la materialidad de los valores de la sociedad de consumo. Diversos grupos del movimiento Nueva Era en América Latina han establecido conexiones, intercambios y fusiones con grupos nativistas indígenas o africanos, por ser considerados fuentes “ancestrales” “puras” y “genuinas” de la sabiduría universal. Este tipo de búsqueda espiritual en las religiones consideradas como “puras” o “menos contaminadas por el mundo occidental” pone en marcha dos mudanzas que transnacionalizan los cultos: por un lado, una importación mediante los circuitos neo esotéricos y *new age* de cultos “exotizados”, que hibridan a las religiones nativas, y el otro es el efecto abeja, metáfora que expresa la polinización que generan los buscadores de experiencias espirituales puras e intocadas por el mundo occidental. El mejor ejemplo de ello es la fundación del movimiento MAIS (Mancoimunidad de la Amerikúia india Solar) que se desprendió de

la gran Fraternidad Universal.³ El new age ha activado el turismo espiritual y también el neo chamanismo. Estos contactos, tienen repercusiones en la conciencia identitaria, pues redimensionan el origen local de las tradiciones locales en un movimiento de alcances planetarios, y generando novedosas hibridaciones entre los nativismos americanos y las religiones orientales. ¿Cómo se socializan y qué tipo de comunidades producen? Y, finalmente, ¿Cómo recurren a “lo tradicional o lo “ancestral” para encalvarse, y cual es su impacto en esencialización de las tradicionales? ¿Cómo se recomponen las identidades? ¿Qué tensiones y cómo se negocian las fronteras o interacciones entre lo híbrido y lo esencialista?.

3. LA TRANSVERSALIZACIÓN DE LA RELIGIÓN:

MERCANCÍAS ESOTÉRICAS Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR

La globalización se hace presente en la circulación de mercancías que forman parte de la oferta denominada como “nebulosa esotérica”. Dicha mercantilización de símbolos religiosos, servicios terapéuticos, formulas mágicas, contextos turísticos, conocimientos ancestrales contribuye a transversalizar los regímenes de valor entre los contextos culturales y religiosos de donde fueron tomadas, los circuitos de circulación de las mercancías, y los contextos locales en que se consumen usan, y reapropian dichas mercancías como objetos cargados de sentido religioso (sagrado, trascendente o mágico). Esta nueva red de mercado esotérico ofrece artículos con poderes mágicos o terapéuticos, que provienen de distintas tradiciones religiosas:

³ Domingo Díaz Porta fue gurú de la gran Fraternidad Universal, uno de los movimientos iniciáticos más destacados dentro de las redes new age, protagonista de la introducción de las terapias orientales y el vegetarianismo en América Latina. En los años 80 emprende la búsqueda iniciática ya no exclusivamente en las religiones orientales, sino en la búsqueda de la sabiduría en las comunidades indígenas de América, sobre todo en aquellos que se mantenían más apartadas de la civilización occidental. Surge así la fundación del movimiento MAIS, que en un inicio se llamaba Mancomunidad de la Amerikúa Inicial Solar y que después, conforme lo indígena adquirió relevancia, adquiriera en mote de India (en lugar de Inicial) (De la Torre, 2008).

budistas, hinduistas, saberes esotéricos, de la magia blanca, del espiritismo, del catolicismo popular, de las cosmovisiones prehispánicas, que pueden ser mezcladas con todo tipo de ofertas de superación personal, de cuidado de la salud, del cuerpo y de la ecología. Esta mercantilización de bienes y servicios esotéricos, cuya circulación se da tanto en establecimientos como a través de los medios de comunicación, produce nuevos sincretismos con los elementos mágicos religiosos de las culturas populares tradicionales.

