

An aerial photograph of the National Autonomous University of Mexico (UNAM) main building and plaza at sunset. The building is a large, classical-style structure with a prominent dome and a central archway. The plaza in front is wide and paved, with many people walking. The city skyline is visible in the background under a warm, golden sky.

Formas de
CREER
en la ciudad

Hugo José Suárez
Karina Bárcenas Barajas
Cecilia Delgado-Molina
Coordinadores

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales

Formas de creer en la ciudad

Comité Editorial de Libros
Instituto de Investigaciones Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

Presidente

Miguel Armando López Leyva • IISUNAM

Secretario

Hubert C. de Grammont • IISUNAM

Miembros

María Alejandra Armesto • FLACSO

Margarita Camarena Luhrs • IISUNAM

Virginia Careaga Covarrubias • IISUNAM

José Gandarilla Salgado • CEIICH

Fernando M. González • IISUNAM

Fiorella Mancini • IISUNAM

Adriana Olvera Hernández • IISUNAM

Catherine Vézina • CIDE

Formas de creer en la ciudad

Hugo José Suárez
Karina Bárcenas Barajas
Cecilia Delgado-Molina
(coordinadores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad de México, 2021

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Suárez, Hugo José, editor. | Bárcenas Barajas, Karina B. (Karina Berenice), editor. | Delgado Molina, Cecilia, editor.

Título: Formas de creer en la ciudad / Hugo José Suárez, Karina Bárcenas Barajas, Cecilia Delgado-Molina (coordinadores).

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2021.

Identificadores: LIBRUNAM 2106863 | ISBN 9786073048101.

Temas: Ciudades y pueblos -- Aspectos religiosos. | Religión y sociología. | Espacios públicos -- Aspectos religiosos. | Inmigrantes -- Religión. | Ciudad de México -- Vida religiosa y costumbres.

Clasificación: LCC BL65.C57.F67 2021 | DDC 200.91732—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Comité Editorial de Libros del Instituto.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Queda prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de derechos.

Primera edición: 2021

D.R. © 2021, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, 04510, Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: Mauro Chávez Rodríguez
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán
Formación de textos: Óscar Quintana Ángeles
y María Antonieta Figueroa Gómez.
Fotografía de la portada: Mikhail Nilov

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-4810-1

Índice

- 9 Introducción

TERRITORIO Y FE

- 23 Geografías de lo religioso en el espacio público, marcadores urbanos de lo sagrado: altares, cenotafios y humilladeros
Felipe Gaytán Alcalá y Ernesto Nava
- 61 La ciudad industrial y la diversidad religiosa en el norte de México. El caso del área metropolitana de Monterrey
Shinji Hirai, Lidia Muñoz Paniagua y Sara Jaramillo Flores
- 93 La presencia católica en la vida cotidiana y los espacios públicos de una ciudad media: el caso de la ciudad de Aguascalientes
María Eugenia Patiño López
- 119 De la sacralización del espacio a la secularización de la religiosidad: expresiones religiosas en el espacio público en Barcelona
Mar Griera, Anna Clot-Garrell, Antonio Montañés Jiménez y Marian Burchardt

LA RELIGIÓN EN SITUACIONES DE MOVILIDAD
Y MARGINALIDAD EN ÁMBITOS URBANOS

- 147 Creer desde la periferia: trayectorias creyentes de migrantes en un barrio del Gran Buenos Aires
Aldo Ameigeiras
- 171 Religión comunitaria y opiniones divergentes del barrio
Jonathan Calvillo
- 197 Creer y practicar en una ciudad fronteriza: expresiones contemporáneas de la religiosidad en Tijuana, Baja California, México
Olga Odgers Ortiz

LAS FORMAS DE LA FE EN LA CIUDAD

- 223 Quiénes son los “sin religión” en la Ciudad de México
Carlos Nazario Mora Duro
- 261 La Ciudad de México como espacio de posibilidad: hacia una cartografía de iglesias para la diversidad sexual y de género
Karina Bárcenas Barajas
- 305 Espiritualidad y círculos femeninos en la Condesa
María del Rosario Ramírez Morales
- 329 Multirreligiosidad urbana: ¿diversidad espiritual o pluralismo de creencias?
Daniel Gutiérrez Martínez

HACIA UNA AGENDA PARA REPENSAR LA EXPERIENCIA RELIGIOSA URBANA:
TEMAS E INSTRUMENTOS

- 387 Una revisión necesaria: la relación rural-urbana
Patricia Arias
- 409 Pensando sobre formas monumentais:
Situações no Brasil e no México
Emerson Giumbelli
- 427 Una investigación con iglesias pentecostales
en un contexto urbano
Carlos Garma Navarro
- 443 *Laïcité* y prácticas religiosas en contextos urbanos en Francia
Julia Martínez-Ariño
- 465 Religiosidad y ciudad. Herramientas metodológicas
para aprehender lo inabarcable (Reflexiones desde Guadalajara)
Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga
- 501 Conclusiones
- 505 Sobre los autores



Introducción

*Hugo José Suárez
Karina Bárcenas Barajas
Cecilia Delgado-Molina*

Dos de los temas fundamentales de la sociología han sido la ciudad y la religión. Como torrentes paralelos, cada uno ha tenido su curso, sus aportes, sus eventuales encuentros y, a menudo, su mutua indiferencia. Y no es para menos; sabemos bien que para los clásicos la preocupación central giró en torno a la posibilidad de cohesión y sobrevivencia de una sociedad sin el eje religioso en su seno y la aglomeración de individuos obligados a vivir en urbes donde las formas de intercambio con el otro son diferenciadas y de circulación constante. Muchas obras se publicaron sobre sociología urbana y sociología de la religión, aunque son menos las que se concentraron en la religión y la vida urbana como una dupla analítica crucial (Garbin y Strhan, 2017: 4).

La modernidad puso en juego la manera de vivir y de creer, y la sociología como su hija predilecta estuvo obligada a dar respuestas y explicaciones. La tesis general que acompañó a una buena parte de la sociología fue que la urbanización iba de la mano de la secularización y que al ser una tendencia ascendente íbamos hacia sociedades urbanas poco creyentes. Pero una amplia literatura ha mostrado que la realidad no es así. Autores como Wilson (1969), Willems (1967), Lalive (1968), Bastian (1997) y Parker (1993) han acentuado más bien la idea de que “la urbanización es el motor del cambio religioso”; es más, que

la urbe podría ser el acelerador de la diferenciación (Hernández, 2007: 247). Garbin y Strhan cuestionan la idea de que la ciudad sea el espacio paradigmático de la modernidad secular (2017: 5); por el contrario, allí se gestan formas diferentes y revitalizadas de la experiencia religiosa, conformando un auténtico laboratorio y un espacio privilegiado de observación. El estudio coordinado por Becci, Burchardt y Casanova reúne trabajos sobre distintas ciudades en el que se analizan a detalle las distintas formas en las que emergen las experiencias religiosas, configurando una auténtica *topografía urbana sagrada*. Dicho trabajo constata la creatividad y la innovación religiosa en las ciudades, que son una columna de la actividad religiosa actual (Burchardt y Becci, 2013: 1-21).

En América Latina, observaciones tempranas pusieron sobre la mesa de análisis el contundente proceso de urbanización desde principios del siglo xx y sus diferentes condiciones. Particularmente en los años sesenta, por un lado, el mundo católico tuvo que considerar cuáles eran las “condiciones sociales de la pastoral en las grandes ciudades” en el continente —trabajo que emprendió François Houtart (1957, 1961)— y, por otro lado, emergió el movimiento pentecostal, vinculado a la transformación productiva y al auge de la ciudad, que se abordó por Lalive de Epinay (1968, 1975). No deja de ser una curiosidad sociológica que Christian Parker (alumno de Houtart) y Jean Pierre Bastian (suizo de origen protestante) presentaran décadas más tarde dos textos en donde, aunque los enfoques son distintos, coinciden en la importancia de la urbanización y la experiencia religiosa: *La otra lógica* (Parker, 1993) y *La mutación religiosa en América Latina* (Bastian, 1997).

En los últimos años, los estudios sobre el tema han sido amplios y diversos. En el caso mexicano, las investigaciones han fluido entre una mirada *macro* a través de encuestas (Fortuny, 1999; Gutiérrez, 2005; De la Torre y Gutiérrez, 2007; De la Torre *et al.*, 2014; Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, 2016) y observaciones etnográficas focalizadas (Portal, 1995, 2009; Zalpa, 2003; Portal y Sánchez, 2010; Gutiérrez, De la Torre y Castro, 2011; Suárez, 2015), y

algunos textos se han detenido en grupos específicos de las urbes (Zalpa, 2003; Patiño, 2005; Sota, 2010).

Lo que queda claro es que ahora estamos frente a múltiples opciones y posibilidades que reflejan la complejidad de una problemática con varias entradas.

En este clima analítico, el Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea (LOFRSC), del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM), se dedicó a observar y discutir en el 2017 las formas de creer en la Ciudad de México. Hay que recordar que el Laboratorio tuvo como objetivo ser un espacio de discusión sobre la cuestión religiosa, proponiendo una agenda analítica y dirigiendo la atención a temas estratégicos en este campo de estudios.

Así, el Laboratorio abrió con un ciclo sobre el problema metodológico para estudiar y explicar la religión. Se concentró después en la discusión sobre las formas de creer en la ciudad y luego en un ciclo para abrir la agenda sobre diversos aspectos de las intersecciones entre religión, género y diversidad sexual, y concluyó con un cuarto ciclo anual para discutir la violencia y sus interacciones con la fe. Estos temas están vinculados al proyecto de investigación “Subjetividades en transformación. Religiosidad emergente en ámbitos urbanos” y al proyecto “Entre el sexularismo y el neoconservadurismo: las iglesias evangélicas y cristianas en México y Brasil en las disputas por la regulación de la moral sexual contemporánea”, ambos inscritos en el IIS-UNAM, y a la discusión general que se lleva a cabo en distintos foros nacionales e internacionales.

En el seminario en cuestión, donde la urbe y la religión fueron el centro del debate, hubo sesiones durante todo el año que mostraron la necesidad de profundizar sobre diversos aspectos de la relación entre la ciudad y las creencias, por lo que se invitó a investigadores de diferentes orígenes para contribuir a la discusión colectiva que ahora aparece como libro.

Como se apreciará en las páginas que siguen, las preguntas que guían la reflexión son: ¿cómo sucede la experiencia religiosa en las

ciudades?, ¿cuáles son las categorías más pertinentes para estudiarla?, ¿con qué estrategias metodológicas? y ¿cómo sucede la relación ciudad-religión y a dónde nos conduce en términos de desafíos analíticos?

Los temas se abordan de distinta manera en cada capítulo. Queda abierta la discusión sobre la pertinencia de la división urbano/rural, las formas religiosas de en medio, entre el espacio público y el privado, las fronteras entre lo secular y lo sacro en la ciudad, la necesidad de tipologías de los espacios religiosos y sus diferentes funciones, la construcción de identidades religiosas urbanas o el rol de los territorios ambiguos como espacios de sentido de la fe.

Para darle un orden temático, el libro está dividido en cuatro partes. La titulada “Territorio y fe” pretende mostrar la relación entre el espacio en distintas escalas —ciudad, región o barrio— y la experiencia religiosa. Compuesta por cuatro capítulos, esta primera parte contiene análisis diversos sobre las relaciones entre el territorio y la fe en las ciudades de México, Monterrey, Aguascalientes y Barcelona.

En el texto “Geografías de lo religioso en el espacio público, marcadores urbanos de lo sagrado: altares, cenotafios y humilladeros”, Felipe Gaytán Alcalá y Ernesto Nava nos presentan la materialidad de lo religioso en el escenario social como objetos arquitectónicos en distintas escalas que delimitan fronteras espaciales y territoriales, fijan metáforas y condensan sentidos de pertenencia e identidad, proponiendo una tipología para tener en cuenta la materialidad y la iconografía de estos muebles y artefactos más allá de sólo su sentido simbólico.

En el capítulo “La ciudad industrial y la diversidad religiosa en el norte de México. El caso del área metropolitana de Monterrey”, Shinji Hirai, Lidia Muñoz Paniagua y Sara Jaramillo Flores nos presentan una tipología de una ciudad industrial para discutir la lógica del crecimiento urbano con la llegada de empresas extranjeras, mostrando distintos escenarios en donde la condición de la ciudad industrial se vincula al cambio y la diversidad religiosos, argumentando que la instalación de distintos tipos de industrias en diferentes momentos históricos es un factor clave que ha intensificado y complejizado tan-

to la migración como las relaciones transfronterizas en las ciudades del norte de México, impactando en la transformación del campo religioso.

En “La presencia católica en la vida cotidiana y los espacios públicos de una ciudad media: el caso de la ciudad de Aguascalientes”, María Eugenia Patiño López se adentra en la religiosidad de una urbe en la que un sector mayoritario de la población asume que uno de sus rasgos de identidad está centrado en el catolicismo, para observar las interacciones sociales y advertir las huellas de la memoria colectiva en los espacios públicos, en calles, plazas, edificios, parques, jardines y mercados a partir de la manera en que son ocupados en peregrinaciones y fiestas populares, con imágenes religiosas en los edificios y con altares en mercados y fábricas.

Cierra esta primera parte el texto de Mar Griera, Anna Clot-Garrell, Antonio Montañés Jiménez y Marian Burchardt, titulado “De la sacralización del espacio a la secularización de la religiosidad: expresiones religiosas en el espacio público en Barcelona”, quienes examinan las expresiones religiosas en el espacio público de Barcelona a partir de la emergencia ecléctica de actividades religiosas en la vía pública que van más allá de la visibilidad de la diversidad religiosa, a partir de nuevas lógicas seculares de vinculación con la ciudad a través de la expresión pública de la religiosidad, abordando estas actividades como expresiones no sólo de sacralización del espacio profano, sino también como manifestaciones a través de las cuales los actores y las organizaciones religiosas buscan su inscripción secular y su adhesión cívica a la sociedad, poniendo a discusión las categorías dicotómicas de *sagrado y profano* y *secular y religioso*.

La segunda parte del libro nos conduce a “La religión en situaciones de movilidad y marginalidad en ámbitos urbanos”, en donde a partir de las experiencias en el Gran Buenos Aires, Santa Anna, en California, y Tijuana, en México, se exploran las relaciones entre las formas de creer y practicar en contextos urbanos de migración y exclusión.

Desde Argentina, Aldo Ameigeiras reflexiona sobre los territorios complejos de las grandes ciudades, en donde coexisten, se entrecruzan

y recrean diversas matrices culturales, en donde las creencias religiosas constituyen un recurso simbólico relevante que caracteriza muy especialmente el bagaje cultural y existencial de los migrantes. En el capítulo “Crear desde la periferia: trayectorias creyentes de migrantes en un barrio del Gran Buenos Aires”, presenta una aproximación al significado de las creencias desde la periferia, especialmente en las trayectorias de los migrantes bolivianos y paraguayos.

Por su parte, Jonathan Calvillo explora el papel de la fe y la espiritualidad en la formación y el fortalecimiento de las redes sociales entre los migrantes mexicanos en Santa Anna, California, una ciudad con una mayoría migrante mexicana. En el capítulo “Religión comunitaria y opiniones divergentes de barrio” compara a feligreses católicos y evangélicos en cuanto a sus expresiones religiosas y su relación con el barrio, la comunidad étnica y sus iglesias, para profundizar en las diferencias que se desarrollan respecto a las actitudes y estrategias con las que se involucran con su comunidad étnica a partir de la diversificación religiosa.

Cierra esta segunda parte de nuestro libro el capítulo de Olga Odgers, “Crear y practicar en una ciudad fronteriza: expresiones contemporáneas de la religiosidad en Tijuana, Baja California, México”, en el que analiza algunas expresiones contemporáneas de la religiosidad en esa ciudad y las interpreta a partir de una revisión del proceso de conformación del campo religioso en esa localidad. El texto sostiene que la intensa movilidad migratoria y transfronteriza de la región es uno de los factores que permiten explicar la singularidad de las formas de creer y practicar de los tijuanaenses, y presenta casos que permiten apreciar los rasgos singulares con los que se expresan las identidades religiosas locales.

En la tercera parte, titulada “Las formas de la fe en la ciudad”, se incluyen cuatro capítulos sobre la Ciudad de México, como un espacio en donde se desarrollan expresiones religiosas diversas, mostrando nuevas prácticas y cuestionando los límites de lo que se considera religioso, así como el caso de quienes se dicen “sin religión”, diferentes

expresiones religiosas que encuentran en las ciudades el lugar para su expansión y desarrollo.

En el capítulo “Quiénes son los ‘sin religión’ en la Ciudad de México”, Carlos Mora reflexiona sobre las personas que no se identifican con dogma o linaje religioso alguno en el contexto particular de la Ciudad de México, diferenciando entre las nociones de “sin religión” y “desafiliación religiosa”. El texto busca profundizar en las implicaciones que tiene el espacio urbano para la ausencia de pertenencia religiosa y comprender las particularidades del fenómeno religioso en el ámbito urbano desde trayectorias y perfiles religiosos individuales.

A partir de la cartografía social y la etnografía digital, Karina Bárcenas Barajas nos presenta el capítulo “La ciudad de México como espacio de posibilidad: hacia una cartografía de iglesias para la diversidad sexual y de género”, en donde traza las ubicaciones y las relaciones de distintas iglesias enfocadas a la diversidad sexual, cuya mayor presencia en el país ocurre en la Ciudad de México. Estas ubicaciones y relaciones se encuentran tanto en el campo religioso como en el espacio urbano a través de cuatro ejes: las religiones institucionalizadas, la religiosidad popular, la espiritualidad y las religiones civiles en las prácticas de los creyentes LGBT.

Rosario Ramírez Morales aborda las prácticas espirituales femeninas provenientes de marcos no institucionales a partir del modelo de círculos de mujeres. En el capítulo “Espiritualidad y círculos femeninos en la Condesa” analiza cómo las espiritualidades emergentes creadas a partir de bases genéricas establecen modos particulares de gestión con lo sagrado, mostrando las particularidades que adquieren estas manifestaciones espirituales en los sujetos que se alejan de las matrices religiosas formales para crear sus propios referentes, reconfigurando así sus modos de creer y practicar en uno de los espacios más diversos y concurridos por la clase media en la Ciudad México: la colonia Condesa.

Cierra esta tercera parte el capítulo “Multirreligiosidad urbana: ¿diversidad espiritual o pluralismo de creencias?”, de Daniel Gutiérrez Martínez, quien se concentra en las dinámicas propias de la ciudad

capital mexicana, que traspasando los contextos del territorio dan lugar a prácticas y creencias espirituales periféricas, como las orientales, mágicas, mítico-étnicas, neorracionalistas y disruptivas, ninguna relacionada históricamente con iglesias tradicionalmente reconocidas como tales. Al abordar las lógicas socio-religiosas que se presentan en la ciudad y discutir la multirreligiosidad urbana, el texto aporta a la más amplia discusión sobre las definiciones de religión y a los debates teórico-metodológicos que cruzan su estudio.

En esta línea se encuentran los textos de la cuarta y última parte de nuestro libro, “Hacia una agenda para repensar la experiencia religiosa urbana: temas e instrumentos”. Se trata de cuatro textos, elaborados desde perspectivas nacionales e internacionales, cuya intención es continuar con la discusión sobre los debates necesarios, pendientes o ya abiertos, en torno a las relaciones entre las formas de creer y practicar en el espacio urbano, y lo que estas categorías implican.

Abre esta última parte la discusión sobre la pertinencia y capacidad comprensiva y explicativa de la distinción entre lo rural y lo urbano a partir del número de habitantes de las poblaciones referidas. En “Una revisión necesaria: la relación rural-urbano”, Patricia Arias revisa y discute los cambios espaciales, demográficos y socioculturales que han tenido lugar en México, lo que sugiere que esta clásica dicotomía ha perdido su capacidad para captar y explicar los fenómenos y procesos sociales actuales, incluyendo los religiosos.

Emerson Giumbelli compara formas arquitectónicas monumentales en México y Brasil y aborda las relaciones que envuelve la religión en temas como proyectos eclesiales, inversiones estatales, turismo y cambios urbanos. El capítulo “Pensando sobre formas monumentais: Situações no Brasil e no México”, busca captar las transformaciones en las formas en que la religión se presenta y constituye en los espacios públicos, como parte de las transformaciones sociales en las creencias y prácticas significadas en contextos históricos específicos.

Carlos Garma comparte “Una investigación con Iglesias pentecostales en un contexto urbano”, que es una reflexión sobre su trabajo etnográfico en la Ciudad de México, cuestionándose sobre el lugar

del investigador, sus creencias y sus tránsitos por la ciudad al estudiar el fenómeno religioso, así como su relación con aquellos a quienes ha estudiado.

Por su parte, Julia Martínez-Ariño analiza los procesos de negociación y regulación de las prácticas religiosas en contextos urbanos a partir del análisis de los debates en un comité participativo municipal francés. En “Laïcité y prácticas religiosas en contextos urbanos en Francia” muestra cómo es posible, a partir de casos concretos, examinar discusiones de un mayor alcance a nivel político y social y pone de manifiesto la variedad de argumentos —de carácter legal o político, o basados en el conocimiento del sentido común— empleados por diferentes actores urbanos para sostener sus posturas, afirmando que a pesar de la cultura secular predominante en Francia el catolicismo sirve frecuentemente de patrón de referencia para evaluar las prácticas de grupos religiosos minoritarios.

Finalmente, en el texto titulado “Religiosidad y ciudad. Herramientas metodológicas para aprehender lo inabarcable (Reflexiones desde Guadalajara)”, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga reflexionan sobre la combinación de métodos y herramientas en los abordajes que han realizado para estudiar las dinámicas de diversificación religiosa en la ciudad de Guadalajara, como estrategias para captar en cada intervención distintas escalas de intermediación entre el dinamismo del cambio y la recomposición religiosa con la complejidad y amplitud del fenómeno urbano, sin abandonar los límites como principio de vigilancia epistemológica.

Así, a lo largo de sus capítulos, este libro presenta varias discusiones sobre la complejidad del fenómeno religioso en contextos urbanos en diversos escenarios empíricos y al mismo tiempo expone nuevos planteamientos para quienes se interesan en estas relaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Bastian, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, Jean-Pierre (2004). “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”. En *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean-Pierre Bastian, 155-174. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burchardt, Marian, e Irene Becci (2013). “Introduction. Religion takes place: producing urban locality”. En *Topographies of Faith*, coordinado por Irene Becci, Marian Burchardt y José Casanova, 1-21. Leiden-Boston: Brill.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (coord.) (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Garbin, David, y Anna Strhan (eds.) (2017). *Religion and the Global City*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Gutiérrez Martínez, Daniel (2005). “Multirreligiosidad en la Ciudad de México”. *Economía, Sociedad y Territorio* 5 (19): 617-658.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina, Renée de la Torre y Cintia Castro (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. Guadalajara, México: El Colegio de Jalisco/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Hernández, Alberto (2007). “Urbanización y cambio religioso”. En *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 247-266. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo, Subsecretaría de Población/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Houtart, François (1957). “Les conditions sociales de la pastorale dans les grandes villes de l’Amérique latine”. *Social Compass*, 5-6: 181-199.
- Houtart, François (1961). “Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique latine”. *Archives de Sociologie des Religions* (12): 63-73.
- Juárez Huet, Nahayeilli Beatriz (2014). *Un pedacito de Dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Lalive d'Epinau, Christian (1968). *El refugio de las masas. El movimiento pentecostal en Chile*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- Lalive d'Epinau, Christian (1975). *Religion, dynamique sociale et dépendance. Le protestantisme en Argentine et au Chili*. París: Mouton.
- Parker, Cristián (1993). *Otra lógica en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Patiño, María Eugenia (2005). *Religión y vida cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes*. Aguascalientes, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Peña, Guillermo de la, y Renée de la Torre (1990). "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara". *Estudios Sociológicos* 8 (24): 571-602.
- Portal, María Ana (1995). "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta". *Alteridades* 5 (9): 41-50.
- Portal, María Ana (2009). "Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México". *Cuadernos de Antropología Social* (30): 59-75.
- Portal, María Ana, y Cristina Sánchez Mejorada (2010). "Estrategias culturales, estructuras tradicionales y gestión social en el pueblo urbano de San Pablo Chimalpa". *Nueva Antropología* 23 (73): 119-146.
- Sota García, Eduardo (2010). *Religión "por la libre". Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*. México: Universidad Iberoamericana.
- Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez (coords.) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo, Subsecretaría de Población/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Torre, Renée de la, Cristina Gutiérrez Zúñiga, María Eugenia Patiño, Yasodhara Silva Medina, Hugo José Suárez Suárez y Genaro Zalpa Ramírez (coords.) (2014). *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Willems, Emilio (1967). "El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile". En *Religión, revolución y reforma. Nuevas formas de transformación en Latinoamérica*, coordinado por William V. D'Antonio y Frederick B. Pike, 165-198. Barcelona: Herder.
- Wilson, Bryan (1969). *La religión en la sociedad*. Barcelona: Labor.
- Zalpa, Genaro (2003). *Las iglesias en Aguascalientes: panorama de la diversidad religiosa en el estado*. Aguascalientes, México: CIEMA/Universidad Autónoma de Aguascalientes.



TERRITORIO Y FE



Geografías de lo religioso en el espacio público, marcadores urbanos de lo sagrado: altares, cenotafios y humilladeros

Felipe Gaytán Alcalá

Ernesto Nava

El hombre que viaja y no conoce la ciudad que le espera al cabo del camino, se pregunta cómo será el palacio, el cuartel, el teatro, el bazar... se confirma la hipótesis que cada hombre lleva en su mente una ciudad hecha sólo de diferencias, una ciudad sin figuras y sin forma, y las ciudades particulares la rellenan.

Ítalo Calvino, *Las ciudades invisibles*.

INTRODUCCIÓN

Pensar lo religioso en el espacio público evoca regularmente la imagen de manifestaciones rituales en calles y plazas. También remite a demandas que grupos, cultos y expresiones de religiosidad o espiritualidad llevan a cabo en espacios comunes para marcar su diferencia, exigir reconocimiento o hacer proselitismo en un mercado religioso altamente competitivo.

También habrá que revisar, en la exhibición de signos y símbolos que condensan el sentido moral y ético de lo religioso en el espacio público, los símbolos que fijan posiciones y establecen sentido social de pertenencia, que marcan territorialidad y, en el mejor de los casos, buscan hacerse visibles para incidir en las decisiones sociales y políticas en un espacio público cada vez más secular, donde predominan

razones laicas y cívicas antes que valores religiosos —ciudadanos en igualdad de derechos antes que creyentes con sus pretensiones morales— y existe una competencia en el mercado de los bienes de salvación.

Pero la dimensión religiosa en el ámbito público es más que sólo signos, manifestaciones o demandas de organizaciones o creyentes. También irrumpe con íconos y materiales que se fijan en los espacios comunes y se han vuelto parte del paisaje urbano y del equipamiento de la ciudad. Esta materialidad religiosa aparecerá ante los ojos de un extranjero como una prótesis, como una metáfora de identidad y apropiación para señalar la manifestación de lo sagrado en un escenario tan anónimo e impersonal como la ciudad misma. Cruces de piedra, altares de madera, figuras de arcilla, símbolos de latón fijados en las paredes de las esquinas son metáforas materiales que pueblan los paisajes urbanos, sobre todo en América Latina, y particularmente en México.

Recordemos que prótesis, del griego *prósthesis*, significa colocar algo delante de otros objetos, donde esa materialidad iconográfica sagrada es una manifestación no sólo de las creencias, sino de los deseos y valores de un grupo de creyentes o comunidades sociales que se identifican con una idea religiosa o espiritual que fijan en el ámbito público como una marca de sentido material para delimitar fronteras y territorios (Martín, 2002: 56).

Analizar esta materialidad iconográfica religiosa que se ha colocado en el espacio público nos obliga a comprender sus formas, figuras y materiales; en síntesis, a entender cómo se define y se interpreta esta materialidad de lo religioso en el escenario social en cuanto objetos arquitectónicos y en sus diferentes escalas, que van del objeto arquitectónico mismo a muebles y artefactos. Todo esto expresado en marcadores religiosos y profanos que delimitan fronteras espaciales y territoriales, fijan metáforas-deseos y necesidades y condensan sentidos de pertenencia e identidad.

En el presente texto buscamos abordar las distintas formas metodológicas de interpretar los marcadores de carácter religioso en el

espacio público, desde su condición como objetos arquitectónicos hasta su tipología, con el objetivo de que los antropólogos y sociólogos de la religión tengan en cuenta la materialidad y la iconografía de estos muebles-artefactos más allá de su sentido simbólico.

La propuesta teórico-metodológica parte de la comprensión del sentido de tres tipos de marcadores urbanos: altares, cenotafios y humilladeros, especialmente de estos últimos. Los tres han sido parte importante del escenario urbano latinoamericano, y como señala Michael Billing en su libro sobre el nacionalismo banal, lo religioso como lo ideológico se expresan con la voz de lo natural, con los hábitos del pensamiento y la creencia que se dan cita para conseguir que cualquier universo simbólico parezca un mundo natural/normal para quienes lo habitan (Billing, 2014).