Las ferias esotéricas se han convertido en espacios de ofertas de retazos culturales provenientes de distintas tradiciones religiosas y mágicas, de oriente y de occidente, que se exponen en un mismo espacio y tiempo. Ahí coinciden distintos circuitos que conforman el menú de ofertas de una nueva forma de vida y de una espiritualidad alternativa, que van desde la vasta oferta literaria de superación personal, ofertas mágicas, esotéricas, terapéuticas, de auto ayuda, etc. Saberes, símbolos, versiones folklorizadas de las culturas indígenas y técnicas espirituales o de la salud, son convertidos en mercancías que ofrecen una forma de vida al estilo new age. En ellas se conjugan retazos de religiones orientales con retazos de sabidurías nativas o indígenas de Latino América. El estudio de estas estanterías proporciona datos para conocer los símbolos y mercancías globalizantes que circulan como parte de una oferta alternativa. Pero son también estratégicos para descifrar los modos en que la “religiosidad a la carta” se va armando mediante las artes del consumo de lo buscadores espirituales.⁴ Las dinámicas mercantiles nos invitan a indagar sobre la manera en que los ecumenes globales, que favorecen un consumo para un estilo de vida “alternativo”, mercantilizando la espiritualidad mágica o new age, están transformando los sentidos de las prácticas nativas y tradicionales ¿qué hibridaciones producen? ¿Cómo transforman los mecanismos de autorización y legitimación de estas

⁴ Las ferias esotéricas o new age son una estrategia propia del mercado global de la espiritualidad contemporánea, ha sido estudiada como fenómeno que produce una deslocalización de los símbolos y prácticas de sus contextos tradicionales. Debido a sus carácter global han sido estudiados en distintos países, por ejemplo en Brasil por Guerreiro (2002) y Magnani (1999), en México por De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2005) y por De la Torre (2007) y en Holanda por Van Hove (1999).

prácticas? ¿Qué papel juegan los itinerarios de consumo en la formación de ofertadores especializados? ¿Qué papel juega el prestigio económico en su fetichización o descalificación?

4. *MASS-MEDIACIÓN* DE LAS RELIGIONES.

Cada día son más las ofertas de religiones mediáticas: “iglesias electrónicas”, “tele evangelizadores”, “radio evangelistas”, “religiones y cultos cibernéticos”. Gran parte del éxito misionero de algunas iglesias neo pentecostales en América Latina se debe a la instrumentación misionera de los medios electrónicos, pero también los medios, en especial la televisión, son hoy en día un terreno de evangelización de la iglesia católica. Los efectos de la *mass mediación* también están modificando cultos, cada vez más parecidos a los *reality shows*, a conciertos pop, a espectáculos de masas. En el caso de México algunas iglesias cristianas, tanto la católica como las pentecostales y evangélicas han extendido su estrategia misionera hacia el medio radiofónico. Pero cabe destacar el uso intensivo que la radio tiene en Guatemala y Chiapas, entre los indígenas pentecostales que han convertido a la radio en un vehículo óptimo para acercarse a áreas rurales de difícil acceso. Por su parte, el internet no es solo un medio informativo o de entretenimiento, es además un medio que soporta prácticas de interacción entre individuos, grupos, y redes. Mediante el ciberespacio se están reconfigurando formas de organización y experimentación de lo religioso en nuevas escalas espacio-temporales. Es generador de la inmediatez de contacto entre distintos usuarios que pueden estar geográficamente distantes. Por tanto no solo acorta la distancia sino que la reformula brindándole elasticidad, en la medida en que crea constantemente conexiones entre los grupos (*in off*) y las redes, circuitos y comunidades virtuales. Por un lado, a diferencia de los medios masivos de comunicación, éste es un medio hipertextual que permite una interacción y participación de ida y vuelta. Su característica es propiciar espacios interactivos dinámicos, plurales, pero también efímeros (pueden aparecer y desaparecen). Sus códigos rebasan la lecto-escritura,