La gran cantidad de altares, cenotafios y humilladeros en nuestras ciudades desborda el espacio urbano, muchas veces como marcadores religiosos para frenar o contener la amenaza de algo externo, como la violencia, la inseguridad, el oportunismo, la indiferencia social, el anonimato, la falta de confianza o algún hecho particular. Estos marcadores, como objetos arquitectónicos, delimitan territorios y establecen cierta ritualidad de pertenencia e identidad que distingue a quienes los habitan y comparten creencias y valores frente a quienes amenazan con romper ese frágil equilibrio de la ficción que los une.

Los altares tienen una lógica ritual, de ofrenda y conciencia participativa, organizada en torno a una devoción; el altar de la calle es el espacio intermedio entre lo público y lo privado, entre el altar de la casa y el de la iglesia, que permite a la comunidad reunirse e identificarse sin la mediación del espacio institucional del templo, y sin el confinamiento en lo privado, en el espacio íntimo y familiar. Es el objeto arquitectónico de la memoria que fija quiénes son, a dónde pertenecen.

En cambio, los cenotafios son objetos-muebles de memoria trágica, el recordatorio de un accidente o de una muerte en la calle. Son esas cruces u objetos religiosos que recuerdan el suceso. El cenotafio es la memoria, pero no la identidad colectiva, pues sólo interpela a la familia o per-

sona que vive el duelo, mientras que para el resto es algo anónimo que recuerda algún suceso trágico, sin saber ni importar a quién está dedicado y por qué.

Los humilladeros tienen un sentido aún más profundo. Son marcadores religiosos que delimitan un territorio y proporcionan un sentido de pertenencia. No son rituales que congreguen a la comunidad. El humilladero es sólo un signo material que recuerda al propio o al extraño el lugar al que llega, la devoción y el respeto que le debe. El humilladero es un objeto arquitectónico normativo: prescribe y proscrib. Prescribe lo que debe hacerse, proscrib la infracción en la localidad o en el espacio al que entra. Los humilladeros como objetos son antiguos; su nombre se había perdido en el tiempo, pero ha vuelto con fuerza en el presente, cuando la identidad se impone frente a lo incierto. Los humilladeros se configuran como elementos de la memoria urbana, responden a una escala peatonal, se miran como marcadores, pero al mismo tiempo proyectan lo religioso fuera de los templos, ampliando el sentido del marcador a un plano que supera lo territorial.

A continuación, analizaremos estos puntos en tres apartados. En el primero se abordan los marcadores religiosos en el espacio público; en el segundo se ofrece una tipología de estos marcadores, con la identificación de los objetos arquitectónicos religiosos en las ciudades, y en el tercero se presenta un análisis de estos tres elementos en contextos socio-urbanos de México.

MATERIALIDAD DEL ESPACIO PÚBLICO: LOS OBJETOS ARQUITECTÓNICOS EN LA CIUDAD

El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio.

Ítalo Calvino, *Las ciudades invisibles*.

La cita anterior de Ítalo Calvino refiere a los marcos de convivencia social en las urbes modernas, donde el anonimato y lo impersonal se imponen en la vida cotidiana, ante lo cual se definen estrategias de socialización para adaptarnos al entorno (Simmel, 2010); no sólo por necesidad, sino también para apropiarse de ese espacio como un lugar de identidad en el cual reconocerse junto a otros que se identifican en los valores, las creencias, los usos y las costumbres. Es lo que desde la arquitectura se ha denominado como hacer habitables los espacios, vivir y proyectar en ellos lo que sé es y lo que nos distingue de los demás. Para hacerlo, los moradores construyen marcas con objetos y otras cosas colocadas en el exterior, en los espacios comunes, que anuncian la identidad y marcan territorios. Este fenómeno se conoce como acto de apropiación, que no es más que hacer propio lo general; en el caso del espacio público, hacer propio lo que es de todos.

Son objetos arquitectónicos los que proyectan un concepto que condensa los deseos, las costumbres y la moralidad del grupo o la comunidad que los instala, al mismo tiempo que resuelve una necesidad particular; además, ese objeto es habitado, apropiado. Los tótems son quizá los marcadores-objetos urbanos más conocidos, pero también existen monumentos, construcciones, muros que tienen un significado o un simbolismo especial y establecen fronteras de pertenencia e identidad. Los objetos arquitectónicos configuran y dan sentido a las poblaciones que ocupan un territorio, como testimonios del sitio, elementos de memoria que permiten en todo caso que el estado del arte prevalezca en el tiempo. Estos objetos adquieren aún más sentido en las ciudades por la extensión geográfica, la intensidad de su actividad y la fragmentación de la vida cotidiana, que dan a estas prótesis de sentido un carácter de “nortes”, de orientadores en el espacio. De esta forma, no existe ciudad sin representaciones objetuales, pues a partir de estas representaciones aprehendemos el mundo, tenemos certeza de la vida misma. Perder los objetos arquitectónicos implica el riesgo de olvidar nuestras creencias y nuestra identidad (Dominguez, 2014).

En las últimas décadas, el crecimiento de las ciudades ha provocado un fenómeno que el arquitecto Rem Koolhaas (2014) ha denominado *ciudades genéricas*, que han multiplicado su densidad material o reproducido en serie los edificios, las casas, los coches, los centros comerciales, como si fueran fractales que se generan al infinito sin cambiar su forma. Para Koolhaas, nunca se había construido tanto como en esta época, aun sumando todas las construcciones del pasado. La ciudad genérica lleva consigo su propia tragedia geométrica, pues a pesar de construir y reproducir sus construcciones por miles ninguna dejará huella o memoria como las pirámides o los palacios, y menos aún como las edificaciones coloniales, que hoy vuelven a estar de moda para gentrificar los centros urbanos.

La ciudad genérica construye, destruye y vuelve a construir en un proceso interminable. Además, fragmenta el espacio urbano e incrementa la densidad demográfica, pero no conecta a las personas; antes bien, crea espacios herméticos, como los centros comerciales, o lugares sin identidad, conocidos como “no Lugares” por el antropólogo Augé (1994), como los lugares de tránsito, las avenidas consagradas a los coches, las estaciones del metro, los aeropuertos y las calles mismas, a los que actualmente se van sumando las construcciones habitacionales producidas en masa.

La ciudad genérica vacía el espacio público —entendido como el lugar donde convergen todos los ciudadanos, donde los intereses, conflictos y acuerdos se norman desde el derecho, donde los asuntos de la ciudad son de dominio general (Craveri, 2007)—, y lo vacía de todo sentido de convergencia y comunalidad a partir de una pretensión utilitaria y funcional en sus proyecciones urbanas y arquitectónicas: calles para transitar y no para reunirse, que para eso está la funcionalidad de los centros comerciales; confinamiento de conjuntos de viviendas cerradas al paso del extraño; desarrollos inmobiliarios fuera de la ciudad, convertidos en ciudades dormitorio; avenidas y viaductos que dividen la ciudad, como vías que separan en aras de la movilidad vehicular.

Koolhaas señala que la secuela de este desarrollo urbano utilitario es la producción de *espacios basura*, que no son otra cosa que el desencanto derivado de la ciudad genérica. Estos espacios son los funcionales y pueden ser modificados a diestra y siniestra; sus construcciones son desechables y en el entorno urbano se pierde el sentido del espacio, pues la atención se pone en los contenedores y no el contenido. Pensemos, por ejemplo, en una construcción cualquiera que atrae nuestra atención, nos seduce o nos produce repulsa. Nos seduce ver el contenedor sin percatarnos de su entorno. Anulamos la percepción del espacio y nos centramos en la construcción como si fuera el medio y el fin en sí mismo. Al comprar una casa, observar un nuevo edificio, transitar por la ampliación de un aeropuerto o ver la inauguración de un centro comercial, nuestra atención siempre se enfoca en el objeto construido y no en el entorno que ha sido modificado, alterado o eliminado.

Los espacios basura son como una telaraña, un entramado de casas y edificios que se agolpan en el espacio sin dar certeza a la lógica espacial sobre la que se definió. Además, esos mismos edificios y construcciones no envejecen con el tiempo, sino que desaparecen o son reemplazados de manera rápida. No hay paso del tiempo, sino obsolescencia instantánea. De la noche a la mañana se convierten en pocilgas; de un día para otro son derribados o abandonados. En un instante cambia el sentido funcional de este tipo de arquitectura, identificada como basura por lo desechable, pasando al olvido, como un reptil que muda de piel y renace con otra nueva (Koolhaas, 2014).

Los habitantes de la ciudad genérica enfrentan esos espacios basura a través de la apropiación, colocando símbolos materiales, marcas y bordes culturales para identificarlos, para identificarse, para moverse con certeza en esos lugares de cambio permanente. La falta de espacios privados o de calidad promueve el sentido de apropiación, que se proyecta hacia el espacio público en el entorno de las comunidades; no es extraño observar a una familia celebrando fiestas de cumpleaños en un parque, donde los globos y las sillas plegables configuran esta apropiación explosiva, que termina cuando se retiran los convi-

dados al festejo. Los moradores van creando una red topológica sobre la que van integrando referencias, significados de lugares habitados, construyendo hitos o marcadores que orientan su actuación en el espacio urbano. En y sobre esta red se elabora una memoria biográfica y comunitaria (Lindón, 2014).

La red se compone de lugares de referencia común, monumentos, hitos históricos, edificios emblemáticos para la comunidad, iglesias o pequeños objetos urbanos que significan algo y remiten a la memoria biográfica y al sentido comunitario. Esto podemos ejemplificarlo con las personas que regresan a su lugar de origen, al barrio donde vivieron, donde recuerdan actividades en lugares específicos, una memoria que se aviva al platicar con los otros que también lo vivieron o todavía habitan en ese lugar. Igual ocurre con los hitos o monumentos que identifican a una ciudad (el Skyline en Toronto, el Ángel de la Independencia en la Ciudad de México, el Obelisco en Buenos Aires). Esa red topológica no es sino un entramado simbólico *macrourbano*. También lo es en el ámbito *micro*, que se refleja en los barrios y en las colonias, donde encontramos mojones o marcadores de gran relevancia local que sirven de referencia para el tránsito de sus habitantes.

La referencia material de la memoria permite leer el espacio como si fuera un texto. Los paisajes y los territorios también se leen, pero para lograr esa lectura se requieren ciertos referentes comunes, hábitos y experiencias que de no tenerlos sería tanto como un solipsismo geográfico (Hibernaos, 2014). Interpretar los referentes urbanos, darles sentido simbólico y apropiárselos es acceder a los imaginarios sociales construidos a su alrededor y sobre los cuales se han establecido convenciones sociales, formas de comunicarse entre los habitantes y con los otros que habitan contiguos, y con la ciudad misma. Los marcadores son la cartografía urbana para navegar en la ciudad genérica y orientarse en los espacios basura.

Es aquí donde adquieren sentido los altares, cenotafios y humilladeros, marcadores urbanos de lo religioso que se convierten en artefactos comunicativos que sellan un continente y un contenedor

social, que es el espacio-territorio vecinal y/o comunitario (Segato, 2008). Es así como se establece una relación secuencial: comunidad-iconicidad religiosa (imagen del santo o la virgen)-religiosidad (creencias)-territorialidad. Lo curioso de todo esto es que forma un marcador urbano, como enganche o bisagra, que articula lo comunitario con el territorio, la privacidad del altar de la casa con el altar de la iglesia o el centro de culto, que enlaza y delimita el territorio y el espacio social comunitario con el espacio urbano. Los marcadores son la primera referencia que delimita un “nosotros” respecto a la masa urbana, que señala los límites de la comunidad frente a lo incierto. Esto último lo abordaremos más adelante para el caso de los humilladeros como marcadores territoriales entre el bosque y el pueblo, entre lo salvaje y lo humano.

Estos marcadores urbano-religiosos no son sólo materialidades dispuestas en el espacio; responden a tres dimensiones que es importante tener en cuenta en el análisis: la social, la iconográfico-simbólica y la material-ritual.

A través de la *dimensión social* los marcadores sacros tienen un sentido identitario, definiendo un sentido de pertenencia y marcando diferencias respecto a los otros. Morris Berman (citado por Martín, 2002) llama *conciencia participativa* al acto de usar las cosas del mundo. Es la identificación de la comunidad con el objeto construido y colocado en el espacio urbano. La conciencia participativa generada por el objeto produce un reconocimiento entre quienes lo comparten y permite la conversación, que identifica a sus integrantes. Es el objeto expuesto, tocado o venerado lo que permite saberse parte de una comunidad, como la música en algunos pueblos, o los licores con su sabor, al igual que las flores o plantas con sus aromas. Los marcadores están destinados a una audiencia potencial, establecen puntos de reunión y de significación en donde se hace tangible la creencia. De ahí que muchos altares sean un punto de encuentro en las festividades o los aniversarios de la comunidad y de la imagen venerada. No es casual tampoco que en muchas ciudades latinoamericanas los barrios y las colonias sean reconocidos por los santorales o las advocaciones

marianas antes que por su nombre administrativo. Los altares religiosos, en general, establecen bordes simbólicos que van más allá de los bordes administrativos, políticos y geográficos, en parte tal vez por la condición ritual asumida por encima de la políticamente impuesta.

En la *dimensión iconográfico-simbólica* la imagen religiosa permite establecer un imaginario social; condensa un sentido valorativo, afectivo, moralizador. El ícono utilizado no es una copia de otra imagen, sino un simulacro, un artefacto que recrea lo celestial en la tierra, capaz de producir un efecto de semejanza y protección frente a la amenaza o la incertidumbre. El simulacro condensa en el ícono la exageración, una hiperrealidad de aquello que se desea (Rader, 2006). Por eso vemos altares sobrecargados de bisutería y con una cromática exagerada, que muchas veces son verdaderos dioramas (maquetas o escenarios) que representan el milagro y buscan consolidar la creencia en el fenómeno y la protección divina. Los simulacros producen y condensan metáforas, un lenguaje extraordinario que releva al lenguaje ordinario para mostrar de un solo golpe de vista un mensaje complejo de lo que se implora al cielo, reconociendo y asimilando situaciones traumáticas o los miedos más profundos. Para la mayoría de la gente, la metáfora es un recurso de la imaginación poética, pero también la mejor conexión con lo sagrado, y esto se reflejará en los altares, cenotafios y humilladeros (Lakoff, 2007: 39). Basta con observar los cenotafios colocados cuando un ciclista muere en las ciudades. Dicho cenotafio es ante todo una bicicleta blanca colgada en un poste o un árbol. No se requiere decir más, no se exige explicar más.

En cuanto a la *dimensión material-ritual*, es importante recalcar que los marcadores son objetos tangibles que ocupan físicamente un espacio en la ciudad ¿Qué tipo de material se usa? ¿Cuál es su función simbólica, de uso, de intercambio? ¿Conocemos su historia, sus modificaciones, sus añadidos? Lo primero que habrá que decir es que todo marcador urbano religioso implica una ritualidad en sentido laxo, referida a su diseño, arte decorativo incorporado, cromática, tamaño y escala de construcción (Segato, 2008). La materialidad no responde sólo a su función y la necesidad de construirlo. Esto no explicaría la

novedad y la innovación de su diseño si lo redujéramos a simple utensilio. La materialidad responde más a los deseos y las metas comunitarias; parecería, entonces, que el objeto diseñado contiene significados de condiciones-aspiraciones en su manufactura.

Un caso extraordinario llama la atención en Culiacán, una ciudad localizada en la zona del Pacífico mexicano azotada por la violencia del narcotráfico. Los asesinatos en la calle y la ejecución de líderes del narcotráfico produjeron un fenómeno cultural y de política pública importante que llevó a confrontaciones directas entre las familias de los que habían sido asesinados y las autoridades locales. Es común ver en México, tanto en las calles como en las carreteras, pequeñas cruces de metal o de concreto que recuerdan a las personas fallecidas, pero en esta ciudad eran tantos los asesinados en la calle que los familiares iban construyendo cenotafios monumentales de más de un metro de alto, donde colocaban lonas, flores, fotos de gran tamaño de los difuntos. Competían entre sí para erigir el más vistoso, tanto en el precio como en la calidad de los materiales. En 2016 se contabilizaron 2 516 cenotafios, por lo que a Culiacán se le conoció como la ciudad de las cruces. El ayuntamiento decidió, entonces, retirarlos, pero más tardaba en hacerlo que en volver a aparecer, y en algunos casos los trabajadores municipales encargados de quitarlos eran amenazados de muerte. Se tuvo que llegar a un acuerdo para dejarlos en las calles, pero con una dimensión más pequeña. Igual sucedió en el cementerio local, donde las tumbas de los jefes del narcotráfico eran construidas a semejanza de las mansiones para los vivos, con dos pisos, recámaras amuebladas y flores todo el tiempo, incluido un sistema de aire acondicionado.¹

Estas tres dimensiones (social, iconográfico-simbólica y material-ritual) perfilan la necesidad de entender las manifestaciones de lo religioso en el espacio público a través de sus objetos arquitectónicos

¹ Silber Meza, "Las cruces del crimen", *El Universal*, 21 de febrero de 2016. Disponible en <<http://www.eluniversal.com.mx/articulo/periodismo-de-investigacion/2016/02/21/culiacan-la-ciudad-de-las-cruces>>.

y su materialidad simbólica. Recordemos que la arquitectura no es sólo el diseño y la proyección de espacios para habitar, sino también el registro de cómo habitamos, resguardamos y significamos los territorios, y los convertimos en espacios de la memoria humana y del futuro deseable de la sociedad contemporánea. Somos arquitectura, nos movemos en ella, proyectamos ideas y utopías a través de lo que imaginamos hasta convertirlo en algo tangible y habitable; es por eso que los historiadores se acercan a la arquitectura, para reconocer las condiciones de una sociedad extinta. La arquitectura es el objeto escrito en el sitio, es el medio para interpretar en el presente aquello que fue y permanece a través de sus muros y volúmenes.

Las ciudades (como objetos urbanos) son, entonces, grandes poblamientos que contienen un conjunto de objetos arquitectónicos, y a su vez estos objetos definen a la ciudad. Estudiar lo religioso desde esta óptica implica definir las escalas de los objetos proyectados. Cabe recordar que todo objeto arquitectónico es aquel que puede ser habitado y penetrado por los usuarios.

Los objetos proyectados se catalogan por su escala. Los objetos arquitectónicos (edificios) son la principal materia de la ciudad, responden a necesidades que en un principio eran primarias, pero que con el paso del tiempo se hicieron especializadas, y contienen espacios arquitectónicos con actividades que están siempre vinculadas a las personas, a sus usuarios. Existen los objetos muebles y los objetos artefactos como contenidos propios del objeto arquitectónico. Los objetos muebles son aquellos que se fabrican para concretar el acto de habitar con su uso, y en muchas ocasiones incluso determinan el nombre del objeto, como el hogar, que además de ser un mueble con el tiempo determinó el nombre del objeto arquitectónico que se habita. La particularidad de los objetos muebles es que, por regla general, no se pueden mover ni desplazar. Son fijos y pueden ser modificados *in situ*. En cambio, los objetos artefactos son aquellos que pueden ser manipulados y llevados por el usuario. Su escala es mucho menor que la del objeto mueble ejemplificado; el artefacto es casi portátil; se de-

fine, por su uso específico y su desplazamiento, como una pluma o un libro; también un auto es un artefacto.

Estas escalas de los objetos, que van de los muebles a los artefactos, definen en gran parte la estrategia para acercárseles, a través de lo que se ha denominado como *proxemia*, que se define como el uso del espacio personal, social y simbólico que nos rodea, además del sentido de cercanía o alejamiento que el objeto mismo nos produce racional y afectivamente (Hall, 1972: 157-161).

A través de la proxemia identificamos cómo se estructuran los espacios sociales, las relaciones sociales que propician, y en el caso de los marcadores urbanos, los altares y humilladeros transmiten, producen y significan en los espacios urbanos, como las calles de los barrios. A través de la proxemia podemos dar cuenta de los bordes entre lo público y lo privado en las ciudades, más allá de la simple identificación entre la casa y la calle, entre la puerta y la acera (Jacobs, 2011). La proxemia nos indica cómo se define el espacio privado en lo urbano cuando un grupo social o comunidad coloca señales en las calles que advierten a los extraños que no deben pasar. Ésta fue la función simbólica de los humilladeros durante siglos, señalando a las personas el territorio al que entraban o del que salían, y que tenían que acatar las normas, creencias y costumbres del lugar. Un objeto colocado a la entrada y salida de los pueblos, que delimitaba los territorios de lo humano respecto al bosque, señalaba la costumbre y la moral en estos sitios. La proxemia estaba, entonces, en el objeto como un artefacto/mueble comunicativo que advertía a propios y extraños sobre las normas y los valores del espacio donde se colocaba.

Con el crecimiento de las ciudades, los humilladeros y los altares quedaron inmersos en lo urbano, pero no se perdieron. Por el contrario, pasaron a señalar nuevas fronteras entre lo genérico de la ciudad y la comunidad o el barrio, el borde simbólico entre lo público y lo privado. De igual manera, retaban a la configuración de la ciudad genérica y a los espacios basura a través de la apropiación de los espacios residuales al colocar allí un nuevo altar o humilladero. Los espacios residuales son los que no tienen un uso o una función urbana, espa-

cios vacíos, sin referencia utilitaria inmediata, como las esquinas de las calles, los huecos entre las casas que colindan, los baldíos, las paredes y los lugares en la calle que terminan siendo basureros colectivos.

Estos espacios son los que ocupa la comunidad para resignificarlos al colocar altares o humilladeros que los reivindican, reconfigurando su sentido y función social. No es casual encontrar estos marcadores en lugares como paradores de autobuses, terminales de taxis, lugares en donde tiran basura o lugares sombríos que se utilizan sólo para transitar.

La proxemia permite comprender lo que esos objetos generan y producen como significantes religiosos y culturales, o como referentes urbanos en la cartografía urbana. Para muchas personas, un altar en estos lugares se percibe como sacrilegio, o como una medida preventiva; para otros, es simplemente arte urbano popular, y para otros es un referente para orientarse en la selva de signos y símbolos urbanos.

En el siguiente apartado abordaremos con más detenimiento la proxemia en el análisis de los distintos tipos de marcadores urbanos religiosos y de sus formas simbólicas en la ciudad.

ALTARES, HUMILLADEROS Y CENOTAFIOS: MEMORIA Y OLVIDO DE LAS VICISITUDES HUMANAS

La ciudad no dice su pasado, lo contiene como las líneas de una mano, escrito en los ángulos de las calles, en las rejas de las ventanas, en los pasamanos de las escaleras, en las antenas de los pararrayos, en las astas de las banderas, surcado a su vez cada segmento por raspaduras, muescas, incisiones, cañonazos.

Ítalo Calvino, *Las ciudades invisibles*.

Lo urbano revela su historia —memoria y olvido— a través de su materialidad expuesta en el territorio que ocupa y en los espacios que ha (des)(cons)truido. El habitante o el extraño se convierten en cartógrafos sociales para poder leer y moverse en esos espacios-territorios y reconocerse en ellos. La lectura del espacio implica, entre otras co-

sas, saber, en principio, la vocación del sitio, original o transformada, sobre la cual sabe de su travesía. En la ciudad hispana el centro de la ciudad tuvo una vocación política, donde se construyeron los edificios del poder político y espiritual. Adyacentes encontramos las zonas comerciales y más allá la habitacional.

Con las ciudades genéricas ha vuelto esa materialidad en *tabula rasa*, que se reinicia de manera similar al palimpsesto, que se reescribe cada cierto tiempo (Chartier, 2008). En este sentido, es importante señalar que los marcadores religiosos y seculares colocados en el espacio urbano sirven como referentes para comprender el sentido y la significación de la comunidad que habita un barrio o una colonia. El creyente asume el rol de cartógrafo, pero con una variante adicional: es capaz de interpretar el espacio social del marcador religioso y, aún más, producir sentido a través de diversos rituales, como persignarse, dejar una ofrenda, rezar o simplemente reconocer ese símbolo religioso materializado y sus implicaciones de prescripción (veneración) y proscripción (respeto) hacia el barrio que lo ha colocado para quienes viven allí (creyentes o no de la imagen religiosa) y para quienes cruzan ese territorio esporádicamente (Suárez, 2014).

Es importante señalar que en los marcadores religiosos existen áreas grises, no sólo en los espacios que se usan, como las aceras, los lugares residuales, las paredes de las casas, sino también en los propios símbolos religiosos, que pueden ser asumidos como expresiones culturales o tradiciones comunitarias despojadas de lo sacro (Casamiglia y Tusón, 1999). A menos que sea explícita esta referencia a lo sacro, los marcadores religiosos pueden pasar por simples muebles o artefactos colocados por la tradición cultural o por la necesidad funcional de ocupar ese espacio vacío. Recordemos que en América Latina el concepto de *espacio público urbano* es distinto al espacio urbano en otras latitudes, como Europa. Para los europeos, lo público es responsabilidad de todos en el cuidado y la conservación. Para los latinoamericanos, lo público no pertenece a nadie y por lo tanto pueden ocuparlo y volverlo propio. Basta con observar los comercios ambulantes, los postes colocados en la calle para apartar el estacio-

namiento y, por supuesto, los altares y humilladeros colocados por algún vecino o grupo de vecinos, pero nadie reclama esto al no haber propietario con nombre y apellido.

Tipología de los marcadores urbanos

Existen distintos marcadores urbanos que funcionan como referentes, y más allá de su función misma corresponden a un mundo objetual que condensa sentidos y significados, metas y deseos comunitarios (Goffman, 1971). Son tres los tipos a los que nos referiremos brevemente para comprender de mejor manera su versión sacralizada: mojones, hitos y bordes.

Un mojón, además su acepción laxa y escatológica, es una piedra, un poste de madera fijado al suelo que ayuda a marcar o señalar un territorio o a delimitar propiedades privadas respecto al dominio público. Es una señal material que también puede orientar al viajero para indicar dónde se encuentra y hacia dónde conduce el camino o caminos que cruzan por allí. Es un referente antiguo que se usa en los caminos y en las ciudades y casi siempre tiene un carácter secular. Y sigue siendo un marcador importante en las urbes como la Ciudad de México, donde un poste de mármol colocado en el Zócalo (en el centro histórico) marca el kilómetro cero desde el cual se comienzan a medir los kilómetros de las carreteras, identificadas también con números.

Los hitos, en cambio, son construcciones que representan algo importante o son referencias para los habitantes de una ciudad. Podríamos decir que son emblemas que delimitan el espacio, y en tanto que referencias para orientarse en el espacio y el territorio podemos decir que su función es muy parecida al mojón, pero los hitos pueden ser monumentos artísticos o históricos, edificios importantes que pueden llegar a integrar una red con ciertos significados y diseños, como las figuras escultóricas con determinada temática en la urbe, las esculturas de un periodo en un lugar específico o los edificios emblemáticos representativos de zonas de la ciudad o de circui-

tos específicos, como ocurre en Panamá entre el casco viejo histórico y el circuito de edificios en la zona financiera; en Lima entre la zona de Miraflores, con la escultura del beso en los acantilados, y el palacio presidencial en el centro; en Buenos Aires, con su obelisco, entre la plaza de Mayo y el parlamento, que en conjunto integran el circuito político de la ciudad.

Los bordes son más una cuestión de cartografía y referencias espaciales que objetos colocado ex profeso como referencia. Los bordes organizan el espacio, delimitan la acción de la política, señalan los límites sociales y culturales. En este sentido, existen bordes para distintos usos y significados; quizá el más conocido sea el borde geográfico, que señala coordenadas georreferenciales (latitud y longitud). También existen los bordes administrativos, aquellos que refieren a límites políticos entre municipios, estados o provincias y países. También hay bordes sociales, aquellos que son reconocidos como los que pertenecen territorial y socialmente a una comunidad, y bordes físicos, como un barranco, una casa o un árbol. Los bordes espaciales son los que delimitan lo público y lo privado, el borde que separa la casa de la calle, el espacio de un grupo, familia o comunidad del resto de la población. En cambio, los bordes sacros son difíciles de identificar, por lo que hace falta un referente, como los altares y humilladeros.

Tipología de los marcadores urbanos religiosos

Los marcadores religiosos en el espacio público no siempre provienen de una historicidad de largo aliento; es decir, no remiten a una memoria de larga data o no son una pugna contra el olvido de las tradiciones religiosas locales (Yates, 2011). En muchos casos, son detonantes urbanos recientes que buscan transformar el espacio donde son colocados, apropiárselo y perfilar una respuesta al presente incierto y amenazante antes que pensar en un legado para el futuro y la historia.

Para el presente estudio identificamos al menos tres tipos, cuya función, sentido y simbolismo permiten enlazar lo religioso con el es-

pacio urbano desde la creencia y el ritual para purificar o, en el mejor de los casos, blindar o advertir de los sucesos y amenazas. Los altares, cenotafios y humilladeros son en principio detonantes urbanos, a veces no premeditados, sino circunstanciales, que se convertirán en marcadores, en referentes para propios y extraños. Estos detonantes cambian el paisaje urbano; de hecho, esta es una acción que las políticas públicas toman en cuenta cuando buscan un impacto inmediato. Construir un museo, rehabilitar un parque o escuela, pavimentar una calle o colocar un monumento son detonantes que transforman el espacio público como una onda expansiva. Los altares y humilladeros son detonantes de distinto tipo, circunstanciales o pactados; su colocación detona algo que permite apropiarse del lugar y por lo tanto se transforman en un marcador con todo lo que esto implica en términos de necesidad, funcionalidad y diseño, sobre el que se condensan representaciones, anhelos, celebraciones, miedos y deseos colectivos, aun cuando la instalación haya sido una iniciativa personal de algún vecino o la idea de un grupo de ellos (foto 1).

Los altares tienen como característica una dimensión ritual, la celebración de una advocación religiosa. A su alrededor se reconoce el espacio sacralizado y se llevan a cabo ofrendas o prácticas ritualizadas para reafirmar los lazos comunitarios. Por lo regular, los altares colocados en el espacio público transforman la informalidad de ese lugar, donde son instalados de una forma sacralizada, con la cual se lo apropian los vecinos, permitiendo la mutación de un espacio residual a uno donde se definen un borde religioso y un marcador que pueden llegar a ser un hito.

A diferencia de las parroquias y los templos católicos, los altares situados en un espacio residual expresan un carácter sincrético que incorpora no sólo la imagen sacra, sino otros elementos periféricos: santos, peticiones, flores, veladoras, etc. Es preciso señalar que no hay una geometría de poder simbólico entre los distintos altares colocados en la calle. Ninguno es más o menos importante que el otro. En algunos casos compiten y generan tensiones debido al tipo de advocaciones, como cuando existen altares a la Santa Muerte, a Guadalupe y a



1. Humilladero instalado por una vecina en la pared de su casa y utilizado por los habitantes como borde donde inicia o termina su barrio en la colonia Tacubaya de la Ciudad de México. Fotografía: Ernesto Nava.

San Judas Tadeo. Pero estas tensiones terminan por ser sobreesídas al no entrar en competencia, sino en un acoplamiento que deriva en un gran rizoma del espacio sagrado. Deleuze y Guattari (2014: 17) señalan que el espacio sagrado no tiene una gradación de poder profunda que centralice algún objeto o altar en nuestro caso particular. Es un rizoma, un tejido de bulbos que se dispersa en un plano de consistencia que se multiplica en forma de nodos propensos a romperse o transformarse. Desde el rizoma sagrado, los altares no tienen jerarquía ni centros dominantes. De hecho, en el estudio realizado para este trabajo llevamos a cabo un mapeo de los altares y humilladeros en una zona en situación social crítica y de violencia, las colonias Pensiles, al

poniente de la Ciudad de México. En el plano urbano localizamos una red de altares que conectan, como nodos, lugares violentos, tiraderos de basura informales, paraderos de autobuses y calles con talleres que por la noche quedan desiertos. Lo interesante de este rizoma no es sólo la red que se muestra en el mapa, sino que bordea los lugares tradicionales de culto, como los templos católicos y evangélicos. Los altares y humilladeros se alejan de este centro para constituirse en una red propia, con autonomía de cada uno de ellos y con historias paralelas y propias. Esto no significa que los creyentes abandonen su lugar de culto tradicional; por el contrario, tiene un significado distinto al espacio público del cual buscan apropiarse para hacer frente a las amenazas a través de la sacralización de esos espacios residuales.

Los altares también han tenido rasgos marginales o clandestinos que al paso del tiempo han adquirido su propia identidad y derecho sacro a ocupar un espacio en la ciudad. Esto ocurrió al menos con los altares dedicados a la Santa Muerte hace dos décadas, cuando el objeto cultural representado en un esqueleto humano no podía ser exhibido públicamente. Los creyentes instalaban, entonces, pequeños altares en paraderos del transporte público y en calles de la ciudad en donde colocaban un clavel blanco. Para los creyentes esto tenía un significado y para los extraños o ajenos al culto no era más que un adorno floral (Gaytán, 2008). Años después pasaron a disputar directamente los espacios urbanos, colocándose públicamente frente a otros altares.

Hay una imagen que describe esto en la misma colonia Anáhuac, en el borde de las colonias Pensiles de la Ciudad de México. En la acera, frente a un lote baldío, se colocaron tres altares dedicados a Guadalupe, San Judas Tadeo y la Santa Muerte. El más grande en tamaño y extensión es este último. Su construcción ya alcanza la dimensión de una capilla y compite en diseño y cromática con los otros dos (fotos 2 y 3).

En torno a los cenotafios suceden dos cosas importantes. La primera en cuanto a la proxemia y la segunda respecto al simbolismo que condensa. Los cenotafios son antes que nada monumentos funerarios que no contienen un cadáver, sino el recuerdo que se tiene de



2 y 3. Humilladeros colocados en una misma barda, uno seguido del otro, en un terreno baldío en los límites entre las colonias Pensiles y Anáhuac, cada humilladero con una advocación distinta: la Santa Muerte, San Judas Tadeo y Guadalupe, donde sobresalen las dimensiones y escalas de la primera, cuya construcción podría ser considerada una capilla. Fotografías: Ernesto Nava.

una persona o grupo de personas que fallecieron, ante lo cual los deudos desean guardar un recuerdo especial. Los cenotafios que ocupan el espacio público como marcadores urbanos no son monumentales, como los que se erigen en cementerios o plazas públicas. A veces son simples cruces de metal o piedra con leyendas que recuerdan el suceso y la fecha en que sucedió el evento trágico, a través de un simulacro que representa a la persona que ya no está, que recuerda el vacío del cuerpo que ya no existe más (Didi-Huberman, 1997: 19). Los transeúntes no tocan el cenotafio; se alejan luego de echarle una mirada furtiva, aunque el cenotafio está para ser visto sin mirar, hacer visible la muerte que siempre se desea evitar.

La colocación de estos marcadores recuerda la finitud del ser humano; produce imágenes de lo finito de la existencia desde el anonimato, pues en pocas ocasiones se sabe, ni el transeúnte está interesado en saber, quién fue el difunto o dónde quedó la memoria de su existencia. Los cenotafios se multiplican en las calles latinoamericanas debido a la violencia y los accidentes, pero resulta que estos marcadores urbanos no generan bordes, ni hitos —salvo en contadas excepciones en casos de figuras públicas, como políticos y artistas fallecidos en circunstancias trágicas— porque son muebles y/o artefactos privados colocados en espacios públicos. Al no ser de dominio público se establece una distancia con ellos, pues no son parte de un vínculo comunitario; sólo son recordatorios de los sucesos de algunas personas que interpelan a todos únicamente en el recuerdo familiar, que se pierde en el anonimato.

Los humilladeros, marcadores espaciales que se han ido diluyendo en el tiempo, provienen de España y Francia y su representación y simbolismo fueron trasladados a América Latina en el periodo colonial. Los humilladeros son hitos de referencia sagrada colocados a las entradas y salidas de los poblados, regularmente representados en la imagen de una cruz, quizá en referencia a la celebración de la Cruz de Mayo, usada en las ceremonias para bendecir los campos de cultivo al comienzo de la primavera.

La palabra *humilladero* implicaba que cualquier viajero o habitante tenía que mostrar respeto y veneración bajo el símbolo sagrado al entrar al pueblo, aceptando someterse a esa gracia de manera humilde (humillarse). Esto representaba, al menos, una prescripción sobre lo humano. Pero más allá de ser un marcador para inclinar a la humildad a las personas, este tipo de marcadores tenían como finalidad generar un borde; es decir, delimitar una frontera entre el pueblo y el bosque, entre el interior y el exterior, entre lo humano y lo salvaje. Bertha Fortoul, académica de la Universidad La Salle cuyos padres fueron inmigrantes franceses que huían de la segunda guerra mundial, provenientes de un pueblo pequeño rodeado de bosques cerca de la zona de los Alpes colindantes con Suiza, decía que su padre, Jean

Fortoul, le explicó que las cruces colocadas a la salida de su pueblo eran para señalar la frontera donde terminaba el hombre y comenzaba el lobo, donde ya no había reglas al adentrarse en el bosque.² Con esta referencia, podemos ver que muchos de los cuentos infantiles clásicos de los hermanos Grimm o de Andersen remiten siempre al bosque y los animales salvajes, seres antropomorfos que no son otra cosa que la naturaleza primaria del hombre como ser salvaje, lo que en su momento señaló Hobbes como “el hombre es el lobo del hombre” (Hobbes, 2011: 38).

Pero esta referencia no sólo remite al pasado. En las zonas colindantes de la Ciudad de México con los bosques que la rodean, como los Dinamos, el Ajusco y la Magdalena Contreras, aún se colocan los signos de la cruz como humilladeros que marcan el borde entre lo salvaje y lo humano. Descubrimos que de manera sistemática los habitantes colocan cruces de metal pintadas de blanco en calles y baldíos que conectan con el bosque, con el objetivo de proteger a sus niños recién nacidos de las brujas que bajan para absorber la energía de los infantes y, señalan, llevárselos para devorarlos en fiestas paganas (foto 4). Esto se acrecentó con el rumor de las desapariciones de niños de diferentes edades en los últimos años. En diciembre del 2017 visitamos la zona y encontramos las cruces y escuchamos relatos de las personas:

Llegaron nuevos niños, recién nacidos, a un pueblo urbano, y la bruja con ellos. Los huele y se los lleva para comerlos. La comunidad coloca la cruz en la orilla para advertirla de lo que le pasará si baja a nuestras casas (testimonio de Alfonso Reyes, habitante de Magdalena Contreras, 13 de noviembre de 2017).

¿Cómo trabajar estos marcadores urbanos religiosos en el terreno, identificarlos o al menos tener una tipología para analizarlos? En el siguiente apartado haremos una breve referencia a ellos.

² Entrevista con la doctora Bertha Fortoul, hija de Jean Fortoul, nacida en México y heredera de los relatos de su padre, 27 de julio de 2017.



4. Humilladero instalado en los límites del bosque de los Dinamos y la zona urbana en la delegación Magdalena Contreras. Fotografía: Ernesto Nava.

FORMAS Y FUNCIONES DE LOS HUMILLADEROS: LA GEOMETRÍA SAGRADA EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Las ciudades son un conjunto de muchas cosas: memorias, deseos, signos de un lenguaje; son lugares de trueque, como explican todos los libros de historia de la economía, pero estos trueques no lo son sólo de mercancías, son también trueques de palabras, de deseos, de recuerdos.

Ítalo Calvino, *Las ciudades invisibles*.

El proyecto realizado en las colonias Pensiles y Tacubaya, en el poniente de la Ciudad de México, no tuvo en un primer momento el objetivo

de analizar los marcadores religiosos. La intención era estudiar los detonantes urbanos que podrían contribuir con las políticas públicas a mejorar las relaciones sociales y comunitarias de la zona, por encargo de la delegación Miguel Hidalgo de la Ciudad de México.

Las colonias Pensiles cargan desde hace años con un proceso de deterioro en la convivencia vecinal y con la presencia de pandillas y narcomenudeo. Existe una presión urbana por mejorar estas colonias, pues limitan con Polanco, que se caracteriza por ser una zona de alto poder adquisitivo, con viviendas para altos niveles socioeconómicos, y una de las zonas comerciales más exclusivas del país. En el proyecto original se consideró mejorar la zona, gentrificarla para obligar a los vecinos de bajos recursos a abandonar la colonia, para luego, a través de un plan maestro, extender la zona de Polanco. Tacubaya, en cambio, es un barrio tradicional que se ha deteriorado por el tiempo y por ser un corredor de movilidad para el poniente y sur de la ciudad. Allí se localiza un Centro de Transporte Multimodal (Cetram). Las casas habitación han mutado en negocios y existe una población flotante y temporal que va creciendo, según reportó el Inegi en 2018.³ En Tacubaya se han multiplicado los asaltos a transeúnte, según el mapa delictivo de la Ciudad de México y la página Hoyo de Crimen, que registra los tipos de delito por colonia desde 2009 y se actualiza de manera cotidiana.⁴ La delegación proyectó un plan urbano para renovar el Cetram, imaginando que esto le daría una nueva vitalidad a la zona y tendría un impacto en la disminución del crimen, además de detener su deterioro.

En el proceso de levantamiento de la información en ambas colonias nos topamos con los detonantes-marcadores religiosos que modificaron la hipótesis y el trabajo de investigación. Para la entonces titular de la delegación, Xóchitl Gálvez, los altares y humilladeros

³ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2018), Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas. Disponible en <<http://www.beta.inegi.org.mx/app/mapa/denue/>>.

⁴ Diego Valle (2018). Mapa Interactivo del Crimen por Colonia en la Ciudad de México. Disponible en: <<https://hoyodecrimen.com/>>.

eran signos de la delincuencia y referentes de la violencia. Para ella era importante quitarlos, pues la ley la obligaba a despejar todas las vías peatonales y vehiculares, aunque en el fondo había un rechazo a dichas manifestaciones religiosas.

Pero estos marcadores religiosos presentan tres dimensiones para su interpretación, como señala Carlo Ginzburg en su trabajo como historiador. Según afirma, los archivos muestran al lector un discurso ficticio, uno falso y uno verdadero (Ginzburg, 2014: 27-29). El discurso ficticio es lo que se encuentra en los textos que registran lo que creen los autores, o lo que creen que es; pero esto no significa que sea certero o real. En cambio, lo falso en los archivos son los silencios, las ausencias de referencias, o lo que se oculta. Esto no significa que sea mentira, sino que no se dice o no se enuncia. Lo verdadero proviene del cruce de los dos anteriores con la comprensión del tiempo histórico en que se insertan estos textos (Ginzburg, 2014: 34-57).

Lo ficticio, lo falso y lo verdadero pueden ser trasladados a los objetos-muebles vueltos marcadores religiosos. Cada altar y humilladero refiere a una narrativa que los vecinos cuentan; lo que creen, las razones que dieron lugar a la apropiación del espacio público. Es un punto de fuga, un primer horizonte narrativo para comprender el *leitmotiv* de lo sagrado, la dimensión de las creencias y las prácticas rituales. Pero es necesario profundizar en los silencios, en aquellos elementos no vistos por el extraño y que no se perciben más que con los ojos del creyente como un cartógrafo entrenado. Los silencios los encontramos en algunos tipos de altares y humilladeros a los que nos referiremos más adelante. Lo verdadero es entender los procesos de apropiación del espacio, la construcción de una identidad que quizá no existía previamente en las zonas habitacionales, y en otros casos los altares o humilladeros ni siquiera son de la comunidad, sino que fueron construidos por otras personas ajenas a la comunidad y con otros fines, como el tráfico de drogas o simplemente como *performances* artísticos.

La tipología que a continuación presentamos aún está en revisión, pero es un buen avance en los procesos para nombrar este fenómeno

material de los marcadores religiosos en el espacio urbano. Los tipos que se presentan son una condensación de las distintas formas y funciones que fuimos encontrando en las dos colonias (Tacubaya y Pensiles) donde se hizo el trabajo de campo, además del trabajo hemerográfico previo.

Podemos, entonces, identificar seis tipos distintos de humilladeros y altares: preventivos, correctivos, de mediación (resilientes), señuelos, alegóricos y apócrifos, o performativos.

Tipología de los humilladeros

Preventivos

Provenientes de experiencias previas, estos humilladeros se configuran como aduanas o garitas para evitar tensiones sociales. Algunos se colocan a la entrada de los barrios o calles conflictivos, como amuleto que condensa un deseo o una creencia de la actuación de lo sagrado en el espacio público para protegerse del bosque, del lobo que acecha dentro de la ciudad. Los humilladeros no necesariamente colindan con quienes los han construido o los custodian. No es necesario vivir cerca, pero sí que todos reconozcan la importancia de mantenerlo en ese sitio residual, como las esquinas, los baldíos o las paredes en zonas reconocidas como violentas (foto 5).

De hecho, podemos ver en los siguientes dos mapas (1 y 2), realizados a partir de los mapas delictivos de manera coincidente, cómo se distribuyen los humilladeros en las colonias Tacubaya y Pensiles con respecto a las colonias colindantes, que no tienen la cantidad que las dos mencionadas poseen.



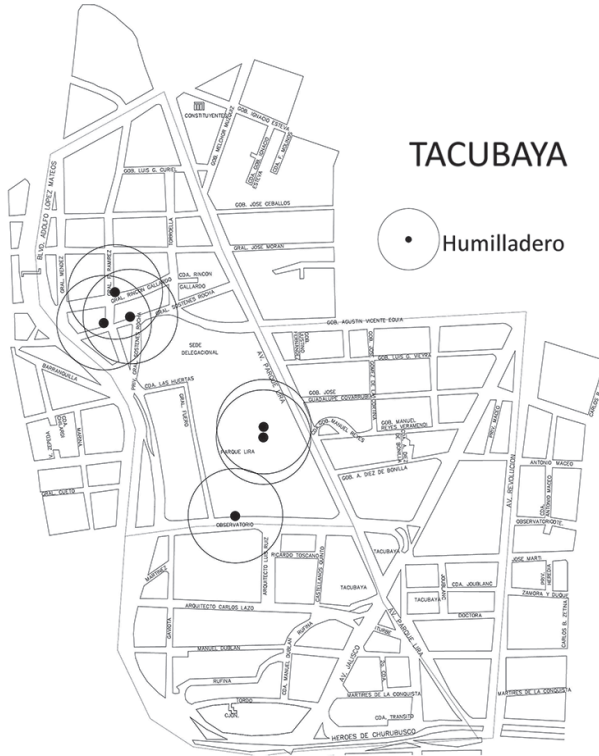
5. Humilladero instalado en la colonia Anáhuac, colindante con las Pensiles, para contener o simbolizar la protección de los vecinos en la primera ante el incremento en el índice delictivo en las segundas. Fotografía: Ernesto Nava.

Mapa 1
Humilladeros en las colonias Pensiles



Humilladeros en las colonias Pensiles de la Ciudad de México. Su distribución en el espacio urbano revela un rizoma que va conectándose como una red de lo sagrado. Fuente: Elaboración propia a partir del registro en campo de este tipo de objetos sacros.

Mapa 2
Humilladeros en la colonia Tacubaya



Humilladeros colocados en la colonia Tacubaya de manera estratégica en dos sectores importantes. En los límites de la colonia y al centro los que colindan con el Cetram, o paradero de autobuses, y la estación del metro. Fuente: Elaboración propia a partir del registro en campo de este tipo de objetos.

Correctivos

Son el resultado de un acontecimiento social, una tensión o un daño al grupo que integra el barrio. Los humilladeros y altares de este tipo son para mitigar las tensiones, colocando objetos sacros en lo público para contener el fenómeno de la violencia. En Tacubaya se experimentaron diversos sucesos de este tipo y atracos a quienes transitaban por una calle semiabandonada cerca del Viaducto. Los vecinos construyeron

un pequeño nicho, con la imagen de Guadalupe, adosado a la pared de una casa. Semanas después hubo una balacera, que tuvo como resultado una persona muerta delante del humilladero, lo que representaba una herejía al profanar un lugar sacro. Recordemos que los objetos sacros no se pueden tocar ni afrontar; ése es su poder simbólico, pero en este caso se quebró el principio básico, por lo que los vecinos decidieron aumentar el tamaño del humilladero en varios metros para hacer enfático el mensaje. La señora Martha,⁵ dueña de la casa donde se instaló el humilladero, señaló que era necesario anunciarlo con esa escala y materialidad para contener la violencia (foto 6).

Mediación

Resilientes: Son aquellos que tienen la capacidad —a través de su administrador— de adaptarse a las adversidades. Son plásticos y flexibles; pueden ser muebles y cambiar a artefactos para mudar de espacio. En algunos casos, la autoridad quitó algunos de estos humilladeros, pero la comunidad los reintegró de manera distinta. Para evitar la persecución deciden cambiar su forma, diseño y materialidad. En las Pensiles fuimos a tomar fotografías a un viejo humilladero en la calle Laguna de Mayrán, pero al llegar ya no estaba, lo había quitado la delegación; sin embargo, el objeto pervivió. Su administrador lo colocó en su pared, por encima de la puerta. Jugaba, así, entre lo público y lo privado, entre el borde de la casa y la calle. Éste es sólo un ejemplo de otros tantos con historias increíbles de sobrevivencia a los embates administrativos, sociales y culturales de otros grupos sociales que no aceptan estos marcadores en la calle (fotos 7 y 8).

⁵ Entrevista con la señora Martha Higuera, vecina de la colonia Tacubaya y custodia del humilladero aumentado a raíz de la violencia, 8 de agosto de 2017.



6. Humilladero instalado después de una serie de asaltos a los vecinos en la colonia Tacubaya de la Ciudad de México. Fotografía: Ernesto Nava.



7 y 8. Transición de un humilladero de lo público a lo privado, de la calle a la fachada de la casa, en la colonia Pensiles. Fotografía: Ernesto Nava.

Señuelos

Son objetos instalados en los espacios residuales sin reconocimiento o conocimiento del barrio. Carecen de un administrador visible y son usados como fachada para intercambiar drogas o mensajes, o como armarios para guardar diferentes cosas sin ser detectados por la policía. En Tacubaya localizamos un humilladero que servía como correo postal para vender drogas, pues debajo de la imagen, en un cajón de madera, se dejaba el dinero y se recogían las drogas. Ningún miembro del barrio lo denuncia o se atreven a tocarlo. En los noticieros han aparecido altares y humilladeros que ocultan tomas clandestinas de gasolina o depósitos ilegales de combustible.⁶ La policía los ha desmantelado, pero queda en la percepción de que esos altares o humilladeros son destinados a actos ilegales o del crimen organizado. Sobre estas informaciones se sustentaba el argumento de la entonces delegada Xóchitl Gálvez para sostener que este tipo de marcadores religiosos son destinados a actos ilegales. (foto 9).

Alegóricos

El humilladero o altar se convierte en un diorama, una gran maqueta o representación gráfica con funciones educativas dirigidas más a cuestiones festivas o rituales. Su instalación no se motiva por las tensiones sociales o los conflictos, como ocurre con los anteriores tipos; este humilladero/altar forma parte de los usos y costumbres del barrio y tiene un amplio arraigo comunitario, y así se asume en el contexto barrial, a veces ligado a la parroquia, o en otros casos a una cofradía o mayorazgo comunitario entre los vecinos. En las Pensiles encontramos un humilladero con una dimensión de veinte metros, con una alegoría completa del milagro de la imagen de Guadalupe en el cerro de Tepeyac. Incluso no se puede caminar por la banqueta, lo

⁶ *Sin embargo* (2017), "Policía federal descubre toma clandestina bajo altar guadalupano en Puebla". Disponible en <<http://www.sinembargo.mx/22-02-2017/3132905>>.

que implica una privatización del espacio público, y si bien es cierto que se usa una larga pared de un taller mecánico, no deja de ser una invasión de lo público desde lo sacro (fotos 10 y 11).



9. Humilladero instalado en el borde administrativo de la colonia Tacubaya, en una calle que separa a la delegación Miguel Hidalgo de la delegación Cuauhtémoc en la Ciudad de México. Este objeto no es reconocido por los vecinos como propio y es utilizado para la venta de drogas. Fotografía: Ernesto Nava.



10 y 11. Diorama/altar a la Virgen de Guadalupe: representación del suceso en el Tepeyac, en la colonia Pensiles. Fotografía: Ernesto Nava.

Apócrifos

Son objetos artísticos, *performances* materiales que si bien hacen referencia a lo sagrado no tienen este sentido religioso, sino estético. No son referencias comunitarias, sino simples adornos colocados en las casas u ocurrencias instaladas en las calles, que no despiertan ningún sentido. En el otro extremo tenemos objetos que no tienen una relación con lo sagrado que se asumen como religiosos, como ha ocurrido con algunas traves de construcción que dan a la calle y que la gente las asume como una cruz cristiana, haciendo el signo de la cruz en su rostro. Pero esto último no pasa de ser algo meramente anecdótico (foto 12).



12. Humilladero apócrifo con un ángel que se vende en tiendas de arte en la colonia Roma de la Ciudad de México. Fotografía: Ernesto Nava.

CONCLUSIONES

En los últimos años, tanto la sociología como la antropología de la religión latinoamericana han recurrido al análisis del espacio y el territorio de las creencias y prácticas religiosas. Desde una cartografía de las creencias, tanto las prácticas rituales como sus expresiones materiales han servido para dimensionar la densidad de la religiosidad en los lugares de devoción y en las comunidades. Pero aún es incipiente el uso de categorías y conceptos arquitectónicos para comprender la apropiación del espacio público a través de altares, cenotafios y humilladeros, particularmente en este último caso, que accidentalmente fue dibujándose insistentemente al trabajar en el registro de edificios y monumentos en las colonias señaladas junto con un grupo de estudiantes. Fue entonces que el proyecto giró hacia esos objetos colocados en el espacio público, perfilándose como marcadores urbanos de carácter sacro que definían bordes, se erigían en hitos y mojones; referentes todos de un rizoma de carácter religioso subrepticio y oculto que sólo mostraba altares dispersos y singulares a los ojos de la ciudad.

Los rizomas fueron configurando una multiplicidad de objetos arquitectónicos sacralizados en lugares informales, en espacios residuales que irrumpieron en el espacio público, apropiándose de algo que la ciudad genérica no proporcionaba, como la identidad comunitaria ante los espacios basura y la construcción de una noción normativa como protección frente a lo salvaje de la urbe.

La creencia y la práctica, entonces, no sólo son símbolos abstractos, sino referencias concretas en el territorio, con una materialidad que ordena el espacio y produce su significado a través de diferentes formas y diseños en escalas distintas y conectadas entre sí. Aparecen, así, los altares —quizá lo más común en el escenario urbano de Latinoamérica—, objetos rituales que convocan a la comunidad y se convierten en referencias comunitarias cotidianas o extraordinarias, según las festividades del santo o la imagen de la advocación. Los altares irrumpen en el espacio urbano y transforman lo público, anónimo

y residual en una apropiación con identidad comunitaria traducida en un santoral o una tradición mariana.

El cenotafio, en cambio, tiene un carácter privado. El propietario lo coloca en memoria del difunto y manifiesta públicamente un dolor para sí, pero esto se pierde en el anonimato de la ciudad. El cenotafio reivindica lo íntimo privado ante la indiferencia de lo público; es, en realidad, memoria y olvido de un suceso que interpela al transeúnte, que le recuerda la finitud de su vida, pero no genera solidaridad comunitaria.

En cuanto a los humilladeros, y creo que éste es el gran hallazgo de la investigación, son referentes sacros que organizan el espacio, delimitan bordes, prescriben normas y proscriben comportamientos. Los humilladeros se reinventaron en este tiempo moderno donde lo racional da paso a la emoción y a la creencia de algo que debemos preservar, es la reinención de la distinción entre lo humano y lo salvaje, entre el hombre y el lobo.

Este texto tiene como expectativa contribuir a retomar el sentido de las formas y los diseños de lo sacro en su apropiación de lo público. Hasta este punto, consideramos que la tipología propuesta puede ayudar a distinguir y comprender el alcance de cada uno, las ficciones que generan, los silencios implícitos y, por supuesto, los contextos en que surgen, se producen y se consumen. A fin de cuentas, todos los habitantes de la ciudad son cartógrafos del espacio y el territorio, y los creyentes más, pues tienen que descifrar las claves de lectura que los lugares, imágenes y objetos sacros producen para orientarlos en la vida social en la que están inscritos.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc (1994). *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa.
- Billing, Michael (2014). *Nacionalismo banal*. Madrid: Capitán Swing.
- Calsamiglia Blancáfort, Helena, y Amparo Tusón Valls (1999). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Calvino, Ítalo (1994). *Las ciudades invisibles*. Madrid: Siruela.
- Chartier, Roger (2008). *Escuchar a los muertos con los ojos*. Buenos Aires: Katz.
- Craveri, Benedetta (2007). *La cultura de la conversación*. Madrid: Siruela.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari (2014). *Rizoma*. México: Ediciones Fontamara.
- Didi-Huberman, Georges (1997). *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires: Manantial.
- Domínguez, Luis Ángel (2014). "Identidad y espacio arquitectónico". En *Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas*, coordinado por Diego Sánchez y Luis Ángel Domínguez, 195-214. Barcelona: Gedisa.
- Gaytán Alcalá, Felipe (2008). "Santa entre los malditos. Culto a la Santa Muerte en el México del siglo XXI". *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos* 6 (1): 40-51.
- Ginzburg, Carlo (2014). *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Goffman, Erving (1971). *Relaciones en público*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hall, Edward T. (1972). *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI Editores.
- Hibernaos, Daniel (2014). "Identidades cosmopolitas y territoriales en las sociedades posmodernas". En *Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas*, coordinado por Diego Sánchez y Luis Ángel Domínguez, 41-54. Barcelona: Gedisa.
- Hobbes, Thomas (2011). *El Estado. De las causas, generación y definición de un Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jacobs, Jane (2011). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing.
- Koolhaas, Rem (2014). *Acerca de la ciudad*. Madrid: Editorial GG.
- Lakoff, George (2007). *No pienses en un elefante*. Madrid: Editorial Complutense.
- Lakoff, George, y Mark Johnson (2017). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lindón, Alicia (2014). "El habitar en la ciudad, las redes topológicas del urbana y la figura del transeúnte". En *Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas*, coordinado por Diego Sánchez y Luis Ángel Domínguez, 55-77. Barcelona: Gedisa.