multiplicando las expresiones a partir de formatos audiovisuales. Aunque existen portales diseñados por grupos e instituciones religiosas mediante los cuales los grupos se presentan, difunden información y promocionan servicios, también existen plataformas abiertas e interactivas. A menudo estos portales se convierten en nodos de amplias redes, gracias al sistema de links (enlaces web). Podemos distinguir foros temáticos que son generados muchas veces por individuos que tienen intereses compartidos (por ejemplo, hay foros sobre magia, chamanismo, esoterismo, religiones, ritos, iglesias, etc.). Frecuentemente estos foros, debido a su condición de anonimato, son utilizados para desacreditar a líderes religiosos y o deslegitimar vertientes de las religiosidades, como lo han detectado los trabajos de Alejandro Frigerio sobre religiones afroamericanas y Lizette Campechano sobre mexicanidad. Incluso el Internet ha generado “templos virtuales”, denominados así porque son “lugares” donde se ofician servicios o cultos religiosos, se experimentan accesos a prácticas de magia, de ocultismo, de adivinación, interpretación de sueños, contactos con ángeles, por mencionar algunas prácticas vinculadas con la magia, lo trascendente y lo sagrado. Existen también portales que funcionan como santuarios virtuales donde se reza, se pide y se agradece por milagros recibidos. ¿Las redes tecnológicas propician nuevas concepciones de las comunidades y los grupos religiosos? ¿Cómo se redefine el aquí y ahora, en relación con la corporalidad y las nuevas maneras de interactuar? ¿Cómo este incide en la representación de la relación identidad-alteridad? ¿Las redes, amplían y fortalecen los grupos ya consolidados o desdibujan sus contornos? ¿Cómo se redefinen los grupos locales frente a las redes y sus intercambios? ¿Qué tipo de interacción produce? ¿Cómo se dirimen los conflictos o las alianzas en la red?

5. MIGRACIÓN: LAS RELIGIONES EN LA CONSTRUCCIÓN DE COMUNIDADES DIASPÓRICAS.

Los fenómenos migratorios masivos, sean de América Latina a Estados Unidos o de América del Sur a Europa, o de centro América a México,

generan un intenso proceso de migración de los cultos religiosos. Cargan a cuestas con sus culturas, sus santos y sus fiestas, las cuales representan en gran medida un trozo del terruño que dejan atrás. Por otra parte, en muchas comunidades de origen la fiesta religiosa es patrocinada por los inmigrantes, pues es la manera de mantener las redes de una comunidad que vive en distintos lugares y de preservar un espacio-tiempo de encuentro. Los cultos se modifican, reconvirtiendo a las vírgenes en viajeras, o generando nuevas hagiografías populares para los santos, hoy convertidos en protectores de los peligros fronterizos⁵ (De la Torre, 2008). Estas prácticas están reconfigurando las formas y los contenidos de las tradiciones locales ligadas a las prácticas de la religiosidad popular católica, que tienen lugar tanto en sus lugares de origen; en las zonas fronterizas, como en la refundación de sus cultos locales en las zonas de destino migratorio. Los símbolos dominantes de la religiosidad popular, así como las fiestas de los lugares de origen, tienen hoy en día, para las comunidades en diáspora, una función clave en la ritualización de las comunidades, pueblos y familias que se encuentran multisituadas. Las tradiciones religiosas mantienen el sentido de comunidad y renuevan el sentido de pertenencia, en la medida en que su capacidad simbólica de arraigo y solidaridad permite articular territorialidades a partir de crear lazos y reciprocidades entre espacios sin contigüidad física, pero con continuidad temporal ritual. A propósito, tenemos que pensar también en el valor que tienen las consideradas tradiciones ancestrales, y lugares míticos fundacionales para las comunidades diaspóricas. Una explicación de su relevancia, nos la brinda Bordes, quien considera que muchas veces los relatos que provienen de la tradición religiosa tienden a organizar la coherencia de la experiencia fragmentada en diáspora (Bordes, 2000, p. 111-112). La diáspora no siempre alude a transnacionalidad y movimiento, sino también a luchas políticas por definir lo local. Es por ello que se encuentran en una tensión permanente entre la nación-estado y las demandas étnicas y o autóctonas,

⁵ Al respecto, se puede revisar el dossier de “Vírgenes Viajeras” de la Revista electrónica emisférica., 2008, (<http://hemi.nyu.edu/journal/home.php>) Nueva York (NYU).

pero inscritas en la formulación de lazos transnacionales (Clifford, 1997, p. 306-311). Los estudios sobre las comunidades en diáspora nos permiten redimensionar lo local en una cultura practicada como multilocal, lo cual da lugar a nuevos mapas mentales en donde la construcción de identidades y del sentido de comunidad deja de gravitar exclusivamente en torno al lugar de nacimiento para extenderse a diferentes espacios y escalas (Odgers, 2008). Ante este nuevo panorama debemos preguntarnos ¿qué papel juega la religiosidad popular en la conformación de comunidades diaspóricas? ¿De qué manera la fiesta y sus símbolos permiten recrear en lo simbólico nuevas espacialidades de encuentro y comunidad? ¿Qué papel juega la construcción de la temporalidad común de la fiesta religiosa en la construcción de nuevos mapas y geografías multilocales?