- Martín, Fernando (2002). *Contribuciones para una antropología del diseño*. Barcelona: Gedisa.
- Masera, Mariana (ed.) (2014). *Mapas del cielo y la tierra. Espacio y territorio en la palabra oral*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Morales, Luis Gerardo (2002). “De la historia cultural como objeto-signo”. En *Producciones de sentido*, coordinado por Valentina Torres-Septién, 119-133. México: Universidad Iberoamericana.
- Rader, Olaf B. (2006). *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*. Madrid: Siruela.
- Segato, Rita Laura (2008). “La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad”. En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, compilado por Aurelio Alonso. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Simmel, Georg (2016). *Las grandes ciudades y la vida intelectual*. Madrid: Hermita Editores.
- Suárez, Hugo José (2016). *Creyentes urbanos: sociología de la experiencia religiosa en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Yates, Frances (2011). *El arte de la memoria*. Madrid: Siruela.

La ciudad industrial y la diversidad religiosa en el norte de México. El caso del área metropolitana de Monterrey

Shinji Hirai
Lidia Muñoz Paniagua
Sara Jaramillo Flores

INTRODUCCIÓN

Tijuana, Mexicali, Ciudad Juárez, Chihuahua, Monterrey, Torreón, Saltillo, Ramos Arizpe, Piedras Negras, Nuevo Laredo, Reynosa y Matamoros son ciudades que representan el gran crecimiento económico y demográfico del norte de México. Gracias a las industrias que instalaron sus bases en esa región entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, al impulso del Programa Maquiladora en la década de los sesenta y a la atracción de las inversiones extranjeras en el contexto de la globalización a partir de la década de los noventa, varias localidades del norte de México se han transformado en ciudades industriales con sus particularidades.

En primer lugar, las migraciones internas y externas han sido un fenómeno de movilidad humana que ha contribuido enormemente al crecimiento demográfico del norte de México. En segundo lugar, las industrias han sido un importante *pull*, o atracción, para distintos flujos migratorios en el norte de México, convirtiendo a esta región en un escenario de contacto, encuentro, intercambio y transculturación. En tercer lugar, la construcción de naves industriales, viviendas, carreteras y plazas comerciales ha sido un proceso que se ha replicado en varios estados del norte del país, transformando materialmente el paisaje de las localidades y la dinámica de la vida cotidiana. Por último,

la cercanía geográfica y las conexiones históricas y socioeconómicas con Estados Unidos son otras particularidades que han generado una dinámica social, económica y cultural propia en las grandes zonas urbanas del norte de México.

¿Cuáles serían las formas de creer y practicar la religión en las ciudades con estas características? En este capítulo pretendemos reflexionar sobre algunos aspectos de la relación entre la ciudad industrial y la religión. En el primer apartado haremos un breve recuento de los trabajos académicos existentes sobre la religiosidad en las ciudades del norte de México. En el segundo presentaremos una tipología de la ciudad industrial, particularmente en el noreste del país, para discutir la lógica del crecimiento urbano en la región en el contexto del desarrollo industrial. En el tercero, a través del caso del área metropolitana de Monterrey (AMM), mostraremos distintos escenarios en los que la condición de la ciudad industrial se vincula con el cambio y la diversidad religiosos.

RELIGIOSIDAD EN LAS CIUDADES DEL NORTE DE MÉXICO

En México existen algunas investigaciones cuantitativas¹ y varios estudios cualitativos² sobre la religiosidad en el norte de México. Aunque hay más estudios que documentan la religiosidad en el noroeste que

¹ Una de las fuentes de datos cuantitativos que pueden consultarse sobre la religión es el Censo de Población y Vivienda 2010 (Inegi, 2013). Otra es la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, que se realizó en 2016, con una muestra de tres mil personas, para explorar la reconfiguración de las identidades religiosas de los mexicanos. Para esta encuesta se plantearon de la siguiente manera las regiones y subregiones: a) noroeste; b) norte, noreste y golfo; c) centro, d) centro, occidente y centro-norte; e) pacífico sur y sureste (Encreer/Rifrem, 2016).

² *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*; Alberto Hernández Hernández, *Frontera norte de México. Escenarios de la diversidad religiosa* (2013); Alberto Hernández y Carolina Rivera (coords.), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socioreligiosa* (2009); Alberto Hernández, *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México* (2006); Alberto Hernández, “‘Cristoadictos’: Adicción y teoterapia cristiana evangélica en Tijuana”, en María Dolores París Pombo y Lorena Raquel Pérez Floriano (coords.),

en el noreste, en términos generales varias publicaciones académicas reportan las siguientes características del campo religioso.

El norte de México es una región que tiene proporcionalmente menos católicos que el centro del país (Odgers Ortiz, 2006), aunque el catolicismo es la religión que tiene más creyentes, igual que en el resto del país. Durante el periodo colonial, la conquista y la evangelización del norte de México fueron empresas bastante difíciles, dado que la región tenía un vasto territorio semidesértico donde había una escasa y dispersa población indígena (Galavis, Odgers y Hernández, 2009). En el siglo XIX, varias localidades fronterizas mexicanas que hoy en día cuentan con una gran población, como Tijuana, Mexicali, Ciudad Juárez, Reynosa y Nuevo Laredo, eran localidades pequeñas que tenían sólo unos miles de habitantes, excepto Matamoros, que era una localidad consolidada con más de diez mil habitantes a mediados del siglo XIX. Las ciudades más pobladas en el norte de México eran Monterrey, Nuevo León; Saltillo, Coahuila; Chihuahua, Chihuahua, y Hermosillo, Sonora, las capitales de los estados del norte del país (Hernández, 2013: 40-41).

El historiador Israel Cavazos (1998) asegura que el protestantismo llegó a Monterrey en 1864, antes de lo cual el catolicismo era completamente hegemónico en la región. Es importante señalar que esta ciudad fue la primera en el país en albergar congregaciones protestantes. Esto fue posible después de las reformas liberales de finales del siglo XIX en México y la inclusión de mayores libertades religiosas que antes no existían, sentando el terreno para que nuevas religiones, principalmente varias denominaciones protestantes, empezaran a entrar a México.

En este periodo se pueden ubicar áreas geográficas específicas que fueron el foco de la primera oleada de inclusión en México: la zona fron-

La marca de las drogas. Violencia y prácticas de consumo (2013); Alberto Hernández, "Jóvenes, música y religión en Tijuana", en Alberto Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional* (2011); Alberto Hernández, "La urbanización y el cambio religioso", en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)* (2007).

teriza del noreste del país jugó un papel primordial, además de la costa de Veracruz y la ciudad de México. Así, se establecieron escuelas misioneras en Matamoros, Tamaulipas, y en Monterrey, Nuevo León; esta última ciudad fue el lugar donde se fundaron las primeras congregaciones protestantes. En particular, a través de la iniciativa de un inmigrante inglés de nombre Thomas Westrupp y del misionero Santiago Hickey se formó en 1865 una sociedad religiosa protestante que incluía también a algunos miembros mexicanos. Este trabajo desembocó en el establecimiento de dos Iglesias protestantes en Monterrey para 1870: la Primera Iglesia Bautista de Monterrey, bajo el liderazgo pastoral de Thomas Westrupp, y la Primera Iglesia Presbiteriana de Monterrey. A partir de entonces, otros esfuerzos misioneros se implementaron en el centro de México y posteriormente se expandieron hacia el suroeste del país.

Es importante contextualizar las misiones protestantes estadounidenses en México dentro del Destino Manifiesto de Estados Unidos, que consideraba que la expansión de la población norteamericana y la iluminación de las poblaciones que pensaba cegadas por el paganismo era un destino establecido divinamente (Brackenridge y García-Treto, 1987). Como señala Bastian (2011), el paternalismo misionero se manifestaba en la consideración de que la tarea principal del agente protestante consistía en transmitir a sus hermanos menores la experiencia espiritual, junto con valores como la libertad y la civilización, entendidas desde Estados Unidos, considerando a esta nación como la luz que alumbraría al resto de Latinoamérica. El énfasis en la “iluminación del converso” trajo como consecuencia que el proselitismo protestante tomara como estrategia la formación de instituciones educativas.

Por otra parte, desde el punto de vista mexicano, permeado por el catolicismo hegemónico, no debemos entender la diversidad religiosa y la llegada de grupos protestantes como un mero ejercicio espiritual o de libre pensamiento. Por el contrario, hay que comprender el papel histórico que estos grupos jugaron al abrir espacios de disidencia ideológica, espiritual y política. En las etapas iniciales

fungieron como fuerzas que apuntalaron el liberalismo político, que buscaba disminuir el control ideológico católico para favorecer la autonomía y el laicismo del Estado (Bastian, 1989). También es importante resaltar que la llegada de estos grupos al territorio nacional estuvo fuertemente ligada al contexto local y regional, como se verá a continuación.

Durante el porfiriato, el gobierno mexicano promovió la inmigración como una de sus prioridades, lo cual facilitó la llegada de europeos y estadounidenses, que vinieron a abrir sus colonias, y de inversiones para la construcción de vías férreas, la explotación minera y la apertura de fábricas y fundidoras en el norte de México (Hernández, 2013: 43-45). Las rutas ferroviarias que conectaban el norte de México con otras regiones del país y la facilidad de importar artículos libres de impuestos para el consumo de las poblaciones fronterizas desde la segunda mitad del siglo XIX activaron el comercio, la agricultura y la industria en toda la frontera (Hernández, 2013: 45-47) y contribuyeron al incremento poblacional (Hernández, 2013: 46). Asimismo, la “construcción de los ferrocarriles, la modernización de la minería y de la industria manufacturera y la reactivación del comercio fueron factores que favorecieron la llegada de un mayor número de extranjeros a México” (Hernández, 2013: 47). Entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, al norte de México no sólo llegaron los anglosajones, sino también chinos y japoneses, que fueron utilizados como mano de obra barata en diferentes sectores del desarrollo industrial (Hirai, 2015).

Desde finales del siglo XIX y hasta principios del siglo XX había venido aumentando el número de protestantes tanto en México como en sus estados del norte (Hernández, 2013: 48, 50). De acuerdo con Hernández (1996), durante las primeras décadas del siglo XX las ciudades del norte mexicano, como Monterrey, Chihuahua y Torreón, se convirtieron en nodos difusores del protestantismo de corte pentecostal.

Entre 1910 y 1921, las localidades fronterizas como Tijuana, Mexicali, Nogales, Ciudad Juárez, Nuevo Laredo y Matamoros siguieron aumentando su número de habitantes (Hernández, 2013: 51), y a par-

tir de los años cuarenta del siglo xx comenzaron a vivir un despegue urbano importante, hasta la década de los años sesenta, gracias a los flujos migratorios de mexicanos que arribaron a la frontera norte en el contexto del Programa Bracero (Hernández, 2013: 57-62). De manera paralela al crecimiento poblacional de estas ciudades, el número de protestantes también había aumentado, debido a los flujos migratorios de mexicanos. En Estados Unidos había una iglesia bautista que tenía un programa de evangelización para convertir a los migrantes mexicanos que trabajaban en los campos agrícolas (Hernández, 2013: 60). En algunas ciudades donde había un centro de reclutamiento, como Chihuahua, Monterrey y Empalme, los misioneros protestantes predicaban a los migrantes mexicanos que hacían trámites para ir a trabajar a Estados Unidos (Hernández, 2013: 61). Además de estas acciones de las iglesias protestantes, la intensificación de los lazos de los migrantes mexicanos entre ambos países y la nacionalización de las iglesias en Estados Unidos contribuyeron al incremento sustancial de la actividad y del número de protestantes en el norte de México (Hernández, 2013: 61-67).

Después de que se cerró el Programa Bracero, en 1964, la industria maquiladora impulsó el desarrollo económico y el crecimiento urbano del norte de México. La cercanía geográfica con Estados Unidos ha sido un factor de suma importancia en el establecimiento de esta industria (Carrillo, 2007) para las empresas de diferentes nacionalidades interesadas en enviar sus productos al mercado estadounidense. La construcción de plantas ensambladoras de productos para el mercado mundial creó fuentes de empleo mayoritariamente para mujeres, jóvenes e inmigrantes, por lo que se generaron flujos de migración nacional e internacional. Según Odgers Ortiz, un alto porcentaje de habitantes de las ciudades fronterizas del norte de México no nació en la región y hay “constante presencia de una *población flotante*, que residiría en la región solamente de manera ‘temporal’” (Odgers Ortiz, 2006: 128).

A pesar del gran crecimiento urbano y de la construcción de plantas y carreteras, “la carencia de vivienda y la falta de instituciones

sociales públicas son evidentes. En este contexto, resalta la extraordinaria facilidad que han encontrado las iglesias evangélicas para crear sus bases en asentamientos irregulares y, en general, en la zona periférica de estas ciudades” (Hernández, 2013: 72). En la situación de vulnerabilidad en que se encuentra la población migrante por estar fuera de su contexto social (Odger Ortiz, 2006: 129), tiende a depender de los otros para adaptarse al nuevo entorno y para aprender el uso del transporte público y de otros servicios urbanos, y para encontrar oportunidades de empleo y vivienda. Esto resulta favorable para las diversas asociaciones religiosas que realizan varias actividades para brindar a la población migrante información y algunos de los servicios que requiere (Odgers Ortiz, 2006). De esta forma, los migrantes se acercaron a otros sistemas de creencias y, a la vez, se distanciaron de algunos mecanismos de control social de las instituciones religiosas de sus lugares de origen (Hernández Madrid, 2000).

Otro elemento que ayuda a entender cómo están conectados los fenómenos religiosos con la migración es la relación que existe entre la religión y la identidad personal de los individuos. Algunos investigadores (Ebaugh y Chafetz, 2000) han señalado, para el caso de las comunidades con un alto flujo migratorio a Estados Unidos, que la religión sirve como un marcador étnico; es decir, que la práctica religiosa se convierte en un vehículo para cimentar y fortalecer la identidad étnica de los grupos migrantes, lo que sucede a través de diferentes procesos. El primero de ellos, el uso de objetos visuales, como el vestuario o la arquitectura, que recrean las comunidades de origen. El segundo es la manera en que las congregaciones migrantes reproducen su identidad étnica con la celebración de rituales o fechas importantes, nacionales o étnicas. El tercero es la socialización con miembros de la misma religión y lugar de origen, lo que produce una cohesión que se fortalece al compartir la comida, el lenguaje y las reglas de convivencia comunes. En el caso del área metropolitana de Monterrey, que se ha constituido en un centro receptor de migrantes tanto nacionales como extranjeros, convendría analizar cómo han moldeado estas migraciones el espacio religioso y social del noreste del país.

De acuerdo con Odgers Ortiz (2006), lo que caracteriza a la religiosidad en el norte de México es la diversidad y el cambio religiosos,³ impulsados por las relaciones transfronterizas México-Estados Unidos y la migración. Estos dos factores impactan el campo religioso en las regiones fronterizas del norte de México. La cercanía con Estados Unidos no sólo ha facilitado la llegada de migrantes de diferentes nacionalidades y de inversiones extranjeras al norte de México, sino también de creyentes y de instituciones protestantes y de otras religiones. La colindancia con Estados Unidos también implica la cercanía con un contexto religioso más diverso (Odger Ortiz, 2006). En este sentido, la frontera México-Estados Unidos no sólo ha sido la puerta de entrada y salida para la migración internacional, sino también para diferentes iglesias cristianas no católicas que diversifican el campo religioso en el norte de México.

El desarrollo industrial que surgió en distintos momentos históricos desde finales del siglo XIX y hasta la actualidad provocó los flujos de mexicanos y extranjeros que contribuyeron a poblar este vasto territorio mexicano. Algunas de las condiciones de vida en las ciudades que tuvieron un rápido crecimiento gracias al auge industrial son el distanciamiento de las instituciones religiosas de los lugares de origen por la migración, la necesidad de algunos sectores de la población de diferentes tipos de apoyo para salir de la situación vulnerable y el contacto con diversas asociaciones religiosas que tienen programas de protección a migrantes.

CIUDADES INDUSTRIALES EN EL NORESTE

En términos generales, la ciudad industrial es un espacio geográfico que cuenta con una zona donde se concentran las empresas manu-

³ El cambio religioso no se limita a la conversión religiosa o al cambio en la adscripción religiosa, sino que también está presente al interior de las diversas denominaciones; por ejemplo, en la transformación de la práctica religiosa y del sentido que los creyentes atribuyen a esta práctica (Odgers Ortiz, 2006).

factureras, una alta proporción de población dedicada a las industrias y una infraestructura física y de servicios que sostienen tanto a las empresas como a la población. De cierta forma, es una ciudad donde la industria es la prioridad en las funciones urbanas. Este tipo de ciudad surgió debido a una serie de innovaciones tecnológicas que se dieron más o menos entre 1750 y 1850. La revolución industrial no sólo transformó el proceso productivo, sino también la urbanización en Inglaterra en la primera mitad del siglo XIX. Manchester fue la primera ciudad industrial. Mientras que las ciudades que existían en el mundo antes de este periodo se formaron con otras funciones (como centros políticos, religiosos, comerciales, militares), la base fundamental de una ciudad industrial es la transformación de la materia prima en productos manufacturados. Posteriormente, este tipo de ciudad surgió en otras partes de Europa, Norteamérica y otras regiones del mundo (Wyly, 2012: 1-3). Una característica importante de la ciudad industrial es el nexo entre la industrialización y la urbanización; es decir, el hecho de que la “industrialización favoreció la concentración de gente, capital y actividad económica en villas y ciudades” (Wyly, 2012: 4).

La migración es un elemento sustancial en el surgimiento de una ciudad industrial, debido a que la industria requiere de una masa de obreros y de recursos humanos calificados que ocupan puestos de mando medio y alto en las empresas. En caso de no encontrar estos recursos humanos no calificados y otros calificados en la misma localidad, la solución inmediata es promover la oferta laboral para que la población que se encuentra en el exterior emigre a la ciudad. La llegada de población migrante y de inversiones impacta en la transformación material de la ciudad. Además de la construcción de fábricas y de la creación de infraestructura para la transportación, surgen zonas residenciales de lujo y establecimientos comerciales, así como oficinas administrativas, y se forman barrios de obreros, comúnmente en el exterior de la ciudad, donde también se encuentran las fábricas. Asimismo, en la ciudad industrial surgen actividades económicas para proveer servicios y productos a la creciente población urbana e

instituciones educativas que forman recursos humanos calificados para la industria.

La estratificación social y la desigualdad son otro aspecto relevante en la ciudad industrial, debido a que está bien marcada la diferencia social en términos salariales y de accesibilidad a servicios privados y educativos, así como la calidad de los mismos, las condiciones de las viviendas, el uso de los medios de transporte, las posiciones dentro de las empresas y el sector laboral y el estatus social.

En el caso de noreste de México, las ciudades industriales se han formado por diferentes procesos. El primer tipo de ciudad industrial lo constituyen ciudades como Monterrey y Saltillo, que vivieron la transición de ciudades coloniales a ciudades industriales. Fueron fundadas en el periodo colonial como localidades en donde la Iglesia católica era un eje importante en la conformación de la sociedad regional. Este tipo de ciudades ha venido aumentando su población y expandiendo sus zonas urbanas a lo largo de los siglos, debido a que han sido centros políticos, económicos, religiosos y culturales de la región. Sin embargo, la industrialización aceleró la expansión de las zonas urbanas y la infraestructura requerida a los municipios colindantes. Por ejemplo, en el caso de Saltillo, los municipios de Ramos Arizpe y Arteaga ahora forman parte de su área metropolitana, debido al crecimiento urbano provocado por la construcción de los parques industriales, donde se instalaron plantas de automóviles, autopartes y electrodomésticos. En el caso de Monterrey, los municipios de Apodaca, Cadereyta Jiménez, Escobedo, Guadalupe, García, Benito Juárez, San Nicolás de los Garza, Salinas Victoria, Santa Catarina, San Pedro Garza García y Santiago forman parte de su área metropolitana, debido al crecimiento poblacional, la expansión de las zonas industriales, la construcción de fraccionamientos, la ampliación de carreteras y la apertura zonas comerciales. En este sentido, la conformación de este tipo de áreas metropolitanas es el resultado de un proceso de expansión de las ciudades antiguas con la industrialización y el rápido crecimiento urbano de los municipios y las localidades que están alrededor.

El segundo tipo de ciudad industrial en el noreste de México es la conformada de manera relativamente reciente por el auge de alguna industria, como Torreón. Aunque ahora es una ciudad que cuenta con cerca de 680 mil habitantes (Inegi, 2015), cuya economía se basa en la agricultura, la industria textil, metalúrgica, química y los servicios, era casi una ranchería hasta la llegada de la vía férrea que conectaba con Estados Unidos y de las inversiones para detonar el desarrollo industrial, comercial y agrícola a finales del siglo XIX. Además de los flujos migratorios de mexicanos de otras regiones, la llegada de inmigrantes de diferentes nacionalidades, como chinos, españoles, palestinos, franceses, italianos, estadounidenses, libaneses, griegos, alemanes e ingleses contribuyó a su desarrollo industrial y urbano (Chávez, 2018; Urow Schifter, 2000). A través del crecimiento poblacional y el desarrollo urbano e industrial, Matamoros (Coahuila), Gómez Palacio y Ciudad Lerdo (Durango) forman parte de la zona metropolitana de La Laguna, que tiene más de un millón de habitantes, junto con Torreón.

Tampico es otra ciudad industrial que también creció de manera relativamente reciente, gracias a la exportación petrolera desde principios del siglo XX y al comercio exterior a través del puerto. Ciudad Madero, Altamira (Tamaulipas), Puerto Viejo y Pánuco (Veracruz) forman ahora parte de la zona metropolitana de Tampico, que tiene más de novecientos mil habitantes.

El tercer tipo de ciudades industriales son las fronterizas, donde operan empresas maquiladoras de diferentes nacionalidades, como Reynosa, Nuevo Laredo, Piedras Negras, Ciudad Acuña y Matamoros. Cabe señalar que las mujeres jóvenes son la principal fuerza laboral en muchas de las maquiladoras que contribuyeron a la expansión industrial de las regiones fronterizas (Carrillo y Hernández, 2015). Por ejemplo, Matamoros, Reynosa, Nuevo Laredo y Piedras Negras tenían entre 1975 y 1990 un porcentaje más alto de trabajadoras en estas industrias que otras ciudades fronterizas (Williams y Passé-Smith, 1992: 10).

Las relaciones transfronterizas México-Estados Unidos son una de las principales características no sólo de las ciudades fronterizas, sino

también de las grandes ciudades, como Monterrey y Saltillo, y de varias localidades rurales del norte de los estados de Tamaulipas, Nuevo León y Coahuila. Además del intercambio económico y de los flujos de personas y bienes, fomentados por la llegada de las maquiladoras al noreste de México, la contigüidad con Estados Unidos les ha permitido a los estados del noreste mexicano desarrollar históricamente múltiples relaciones con ese país. Por ejemplo, los vínculos sociales y culturales con el sur de Texas y las grandes ciudades texanas, como San Antonio y Houston, son el resultado de varios procesos: la conformación de la región noreste, previa a la independencia de Texas, y la definición de la línea fronteriza a mediados del siglo XIX; la migración mexicana a Estados Unidos, que ha continuado desde principios del siglo XX (Hernández-León, 1999; Hirai, 2014; Sandoval, 2012); las periódicas visitas masivas de familias de origen mexicano residentes en Estados Unidos a sus terruños (Hirai, 2014) y los viajes para hacer compras que hacen los norestenses al sur de Texas en los periodos vacacionales y los fines de semana (Sandoval, 2012); la difusión y el intercambio cultural entre ambos países a través de los medios de comunicación y la música popular (Olvera, 2014).

La frontera México-Estados Unidos muestra diversos rostros: no sólo es un obstáculo a los flujos y un espacio de desigualdad, contraste cultural, tensiones y conflictos, sino que también se caracteriza por la permeabilidad, la porosidad, la conexión, la articulación, el contacto, la transculturación y las identidades múltiples (Grimson, 2005). Estas características fronterizas de la región noreste han fomentado históricamente los vínculos con Estados Unidos. Estos vínculos construidos a través de las relaciones transfronterizas y la movilidad humana que se intensifica y diversifica en el contexto del desarrollo industrial son los canales por donde viajan las nuevas creencias y prácticas religiosas al noreste de México.

En el siguiente apartado, tomando el área metropolitana de Monterrey, vamos a presentar algunos casos que muestran cómo impactan diversos aspectos de la ciudad industrial en el campo religioso.

EL CASO DE MONTERREY

En Nuevo León existe un departamento de asociaciones religiosas, que depende de la Secretaría de Gobernación. Este departamento tiene un registro de las asociaciones religiosas,⁴ aunque en la lista sólo están inscritos los cultos cristianos, ya sean católicos o protestantes. En cambio, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), que ha trabajado en conjunto con la dirección de asociaciones religiosas, amplía la lista y detalla la diversidad dentro de las iglesias cristianas, y agrega otras, como las judías, las orientales, las islámicas, las *new age*, las de origen étnico, las espiritualistas, etc. Las religiones registradas por la Secretaría de Gobernación están obligadas a presentar su contabilidad ante el Sistema de Administración Tributaria (SAT), aunque están exentas de pagar impuestos. Es por esto que aunque se sabe de la existencia de otros cultos diferentes a los cristianos, cabe la posibilidad de que existan varias asociaciones civiles relacionadas con el campo religioso pero que no se encuentren en este registro.

En este directorio (Segob, 2019) encontramos que en los municipios que conforman el área metropolitana de Monterrey existen más iglesias protestantes que católicas, pues se registran más o menos 340 y 240 templos, respectivamente. En el municipio de Monterrey hay alrededor de 160 asociaciones religiosas cristianas no católicas, mientras que las católicas son un poco más de un centenar. Es interesante ver que en algunos municipios de la periferia del área metropolitana también se observa la presencia importante de las asociaciones religiosas cristianas no católicas. Por ejemplo, Cadereyta Jiménez —que tuvo un desarrollo urbano e industrial gracias a la instalación de la refinería de Petróleos Mexicanos (Pemex) en la década de los setenta, conectada con Ciudad Madero, Tamaulipas, a través de un oleoducto

⁴ Se puede consultar este directorio en internet, aunque la información se actualiza periódicamente. Para redactar este capítulo fue consultada la versión del directorio actualizada al 18 de octubre de 2019 [en línea]. Disponible en <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR_por_EF.pdf>.

que transporta petróleo crudo— registra más templos protestantes que católicos (nueve y cinco, respectivamente). El municipio de Pesquería —que vivió una rápida transformación urbana e industrial a raíz de la llegada de una automotriz surcoreana en 2014 y se conectó recientemente con el área urbana e industrial de Apodaca— también tiene más iglesias protestantes que católicas (cuatro y dos, respectivamente). En el caso de Benito Juárez —otro municipio de la periferia donde se construyeron varias naves industriales y fraccionamientos de viviendas en la última década—, la Iglesia católica lleva ventaja por tan sólo un templo (nueve y ocho, respectivamente).

Esta proliferación actual de iglesias cristianas no católicas en varios municipios del área metropolitana no se debe sólo al hecho de que el protestantismo llegó a Monterrey en la segunda mitad del siglo XIX, sino también al crecimiento poblacional y urbano impulsado por el desarrollo industrial y las diversas oleadas migratorias.

Migración interna

Monterrey y su área metropolitana sostienen la tradición de ser receptoras de migrantes. En su mayoría, esta metrópoli ha recibido migrantes rurales, quienes han participado en la construcción de este mosaico religioso, por lo que es importante mencionar la migración interna y el cambio religioso, sobre todo cuando se da del campo a la ciudad.

Alberto Hernández (2007) sostiene que es un común denominador entre los estudiosos de las religiones señalar la urbanización como el motor del cambio religioso. Menciona que “la ciudad en tanto eje de la sociedad moderna produce un modo de vida favorable a la disidencia religiosa (...) en general, tiende a facilitar el rompimiento de los individuos con sus lealtades religiosas más profundas” (Hernández, 2007: 247). En la ciudad existe un distanciamiento de lo que los sujetos reconocen como autoridades tradicionales. Esta perspectiva considera la disidencia religiosa como un proceso individual de reorientación de las lealtades, creencias y subordinaciones de un individuo hacia es-

quemadas de autoridad moral y espiritual. Como ya se mencionó, estos procesos siempre tienen un contexto social y cultural que los apuntala o les estorba, y en este caso se vinculan con el descenso del catolicismo en nuestro país y la llegada del protestantismo.

Un ejemplo de esto son los inmigrantes otomís en la ciudad de Monterrey, un fenómeno estudiado por Luis Fernando García Álvarez (2008). En su planteamiento, los otomís originarios de Santiago Mexquititlán, Querétaro, poseen una larga tradición migratoria, pues entre 1940 y 1970 hubo un importante flujo de esta etnia a las ciudades más grandes de México, incluyendo a Monterrey. Aunque los otomís no se han insertado directamente en alguna industria, se han empleado como vendedores y trabajadoras domésticas en el sector informal y como albañiles en el sector de la construcción.

Aunque se han integrado a la ciudad de destino y han tenido una gran movilidad social, mantienen los vínculos y los intercambios con su lugar de origen, “soportados por una densa red de paisanazgo y parentesco consanguíneo y afín” (García Álvarez, 2008: 393). Esta red es un elemento de apoyo a los procesos de conversión, tanto en Santiago Mexquititlán como en Monterrey. La adhesión de los otomís a las congregaciones evangélicas (en este caso al Templo de la Roca) responde a lo planteado por Alberto Hernández (2007), ya que rompen con la tradición para darle otro significado a lo sagrado en el contexto urbano. Cabe destacar que en este caso su identidad étnica no se define por su creencia nueva y sus prácticas religiosas nuevas, sino por otros elementos, ya que dentro de este grupo étnico los católicos siguen siendo mayoría.