6. LA DESTERRITORIALIZACIÓN Y LA RETERRORIZACIÓN DE LA RELIGIONES NATIVAS

En América Latina se han mantenido, mediante la tradición oral y la resistencia cultural, algunos elementos propios de las religiones “prehispanicas”, históricamente muy vinculadas con aspectos raciales y con las culturas locales de ciertas poblaciones indígenas o de orígenes africanos, e incluso portadoras de sentido e identidad nacional. Estas religiosidades, no se mantienen en formas puras, sino la mayor de las veces subsisten en sincretismo con la religiosidad popular católica. Por ejemplo, la Santería en Cuba, el Candomblé en Brasil, la mexicanidad y las religiones étnicas en México, el vudú en Haití, etc. Incluso estas religiones fueron matriz cultural e identitaria de movimientos nacionalistas, étnicos o raciales, que durante muchos años estuvieron restringidas a practicarse en los contextos locales. Esto ha cambiado en tiempos de la globalización, por un lado, se han transnacionalizado (existe Candomblé en Argentina, Santería en Miami y París, y el movimiento de la Mexicanidad --que incluye el rescate de las religiones mexicas-- ahora tiene profundas raíces en Estados Unidos y en España). En buena parte, su enraizamiento en Estados Unidos se explica debido a los

movimientos migratorios y de exilio masivo que hace que los pobladores lleven sus creencias y rituales a los lugares de destino, creando comunidades diaspóricas transfronterizas. Pero, en otros casos, su trasplante se debe por un lado, al impacto de las industrias culturales que desenclavan, mercantilizan y distribuyen globalmente los aspectos “artísticos” (música y baile) que antes se producían en y para los rituales religiosos, y por otra parte, a que estos cultos son actualmente valorizados por los pobladores cosmopolitas de los centros urbanos, que identificamos como buscadores de espiritualidades alternativas, como auténticos, naturales, o poseedores de conocimientos y poderes mágicos.

Usaré un caso complejo sobre las dinámicas de translocalización y relocalización en la tradición de las danzas concheras, posteriormente conocidas como aztecas o prehispánicas, que movilizó sus raíces hacia otros territorios. A mediados de los años 50, en pleno auge del nacionalismo cultural, pobladores mestizos de las grandes ciudades del país revaloraron la danza conchera,⁶ como emblema de lo azteca. A través de estas danzas se emprendieron proyectos de rescate cultural de lo “prehispánico o azteca”, e incluso se inventaron linajes imaginados para legitimar profecías y liderazgos aztecas, produciendo novedosos y creativos esencialismos de la religión y cultura mexicana (movimiento basado en el rescate de la pureza náhuatl y de reivindicación socio-política del regreso al imperio azteca en la actualidad). En los años 70, la danza llegó a California, vía la ruta migratoria, y tras haber sido estilizada para representar el folklore mexicano en *Disneylandia* Y *Knotts Berry Farm*, fue retomada como expresión auténtica de lo azteca por el naciente movimiento chicano, que la apropió como emblema étnico-político para reivindicar en Estado Unidos los derechos raciales del movimiento “la raza”, mismo que suprimía la diversidad étnica de los mexicanos. La danza se asoció al mito de Aztlán, patria mítica, que les permitió sentirse vinculados

⁶ Hace cuatro años empecé una investigación sobre los sentidos culturales de las danzas concheras aztecas. Actualmente, estoy desarrollando la investigación sobre la transnacionalización de las danzas aztecas, realizando misiones etnográficas a Tijuana, San Diego, Los Ángeles y a España. Sobre la invención de la tradición azteca y la transformación de las danzas concheras a aztecas, consúltese De la Torre, 2008c.

y con derechos para echar raíces en un territorio nacional que los trataba como extranjeros ilegales. Por otro lado, también contribuyó, mediante sus capacidades preformativas, basada en crear una identidad corporalizada, a representarse como la raza de bronce y a luchar por los derechos civiles y la ciudadanía cultural, que los afroamericanos estaban conquistando.

Por otro lado, el mismo movimiento dancístico ha sufrido de una hibridación en su contacto con el new age. Resultado de ello es el movimiento de neomexicanidad liderado por el novelista Antonio Velasco Piña, quien creó el mito de Regina y el despertar de la conciencia cósmica. Este movimiento también se ha transnacionalizado, pero no siguiendo las vías de las redes de la migración y las comunidades en diáspora que la llevaron a Norte América, sino esta vez movilizada por la polinización de buscadores espirituales, que necesitaban fuentes chamánicas para continuar su itinerario de búsqueda espiritual, inicialmente emprendida en el budismo, la yoga y los psicotrópicos. Por su parte, los concheros mexicanos, pensaron que llevar la danza al viejo continente, y en el marco histórico de la Conmemoración del Descubrimiento de América, un contingente de concheros de México se decidió a llevar la danza y recorrer las rutas de peregrinación de España, con la finalidad de emprender la conquista de los corazones de Europa, no con las armas como ellos lo hicieron, sino mediante la danza. En España se fundó un movimiento, con redes por todas las regiones del país, y esta tradición se relocalizó en un controvertido movimiento de espiritualidad alternativa capaz de generar una ingeniosa identidad: los hispanekas. Un nuevo hibridismo en el que lo azteca, como lo mencionó un informante, es sólo un eslabón más en el recorrido para la búsqueda de la conciencia espiritual.⁷ Los hispanekas no sólo han recreado una mexicanidad al estilo new age, sino que además se han apropiado de sintaxis que llevó a la invención de una tradición mediante el rescate de las tradiciones prehispánicas negadas. En España los hispanekas realizan rituales concheros para recuperar tradiciones y linajes espirituales de sus antecesores celtas e ibéricos. Este caso

⁷ Para mayor información sobre la transnacionalización de las danzas, puede consultarse De la Torre, 2007 y 2008b.

nos plantea varias preguntas: ¿Qué papel juegan las tradiciones religiosas (sean naciones espirituales o comunidades diaspóricas) en la reformulación de las fronteras imaginadas de lo nacional en la globalización? ¿Bajo qué condiciones la globalización cultural une tradiciones incompatibles en una especie de ecumene mundial (como el new age) o por el contrario va construyendo nuevas reivindicaciones por las autonomías culturales, por los localismos y por los esencialismos religiosos? En caso de que subsistan ambos polos de la paradoja, se requiere reflexionar sobre el papel de los contextos locales, sus historias negadas, y el peso político cultural que se le sigue otorgando al territorio local, real e imaginado. ¿Los procesos de las religiones hacen más porosas las fronteras nacionales o las recrean en novedosos imaginarios que permiten vincular lo que las fronteras separan? ¿Los movimientos migratorios contribuyen a debilitar los marcos de identidad originales o conduce a la reformulación y fortalecimiento de etnizaciones? ¿Qué sentido están tendiendo las construcciones imaginarias que refundan y recrean novedosos esencialismos capaces de conducir las utopías hacia los pasados fundacionales del los pueblos?

REFLEXIONES Y RETOS PARA SU ESTUDIO

Como he querido mostrar, la glocalización es multidireccional y su principal efecto no es el de desanclar o desterritorializar, sino el de reterritorializar a las sociedades y sus producciones culturales. El proceso de glocalización genera multiplicidad de formas de organizar la religión en novedosas coordenadas espacio- temporales, a partir de las cuales se generan los marcos de interacción comunicativa del nosotros y los otros, de lo cercano y lo lejano, de lo propio y lo exótico. Es en esta compleja dinámica la religión está jugando un papel protagónico en la refundación de raíces, de continuidad con la tradición, de creación de territorios imaginados que permiten mantener unido lo que hoy se encuentra desparramado o disperso espacialmente. Por ello considero que la antropología contemporánea tiene el gran reto de describir de manera densa las nuevas funciones y significados

que en medio de los ires y venires provocados por la globalización, se le imprimen a las tradiciones religiosas para crear localismo en un mundo que no deja de moverse. Por ello, considero que la antropología de la religión deberá atender los rituales, los símbolos, los agentes religiosos, no como fragmentos deslocalizados sino dentro de procesos que permitan entenderla en su competencia para producir los anclajes locales que los nuevos habitantes demandan en un mundo dislocado por las constantes mudanzas humanas y los intercambios culturales.