Es importante señalar también que los otomís instauraron en Monterrey la doctrina protestante del Templo de la Roca, pues ya había sido introducida en Santiago Mexquititlán desde los años sesenta del siglo pasado por los migrantes que habían retornado de Estados Unidos. La pertenencia a esta religión los distingue tanto en su localidad de origen como en la ciudad de destino, pues rechazan aspectos del catolicismo.

El caso de KIA Motors en Nuevo León

En la administración de Rodrigo Medina, entonces gobernador de Nuevo León (2009-2015), se realizaron las negociaciones para que la empresa KIA Motors, de capital económico surcoreano, se asentara en el estado. La construcción de sus instalaciones se inició en 2014, en terrenos del municipio de Pesquería, y comenzó a operar en 2016, lo cual detonó la llegada de varias empresas coreanas de autopartes y de miles de trabajadores surcoreanos de todos los niveles (desde altos mandos hasta técnicos) al área metropolitana de Monterrey. Cabe decir que la llegada de inversiones externas y la instalación de plantas de aceros, autopartes, vehículos, electrodomésticos, etc., en Nuevo León tienen que ver con las estrategias de las corporaciones extranjeras de reducir los costos y exportar productos ensamblados al mercado estadounidense, aprovechando la mano de obra barata de México, la cercanía con Estados Unidos y los beneficios arancelarios de los acuerdos comerciales internacionales.

Pesquería no es considerada aún parte del área metropolitana de Monterrey, pero colinda con el municipio de Apodaca, que es la sede del mayor número de parques industriales en Nuevo León y cuenta con un aeropuerto de vuelos nacionales e internacionales. Algunos surcoreanos y sus familias habitan en colonias de Apodaca, como Rinconada Colonial y el área de Huinalá (Frutos, 2015), mientras que los migrantes coreanos que ocupan puestos de mando alto en las empresas optaron por fraccionamientos privados o departamentos principalmente en San Pedro Garza García, uno de los municipios más ricos de América Latina, que posee también el segundo lugar en índice de desarrollo humano.

Según la tesis de licenciatura de Daniela Dávila (2016), quien realizó trabajo de campo con las esposas de los expatriados coreanos, los migrantes coreanos que viven en San Pedro Garza García son una minoría en comparación con los coreanos que viven en los demás municipios del área metropolitana. Ellos encontraron en la Iglesia católica de San Pedro Garza García una forma de co-

nocer a otros habitantes coreanos y así crear una comunidad étnica. La iglesia de Fátima, ubicada en la colonia Del Valle, una de las más conocidas del estado por ser de lujo, comenzó a officiar misa en coreano a través de una traductora mexicana que había vivido 23 años en aquel país. Un artículo de *El Financiero* (Pardo, 2016) señala esta situación en la que se da el encuentro entre la comunidad de esta iglesia y los recién llegados habitantes. El párroco de la iglesia de Fátima describió a los coreanos católicos de la siguiente manera: “Son gente muy piadosa, muy devota, tienen muy buena educación cristiana-católica. Toman muy en serio su relación con Dios”. Los coreanos pidieron al sacerdote de la iglesia la oportunidad de escuchar la misa en su idioma los domingos a las nueve de la mañana y se les asignó una de las capillas adjuntas a la iglesia, donde además se realiza un convivio al finalizar la misa. Los sacerdotes de la iglesia incluso comenzaron a estudiar coreano, pero desistieron por encontrar difícil hablarlo y optaron por una traductora.

La nota del periódico también puntualiza que en ese entonces había treinta niños y jóvenes que recibían el catecismo en coreano; además, menciona que los feligreses coreanos lograron importar desde su país los misales actualizados y comenzaron a repartirlos no sólo entre los católicos de San Pedro Garza García, sino también entre quienes habitan en otros municipios, como Apodaca y Pesquería (Pardo, 2016).

Como ya lo mencionamos, en Apodaca también se ha asentado una gran cantidad de coreanos con sus familias. La principal avenida de este municipio, que conecta desde el aeropuerto con los municipios de Guadalupe y Monterrey, se comenzó a llenar de anuncios publicitarios en coreano, por lo que no sorprende que en Apodaca se encuentre uno de los espacios religiosos más importantes para estos nuevos habitantes en Nuevo León. Se trata de la Iglesia coreana presbiteriana, la cual reúne a cientos de migrantes de ese país cada domingo (Frutos, 2015).

El caso de las prácticas religiosas de los migrantes coreanos asentados en el área metropolitana de Monterrey es un buen ejemplo para mostrar que la religión es una forma de construir y mantener un

vínculo transnacional con el país de origen y, a la vez, incorporarse a la vida social en el país receptor (Levitt y Glick Schiller, 2004); además, es una de las actividades sociales, junto con el trabajo en la industria automotriz, para construir la comunidad migrante y expresar su sentido de pertenencia.

Poblaciones vulnerables e instituciones religiosas

Otro elemento muy vinculado al campo religioso en el área metropolitana de Monterrey lo constituyen las organizaciones de la sociedad civil que atienden a diferentes tipos de población vulnerable. La vulnerabilidad debido a la falta de instituciones sociales públicas en distintos sectores de la ciudad, en particular en las periferias del área metropolitana, es otra de las características de la ciudad, que ha crecido dando prioridad a la construcción de la infraestructura urbana para el desarrollo económico e industrial, dejando fuera de los programas de atención y de las políticas públicas que atienden diversos problemas sociales a varias zonas de la ciudad.

En el área metropolitana de Monterrey existen albergues y comedores creados por instituciones religiosas para brindar apoyo humanitario a la población vulnerable. En 2004, la comunidad parroquial de San Francisco Xavier, en la arquidiócesis de Monterrey, tomó la decisión de iniciar la construcción de una casa para migrantes de México y Centroamérica en su paso para dirigirse a Estados Unidos o instalarse en el área metropolitana de Monterrey. El resultado de esta obra fue fundar en 2008 el albergue llamado Casanicolás, que brinda apoyo con hospedaje, alimentación, asistencia y asesoría en el municipio de Guadalupe. En 2017 se hospedaron más de dos mil personas en el albergue.⁵

Casa Monarca es una asociación civil que brinda ayuda humanitaria a las personas migrantes con alimentación y asistencia médica, además de entregar ropa, calzado y artículos de higiene personal, y

⁵ Disponible en <<https://www.casanicolas.org/conocenos>>.

con asesoría jurídica, en el municipio de Santa Catarina.⁶ En 2014, un grupo de voluntarios de ese municipio comenzó a dar agua y alimentos a los migrantes en tránsito provenientes de Centroamérica. En 2015 se unió a esta actividad el doctor Luis Eduardo Zavala, sacerdote y académico especializado en derechos humanos.

El sacerdote de la parroquia de Santa María Gorreti, ubicada en la colonia Industrial, en Monterrey, creó Casa Indi (Institución Normativa de los Indigentes, A.C.), que ofrece hospedaje, comida y asistencia médica a indigentes y migrantes centroamericanos en tránsito.⁷ Uno de los logros recientes fue crear una casa rodante, El Ángel de la Misericordia, equipada para atender a indigentes y migrantes en tránsito en varios puntos de la ciudad.

En el área metropolitana de Monterrey existen varios centros de rehabilitación de las adicciones, en algunos de los cuales la búsqueda de la espiritualidad es uno de los elementos importantes en el proceso de recuperación (Sharp, 2013). En el Proyecto Alfa Centro Psicológico para Adicciones, ubicado en la colonia Mitras Centro, en Monterrey, labora como consejero espiritual un misionero asignado por la iglesia San Pedro, egresado de Cristo para las Naciones Monterrey, un instituto bíblico interdenominacional que representa a más de cuarenta denominaciones y movimientos cristianos.⁸

*Prácticas religiosas alternativas:
la Casa Semilla de San Pedro Garza García*

En el área metropolitana de Monterrey también se dan prácticas religiosas que no obedecen a una institución. Es el caso de los seguidores del movimiento *new age*, o nueva era. Es difícil definir con precisión a un movimiento en el cual las personas que lo integran no están se-

⁶ Disponible en <<https://casamonarca.org.mx/>>.

⁷ Disponible en <<http://casaindi.mx/>>.

⁸ Disponible en <<http://proyectoalfa.org.mx/>>.

guras de su pertenencia —muchas veces ni lo saben—, pues no hay una iglesia u “oficina central”. Más bien, podríamos reconocerlas por las prácticas y por el agregado de creencias, que pueden variar de una persona a otra, pero la base de este movimiento es “revalorizar todo aquello negado por la modernidad imperante: lo místico, lo oriental, lo indígena, lo natural” (Sandoval Ruiz, 2014: 2).

Casa Semilla es un centro holístico para la salud y el bienestar integral ubicado en San Pedro Garza García que ejemplifica la difusión de este movimiento psico-espiritual entre la clase media alta del área metropolitana de Monterrey.⁹ Según Rebeca Sandoval Ruiz (2014),¹⁰ Casa Semilla “confluye su nacimiento también con un segmento de la población joven, educado, socializado en un mundo con más puertas abiertas y más posibilidades, con conocimiento de culturas diferentes; una generación frecuentemente insatisfecha con lo que tiene a la mano, en constante fluctuación de intereses y deseosa de novedad” (Sandoval Ruiz, 2014: 7).

Casa Semilla fue fundada en el 2010 en San Pedro Garza García por dos jóvenes de clases altas con la siguiente visión:

Los fundadores de este centro proponen un movimiento de contracorriente, materializado principalmente en dos enfoques: “meditación” y “educación”. Lo que Casa Semilla ofrece, por lo tanto, son herramientas para la transformación en dos niveles: uno individual, más espiritual, y otro social, más bien contracultural. El primer pilar agrupa las actividades en las cuales el trabajo es individual y cuyo propósito es el beneficio personal, ya sea en el cuerpo físico, por ejemplo, la práctica del yoga o danza, o el cuerpo psíquico para el caso de las meditaciones, el *coaching* psicológico y las terapias de medicina alternativa. El segundo, en cam-

⁹ Disponible en <<https://casasemilla.org/#/store>>.

¹⁰ Es un ensayo elaborado por Rebeca Sandoval Ruiz durante sus estudios de maestría en la Universidad de Monterrey, con base en el trabajo de campo que realizó de noviembre de 2013 a marzo de 2014 como parte de la práctica del diplomado en teoría y prácticas de la antropología social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Noreste. La autora del este texto nos autorizó a consultar y citar su trabajo para este capítulo.

bio, se distingue por la intención de buscar soluciones comunitarias, de formar redes e intercambiar conocimientos; éste es el caso del programa “Niños Semilla”, los talleres de permacultura y alimentación, la difusión de documentales ecologistas y otros eventos esporádicos (Sandoval Ruiz, 2014: 4-5).

Carla Graef Velázquez (2006), al igual que Sandoval Ruiz, identifica a los usuarios de estos lugares como jóvenes profesionistas con altos estándares de vida, quienes buscan distanciarse de la rutina en este centro holístico. En el caso de Casa Semilla, en su página de Facebook¹¹ podemos ver los servicios que ofrece y el perfil de los usuarios que la buscan, que coinciden con lo descrito por estos autores. Los servicios son muy variados, pues constan de diversas técnicas de masaje, meditación, yoga, comida vegetariana; incluso tienen visitas de “chamanes” de comunidades indígenas. En el apartado de información, los dueños del centro se describen de la siguiente manera:

Somos una comunidad urbana en transición hacia la sustentabilidad y la autonomía comunitaria. Queremos compartir el conocimiento y esparcir conciencia a través de talleres y educación holística para el desarrollo humano productivo en los niveles físico, mental y espiritual basada en principios de infinitos variantes del mensaje de LUZ y de Pachamama.¹²

A pesar de que la misión de Casa Semilla es construir una comunidad, Sandoval Ruiz (2014) señala que más bien se fortalece la “espiritualidad individual”, y Graef Velázquez (2006) considera que los practicantes del *new age* obtienen “bienes simbólicos hechos a la medida (...) sin la obligatoriedad de la iglesia” (Graef Velázquez, 2006: 10). Según esta autora, en los lugares donde se practican las actividades propias del *new age* se observa una nueva multirreligiosidad, en

¹¹ Disponible en <<https://www.facebook.com/casasemilla/>>.

¹² Disponible en <https://upload.latest.facebook.com/pg/casasemilla/about/?ref=page_internal>.

la que “el sujeto puede cubrir sus necesidades espirituales” y buscar soluciones eficaces “aquí y ahora” para él, sin la necesidad de renunciar a la cosmovisión preexistente ni estar obligado a integrarse plenamente a la nueva comunidad, como lo exigen las iglesias tradicionales (Graef Velázquez, 2006: 12).

Educación y religiosidad

Uno de los aspectos más importantes de las ciudades industriales es crear mecanismos para suplir la mano de obra necesaria para el crecimiento industrial y económico. Mientras que la mano de obra barata se puede abastecer a través de la migración, también se hace necesario obtener mano de obra calificada o especializada, con lo que se establece una relación entre las ciudades industriales y la creación de instituciones educativas.

Ya se señaló en uno de los apartados anteriores que a finales del siglo XIX la evangelización protestante estuvo vinculada a proyectos educativos alineados a la idea de que evangelizar era también civilizar a una población supersticiosa. Según González Balderas (2017), quien estudió la creación de las escuelas protestantes en Monterrey durante el porfiriato, el énfasis en entender la Escritura de manera personal llevó a la creación de instituciones educativas en las que se fomentaba tanto un espíritu crítico como una visión utilitaria, ganando así adeptos entre los gobiernos liberales que favorecieron o, al menos, no se opusieron a la creación de escuelas protestantes.

Fue en las últimas décadas del siglo XIX cuando se inició la creación de dichas escuelas protestantes en Monterrey, lo que coincidió con el arribo del metodismo. Una de las ventajas competitivas de estas escuelas para la población regiomontana fue la enseñanza del inglés, que fue cobrando relevancia debido a la relación comercial con Texas, Estados Unidos (González Balderas, 2017). La visión utilitaria de las escuelas protestantes en Monterrey fue combinándose con el laicismo, que de alguna manera se presentaba como antídoto a las escuelas católicas.

Cabe aclarar que la formación de escuelas privadas con orientación religiosa está establecida en el engranaje del catolicismo en México, y en el caso de Monterrey ya existía una más amplia oferta de escuelas católicas antes de la fundación de las escuelas protestantes, tema que por ser más extenso carece de un estudio sistemático sobre los colegios católicos en Monterrey y su impacto en la educación de la región.

En la actualidad, Nuevo León es la entidad con mayor matrícula en colegios privados después de la Ciudad de México, superando por seis puntos la media nacional (Mendoza Lemus, 2015). A nivel superior hay instituciones de corte religioso, como la Universidad de Monterrey, cuyo origen es claramente religioso, vinculado a la iglesia católica,¹³ y de mayor prestigio que otras universidades de orientación protestante, como la Universidad Cristiana de las Américas, que presenta su postura religiosa a través de una declaración de la fe y de las siguientes frases: “Pasión por Jesús. FORMAR estudiantes de éxito”. “Pasión por Jesús es SER EJEMPLO de perseverancia y esfuerzo”. “Pasión por Jesús es GUIAR a una nueva generación”.¹⁴

Jóvenes y la nueva religiosidad evangélica

El 19 de septiembre de 2018 marcó una fecha importante para el emporio evangélico Hillsong. A través de sus redes sociales promovió la “primera noche de interés” en el auditorio Pabellón M, en pleno centro de Monterrey, el primer acercamiento real a la población desde que a principios de 2018 anunció que establecería una iglesia en Monterrey.

Hillsong es una iglesia *millennial*. Fue fundada en 1983 en Sídney, Australia. En la última década se han [*sic*] vuelto un fenómeno de masas. Tienen un sello discográfico, Hillsong Music Australia; sus producciones se venden por miles cada semana. Sus redes sociales son seguidas por

¹³ Disponible en <<https://www.udem.edu.mx/es/conoce/nuestra-historia>>.

¹⁴ Véanse las siguientes página de la universidad: <<http://ucla-mexico.org/>> y <<http://ucla-mexico.org/declaracion-de-fe/>>.

millones de jóvenes y adolescentes. Entre sus varios canales de YouTube tienen casi 4 millones de suscriptores. Hillsong siempre es tendencia en todas partes del mundo. Es el evangelismo hípster, por decirlo de alguna manera, donde el pastor no viste de traje y usa biblia Reina Valera 1960; el líder viste botas negras y jeans rotos. Usa el cabello corto o muy bien arreglado y una *app* de la Biblia pudiera ser su mejor arma a la hora de dar el sermón (Quiñones, n.d.).

Hillsong representa la nueva ola de los movimientos evangélicos altamente globalizados, tecnologizados y comercialmente activos, un panorama que dista mucho de los protestantismos o movimientos evangélicos tradicionales. Como menciona el autor de la cita, Hillsong busca identificarse con una imagen fresca y joven, una imagen que se aparta de lo que algunos consideran la rigidez de los protestantismos y pentecostalismos tradicionales, cuya aproximación a la religiosidad es mucho más experiencial que cognitiva. Como señala Martí (2017), Hillsong es un fenómeno global que basándose en una experiencia espiritual catártica se ha convertido en un poco de todo. Por una parte, representa una filosofía sobre el ministerio, cuya perspectiva ha sido global desde un inicio, contando en la actualidad con iglesias bajo la marca Hillsong en 21 países, con una asistencia total de aproximadamente ciento treinta mil personas a la semana distribuidas en estos centros. La música y los conciertos en vivo son parte integral de este tipo de experiencia religiosa. Además, es una corporación global que vende productos y música cristiana en todo el mundo.

En América Latina hay dos iglesias bajo la marca Hillsong: una en Buenos Aires, Argentina, y otra en Sao Paulo, Brasil. En México se escogió Monterrey como sitio de entrada. Dado el perfil de esta corporación, no es extraño que esta urbe, como ciudad global, represente un sitio lógico para el establecimiento de esta experiencia religiosa.

La “noche de interés” tuvo lugar en Pabellón M,¹⁵ un moderno centro comercial con varios espacios para conferencias y espectáculos en

¹⁵ Lidia Muñoz acudió al lugar para actualizar la información del evento.

el centro de Monterrey que es parte de un proceso de gentrificación de la zona. Como si fuera la entrada para algún espectáculo, los asistentes, auxiliados por una infinidad de voluntarios, hicieron largas filas para ingresar a la reunión, liderada por el pastor Chris Méndez, quien está a cargo de Hillsong Latinoamérica. Un asistente afirmó de esta reunión parecía “una noche de desinterés”, puesto que el discurso principal de los oradores, luego de confirmar que pronto se establecerían en Monterrey, fue disuadir a los miembros de otras iglesias evangélicas de afiliarse a la Iglesia Hillsong en Monterrey.

Es necesario resaltar esta insistencia, que se puede interpretar como una estrategia de negociación con los grupos protestantes/ evangélicos ya establecidos, para quienes sin duda la llegada del emporio Hillsong representa una amenaza. Hillsong Monterrey se estableció finalmente en mayo de 2019 sin contar con un edificio propio, continuando con sus reuniones en el auditorio principal de Pabellón M hasta que fueron interrumpidas de manera presencial por la pandemia del nuevo coronavirus en marzo de 2020.

Sin duda, es un movimiento vanguardista que busca distanciarse en la forma del culto y en la percepción de la religiosidad de las propuestas de los protestantismos tradicionales. Por ejemplo, la reunión se llama *reunión* a secas, y no “culto”, como sucede en la mayoría de las iglesias evangélicas, o “misa”, como en el catolicismo; sin embargo, contiene los elementos litúrgicos tradicionales, como los tiempos de alabanza, oración y exposición oral sobre la Biblia. A pesar de la insistencia verbal que invitaba a los integrantes de otras iglesias a no unirse a Hillsong, sino a permanecer en sus iglesias, mucha de la membresía tiene un antecedente protestante o evangélico. Estas particularidades sugieren que Hillsong intencionalmente habita en un espacio liminal o indefinido entre la disidencia y la vinculación con los protestantismos tradicionales, una fórmula que al parecer le ha permitido tener miles de seguidores y asistentes a su congregación en Monterrey.

REFLEXIONES FINALES

En el apartado anterior presentamos algunos casos contrastantes que ilustran la heterogeneidad de la sociedad regiomontana y las diversas maneras en que el campo religioso permea, atraviesa y articula la vida cotidiana de los habitantes de una ciudad industrial. Monterrey es una ciudad en donde convergen diferentes flujos migratorios, así como en varias ciudades del norte de México. Asimismo, es una ciudad que tiene un fuerte vínculo con Estados Unidos debido a las relaciones transfronterizas históricas y actuales. La instalación de distintos tipos de industrias en diferentes momentos históricos es un factor clave que ha intensificado y complejizado tanto la migración como las relaciones transfronterizas.

La ubicación geográfica, la infraestructura existente en el transporte, los acuerdos comerciales internacionales, el costo de la mano de obra y el alto índice de desarrollo humano son algunos factores que facilitan la elaboración y la introducción de productos al mercado estadounidense. Ésta es la razón principal que detonó la llegada de empresas, inversiones y trabajadores calificados de diferentes nacionalidades a Monterrey. Además de consolidar las conexiones entre México y Estados Unidos y crear vínculos transnacionales con otros países, como Corea del Sur, el desarrollo industrial genera fuentes de empleo que detonan los flujos migratorios. La llegada de miles de nuevos habitantes y el incremento poblacional provocan un auge en la construcción de viviendas y la expansión de zonas comerciales, lo cual crea la oportunidad de empleo para diferentes sectores, incluso para el sector informal, en el que se han insertado los migrantes otomís. En este proceso de crecimiento urbano, que está bien articulado con el desarrollo industrial, han llegado a la ciudad diversos grupos sociales, étnicos, nacionales, lo cual se traduce en la heterogeneidad de la sociedad.

Sin embargo, el desarrollo industrial no sólo ha complejizado la migración y las relaciones transfronterizas, sino también el proceso de urbanización y las formas de creer, practicar y relacionarse con la

religión. La heterogeneidad de la población implica una diversidad en distintos tipos de necesidades. Allí las instituciones religiosas han encontrado las oportunidades para acercarse a diferentes tipos de habitantes de la ciudad industrial. Por ejemplo, a la población migrante, para apoyarla en su proceso de integración a la sociedad receptora y a la construcción de redes de solidaridad o al sentido de pertenencia. Así, diseñan e implementan acciones de apoyo humanitario a la población vulnerable a través de la construcción de albergues. Tomando en cuenta la necesidad de formación de recursos humanos calificados y especializados, algunas instituciones religiosas se han insertado en el ámbito educativo.

También se han creado en la ciudad centros culturales en donde la clase media alta puede encontrar prácticas espirituales alternativas al cristianismo. La condición de una metrópoli que cuenta con una creciente población joven atrajo a uno de los movimientos religiosos globales. Sin duda, el desarrollo industrial es un ingrediente importante que forma parte de varios procesos económicos, sociales y culturales encadenados que impactan la transformación del campo religioso en las ciudades del norte de México.

BIBLIOGRAFÍA

- Bastian, Jean-Pierre (1989). *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, Jean-Pierre (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones.
- Bastian, Jean-Pierre (2011). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brackenridge, R. Douglas, y Francisco O. García-Treto (1974). *Iglesia Presbiteriana: A History of Presbyterians and Mexican Americans in the Southwest*. San Antonio: Trinity University Press.
- Carrillo, Jorge (2007). “La industria maquiladora en México: ¿evolución o agotamiento?” *Comercio Exterior* 57 (8): 668-681.
- Carrillo, Jorge, y Alberto Hernández (2015). *Mujeres en la industria maquiladora*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Cavazos García, Israel (1998). “Algunas fuentes para la historia de la evangelización en el noreste”. *Humanistas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos* 25, 473-485.
- Chávez, Ángel F. (2018). “Inmigrantes, base para el desarrollo de Torreón”. *El Siglo de Torreón*, 11 de mayo [en línea]. Disponible en <<https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/1459502.inmigrantes-base-para-el-desarrollo-de-torreon.html>>.
- Dávila, Daniela (2016). “Migración corporativa y género: las experiencias migratorias de las esposas de los trabajadores coreanos altamente calificados en Nuevo León”. Tesis de licenciatura. Monterrey, México: Universidad de Monterrey.
- Ebaugh, Helen Rose, y Janet Saltzman Chafetz (2000). *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, CA.: Altamira Press.
- Frutos, Melva (2015). “Llega la ola coreana”. *Reporte Índigo*, 17 de marzo [en línea]. Disponible en <<https://www.reporteindigo.com/reportellega-la-ola-coreana/>>.
- Galavis, Gloria, Olga Odgers y Alberto Hernández (2009). “Tendencias del cambio religioso en la frontera norte de México”. En *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, coordinado por Alberto Hernández y Carolina Rivera. México: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán.

- García Álvarez, Luis Fernando (2008). "Migración otomí a Monterrey e iglesias evangélicas pentecostales". En *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, coordinado por Séverine Durin. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- González Balderas, Juan Carlos (2017). "Protestantes y sus escuelas en Monterrey durante el porfiriato". *Vuelo Libre. Revista de Historia* (5): 47-62. Disponible en <http://www.vuelolibre.revistadehistoria.cucsh.udg.mx/sites/default/files/5_protestantes_y_sus_escuelas_en_monterrey_durante_el_porfiriato.pdf>.
- Graef Velázquez, Carla (2006). "La New Age propuesta de una espiritualidad global". *Quaderns-e de l'ICA*, 7 (dedicado a Recorreguts religiosos a Catalunya) [en línea]. Disponible en <<https://www.raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/51395/117182>>.
- Grimson, Alejandro (2005). "Fronteras e identificaciones nacionales: diálogos desde el Cono Sur". *Iberoamericana* 5 (17): 91-99.
- Hernández Hernández, Alberto (1996). "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico de tres localidades urbanas". *Frontera Norte* 8 (15): 107-132.
- Hernández H., Alberto (2007). "La urbanización y el cambio religioso". En *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de la Frontera Norte/Secretaría de Gobernación/El Colegio de Michoacán.
- Hernández Hernández, Alberto (2013). *Frontera norte de México. Escenario de diversidad religiosa*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Hernández-León, Rubén (1999). "¡A la aventura! Jóvenes, pandillas y migración en la conexión Monterrey-Houston". En *Fronteras fragmentadas*, coordinado por Gail Mummert, 115-143. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.
- Hernández M., Miguel J. (2000). "El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de Testigos de Jehová en un contexto transnacional". En *Relaciones* 21 (83): 67-98.
- Hirai, Shinji (2014). "La nostalgia. Emociones y significados en la migración transnacional". *Nueva Antropología* 27 (81): 77-94.
- Hirai, Shinji (2015). "Migración y fronteras en la geopolítica imperialista: los japoneses y la frontera norte de México en las primeras dos décadas del siglo xx". En *Líneas, límites y colindancias. Mirada a las fronteras desde América Latina*, coordinado por Alberto Hernández Hernández y Amalia E.

- Campos Delgado, 249-277. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2013). Censo de Población y Vivienda 2010. Tabulados del Cuestionario Básico, Religión". México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Disponible en <https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2010/tabulados/Basico/11_01B_ESTATAL.pdf> y <https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2010/tabulados/Basico/11_02B_ESTATAL.pdf>.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2015). Encuesta Intercensal 2015. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Levitt, Peggy, y Nina Glick Schiller (2004). "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". *Migración y Desarrollo* (3): 60-91.
- Martí, Gerardo (2017). "The global phenomenon of Hillsong Church: An initial assessment". *Sociology of Religion* 78 (4): 377-386.
- Mendoza Lemus, Gustavo (2015). "Tiene educación privada en NL la matrícula más alta". *Milenio*, 16 de enero [en línea] Disponible en <<http://www.milenio.com/estados/tiene-educacion-privada-en-nl-la-matricula-mas-alta>> (consulta: 10 de septiembre de 2018).
- Ogders Ortiz, Olga (2006). "Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio". *Frontera Norte* 18 (35): 111-134 [en línea]. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722006000100005>.
- Olvera-Gudiño, José Juan (2014). "Música norteña, radio y migración". Documento electrónico. Disponible en <https://www.academia.edu/7344010/M%C3%Basica_norte%C3%B1a_radio_y_migraci%C3%B3n_2014_>.
- Pardo, Cynthia (2016). "No está en chino, está en coreano". *Excelsior*, 30 de agosto. Disponible en <<https://www.excelsior.com.mx/nacional/2016/08/30/1114008>>.
- Quiñones, Carlos (2018). "Hillsong: la iglesia *millennial* en México". *Sexenio*, 20 de febrero. Disponible en <<http://www.sexenio.com.mx/aplicaciones/columna/default.aspx?Id=2767>>.
- Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem) (2016). Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México [en línea]. Disponible en <<http://rifrem.mx/encreer/>>.
- Sandoval, Efrén (2012). *Infraestructuras transfronterizas. Etnografía de itinerarios en el espacio social Monterrey-San Antonio*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de la Frontera Norte.