Los dos polos de la glocalización, interactúan redefiniéndose, y no uno sobre otro, sino en un *continuum* circular dialéctico. Lo global y lo local interactúan en la glocalización dotándose continuidad con el pasado y la tradición, o generando las competencias simbólicas y sociales para crear novedosas narrativas del territorio y así movilizar sus raíces para adaptarse a los nuevos tiempos.

Con los distintos ejemplos he querido mostrar que tras el hecho consumado de la globalización cultural se esconden los siguientes procesos: translocalización, deslocalización y relocalización de elementos simbólicos propios de los sistemas religiosos. Estos tres momentos deben ser atendidos en el proceso holístico. Pues si bien es cierto que en la medida en que los flujos globales ponen en circulación elementos de las culturas tradicionalmente ancladas en lugares, tradiciones y religiones institucionalizadas, deslocalizan sus formas y contenidos produciendo desanclajes con los significados y prácticas asociadas a los lugares de origen. También lo es que los efectos de la circulación transnacional de bienes religiosos, al deslocalizar, introducen la necesidad que pone en marcha a la relocalización, ya sea para enraizar los imaginarios creyentes que provienen en retazos de tradiciones “ajenas”; o para enraizar la continuidad de un linaje creyente en nuevos territorios, o para generar raíces múltiples, que eslabonan los distintos territorios en los que habita una misma comunidad diaspórica.

Hoy más que nunca se requiere de la etnografía u del análisis antropológico de las tradiciones religiosas locales en la globalización. Pero dicha etnografía deberá, por un lado, superar los estudios etnográficos basados en monografías cerradas y rígidamente situadas en grupos étnicos, con fronte-

ras precisas. No obstante, las “etnografías multisituadas” (Clifford, 1999) que nos convocan a estudiar el movimiento, las redes transterritoriales, los circuitos del ciberespacio y sus flujos de información, las interconexiones transculturales y en las identidades virtuales, nos pueden seducir y hacer correr el riesgo de perder la capacidad densa que requiere la hermenéutica antropológica. Este enfoque si bien da cuenta del sentido intercambiable y de la tendencia a la formación de un ecumene global o mundial, frecuentemente desatiende las raíces históricas que explican la peculiaridad y el raigambre de las tradiciones puestas en juego (su inscripción histórica y sus implicaciones económicas, sociales, identitarias y políticas a varios niveles). Por ello creemos que hay que atender de manera simultánea el movimiento estudiando la dinámica de la creación de redes y el anclaje que explica las condiciones históricas de la organización cultural del sentido de una tradición. Habrá que reconstruir los mecanismos rituales de transmisión de la cultura mediante la reconstrucción de las genealogías que sustentan a las tradiciones, pero al mismo tiempo engazarlas con los sentidos y narrativas que las vinculan con la invención creativa de linajes imaginarios, que mediante su relación con la tradición establecen su continuidad con el pasado mítico y con el territorio. En este sentido, el estudio contemporáneo de la religión requiere mirar como se enraizan las mudanzas y cómo se movilizan las raíces.

Para superar estos callejones sin salida, en el proyecto sobre transnacionalización de las religiones afro e indo americanas, hemos considerado que la antropología contemporánea requiere de un esfuerzo de investigaciones de campo multi-situadas (Marcus, 1995), que combine las etnografías de los trayectos y circuitos de los practicantes religiosos, sin desatender “las historicidades construidas y disputadas, los sitios de desplazamiento, interferencia e interacción” (Clifford, 1999, p. 38). La originalidad antropológica deberá trascender los aislamientos que produce la hiper especialización propia de la etnografía en un grupo, ritual, contexto, o religión. Para ello habrá que tejer redes, constelaciones y circuitos entre los mismos investigadores, y o en colaboración con los agentes, pues de otra manera sería imposible que un antropólogo le diera seguimiento al conjunto de mediaciones que están transversalizando lo local, ni siquiera es posible pensar que pudiéramos man-

tener el seguimiento de la dinámica de un grupo de actores. En la práctica este ejercicio colaborativo de las misiones etnográficas transnacionales nos ha permitido comparar realidades que parecían incomparables, como son religiones afro e indo americanas, y descubrir que grupos distantes enfrentan procesos similares y los encaran, en muchas ocasiones, con iguales estrategias. Pero al mismo tiempo también nos permite detectar las condiciones que propician o no un tipo de respuesta diferente. Por otro lado, la antropología comparativa y colaborativa nos ha permitido descubrir con gran sorpresa que hay actores, símbolos, narrativas, y mediaciones que aparecen en los distintos escenarios que estudiamos, y de esa manera ir descubriendo que realidades que parecían desconectadas, muchas veces tienen vínculos porque están siendo transversalizadas y conectadas por agentes o dinámicas globales⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