- Sandoval Ruiz, Rebeca (2014). "Alternativas a la espiritualidad tradicional: adoptando el *New Age* en San Pedro, Nuevo León". Ensayo redactado en la maestría en humanidades. Universidad de Monterrey.
- Secretaría de Gobernación (2019). Directorio de Asociaciones Religiosas por Entidad Federativa. Ciudad de México [en línea]. Disponible en <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR_por_EF.pdf>.
- Sharp, Ethan (2013). "In search of spirituality in northeastern Mexico: Religious change and masculinity among addicts in recovery". En *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*, coordinado por Anna Fedele y Kim Knibbe, 195-209. Nueva York: Routledge.
- Urow Schifter, Diana (2000). *Torreón: un ejemplo de la inmigración a México durante el porfiriato: el caso de españoles, chinos y libaneses*. Torreón, México: Presidencia Municipal de Torreón/Instituto Municipal de Documentación/Centro Histórico Eduardo Guerra.
- Williams, Edward J., y John T. Passé-Smith (1992). *The Unionization of the Maquiladora Industry: The Tamaulipan Case in National Context*. San Diego, CA: Institute for Regional Studies of the Californias/San Diego State University.
- Wyly, Elvin (2012). "The industrial city". Texto elaborado para el curso Geography 350, "Introduction to urban geography", 19 de septiembre de 2012. Vancouver: University of British Columbia [en línea]. Disponible en <<http://ibis.geog.ubc.ca/~ewyly/g350/industrial.pdf>>.



La presencia católica en la vida cotidiana y los espacios públicos de una ciudad media: el caso de la ciudad de Aguascalientes

María Eugenia Patiño López

INTRODUCCIÓN

Las ciudades son espacios privilegiados para observar las interacciones sociales. Allí es posible advertir las huellas de la memoria colectiva en los espacios públicos: calles, plazas, edificios, parques jardines y mercados. Estas marcas son particularmente visibles en ciudades en donde la religiosidad forma parte de su entramado sociocultural y se convierten en una referencia identitaria.

¿Cómo se vive la religiosidad en una ciudad en la que un sector mayoritario de la población asume que uno de sus rasgos de identidad está centrado en el catolicismo? ¿Qué implicaciones tiene esto en la manera en que se ocupan los espacios públicos con peregrinaciones y fiestas populares, con imágenes religiosas en edificios y altares en mercados y fábricas? Estas preguntas se tornan relevantes en la medida que observamos la conformación de una sociedad con mayores contrastes que antaño. El abordaje elegido es el sociocultural.

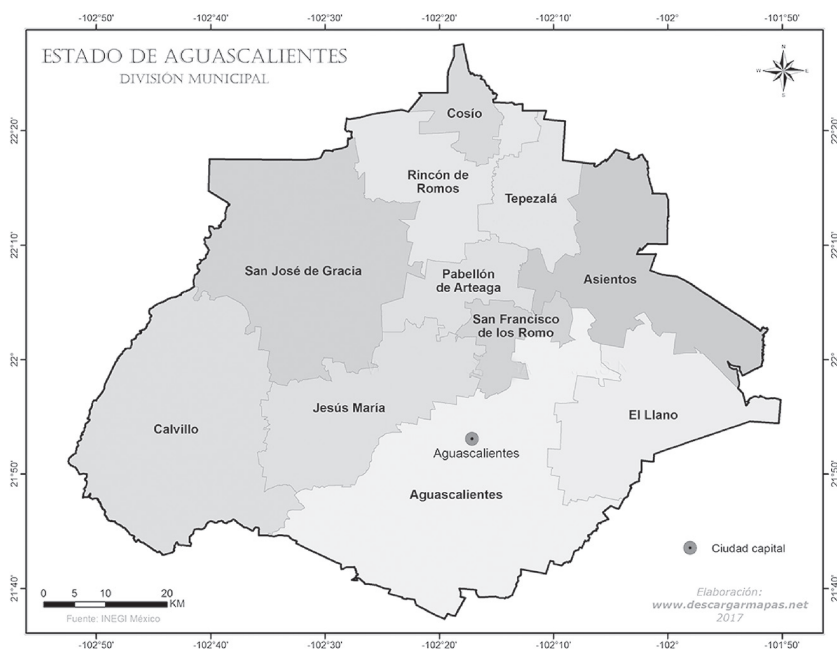
LA CIUDAD DE AGUASCALIENTES: ALGUNOS DATOS SOBRE SU PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO

La ciudad de Aguascalientes se ubica en la región noroccidental del país. Es la capital del estado del mismo nombre, que es de los más pequeños territorialmente, junto con Colima y Tlaxcala.

En la zona metropolitana hay 1 077 069 habitantes (Inegi, 2015), que equivalen a 68% de la población del estado. Por lo tanto, la ciudad capital concentra a la mayoría demográfica, así como la mayor parte de recursos disponibles en infraestructura, de ahí que sea considerada un estado-capital, con las implicaciones que esto supone, como la concentración de recursos y la idea generalizada de homogeneidad en la población.

El estado forma parte de un bastión católico histórico, en donde a través de la conquista espiritual la Iglesia católica logró una fuerte presencia en la región. Es parte de una franja territorial que se distribuye a lo largo de los territorios estatales de Querétaro, Guanajuato, Aguascalientes, Jalisco, Zacatecas y San Luis Potosí, que conforman el núcleo de las poblaciones con mayor porcentaje de católicos nominales en México.

Mapa 1



Fuente: Marco Geoestadístico Municipal, 2010, versión 5.0.

El estado de Aguascalientes ocupa el tercer lugar en el número de católicos, con 92.1%, por debajo de Zacatecas y Guanajuato (Inegi, 2015), lo que se ve reflejado en muchos de los aspectos socioculturales visibles en la ciudad y sus pobladores. Su ubicación geográfica se destaca por ser el cruce de varios caminos, entre otros el antiguo Camino Real de Tierra Adentro,¹ y cuenta con una amplia red de carreteras que comunican con diversos puntos del país. Es una de las ciudades mejor posicionadas en el Índice de Calidad de Vida,² sólo detrás de Mérida y Saltillo.

De manera general, los datos socioeconómicos de los habitantes, de acuerdo con el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (Inegi, 2010), muestran indicadores favorables y pocos rezagos en infraestructura. Por ejemplo: el promedio de ocupantes por vivienda es de 3.8 personas, 96.8% cuenta con agua entubada, 99.4% de las casas cuenta con drenaje, 99.6% tiene servicios sanitarios y 99.8% tiene electricidad. En los hogares, 42.1% cuenta con acceso a internet, 51.5% con televisión de paga, 53.4% con pantallas planas, 44.2% con computadoras, 88.9% con celular y 44.1% con teléfono fijo.

El rostro de la ciudad muestra una población con una presencia indígena muy pequeña; tan sólo 11.87% de la población se considera parte de una etnia y 0.06% afrodescendiente. En esta zona del país, también conocida como Aridoamérica, no existieron grupos indígenas con asentamientos importantes; las poblaciones fueron nómadas y se les conocía de manera genérica como chichimecas. En las últimas décadas, la presencia de grupos indígenas es más notoria, en particular

¹ El Camino Real de Tierra Adentro fue la ruta comercial, agrícola, ganadera y minera que permitió la construcción de un sistema económico, político y social en la época colonial. Su base eran la riqueza minera y las haciendas agrícolas y ganaderas, desde las que se llevaba a cabo el intercambio comercial entre las zonas centro norte, centro occidente y la capital del país. También es el camino en el que se visibilizan las huellas de la conquista espiritual en los majestuosos templos barrocos, en los que el espacio era tomado simbólicamente y físicamente para expresar la grandeza divina.

² Gabinete de Comunicación Estratégica (GCE), "Ciudades más habitables de México 2016". Disponible en <http://gabinete.mx/wp-content/uploads/encuesta_nacional/2016/ciudades_mas_habitable_2016.pdf>.

de huicholes, muchos de ellos en tránsito y otros que se han quedado a vivir en la ciudad.

La tasa de alfabetización de los pobladores de 15 años y más es de 99.1%; de los cuales, 49.6% tiene educación básica, 23.3% media superior, 24.3% superior y 0.1% no está especificado. Sin escolaridad, 2.7%. El promedio de escolaridad es de nueve años, lo que equivale a estar ligeramente por arriba del promedio nacional, que es de 8.2 años. Esto se debe a la concentración en la ciudad de una mayor cantidad de personas a las que se les puede brindar educación básica, en particular primaria y secundaria.

De acuerdo con su situación conyugal, de la población de 12 años y más, 42.8% se encuentra casada por lo civil, 37.4% es soltera, 9.9% vive en unión libre, 3.4% está separada, 2.5% es divorciada y 3.9% se encuentra en estado de viudez. Este indicador es de especial interés, ya que la mayor parte de los habitantes de la ciudad están solteros o casados, que es lo esperable en los marcos de referencia religiosos. Sin embargo, existe un porcentaje no desdeñable viviendo en unión libre; en general, son jóvenes, lo que marca una moderada tendencia a una alternativa de vivir en pareja, al margen de las instituciones tanto civiles como eclesiásticas.

El 55.8% de la población es económicamente activa (PEA) y el 44.1% restante se compone de la siguiente manera: 37.6% son estudiantes, 42.2% se dedican a los quehaceres del hogar, 9.3% son jubilados o pensionados, 3% son personas con alguna limitación física y 7.9% se ocupan en otras actividades no económicas. Es decir, hombres y mujeres laboran, pero una parte importante estudia o se dedica a las labores domésticas, lo que guarda relación con algunas estructuras tradicionales en la conformación de las familias.

De la población económicamente activa, 61.4% son hombres y 38.6% son mujeres.³ El 49.6% está ubicado en actividades terciarias, 46.6% en secundarias y 3.69% en primarias. Un sector importante

³ “Conociendo Aguascalientes”, Inegi, con datos de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo. Indicadores Estratégicos, primer trimestre de 2017.

labora en empresas de la rama metal mecánica. Nissan es la empresa automotriz más importante y allí se genera la mayor parte de la producción automotriz, en alianza con otras empresas, como Renault y Mercedes Benz. Alrededor de estas empresas se encuentran otras más pequeñas, también llamadas satélites, que les maquilan autopartes. Otro segmento importante de la población está dedicado a la micro y mediana empresas; la ciudad ha tenido una vocación mercantil histórica que hasta la fecha se mantiene y da trabajo a una cantidad importante de personas en la región, lo que ha generado un discreto aumento poblacional.

Uno de los aspectos que han sido tomados en cuenta para la llegada de las empresas transnacionales es su “tranquilidad y paz social”. En los últimos cuarenta y cinco años no se han registrado huelgas y en el escudo estatal se pueden leer los siguientes enunciados: “Tierra buena”, “Cielo claro”, “Agua clara” y “Gente buena”. Este último ha sido utilizado por diversos gobiernos para destacar las cualidades de los pobladores, y en particular de los trabajadores de la ciudad. A decir de Andrés Reyes, se “valora la familia, el trabajo, el tesón y la cultura del esfuerzo. La religiosidad asociada con los rituales festivos, la fiesta brava y la laboriosidad traducida en actividades comerciales (Reyes, 2008: 42).

Es una ciudad que al igual que el resto del país presenta desigualdades; a pesar de tener indicadores socioeconómicos positivos, el índice de pobreza medido por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval),⁴ con datos del 2016, indicaba que 26.1% vive en condición de pobreza y tan sólo 36% no son pobres ni vulnerables.

En las últimas cuatro décadas se ha apostado desde los gobiernos estatales a la inversión en la manufactura automotriz, formando parte de los *clusters* de esta rama, junto con los estados de Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí. De acuerdo con el Inegi (2017), Aguascalientes fue de los estados con mayor incremento en su actividad eco-

⁴ Disponible en <https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza_2014.aspx>.

nómica durante los primeros tres trimestres del 2017, al registrar un crecimiento de 4.9% en su variación anual, colocándose en el cuarto lugar nacional, debajo de Baja California Sur, Puebla y Guanajuato.

El proceso de metropolización de la ciudad capital se ha dado tanto por el comportamiento de las tasas de su propia población como por el flujo migratorio (Padilla de la Torre, 2012: 129), que comenzó en los años ochenta del siglo xx. A esto debemos añadir la paulatina llegada de grupos de extranjeros, en un inicio japoneses y en la última década de otras nacionalidades, vinculados a la industria automotriz; de acuerdo con el Instituto Nacional de Migración (SG-INM, 2017), en esta ciudad se encuentra la mayor cantidad de japoneses registrados en el país, con alrededor de mil quinientos.

Estos datos nos permiten ver que es una ciudad media con un índice de calidad de vida alto que mantiene su vocación mercantil y tiene un proceso de industrialización acelerado que ha propiciado un impacto poblacional en los últimos cuarenta años, y con esto ha favorecido una mayor heterogeneidad. Sin embargo, en esta diversidad se distinguen algunos elementos que se asumen como identitarios para amplios sectores; uno de ellos es la referencia a la práctica y creencia religiosa católica, visible en los espacios públicos. A esto dedicaremos el siguiente apartado.

CIUDAD, CULTURA E IDENTIDAD RELIGIOSA

Regresando a una de las preguntas que dan pie al presente capítulo, concebimos la cultura siguiendo la propuesta de Gilberto Giménez como “la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas y objetivadas en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2007: 57). En este tenor, la identidad se conforma a través de la apropiación de la cultura, y por lo tanto se refiere a “un proceso subjetivo (y frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante

la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (Giménez, 2007: 61), y requiere ser reconocida socialmente.

Como ya hemos expresado, uno de los rasgos identitarios observables en la ciudad de Aguascalientes es la práctica y creencia religiosa católica, que se enlaza en muchos aspectos con los rasgos de una sociedad conservadora, por lo que es muy difícil distinguir cuando ciertos valores, normas y representaciones sociales pertenecen a un ámbito o a otro, ya que forman parte de la socialización y de los marcos de sentido aprendidos y reforzados en muchas familias, por lo que las fronteras se tornan muy porosas. Esto dota a la religiosidad de mayor fuerza en contextos como el que nos ocupa. No obstante, existen tensiones al interior de los grupos sociales (en particular por grupos generacionales y de escolaridad, y en ciertos casos por estrato socioeconómico) en las que se distinguen posicionamientos antagónicos, transiciones, pero también temáticas que gozan de acuerdos más generalizables. En los siguientes párrafos haremos una descripción de algunos de los elementos que caracterizan de manera general a los aguascalentenses. Los datos son tomados primordialmente de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes (ECPRA), a menos que se especifique alguna otra.

Con relación a la autoadscripción religiosa, se trata de una ciudad con altos índices de pertenencia; la preeminencia la tiene la Iglesia católica, con 92.1%, mientras que 3.45% es integrante de alguna iglesia cristiana evangélica o pentecostal, 0.94% pertenece a alguna iglesia bíblica diferente a las evangélicas y 1.79% se asume sin religión (Inegi, 2015). En total, 98.2% de la población pertenece a alguna iglesia, lo que es coincidente con los datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, y 99% de la muestra manifiesta creer en Dios, por lo que estamos ante una población que tiene fuertes lazos con las religiones, adscribiéndose a alguna iglesia; es decir, su experiencia religiosa está vinculada a alguna institución eclesial.

De acuerdo con el Censo de 2010 (Inegi, 2010), hay 37 asociaciones religiosas registradas, 36 de las cuales son de tradiciones religiosas distintas al catolicismo, y 355 ministros de culto.

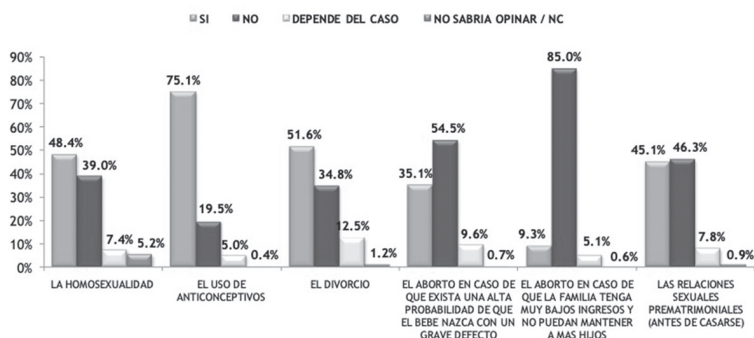
La Iglesia católica es la que más redes despliega en la ciudad, de acuerdo con los datos que ofrece la diócesis de Aguascalientes; los laicos comprometidos se agrupan en alrededor de sesenta asociaciones. Por su parte, Vida Consagrada cuenta con treinta y seis congregaciones femeninas y once masculinas, seis de las cuales son fundaciones locales; en ambas colaboran 663 religiosos consagrados. Una de las labores más importantes está en las instituciones educativas, de las que administran treinta, atendiendo a cerca de doce mil estudiantes en los diversos niveles educativos.⁵ Esta labor es de suma importancia, ya que ofrece la socialización y el aprendizaje de los cursos religiosos sobre los valores sociales.

La religión, en este contexto, forma parte de lo que se aprende en las familias, y en algunos casos se refuerza en los centros educativos confesionales, donde se construyen los marcos de sentido con los cuales se transita en la cotidianidad. La religión se transmite generacionalmente y junto con la familia y el trabajo conforma las prioridades manifestadas por los aguascalentenses. Esta triada estructura una parte importante de su vida cotidiana. Los pobladores de la muestra consideran entre “muy importante” e “importante” a la familia, con 99.4% de las respuestas; en segundo lugar, el trabajo, con 98.3%, y en tercer lugar la religión, con 86.9%.

La gráfica 1 muestra algunas prácticas vinculadas a la moral sexual que no son aceptadas por la doctrina eclesial católica y algunas Iglesias cristianas. Las declaraciones nos permiten observar diferencias significativas, de acuerdo con la práctica, lo que también deja constatar los cambios sociales. El uso de anticonceptivos cuenta con 75.1% de aprobación: la ciudad modificó su tasa de natalidad de 7.1 a 2.3 hijos en los últimos setenta años (González, 2005);

⁵ Datos proporcionados por la Confederación de Institutos Religiosos en México (CIRM) en su sede local, en junio de 2015.

Gráfica 1
Prácticas relacionadas con la moral sexual:
¿Está usted de acuerdo o no con las siguientes prácticas?



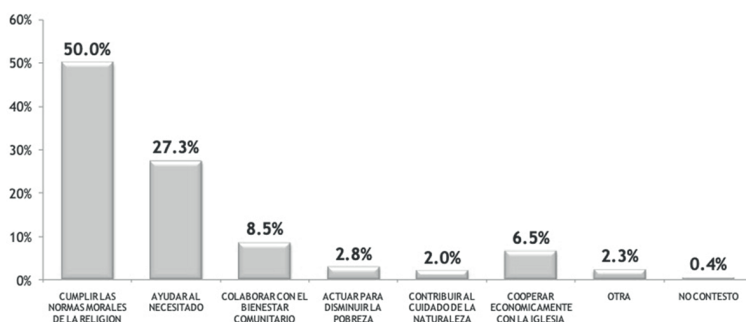
Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, 2009.

este decremento no hubiera sido posible sin su uso generalizado. En el caso del divorcio, 51.6% lo aprueba; el estado ocupa el segundo lugar en incidencia de divorcios, con 25.4 por cada diez mil habitantes, mientras que el promedio nacional es de 12.5 (Inegi, 2019). Un 48.4% tiene una percepción favorable sobre la homosexualidad y 45.1% sobre las relaciones sexuales prematrimoniales. De manera contraria, 85% de los encuestados está en desacuerdo con el aborto por cuestiones económicas y 54% por algún defecto congénito. Es decir, existe una jerarquía de valores muy clara en las prácticas mencionadas, con el aborto como la que mayor desaprobación tiene al ser percibida como un atentado contra la vida y el rol femenino de la maternidad. Un dato adicional que complejiza el contexto es que Aguascalientes pertenece a la mitad de los estados a nivel nacional que no han inscrito en su Constitución política la defensa de la vida desde la concepción, a pesar de haber tenido varias iniciativas por parte de los legisladores.

La pregunta sobre ¿cuáles cree que sean las responsabilidades de un creyente? es de especial interés. Para la mitad de los encuestados, ser un buen creyente implica seguir las normas morales de su religión

de adscripción, lo que se cumple parcialmente y de acuerdo con el tema que se trate, como vimos en la gráfica 1. No obstante, en el discurso aparece como la obligación más importante (gráfica 2).

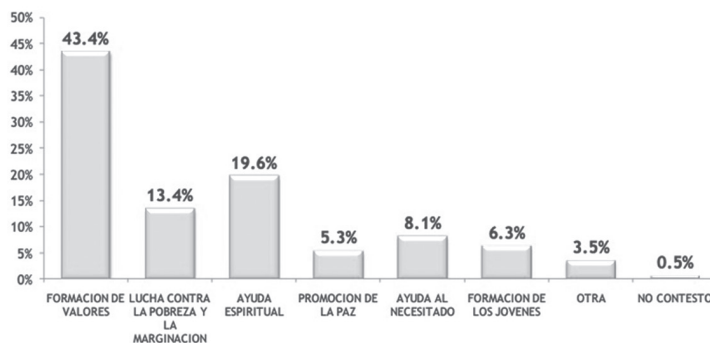
Gráfica 2
Responsabilidades del creyente:
¿Cuáles cree que sean las responsabilidades de un creyente?



Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, 2009.

En la gráfica 3 se confirma la idea planteada en las anteriores; es decir, el papel de las Iglesias es formar en valores sociales, así como acompañar y ofrecer ayuda espiritual, lo que coincide con la principal responsabilidad de un creyente, que consiste en seguir las normas morales de la religión. Por lo tanto, es una vivencia religiosa muy centrada en los valores y las normas sociales, con porcentajes muy pequeños en el ámbito de la lucha social contra la pobreza, la marginación y la promoción de la paz, lo que se hereda de una formación y socialización generacional a través de una corriente conservadora, centralista y ritualista, fuertemente anclada a la postura integrista, muy presente en la zona centro occidente del país, que postula “el rechazo al individualismo, el organicismo, la defensa de la familia, el sueño de la alianza del pueblo y del clero contra los notables y la descentralización anclada en la idea de pequeñas comunidades” (Blancarte, 2000: 300).

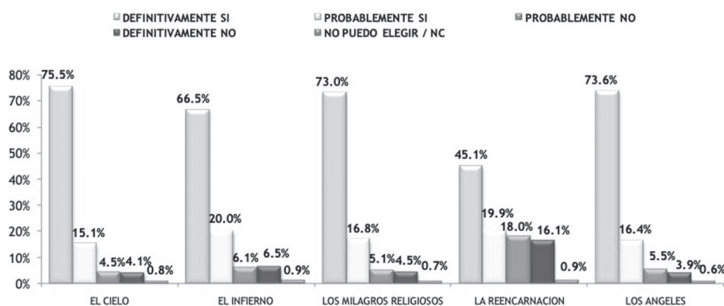
Gráfica 3
Actividades de las Iglesias:
En su opinión, además de la formación religiosa, ¿cuál es la principal actividad que deben desempeñar las Iglesias?



Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, 2009.

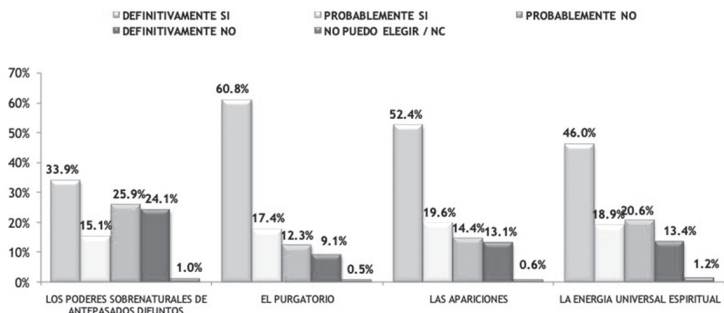
Existe una alta creencia en el cielo, seguida de los milagros religiosos, los ángeles e incluso el infierno; todas forman parte de la matriz de creencias cristianas. El único elemento que no es parte integrante es la reencarnación, para lo cual no tenemos una explicación posible, pero que aparece en otras encuestas, tanto nacionales como internacionales, con porcentajes altos (Encuesta sobre Pertenencias, Creencias y Prácticas Religiosas, ZMG, 2007, 2017; Encuesta Mundial de Valores, 2005) (gráfica 4).

Gráfica 4
Creencias:
¿Usted cree en...?



Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, 2009.

Gráfica 5
Creencias:
¿Usted cree en...?



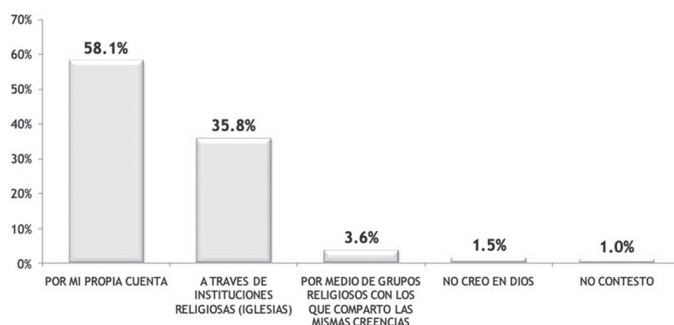
Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, 2009.

En el mismo sentido que la gráfica 4, el purgatorio, seguido de las apariciones, conforma más de la mitad de las respuestas. El primero corresponde a los planteamientos cristianos, las segundas son parte de las creencias habituales de la religiosidad popular. Sin embargo, la *energía universal espiritual*, más cercana a la matriz de significado *new age*, tiene 46% de las respuestas afirmativas, así como los poderes sobrenaturales de los antepasados difuntos, lo que es más coin-

cidente con las ideas neomexicanistas (gráfica 5). Es decir, tenemos amplios consensos en creencias fundamentales del catolicismo y se empiezan a vislumbrar transiciones y reconfiguraciones en los sistemas de creencias.

Sobre la manera de relacionarse con la deidad, observamos que 58.1% lo hace por su propia cuenta y 35.8% a través de las Iglesias, lo que nos habla de una religiosidad que se vive no siempre al amparo de las instituciones religiosas, lo que marca una tendencia a cierta individualización de la práctica (gráfica 6).

Gráfica 6
Relación con Dios:
¿Cómo se relaciona con Dios?

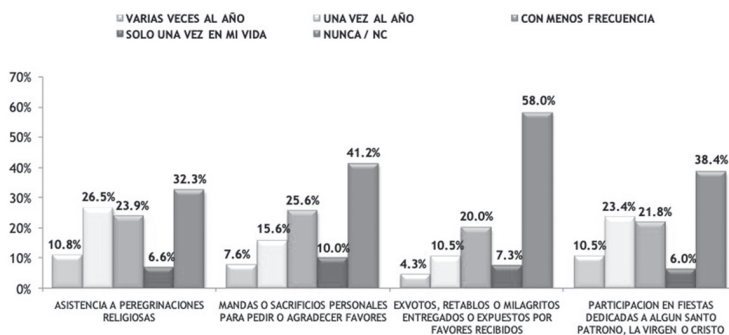


Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, 2009.

La práctica religiosa más frecuente, considerando las respuestas de “varias veces al año” y “una vez al año”, es la asistencia a peregrinaciones, seguida de la participación en fiestas patronales, las mandas para agradecer favores (con frecuencia vinculadas a las peregrinaciones) y los exvotos entregados por favores recibidos. Las peregrinaciones son en particular una práctica de gran consenso (gráfica 7). Sobre esto nos detendremos un momento.

La ciudad de Aguascalientes no tiene algún santuario importante, o reconocido por alguna imagen milagrosa; sin embargo, está rodeado de varios. La triada mariana de las vírgenes de Zapopan (en la

Gráfica 7
Frecuencia de las prácticas:
De las siguientes actividades, ¿cuál es la frecuencia de su práctica?



Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, 2009.

zona metropolitana de Guadalajara), Talpa y San Juan de los Lagos, en los poblados del mismo nombre, todos en Jalisco, así como el Niño de Plateros, en Zacatecas, son los santuarios a los que suelen asistir los habitantes de la ciudad.

El santuario de la virgen de San Juan de los Lagos, a noventa kilómetros de la ciudad de Aguascalientes, es el más buscado entre los creyentes de esta urbe, también conocidos como “sanjuaneros”, quienes inician en los últimos días de enero de cada año su recorrido sobre el acotamiento de la carretera Panamericana, una parte, y a través de brechas para visitar a la virgen (fotografía 1). Este recorrido se puede hacer con familiares y amigos, caminando entre doce y quince horas en promedio. Otra posibilidad es hacerlo en una peregrinación colectiva. Una de las más grandes lleva como nombre Peregrinaciones Organizadas de Aguascalientes y congrega a alrededor de cuatro mil personas de todas las edades, quienes caminan por tres días para llegar al santuario el día 3 de febrero.⁶ Ésta se ha convertido en una fecha

⁶ La festividad es el 2 de febrero, día en que se celebra la Candelaria, pero han llegado a acuerdos con otras grandes peregrinaciones para mejorar la logística de llegada y atención por parte de los sacerdotes que atienden el santuario.



1. Grupo de peregrinos rumbo a San Juan de los Lagos. Fotografía: Juan Carlos Escalera.



2. Comida colectiva en el trayecto al santuario de San Juan de los Lagos, 1 de febrero de 2006. Fotografía: Juan Carlos Escalera.

esperada en la ciudad, cuando acude una gran cantidad de personas, no siempre practicantes. Esta cita anual permite generar lazos de solidaridad y compañerismo en grupos de personas que llevan décadas congregándose alrededor de esta experiencia.

Una parte de la organización de la peregrinación consiste en designar comisiones; una de éstas es la cocina, que se adelanta a los peregrinos y los espera en los lugares donde descansarán, ofreciéndoles comida; recolectar víveres, preparar los alimentos y servir la comida a los peregrinos forman parte de sus actividades. (fotografía 2)

La peregrinación se ha convertido en un ritual generacional de larga data; se puede rastrear desde el siglo XIX, en particular en estratos socioeconómicos medios y bajos. Cada inicio de febrero, las agrupaciones que la conforman dejan de lado las labores cotidianas para realizar la caminata que los lleva al santuario. La mayor parte de los peregrinos no tiene una “manda que cumplir”; se trata de una “cita pendiente” con la virgen para agradecerle que esté con ellos cotidianamente en sus tristezas y alegrías. Al finalizar, se retorna con la certeza de que ella los acompaña y protege, porque la virgen siempre sabe “lo que cada uno necesita”.

Otras prácticas habituales que modifican el espacio urbano son las fiestas patronales en las colonias y los barrios de la ciudad, en donde las calles se visten de colores, con guirnaldas de papel picado elaboradas con los colores que identifican la advocación de una casa a otra. Se le lleva música a la imagen, los vecinos colaboran con comida y con frecuencia se baila, se canta y se convive en comunidad, haciendo del evento un momento de solidaridad y reconocimiento.

En algunos sectores de la ciudad, las paredes de las unidades habitacionales y los muros de las casas se adornan con imágenes de la virgen de Guadalupe. Con esto suelen delimitar territorios, recordar la muerte de alguno de sus miembros, y en ocasiones se convierten en altares públicos cuidados por la gente del barrio. La creatividad plasmada en estos adornos modifica la iconografía tradicional para mostrar vírgenes con rostros cubiertos o abrazando a los miembros de la pandilla, como madre protectora siempre presente en sus dificultades.

Los altares públicos en los mercados no faltan; los comerciantes se persignan a su llegada ante la imagen elegida, con frecuencia “la guadalupana”; suelen tener una alcancía con cuyas limosnas se compran flores y veladoras. De estos altares se ocupan los locatarios y son un espacio que se respeta y cuida, manteniéndolo limpio y ordenado.

Los negocios de todo tipo cuentan con altares dedicados a San Martín Caballero; son una mezcla de ofrendas para el santo y el caballo que lo acompaña, donde se puede observar alfalfa y agua, con flores, veladoras y ramas de laurel, así como un billete de un dólar estadounidense enmarcado para que el negocio prospere. Esta imagen debe ser un regalo para el propietario cuando abre, lo que es augurio de buena fortuna.

El transporte público, ya sean autobuses, taxis o combis, tampoco está exento de imágenes, en especial de Santo Toribio Romo, patrón de los migrantes, que en las últimas décadas se lo han apropiado los taxistas. En estos vehículos se pueden observar estampas, rosarios, flores y oraciones. Se convierten en altares públicos móviles que acompañan y protegen a los conductores y sus pasajeros.

Los altares están presentes también en muchas industrias y fábricas; esto se remite a la industria local a todo lo largo del siglo xx. Los dueños tenían altares en las zonas de trabajo y en sus oficinas, donde se llevaban a cabo misas en ocasiones especiales, como la Navidad, o la celebración de la advocación elegida, con frecuencia las vírgenes de Guadalupe o de la Asunción, patrona de la diócesis de Aguascalientes.

En la primera quincena de agosto, cuando se celebra el quincenario en honor de la virgen de la Asunción, varias empresas locales peregrinaban a catedral encabezadas por los dueños, acompañados de obreros y obreras, supervisores y demás integrantes, quienes portaban uniformes para la ocasión, comprados por la empresa y descontados a lo largo de varios meses. Era frecuente que los hijos de los trabajadores fueran bautizados por los dueños de las empresas, fortaleciendo así su relación.

Al llegar a la ciudad las primeras empresas extranjeras, en los años ochenta del siglo pasado, varias colaboraron con un carro alegórico,

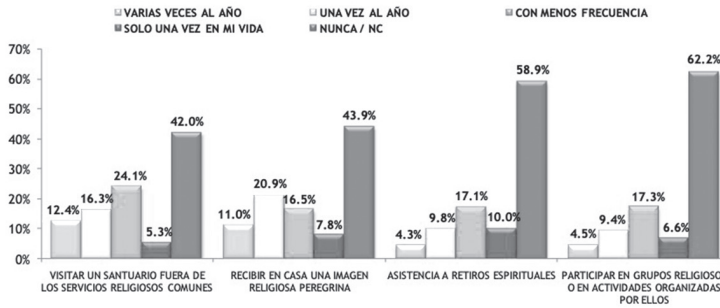
en especial Nissan, que llevaba su logo en la romería de la virgen de la Asunción, como una estrategia de adaptación al entorno de sus empleados.

Asistir a santuarios sin formar parte de una peregrinación también tiene un porcentaje de práctica equivalente a una tercera parte de los encuestados, así como recibir una imagen religiosa peregrina (gráfica 8). Esta práctica está tomando fuerza, ya que existen asociaciones parroquiales que durante todo el año, pero en especial acercándose la celebración a la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, se encargan de la logística para que la imagen visite los hogares en barrios y colonias. Esta visita es de 46 días, desde el 28 de octubre, en los que se reza un rosario diario, uno por cada estrella plasmada en el manto. Esto tiene un interés especial, ya que en estos días es posible ver en las calles, afuera de las casas que reciben la imagen, altares públicos a los que se acercan los vecinos de manera espontánea, o son convidados por la anfitriona, a rezar. Al final se ofrecen bebidas y comida, de acuerdo con las posibilidades de cada familia convocante; agua de sabor, atole, chocolate, tamales, galletas, o lo que cada una pueda y quiera ofrecer. Es notable que en las colonias de nueva creación estos eventos se inician con un pretexto religioso y permiten a los vecinos hablar de problemáticas que los aquejan, como la falta de seguridad o de contenedores de basura.

La asistencia a retiros espirituales es muy pequeña, al igual que la participación en grupos religiosos laicos. En ellos se encuentran muy pocas personas vinculadas de manera formal; no obstante, tienen la capacidad de expandir su trabajo de muy diversas maneras, congregando a públicos amplios: rosarios colectivos en las calles, kermeses, fiestas patronales, lecturas de la Biblia en domicilios particulares, clases de manualidades y bíblicas a obreras y grupos en condiciones de vulnerabilidad, talleres de formación para adolescentes, entre otras labores, forman parte de sus actividades (gráfica 8).

Una de las prácticas que no requieren de la intermediación de las instituciones eclesásticas es la oración; casi la mitad de los encuestados hace oración todos los días y 9.4% lo hace varias veces a la

Gráfica 8
Frecuencia de prácticas:
¿Con que frecuencia usted asiste a...?

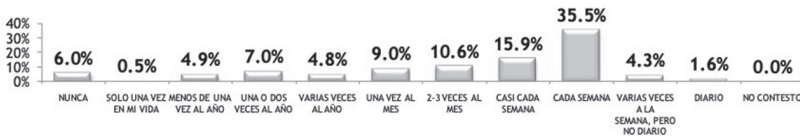


Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, 2009.

semana. Esta práctica se encuentra muy socializada; al levantarse suelen encomendarse a Dios, dar gracias por la comida recibida, y también al terminar el día. Esto está muy presente en amplios sectores de la población.

Otra pregunta fue ¿cada cuándo usted asiste a misa o a los servicios religiosos? El porcentaje más alto, de 35.5%, respondió que cada semana, lo que corresponde a la práctica obligatoria de la Iglesia católica y las Iglesias cristianas; esto nos indica un alejamiento paulatino de las instituciones (grafica 9). No obstante, en tiempos de pandemia por el covid-19, el gobierno estatal, a través de su canal de televisión, realizó la transmisión de las misas dominicales.

Gráfica 9
¿Cada cuándo usted asiste a misa o a los servicios religiosos?



Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, 2009.

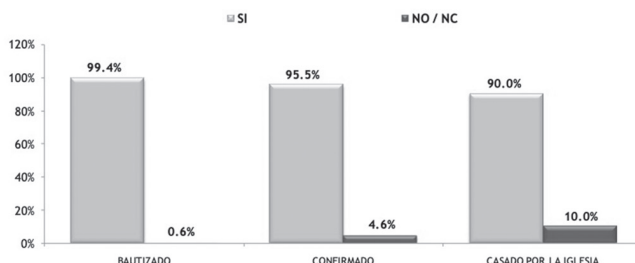
Acerca del lugar donde debería impartirse la educación sexual, 67.6% cree que debe ser en la familia y 25.5% en la escuela. Esto coincide con los planteamientos de algunos grupos que pugnan por el derecho a educar en estos temas en el seno la familia y no en las escuelas. Uno de los más icónicos es el denominado Frente Nacional por la Familia, que ha desarrollado una serie de estrategias para cabildear reformas en el ámbito legislativo con la consigna “no te metas con mis hijos”, retomada del movimiento peruano del mismo nombre. Mantienen una oposición constante y negocian iniciativas de ley que en Aguascalientes logran un eco considerable en ciertos sectores de las clases media y alta.

Sobre los roles de género y la conformación de las familias las posturas son diferentes. El 40.8% está de acuerdo en que la responsabilidad de un esposo es ganar dinero y la de una esposa es cuidar del hogar y la familia; 60.2% considera que, en un balance general, la vida familiar sufre cuando la mujer tiene un trabajo de tiempo completo. No obstante, 47.4% está de acuerdo en que una madre que trabaja puede establecer una relación tan cálida y segura con sus niños como una madre que no trabaja y 75.7% está de acuerdo en que tanto el hombre como la mujer deben contribuir al ingreso familiar.

Respecto a la importancia de la religión en los ciclos vitales de los habitantes de la ciudad, la casi totalidad de los encuestados se encuentran bautizados, lo que nos permite decir que iniciar una vida en el contexto sociocultural de esta ciudad siendo miembro de una religión es de suma importancia. La confirmación y el matrimonio eclesial también tienen una alta estima, de acuerdo con los porcentajes encontrados (gráfica 10).

Un tema importante, la tolerancia hacia la diversidad religiosa, es en apariencia muy alta, ya que 79.3% aceptaría que alguien cercano se casara con una persona de una fe o religión distintas y 79.9% que lo sea el candidato del partido político al que apoya. Estas cifras, en apariencia alentadoras por la apertura hacia la diversidad, nos generaban muchas dudas, como una posibilidad aún lejana de convivencia,

Gráfica 10
¿Podría usted decirme si está...?

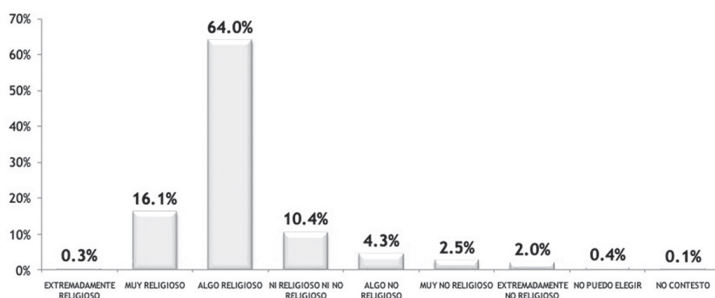


Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, 2009.

dado el pequeño porcentaje de creyentes adscritos a denominaciones distintas a la católica.

Sobre su grado de religiosidad, el 64% se considera “algo religioso” y 16.1% “muy religioso”. Aunque las opciones de respuesta eran diversas, las opiniones se concentran en dos, lo que nos lleva a confirmar lo expresado en otras respuestas, y que la religión tiene una gran importancia en la experiencia cotidiana de los habitantes de la ciudad (gráfica 11).

Gráfica 11
¿Usted se describiría a sí mismo como...?



Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes, 2009.

CONCLUSIONES

Al inicio de este capítulo planteamos dos preguntas: ¿Cómo se vive la religiosidad en una ciudad en la que un sector mayoritario de la población asume que uno de sus rasgos de identidad está centrado en el catolicismo? ¿Qué implicaciones tiene esto en la manera en que se ocupan los espacios públicos con peregrinaciones y fiestas populares, con imágenes religiosas en edificios y altares en mercados y fábricas?

El catolicismo está presente en muchas esferas de la vida pública, ya que varios de sus rasgos forman parte del entramado sociocultural de la vida cotidiana en la ciudad de Aguascalientes. Las manifestaciones de religiosidad son parte del paisaje urbano, en forma de grafitis, altares y fiestas patronales en espacios públicos y privados. Por ejemplo, la fiesta de la virgen de la Asunción, patrona de la diócesis, que hace su recorrido anual por las calles más emblemáticas de la ciudad, llegando hasta el corazón mismo, en el centro histórico. Alrededor de la plaza principal se encuentran los edificios de los poderes estatales y municipales, los comercios y, por supuesto, el edificio eclesiástico más emblemático: la catedral. El sentido de esta procesión es que la virgen recorra y reconozca sus dominios espacialmente. Hasta ahora, la fiesta tiene vigencia; se lleva a cabo desde hace ochenta y cinco años, con la asistencia de muchas personas, muchas de las cuales no son creyentes practicantes, pero asisten porque sus abuelos y padres las llevaban y les contaban de ella.

La Feria Nacional de San Marcos se encuentra en el otro extremo. La festividad, ampliamente conocida, tiene muy poco de religiosa; es, en esencia, un evento comercial, de ocio, y en menor medida cultural. La figura de San Marcos no es relevante para el evento.

No obstante que Aguascalientes es una ciudad con una vocación volcada a la industria, como las ciudades del norte del país (como se observa en el capítulo previo en este libro), este proceso no ha tenido como consecuencia una diversificación y una apertura religiosa. Las Iglesias de denominación cristiana llegaron a la ciudad a finales del

siglo XIX y su presencia siempre ha sido pequeña, con frecuencia avasallada por la importancia pública y privada del catolicismo. La fuerte presencia del catolicismo invade muchos espacios físicos y simbólicos, aunque paulatinamente y de manera muy discreta se abren paso Iglesias de diversas denominaciones cristianas y un pequeño, pero en aumento, porcentaje de personas sin religión.

La familia, el trabajo y la religión católica forman una tríada bajo la cual se ha desarrollado históricamente la ciudad, tanto en la vida privada, a través de las familias, como en el trabajo, en donde los símbolos y rituales católicos han sido una constante, colaborando para construir el rostro visible de la ciudad. El catolicismo se mantiene como uno de los rasgos identitarios reconocibles, al erigirse en un marco de sentido ampliamente compartido, aunque haya perdido la capacidad de normar una buena parte de la vida cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

- Blancarte, Roberto (2000). *Historia de la Iglesia católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.
- González Esparza, Víctor Manuel (2005). *Historia y familia en Aguascalientes*. Aguascalientes, México: Editorial Filo de Agua.
- Padilla, Rebeca (2009). *Geografías ciudadanas y mediáticas*. Aguascalientes, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Padilla, Rebeca (2013). "Dios en los medios. El caso de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Aguascalientes". En *Creencias y prácticas religiosas en Aguascalientes: ensayos interpretativos*, coordinado por María Eugenia Patiño López. Aguascalientes, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Patiño, María Eugenia, y Genaro Zalpa (2014). "Cultura religiosa en Aguascalientes". En *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*, coordinado por Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, María Eugenia Patiño López, Yasodhara Silva Medina, Hugo José Suárez Suárez y Genaro Zalpa Ramírez, 63-100. México: Universidad Autónoma

de Aguascalientes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.
Reyes, Andrés (2008). “Aguascalientes: origen y destino”. En *Identidades*, coordinado por Andrés Reyes. Aguascalientes, México: Instituto Municipal Aguascalentense para la Cultura.

CENSOS Y ENCUESTAS

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco (2007, 2017). Encuesta sobre Pertenencia, Prácticas y Creencias Religiosas (Zona Metropolitana de Guadalajara).
Encuesta Mundial de Valores (wvs). México, 2005.
Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2010). Censo de Población y Vivienda 2010.
Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2015). Encuesta Inter-censal de Población y Vivienda 2015.
Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2017). Indicador Trimestral de la Actividad Económica Estatal.
Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2019). Comunicado de prensa número 539/19, 31 de octubre [en línea]. Disponible en <www.inegi.org.mx> (consulta: 12 de junio de 2020).
Universidad Autónoma de Aguascalientes (2009). Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes (ECPRA).

PÁGINAS WEB

Gabinete de Comunicación Estratégica (GCE). *Las ciudades más habitables de México 2016* [en línea]. Disponible en <http://gabinete.mx/wp-content/uploads/encuesta_nacional/2016/ciudades_mas_habitables_2016.pdf> (consulta: 12 de mayo de 2018).
Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi). “Conociendo Aguascalientes”, con datos de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo. Indicadores Estratégicos, primer trimestre de 2017 [en línea]. Disponible en <https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza_2014.aspx> (consulta: 10 de junio de 2018).
Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi). Indicador Trimestral de la Actividad Económica Estatal [en línea]. Disponible en <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/cn/itaa/default.aspx>> (consulta: 18 de julio de 2018).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi). Marco Geoestadístico Municipal, versión 5.0 [en línea]. Disponible en <<https://www.inegi.org.mx/temas/mg/>>.

Secretaría de Gobernación-Instituto Nacional de Migración (SG-INM) (2017). <<https://www.gob.mx/inm>> (consulta: 12 de julio de 2018).



De la sacralización del espacio a la secularización de la religiosidad: expresiones religiosas en el espacio público en Barcelona

*Mar Griera, Anna Clot-Garrell,
Antonio Montañés Jiménez y Marian Burchardt*

INTRODUCCIÓN¹

En los últimos años han crecido las expresiones religiosas en el espacio público urbano en Europa: procesiones sijs en grandes avenidas, celebraciones de ramadán en plazas, bautizos evangélicos en playas y marchas silenciosas de meditación en los centros neurálgicos de las ciudades son algunas de las que tienen mayor presencia y visibilidad en la vía pública. Este tipo de manifestaciones ponen en entredicho las teorías que vinculaban la modernidad y la secularización y describían las ciudades como epicentros del declive religioso. Son expresiones que reflejan la revitalización de las identidades religiosas a nivel global y la pluralización religiosa de los contextos urbanos en Europa (Becci, Burchardt y Casanova, 2013).

¹ Este capítulo se centra en el proyecto de I+D titulado: “Expresiones religiosas en el espacio urbano en Madrid y Barcelona. Un estudio de casos múltiple sobre la visibilidad de la diversidad religiosa en el espacio público” (CSO2015-66198-P) financiado por el MINECO (Gobierno de España). En la investigación en Barcelona participaron las siguientes personas: Mar Griera (IP), Avi Astor, Marian Burchardt, Rafael Cazarin, Miquel Fernández, Anna Clot-Garrell, Wilson Muñoz, María Forteza, Antonio Montañés Jiménez, Esther Fernández-Mostaza, Carlota Rodríguez, Carolina Estesó, Rosa Martínez, Víctor Albert, Anna Terraza y Ramon Macià. Los autores agradecemos su colaboración. Una versión muy preliminar de este capítulo se presentó en el XII Congreso de la Federación Española de Sociología.

En el contexto catalán, la intensificación de los movimientos migratorios en las últimas décadas ha jugado un rol clave en la diversificación y visibilización de la religión en el espacio público. Actualmente hay más de 396 lugares de culto de las minorías religiosas en la zona de Barcelona y 1 360 en todo Cataluña.² Sin embargo, este crecimiento de nuevos espacios religiosos es en buena parte invisible a los ojos de la ciudadanía. Los nuevos lugares de culto se encuentran en su mayoría camuflados entre naves industriales, locales comerciales periféricos, espacios cedidos provisionalmente por las administraciones públicas o fincas particulares. A pesar del importante crecimiento de iglesias evangélicas, *gurdwaras* sijes, mezquitas o iglesias ortodoxas en Barcelona, su invisibilidad en términos arquitectónicos es significativa (Martínez-Ariño *et al.*, 2011; Griera, 2012; Astor, 2012; Díez de Velasco, 2010).

No obstante, la invisibilidad arquitectónica de los centros de culto contrasta con el aumento gradual y la creciente visibilidad de las actividades de las minorías religiosas en la vía pública. Ya hemos mencionado algunas, pero podemos añadir otras, como las meditaciones en las plazas y los parques de Barcelona (Clot-Garrell y Griera, 2019; Griera y Clot-Garrell, 2021), el *iftar* interreligioso que se celebra anualmente (Griera, 2019; Griera y Burchardt, 2020), la procesión católica-peruana del Señor de los Milagros (Fernández-Mostaza y Muñoz Henríquez, 2018) y los numerosos conciertos y eventos evangélicos que, en el 2017, conmemoraron los quinientos años de las tesis de Lutero. Es importante tener en cuenta, además, que todas estas expresiones religiosas se producen en un contexto marcado tanto por una fuerte herencia católica que impregna el espacio urbano y la memoria local como por un proceso de secularización en auge.³ En este escenario conviene resaltar, asimismo, el crecimiento de nuevas

² Datos del Mapa Religios de Catalunya elaborado por el Centro de Investigaciones en Sociología de la Religión (Isor) y la Dirección General de Asuntos de la Generalitat de Catalunya. Disponible en <<http://www.mapareligios.cat/>> (consulta: 12 de abril de 2021).

³ Nos referimos aquí, sobre todo, a la secularización en el sentido de un descenso de la adscripción religiosa respecto al monopolio histórico del catolicismo. Así, hoy en día, sólo 52%

formas de religiosidad que a medio camino entre lo místico, lo mágico, lo espiritual y lo terapéutico ganan presencia en el territorio (Griera, 2014). Nos encontramos, así, ante un escenario religioso dinámico y complejo (Estruch *et al.*, 2004) que requiere de una atención especial para comprender no sólo los cambios del fenómeno religioso, sino la transformación del paisaje urbano.

Este capítulo examina las expresiones religiosas en el espacio público barcelonés y muestra cómo esta emergencia ecléctica de actividades religiosas en la vía pública va más allá de una nueva visibilidad de la diversidad religiosa. El trabajo etnográfico revela nuevas lógicas seculares de vinculación con la ciudad a través de la expresión pública de la religiosidad. Y es que si bien las celebraciones religiosas en la vía pública han sido generalmente analizadas exclusivamente como procesos de sacralización del espacio profano de la ciudad (Saint-Blancat y Cancellieri, 2014; Garbin, 2012), nuestra investigación pone de manifiesto la necesidad de trascender la dimensión religiosa y abordar cómo estas actividades son también expresiones a través de las cuales los actores y las organizaciones religiosas buscan su inscripción secular y su adhesión cívica a la sociedad. Los resultados de nuestra investigación ilustran el colapso de las dicotomías *sagrado* y *profano*, *secular* y *religioso* que generalmente han guiado el estudio de este fenómeno en el espacio público e indican no sólo la porosidad de estas fronteras, sino también la necesidad de complejizar, relacionar y superponer estas categorías binarias en el análisis de la creciente presencia de las expresiones religiosas en la vía pública.

LAS EXPRESIONES RELIGIOSAS EN LA VÍA PÚBLICA COMO OBJETO DE ESTUDIO

En el marco de la sociología, y más específicamente de la sociología de la religión, los debates sobre lo “público” han emergido a partir de

de la población catalana se considera católica, de la cual más de la mitad afirma no asistir casi nunca a misa o actos litúrgicos.

dos corrientes teóricas. Por una parte, la literatura sobre la *esfera* pública, que se ha inspirado principalmente en la filosofía política liberal y en la teoría crítica (Aramburu Otazu, 2008). Esta corriente está representada, principalmente, por la obra del filósofo alemán Jürgen Habermas, que en su estudio clásico sobre la emergencia de la esfera pública (1991) señala que ésta se configura como un espacio interactivo de discusión y deliberación con criterios de participación basados en la racionalidad, la justicia y la búsqueda del entendimiento mutuo. Es con el surgimiento de la democracia representativa, el Estado de derecho y el pensamiento liberal que la preocupación por la esfera pública se convirtió en el centro del pensamiento político normativo y de la organización de la vida política. En el campo de la sociología de la religión, la aportación principal es la de José Casanova, con la publicación de su libro *Public Religion in the Modern World* (1994). En este texto, Casanova analiza los procesos contemporáneos de desprivatización de la religión, fijándose, principalmente, en la capacidad de las organizaciones religiosas para intervenir en la esfera pública.

Por otra parte, la literatura sobre el *espacio* público, que surgió a raíz del giro espacial en las ciencias sociales y que incluye a geógrafos, urbanistas y antropólogos como sus máximos exponentes. Esta literatura se inspira en la obra de Henri Lefebvre y aborda el estudio del espacio público en términos de espacios concretos y físicos (Delgado, 2013). En la tradición sociológica, estos estudios se vinculan con las aportaciones del sociólogo estadounidense Erving Goffman y, especialmente, de la etnografía urbana de la escuela de Chicago. Según Goffman (1971), el espacio público es un contexto dramatúrgico y un lugar de sociabilidad. Sus investigaciones emergen del interés por las interacciones ritualizadas “cara a cara”, sobre todo entre desconocidos. Desde su perspectiva, el espacio público se caracteriza por ser el reino de las interacciones ritualizadas gobernadas por lo que llama “la regla de desatención civil” (Goffman, 1971: 304). Es decir, la vía pública es el espacio donde todos nosotros nos comportamos siguiendo unos patrones determinados y prefijados que a menudo incluyen el hecho de evitar la interacción directa con “el otro presente” y la voluntad de

mostrar que no tenemos una intención hostil o disruptiva. En palabras de Goffman, “las calles de la ciudad proporcionan un entorno en el que la confianza mutua se muestra de forma rutinaria entre extraños” (Goffman, 1971: 17). Sin embargo, en determinados momentos se producen hechos y/o acciones que desafían el orden “normal” de la interacción, lo que obliga a renegociar el marco moral y de sentido que sustenta el orden público.

Si bien hay algunos solapamientos entre estas dos corrientes de la literatura sociológica sobre “lo público”, también es importante señalar sus diferencias. Así, mientras la idea de la esfera pública se suele interpretar como un terreno mayoritariamente discursivo, normativo y abstracto, la investigación sobre el espacio público se centra, principalmente, en la materialidad de los espacios y en el análisis de cómo cristalizan de forma concreta los usos y las prácticas que constituyen y encarnan el espacio público (Burchardt y Griera, 2018). En esta investigación partimos, principalmente, de esta segunda corriente teórica que concibe el espacio público como un producto tangible de relaciones sociales concretas y de las formas de poder determinadas. Sin embargo, utilizamos de manera complementaria la perspectiva de la esfera pública, que nos permite tomar en consideración la importancia de los imaginarios ideológicos y las representaciones político-normativas subyacentes a nociones como laicidad, secularización y neutralidad.

La mirada contemporánea sobre el hecho religioso es deudora de una historia particular —especialmente convulsa en el ámbito catalán— que históricamente se construyó en torno a la disyuntiva —y la violencia— entre la Iglesia católica y los agentes modernizadores (partidos progresistas, movimientos de librepensamiento). Esta oposición radica en las bases de la dicotomía clericalismo-anticlericalismo, que de una manera u otra ha influido notablemente en los imaginarios sobre la religión en el espacio público. Los “pactos” políticos de la transición democrática española, tras la muerte de Franco en 1975 y el abandono del nacionalismo católico como ideología estatal, hicieron emerger nuevas ideas sobre cómo y de qué manera debía

regular la relación entre la(s) religión(es) y el Estado. Desde entonces, el marco normativo e ideológico se ha complejizado y han emergido nuevos ejes para pensar la presencia de la religión en el espacio público. El eje clericalismo-anticlericalismo se ha ido desdibujando y han emergido otros, como la distinción entre catolicismo/otras religiones (o mayoría/minoría), las diferencias entre religión/espiritualidad (Fedele y Knibbe, 2013; Cornejo y Blázquez, 2013; Griera y Urgell, 2002) y patrimonio/religión (Astor, Burchardt y Griera, 2017). Aparecen nuevos vocabularios, nuevas ideas y nuevos enfoques para pensar, definir, defender o combatir el papel de la religión en el espacio público. No encontramos una posición hegemónica, sino un amplio abanico de posicionamientos diferentes que articulan sus ideas en la esfera pública.

La literatura que se centra en el análisis del espacio público como un lugar material y concreto nos ofrece herramientas para interpretar cómo cristaliza allí la religión y las respuestas que genera esta presencia. Es una perspectiva que promueve un conocimiento situado y basado en las acciones y los discursos en torno a una expresión pública de religiosidad. Hemos hecho referencia a la obra de Goffman y a la importancia de comprender que el espacio público es un escenario ritualizado donde funcionamos según unos patrones prefijados que estructuran y vehiculan las interacciones. Nuestra percepción de seguridad y confianza pasa por el mantenimiento de estos rituales y de una serie de códigos implícitos. Es el seguimiento de estos patrones lo que hace que en la vida cotidiana podamos funcionar de manera “casi automática” (lo que Alfred Schütz, siguiendo a Husserl, llama la *epojé*, o la suspensión de la duda). Habitualmente no nos paramos a reflexionar sobre cómo debemos caminar, hacia dónde tenemos que dirigir la vista o a quién debemos saludar. Actos como éstos los realizamos, casi, como acto reflejo. En nuestra vida cotidiana, la mayor parte de acciones las damos por supuestas y no nos provocan una reflexión consciente. Es sólo en determinados momentos que las “apariencias normales” (Goffman, 1971) se rompen y emerge algún elemento, hecho o acontecimiento que resquebraja el “mundo dado por supuesto” (Berger y Luckmann, 1966).