APPADURAI, Arjun. *La Modernidad Desbordada*. Dimensiones Culturales de la Globalización. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

ARGYRIADIS, Kali y DE LA TORRE, Renée. "Introducción" en ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. & AGUILAR ROS, A. *Raíces en movimiento*. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales. México: El Colegio de Jalisco/ CEMCA/ CIESAS/ITESO, 2008, p. 11-44.

AUGÉ, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa, 1995.

⁸ Esta última parte del ensayo es resultado de las reflexiones metodológicas y teóricas vertidas en los seminarios del proyecto Religions transnacionales des Suds: entre ethnisisation et universalisation, dirigido por Kali Argyriadis, financiado por la ANR (Agence Nationale de la Recherche) en Francia. Este mega proyecto comprende tres subproyectos: a) Las redes transnacionales de las religiones afro-americanas" (coordinado por Stefania Capone); 2) "Las religiones "amerindias" y sus interacciones con las redes New Age" (coordinado por Renée de la Torre); y 3) "La empresa misionera de profetismos africanos y brasileños" (Coordinado por André Mary).

BARKER, Eileen. "We've got to draw the line somewhere: an exploration of boundaries that define locations of religious identity", en *Social Compass*, Vol. 53, núm. 2, p. 201-213, junio de 2006.

BASTIAN, Jean Pierre. *La mutuación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____. La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. In: BASTIAN, Jean Pierre (coord.) *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. p. 155-174.

BAUMAN, Zygmunt. *La globalización, consecuencias humanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

BORDÉS-BENAYOUN, Chantal. Diásporas y movilidades. *Relaciones*, Vol. XXI, núm. 83, Zamora, El Colegio de Michoacán, p. 99-118, 2000.

CAPONE, Stefanía (ed.) Revista *Civilisations*, Vol LI, nos. 1-2, Institut des Sociologie de la Université libre de Bruxelles dedicada al tema Religiones transnacionales, 2004.

CAROZZI, Julia (Org.) *A Nova Era no MERCOSUR*. Petrópolis: editora Vozes, 1999.

CLIFFORD, James. Los productos puros enloquecen. *Los dilemas de la cultura*. Gedisa, Barcelona, 1995.

_____. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1997.

CORTEN, André ; DONZON, Jean Pierre y ORO, Ari Pedro (comps.) *Les nouveaux conquérants de la foi*. Paris: Karthala, 2003.

CHAMPION, Françoise. La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains. In : CHAMPION, F. y HERVIEU-LEGER, D. (ed.) *De l'emotion en religion*. París: Centurion, 1990.

DE LA TORRE, Renée. *Los hijos de la Luz: discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Guadalajara: CIESAS-ITESO-UdeG, 2000.

_____. Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales. *Metapolítica*, Volumen 5, enero marzo, p.98-117, 2001.

_____. Circuitos mass mediados de la oferta neo esotérica: el new age y la neo magia popular en Guadalajara. *Revista Alteridades*, UAM Iztapalapa, año 16, no. 32, p. 27-39, 2006.

_____. Alcances translocales de cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas. *Revista Cultura y Religión*, No. 1 Vol. I, Instituto ISLUGA PRAT, Universidad Arturo Prat, Chile (ISLUGA), 2007 (Disponible en: <<http://www.culturayreligion.cl>>).

_____. Globalización y cambio religioso. In: TEALDI, Juan Carlos (d.) *Diccionario Crítico de la Bioética en América Latina*, UNESCO, 2008a.

_____. Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas conchero-aztecas. *Trace 54*, México: CEMCA, p. 61-76, 2008b.

_____. La religiosidad peregrina de los jaliscienses: vírgenes viajeras, apariciones en los no lugares y santos polleros. *Electrónica emisférica. Las Vírgenes Viajeras*, Nueva York (NYU), 2008 (disponible en: <<http://hemi.nyu.edu/journal/home.php>>)

_____. La estetización y los usos de las danzas concheras. In: ARGYRIADIS, K., DE LA TORRE, R., GUTIÉRREZ ZUÑIGA, C. & AGUILAR ROS, A. *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: El Colegio de Jalisco/CIESAS/IRD/CEMCA/ITESO, 2008c. p. 73-110.

DE LA TORRE, Renée y ZUÑIGA, Cristina Gutiérrez. La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas. *Desacatos*, Revista de Antropología social, México-CIESAS-, No. 18 (*Mercado y religión contemporánea*), 2005, p. 53-70.

GARCÍA CANCLINI, Nestor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.

GALINIER, Jacques. Malestar en el culturalismo. La transnacionalización de mesoamérica como capital simbólico. *Documentos Idymov*. N°6, p. 13-22, marzo 2006.

GARMA, Carlos. *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. México: INI, 1987.

GUERRIERO, Silas. Jogos divinatórios: temporalidade, imaginário de vivência mítica. *Imaginário*. São Paulo, USP, no. 8, p. 316-331, 2002.

HALL, Stuart. Lo local y lo global: globalización y etnicidad (traducción de Pablo Sendón), tomado de *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales*, 1991, disponible en <<http://www.cholonautas.edu.>>.

HANNERZ, Ulf. Cosmopolitas y locales en la cultura global. *Alteridades*, México: UAM-Xochimilco, pp. 107-115, 1992.

HOBBSAWM, Eric. Introducción: La invención de la tradición. In: HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence (eds.) *La invención de la tradición*. Madrid: editorial Crítica, 2002 (versión original en inglés: 1983).

LEHMANN, David. Fundamentalism and globalism. *Third World Quarterly*. Vol. 19, no. 4, p. 607-634, 1988.

LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Barcelona: Anagrama, 1986.

MAFFESOLLI, Michel. *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria, 1990.

MAGNANI, José Guilherme. O Circuito Neo-esotérico na cidade de Sao Paulo. In: CAROZZI, Maria Julia (ed.) *A Nova Era no MERCOSUR*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. pp. 27-46.

MARIANO, Ricardo "Brésil". In: CORTÉN, André; DOZON, Jean Pierre y ORO, Ari Pedro (comps.) *Les nouveaux conquérants de la foi*. Paris: Karthala, 2003. p.45-57.

MARCUS, Georges. Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography. *The Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, p. 95-117.

MARDONES, José María. *Para comprender las nuevas formas de la religión*. La reconfiguración postcristiana de la religión. Navarra: editorial Verbo Divino, 1994.

_____. Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión. *Desacatos*. Revista de Antropología social. México-CIESAS-, No. 18 (*Mercado y religión contemporánea*), p. 103-110, Mayo-Agosto del 2005.

MARTIN, David. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Londres: Basil Blackwell, 1990.

ODGERS, Olga. Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/ Estados Unidos. *Migraciones Internacionales*. Vol. IV, núm. 3, El Colegio de la Frontera Norte, p. 5-26, 2008.

ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Steil (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: editora Vozes, 1999.

PIETTE, Albert. *Les religiosités séculières*. París: Presses Universitaires de France, 1993.

PRATT, Mary Louise. Por qué la Virgen fue a los Ángeles. Reflexiones sobre la movilidad y la globalidad. *A Contra corriente*, Revista de Historia Social y Literatura de América Latina. Vol. 3, No. 2, pp 1-3, 2006 (consultada en <http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente/winter_06/Pratt.pdf>

ROBERTSON, Roland. "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad heterogeneidad. *Zona Abierta*. No. 92-92, traducción de Juan Carlos Monedero y Joaquín Rodríguez, 1990 (publicado en la *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales*, <<http://www.cholonautas.edu.pe>>).

STOLL, David. *Is Latinamerican turning protestant?*. The Politics of Evangelical Growth. Berkeley: University of California Press, 1990.

VAN HOVE, Hildegard. L'émergence d'un "marché spirituel". *Social Compass*, Vol. 46, núm. 2, 1999, p. 161-172.