En cierto modo, las expresiones religiosas en el espacio público a menudo adoptan esta presencia “disruptiva” y rompen el fluir “normal” de la vía pública. Desde esta perspectiva, éste sería un motivo fundamental que nos ayudaría a entender por qué despiertan a menudo animosidad entre la población (aunque también pueden despertar sorpresa o atracción). Partiendo de una aproximación cercana a la etnometodología, que toma seriamente el conocimiento del sentido común y examina cómo opera este sentido común en nuestras prácticas y maneras de interactuar cotidianas, consideramos las expresiones religiosas en el espacio público como enclaves estratégicos para entender cómo se inscriben, articulan y negocian los significados religiosos en el espacio público por parte de los actores involucrados (organizaciones religiosas, sociedad civil y administraciones públicas). El supuesto subyacente a este tipo de investigación no sólo es que la producción de la vida social sea constante, sino también que los participantes no son conscientes de que realizan estas acciones. Las expresiones religiosas en la vía pública generan una ruptura concreta y es pertinente estudiar cómo y de qué manera se percibe esta ruptura. En función de los patrones interpretativos que se utilicen para identificarla, definirla y juzgarla, se incorporará de una manera más o menos apromblemática en el repertorio de significados sociales. En este sentido, tanto una procesión católica como una procesión sij o una musulmana pueden ser consideradas “experimentos de ruptura” (Garfinkel, 2006: 67), pero seguramente la manera de darles sentido será diferente. Damos sentido a las disrupciones a través de lo que Garfinkel llama “método documental de interpretación” (2006: 93), que nos ayuda a construir una interpretación concreta sobre una experiencia de ruptura. La manera definir las tendrá repercusiones —o se verá influida, también— por nuestros posicionamientos ideológicos y los imaginarios de los que ya hablábamos antes. En definitiva, nuestra aproximación al estudio de las expresiones religiosas en el espacio público bebe de estas dos aproximaciones y las complementa mutuamente.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Los resultados que se presentan en este capítulo son fruto del proyecto “Expresiones religiosas en el espacio urbano en Madrid y Barcelona” (CSO2015-66198-P), un estudio de casos múltiple sobre la visibilidad de la diversidad religiosa en el espacio público contemporáneo a través del análisis de las expresiones religiosas de cinco confesiones religiosas (catolicismo, cristianismo evangélico, islam, sijismo y budismo). El criterio que guió la elección de estos casos fue la voluntad de incluir en la muestra de la investigación la pluralidad religiosa presente en España, tomando en consideración a comunidades con diferente tipo de arraigo, implantación histórica y aceptación social y valoración pública.

La investigación se basó en una metodología cualitativa con una orientación etnográfica, con la finalidad de obtener no sólo nuevos datos descriptivos de la presencia y gestión de la diversidad religiosa en el espacio público, sino también de comprender y explicar con mayor precisión las complejidades, divergencias y singularidades imbricadas en la gestión de la diversidad religiosa. El proyecto ha tomado en consideración para cada caso a tres actores principales, con la finalidad de comprender los procesos de realización, gestión y percepción de las expresiones religiosas: las comunidades religiosas, la administración pública y la sociedad civil. Respecto al enfoque analítico, se ha combinado el análisis diacrónico —para trazar la genealogía y la evolución de las expresiones religiosas estudiadas— con el análisis sincrónico —para relacionar y comparar los distintos casos entre sí.

A continuación, centraremos la presentación de los resultados en el caso de Barcelona.⁴ Basaremos nuestra exposición en los datos recogidos entre 2015 y 2017, fruto de la combinación de diferentes métodos: *a)* observaciones participantes en los eventos de las cinco comunidades religiosas; *b)* entrevistas con profundidad a líde-

⁴ Para una comparación entre los casos de Barcelona y Madrid, véase Astor, Griera y Cornejo (2019).

res religiosos y miembros de las comunidades, técnicos y personal de la administración local y personas vinculadas a entidades de la sociedad civil; c) recolección de documentos periodísticos, legales y audiovisuales, así como de material producido por las comunidades religiosas estudiadas.

UNA TIPOLOGÍA DE EXPRESIONES RELIGIOSAS EN LA VÍA PÚBLICA

Como ya hemos mencionado, las expresiones religiosas en el espacio público, lejos de la estabilidad de los centros de culto, son heterogéneas, mutables y fluctuantes. Para describir esta realidad empírica y poder capturar este dinamismo, hemos identificado cuatro tipos de expresiones religiosas, que son las siguientes: conmemorativas, divulgativas, reivindicativas y funcionales, que deben leerse como tipos ideales interrelacionados que quieren capturar los rasgos principales de un fenómeno complejo. Los hemos articulado a partir de los relatos de nuestros informantes, así como de nuestras observaciones. La tipología condensa diferentes usos del espacio público, repertorios de acción y formas de relación tanto intracomunitarias como extracomunitarias respecto a diversas audiencias.

Expresiones conmemorativas

Las expresiones conmemorativas son aquellas en que la comunidad religiosa sale a la calle para conmemorar una fecha señalada del calendario religioso. Este tipo es el más habitual cuando analizamos la presencia de las religiones en el espacio público. En este sentido, por ejemplo, la comunidad musulmana chií de Barcelona impulsa cada año, desde 2006, la procesión de la Ashura en el barrio de La Ribera (Albert-Blanco y Martínez-Cuadros, 2021). La voluntad es conmemorar públicamente la muerte de Hussein Ibn Ali, el nieto de Muhammad, y recordar su sufrimiento de manera simultánea en todo el mundo. El recuerdo del dolor impregna también la procesión católica que la Hermandad del Gran Poder y la Esperanza Macarena organiza el Viernes

Santo y que recorre las Ramblas de Barcelona y el núcleo histórico de la ciudad. Tanto en la Ashura como en la procesión católica la escenificación ritualizada del dolor es un elemento clave que transporta emocionalmente a los participantes. En el caso de la Ashura, es el ritual del *matam* lo que estructura el ritmo del desfile: la recitación de cantos rítmicos que van creciendo y bajando en potencia de forma circular, mientras los participantes se dan fuertes golpes en el pecho (Albert-Blanco y Martínez-Cuadros, 2021). En la procesión católica, es el paso de las imágenes sagradas de Cristo y la virgen de la Macarena el que organiza la escenificación del ritual. Son las imágenes las que desvelan las emociones de los participantes y desencadenan la ovación pública, las manos extendidas intentando literalmente tocar las imágenes y los gritos de “¡guapa, guapa, eres la más guapa! ¡Viva la virgen de la Macarena!”.⁵ evidenciando la complementariedad que se produce entre las imágenes, la efervescencia ritual y las emociones. La conmemoración sirve para recordar colectivamente los orígenes fundacionales de la confesión y reactualizar los vínculos emocionales con la comunidad de creyentes. No obstante, las expresiones religiosas conmemorativas no siempre van unidas a la expresión del dolor. Hemos observado en otras confesiones religiosas que la celebración toma un carácter lúdico-festivo. Por ejemplo, en el caso de los budistas, el Vesak une en un parque a todos los centros budistas que son parte de la Coordinadora Catalana Budista de Barcelona. La conmemoración del Buda que representa la festividad del Vesak es descrita en términos de “alegría” y “hacer comunidad”. Asimismo, la comunidad sij organiza cada año el festival del Guru Nanak en Barcelona para conmemorar el nacimiento del fundador del sijismo. Ésta es una festividad que rememora la alegría de los orígenes de la religión, en la que participan hombres, mujeres y niños de la comunidad, que caminan en procesión por las calles del centro de Barcelona. La caminata finaliza con una comida colectiva, a la que todo el mundo está invitado y simboliza la hospitalidad del sijismo.

⁵ Barcelona, notas de campo, 2 de abril de 2015.

Expresiones divulgativas

Un segundo tipo de expresiones religiosas en la vía pública son las de difusión de la religiosidad. Si bien las conmemorativas también pueden tener esta dimensión, las que consideramos bajo este epígrafe son las que tienen como finalidad principal y específica mostrar la propia religión y hacerla visible, y accesible, al público heterogéneo que se congrega en las calles y en las plazas más que festejar una fecha señalada. Nos referimos, por ejemplo, a la celebración de las llamadas “campañas evangélicas”, organizadas en parques y plazas, que tienen la voluntad de atraer nuevos fieles con el reparto de trípticos, folletos y revistas para difundir su fe. A menudo, la organización de este tipo de actividades, a diferencia de las conmemorativas, se topa con la reticencia de las autoridades, que ven con recelo el uso del espacio público para lo que podría considerarse proselitismo religioso según determinadas perspectivas. Esta suspicacia hacia las expresiones divulgativas evangélicas contrasta con la actitud positiva que se tiene hacia otros grupos religiosos y repertorios de acción espontáneos de difusión de la religiosidad. Por ejemplo, las *flashmobs* meditativas para la paz o felicidad por parte de colectivos afines al budismo. Las *flashmobs* son concentraciones “espontáneas” convocadas a través de las redes sociales en plazas emblemáticas para meditar, animadas por la idea de “cambiar las energías de la ciudad” y abrir esta meditación a los paseantes que espontáneamente quieran sumarse (Clot-Garrell y Griera, 2019).

La frontera entre la difusión de la propia fe y lo que peyorativamente se considera como una acción intrusiva de proselitismo es muy frágil, y a menudo provoca controversia. El problema es que la línea entre ambas es a menudo difícil de determinar con criterios objetivos y es entonces cuando entran en juego los sesgos sociales y culturales, que tienden a perjudicar a las comunidades más desconocidas, estigmatizadas o de reciente implantación.

Expresiones reivindicativas

Un tercer tipo de expresiones religiosas en la vía pública son aquellas en que el uso del espacio público toma forma de protesta. La voluntad de hacer visible el malestar es lo que las impulsa a organizar una actividad fuera del centro de culto. Por ejemplo, las protestas de la comunidad musulmana en cuestiones como la demanda de un espacio de culto de dimensiones adecuadas al número de fieles. En un mundo global e interconectado como el nuestro, a menudo estas protestas también pueden responder a hechos ocurridos lejos de nuestras fronteras. Es el caso, por ejemplo, de las controversias por la publicación de las caricaturas de Mahoma o la protesta que los sijs organizaron en octubre de 2015 en la Rambla del Raval para hacer visible su malestar por las agresiones contra el libro sagrado, *Sri Gurú Granth Sahib*, en su territorio de origen, el Punjab (India). Sin embargo, las expresiones reivindicativas también tienen lugar entre comunidades más históricamente arraigadas en la ciudad, tomando diferentes usos y repertorios de acción en la vía pública. Éste es el caso de los grupos católicos en contra del aborto (Cornejo-Valle y Pichardo, 2018; Aguilar Fernández, 2011) que han organizado puntualmente concentraciones y manifestaciones en la ciudad con un carácter político-religioso. Asimismo, es el caso de algunos centros budistas que, junto con el grupo de meditación cristiana, organizaron una marcha silenciosa y meditativa en el centro de la ciudad de Barcelona para protestar contra los atentados de agosto de 2017 y solidarizarse con las víctimas. Son expresiones que toman repertorios de acción clásicos de los movimientos sociales y funden la expresión religiosa con las formas de una acción política. En algunos casos, la dimensión ritual-religiosa aparece casi totalmente invisibilizada y en otras está más presente.

Expresiones funcionales

El último tipo de expresión religiosa que hemos identificado es la funcional. Nos referimos a las ocasiones en que las comunidades religiosas se reúnen en la vía pública porque no disponen de un lugar de culto y/o de un lugar privado para celebrar sus actividades. Este tipo de expresión es poco frecuente, pero hemos detectado algunas ocasiones en que se produce. Por ejemplo, en el caso de la celebración del Ramadán, cuando la ciudad no dispone de espacios cerrados suficientes para dar cabida a las multitudes que se congregan para su celebración. También, por ejemplo, puede suceder en el caso de los rituales del bautizo que se realizan en la playa de Barcelona por parte de iglesias evangélicas que no cuentan con la infraestructura adecuada para llevar a cabo este ritual.

DE LA VISIBILIZACIÓN A LA VINCULACIÓN: LÓGICAS SECULARES EN LAS DINÁMICAS DE SACRALIZACIÓN DE LA CIUDAD

Los cuatro tipos de expresión religiosa descritos muestran diferentes usos de la vía pública y repertorios de acción a través de los cuales las comunidades religiosas se hacen visibles en el espacio público. Sin embargo, es igualmente relevante preguntarse por qué las comunidades religiosas optan por estos registros de acción y no por otros, y qué es lo que las lleva a querer ocupar la vía pública en vez de mantenerse en el espacio privado de la comunidad. En cierto modo, la investigación muestra que estas comunidades tienen una voluntad expresa de llevar a cabo sus actividades en el espacio público con un deseo, por un lado, de “ocupar” la calle, en tanto que espacio de todos —y por lo tanto también de ellos—, y, por el otro, de ser vistos por los transeúntes de la ciudad. Además, en cierto modo, en las comunidades formadas mayoritariamente por personas que han realizado un proceso migratorio reciente, las procesiones y celebraciones en la calle pueden adquirir un matiz particular. En este sentido, Saint-Blancat y Cancellieri (2014), en su estudio sobre las procesiones católicas filipinas en la

ciudad italiana de Padua, afirman que la procesión puede leerse tanto como un proceso de reproducción de la comunidad “desterritorializada” en el extranjero (Appadurai, 1991) que como fruto de la voluntad de sacralización (y purificación) del espacio urbano. Los sociólogos italianos ponen de manifiesto que el ritual religioso en el espacio público tiene la función de conectar la devoción del pueblo de origen y la identidad regional y nacional con la comunidad en la diáspora. Este ejercicio “glocal” les permite importar la idea del hogar y se convierte, al mismo tiempo, en un proceso para “reclamar un espacio para Dios en una nueva casa” (Saint-Blancat y Cancellieri 2014: 13). Es decir, el hecho de hacer una procesión se convierte, simultáneamente, en un mecanismo para fomentar la cohesión de la comunidad y reforzar las redes transnacionales con el país de origen, y en una estrategia para generar nuevas lógicas de vinculación con la sociedad de llegada. En una línea similar, Vásquez y Friedmann Marquardt señalan que “las ciudades se convierten en lugares donde los desplazados por la globalización (...) intentan dar sentido a su desconcertante mundo mapeando y remapeando paisajes sagrados a través de prácticas religiosas como hacer peregrinaciones, celebrar festivales y construir altares, santuarios y templos” (Vásquez y Friedmann, 2003: 45).

Nuestros datos parecen coincidir con los proporcionados por las investigaciones precedentes e identificamos estas expresiones religiosas como forma de reclamar un espacio simbólico en el contexto secular de la ciudad. Hacerse ver deviene, así, una estrategia para reivindicar el reconocimiento de su pertinencia a un espacio urbano que, frecuentemente, ha sido interpretado como espacio por excelencia de lo secular. Se produce, así, un proceso de sacralización de la calle y de transferencia simbólica del campo religioso privado a lo público. Sin embargo, observamos que, simultáneamente, también se produce un proceso paralelo, pero en dirección contraria: las expresiones religiosas en la calle también se convierten en mecanismos a través de los cuales lo secular se inserta en la matriz religiosa. Las motivaciones, las formas burocráticas, las aspiraciones de reconocimiento toman, así, una forma secular y, como tal, impregnan y afectan a la comunidad reli-

giosa. Es decir, si bien la literatura académica mayoritariamente ha analizado estas expresiones religiosas en términos de un proceso de sacralización del espacio profano —a veces hostil o considerado impuro— de la ciudad (Vásquez y Friedmann, 2003; Saint-Blancat y Cancellieri, 2014; Garbin, 2012), el microanálisis de las observaciones de las actividades religiosas y los relatos de nuestros informantes nos llevan a puntualizar que no sólo tiene lugar una sacralización del espacio, sino, paradójicamente, una secularización de la propia expresión religiosa. Un movimiento bidireccional entre las tendencias sacralizadoras y secularizadoras que ilustra no sólo la porosidad y fluidez de las fronteras entre lo secular y lo religioso (Nayak, 2003), sino su superposición mediante estrategias de vinculación de la ciudad que se expresan a través de la religiosidad y se justifican mediante lógicas seculares, tal y como argumentaremos a continuación.

Lógicas simbólicas

La organización de rituales religiosos en el espacio público responde, en la mayoría de los casos, a la voluntad de visibilizarse y ser reconocidos como parte integrante de la ciudad. Es por eso que las comunidades religiosas, sobre todo en la organización de actividades de tipo conmemorativo, hacen un esfuerzo importante para contar con la participación oficial de las autoridades y otorgar a los invitados un lugar y una atención especial. La mayoría de las comunidades invitan a las autoridades políticas y a representantes de las fuerzas del orden (por ejemplo, a la guardia urbana o *mossos d'esquadra*) a las actividades que organizan y les otorgan un lugar simbólico relevante. El hecho de que las autoridades participen en las actividades religiosas es interpretado por las comunidades como una muestra de aceptación y es leído por nuestros interlocutores como una forma de inscripción de la comunidad en la matriz secular de la ciudad. Desde la transición democrática se han producido debates relevantes sobre la pertinencia, o no, de la asistencia de las autoridades seculares a actos religiosos y las posiciones varían en función de las adscripciones ideológicas. Sin

embargo, el análisis etnográfico muestra que si bien hace unos años la asistencia de autoridades a los actos de las minorías religiosas era escasa, hoy en día es algo muy frecuente y habitual, incluso en el caso de las formaciones políticas históricamente más alejadas de la religión.

Construir la Barcelona multicultural y cosmopolita

La voluntad de las comunidades religiosas de insertarse en la dinámica secular no se refleja sólo en la petición, casi insistente, de participación a las autoridades políticas, sino también en la adaptación y encaje de su discurso para introducirse en el imaginario secular. Las comunidades hacen, así, una articulación simbólico-discursiva para justificar la presencia de estas expresiones religiosas y su relevancia a partir de una lógica de justificación secular. En este sentido, por ejemplo, desde la comunidad sij se afirmaba que la procesión era importante para la ciudad de Barcelona debido a que contribuía a dotarla de un aire cosmopolita y multicultural —igualándola, por lo tanto, a ciudades como Londres o Toronto, donde también se producen estas celebraciones—. De manera similar, desde la cofradía católica se argumentaba que su procesión barcelonesa era importante para mostrar a los turistas que no era necesario ir a Andalucía —una región española fuertemente vinculada con el catolicismo popular— para presenciar la devoción católica. Es decir, se argumentaba que la procesión contribuía a aumentar el capital turístico de la ciudad de Barcelona. Este análisis de los relatos y argumentos que las comunidades hacen de su presencia permite constatar, por lo tanto, cómo trascienden estas expresiones su dimensión religiosa y adquieren una dimensión política y cívica (Martínez-Ariño y Griera, 2020). Los resultados del estudio muestran que las comunidades religiosas no sólo reclaman la legitimidad de sus actividades en términos religiosos, sino que hacen un ejercicio reflexivo de justificación de su presencia, identificando y enfatizando su capacidad para contribuir al beneficio global de la ciudadanía. En cierto modo, hacen lo que desde la perspectiva de Habermas (2008) se podría considerar un ejercicio de “traducción”.

Teatralizar la diversidad

Los encuentros religiosos en la vía pública no son sólo espacios importantes para las comunidades, también se han convertido en lugares estratégicos para establecer contactos entre las autoridades políticas, los actores de la sociedad civil y las comunidades religiosas (Burchardt, 2019; Martínez-Ariño, 2018 y 2020). En algunos casos, los encuentros religiosos funcionan como “puntos de entrada” a las comunidades religiosas (y étnicas) y como espacios para la creación de vínculos emocionales, de confianza e interrelación. Esto es especialmente evidente en el caso de las comunidades compuestas por una mayoría de población inmigrante. Las comunidades religiosas son interlocutoras útiles y estratégicas para dialogar con la población recién llegada, ya que ofrecen un entorno estable y agrupan a un gran número de personas. Habitualmente, en contraste, las organizaciones de migrantes de carácter secular son minoritarias y, a menudo, su permanencia es más inestable e incierta.

En este contexto, las expresiones públicas de religiosidad de estas comunidades se convierten en espacios para “teatralizar” el diálogo y el intercambio entre los recién llegados y las autoridades políticas. Además, estos sitios son especialmente importantes en un contexto como el catalán, donde el gobierno busca espacios para relatar y dar a conocer la singularidad catalana (Griera, 2012 y 2019). Así, este tipo de actividades a menudo se convierten en eventos donde las autoridades políticas hacen constar las especificidades nacionales, culturales y lingüísticas de Cataluña. En estos eventos, por ejemplo, es habitual mostrar la hospitalidad de la cultura catalana y, al mismo tiempo, hacer patente la importancia de respetar el contexto cultural del lugar de llegada. En definitiva, los encuentros religiosos funcionan como encuentros “cara a cara” (Goffman, 1971) donde las aspiraciones de reconocimiento, tanto de los migrantes como de las comunidades de acogida, se canalizan a través de rituales de interacción e intercambio. Sin embargo, el origen migrante de la comunidad no es la única razón que explica el interés en invitar a las autoridades políticas. La

comparación con otras celebraciones en la vía pública hace evidente que el deseo de reconocimiento social de la organización religiosa va más allá del origen migrante de la comunidad. Ilustrativo de esto son los grandes esfuerzos por parte de los organizadores de la procesión católica de Semana Santa para invitar a las autoridades políticas y a las fuerzas del orden (guardia urbana de gala) a la procesión, para mostrar públicamente que cuentan con el apoyo de las instituciones públicas. Como explicaba uno de sus organizadores: “aunque no nos dan dinero, pongo su nombre en el tríptico... Creo que es importante contar con ellos y que también estén presentes”.

Representar la diferencia

Es importante señalar que en la búsqueda del reconocimiento social también se produce una lucha simbólica por la distinción o la adquisición de representatividad. Es demostrativo de este hecho la voluntad de la comunidad sij de utilizar los eventos en la vía pública como un acto de distinción y diferenciación frente a la comunidad musulmana. En este sentido, uno de nuestros interlocutores afirmaba: “no somos musulmanes y queremos que la gente sepa esto”, y enfatizaba: “al principio nos confundían con los musulmanes, pero afortunadamente hoy en día la gente sabe que son sijs y que somos muy diferentes”. A veces, esta lucha simbólica por el reconocimiento también se produce en el seno de las propias organizaciones religiosas. Las diferentes comunidades quieren ser las representantes “oficiales” de la religión en cuestión o ganar credibilidad frente a otras. Por otra parte, ciertos grupos budistas también utilizan la distinción entre *religioso* y *espiritual*, autoidentificándose ellos como espirituales (Clot-Garrell y Griera, 2019) para distinguirse de las minorías religiosas, a menudo estigmatizadas, y de la herencia histórica del catolicismo.

Lógicas y jerarquías espaciales

La elección del lugar no es un hecho trivial para los grupos religiosos. En nuestro trabajo empírico se hizo evidente la voluntad, por parte de los grupos religiosos, de ocupar determinados espacios de la vía pública siguiendo lógicas distintas, según la confesión y el tipo de expresión pública. No todas las calles y plazas son iguales y existe una jerarquía simbólica de los lugares de la ciudad. Es decir, en Barcelona no es lo mismo hacer la procesión en las Ramblas, uno de los espacios más conocidos de la ciudad, que realizarla en el barrio periférico de Trinitat Nova. Desde el punto de vista estético, tampoco es lo mismo llevar a cabo una celebración religiosa frente a la playa de la Barceloneta que en una plaza rodeada de naves industriales. El sitio tiene un simbolismo en sí mismo y la mayoría de las comunidades muestran la voluntad de utilizar los lugares con mayor capital simbólico. En cierto modo, los organizadores perciben que la importancia o simbología del lugar puede contribuir a potenciar y/o debilitar la fuerza simbólica del evento. Asimismo, ocupar un lugar relevante de la ciudad es vivido, también, como una forma de reconocimiento social. Pero no en todos los casos la lógica espacial funciona en términos de “lugares de prestigio” compartidos con el resto de la ciudadanía, ya que en determinados momentos buscan encontrarse en lugares especialmente significativos para la comunidad pero que no tienen por qué serlo para la ciudad. Nos referimos, por ejemplo, a los encuentros que la Iglesia de Filadelfia, de mayoría gitana, realiza en espacios marginales donde existen conflictos (por ejemplo, en términos de drogadicción o chabolismo) y la voluntad específica de producir y generar una transformación a través del ritual (Montañés, 2016). O el caso de algunas actividades budistas que buscan espacios naturales y tranquilos de la ciudad donde la presencia de la naturaleza (un parque o la playa) contribuya a crear un imaginario afín a la expresión espiritual, no necesariamente céntricos (Griera y Clot-Garrell, 2021).

Jerarquías espaciales

Sin embargo, la mayoría de las comunidades siguen lógicas centripetas y monumentales para la organización de sus actividades en la vía pública y reivindican un lugar simbólico que les proporcione visibilidad y prestigio. En este sentido, el representante de la comunidad sij nos explicaba que para ellos es muy importante que la procesión que organizan pueda transitar por las Ramblas. Saben que es complicado porque es una zona de aglomeración, pero, como explicaba un informante: “la comunidad tiene este deseo, poder pasar por las Ramblas, el motivo es que la gente pueda conocer”. Para ellos, además, existe un agravio comparativo, ya que la procesión católica se celebra por las Ramblas y se le autoriza cruzar las calles más importantes de la ciudad. Con afán de buen entendimiento, dicen que comprenden que el catolicismo tiene una larga tradición en la ciudad, pero al mismo tiempo hacen patente que el hecho de que su presencia sea más reciente no los debe convertir en ciudadanos de segunda. Tras mucha insistencia, los sijs han conseguido que la procesión pueda cruzar las Ramblas, si bien no se les permite que la procesión transcurra por esta vía, como sí sucede en el caso de la procesión católica.

Constituir dinámicas locales

A veces, las estrategias de las comunidades no responden sólo a una voluntad de reconocimiento local, sino también global. En este sentido, es muy ilustrativo el caso de la comunidad chií musulmana, para la cual es también importante hacer la celebración en un lugar emblemático y monumental de la ciudad: el Arco de Triunfo. En este caso, la comunidad ha mostrado firmemente su negativa cuando se le ha propuesto hacer la procesión de la Ashura en un recinto cerrado, tipo pabellón, o en una zona periférica de la ciudad. Como ciudadanos de Barcelona, reclaman hacer visible su pertenencia religiosa y cultural y no tener que ocultarla. Hay una segunda razón detrás de esta negativa a desplazarse a un lugar periférico: quieren ser reconocidos en

las redes globales (Twitter, Facebook o Instagram) como barceloneses, así como demostrar que la comunidad chií de Barcelona tiene el nivel de importancia de las comunidades en otros lugares europeos (Astor *et al.*, 2018). Por esto, la comunidad chií de Barcelona necesita que en las fotografías aparezcan elementos icónicos de la ciudad fácilmente reconocibles en el plano internacional. Las personas que expresan públicamente su religiosidad son ciudadanos barceloneses, pero también transeúntes de un mundo globalizado con redes de amigos, familiares y conocidos en todo el mundo, a los que quieren, también, hacer partícipes de su encuentro.

CONCLUSIÓN

La división entre el espacio sagrado y el profano articula la configuración de la religiosidad. A menudo, sin embargo, las fronteras entre una dimensión y otra no son nítidas y emergen expresiones que se desarrollan en sus umbrales. Las manifestaciones de religiosidad en el espacio público se caracterizan, habitualmente, por desarrollar una relación híbrida entre el espacio sagrado y el profano: son expresiones de sacralidad que se producen en un contexto definido como profano. En cierta medida, como señala Lanz (2014), las fronteras entre lo secular y lo religioso se renegocian constantemente, creando nuevas estructuras híbridas. En Barcelona, históricamente, la mayoría de las expresiones religiosas en el espacio público eran de carácter católico y se enmarcaban en la ritualidad pública de la Iglesia católica. No obstante, el paisaje religioso se ha transformado en las últimas décadas. Las formas de vivir y expresar la fe han cambiado y ha emergido un amplio abanico de expresiones religiosas que se visibilizan en el espacio urbano. Los resultados examinados ponen de manifiesto que las expresiones religiosas descritas pueden ser leídas como estrategias de sacralización de lo urbano, pero también como actividades a través de las cuales las organizaciones religiosas buscan su inscripción secular y la adhesión cívica a la sociedad. Existe un deseo de reconocimiento que se traduce en una voluntad de dar

un anclaje secular a la forma religiosa —a través de la legitimación conseguida por la asistencia de autoridades políticas o la inscripción en una narrativa de ciudad cosmopolita— y un deseo de ser visibles a los ojos de los transeúntes. Las expresiones religiosas en la calle devienen, así, y en términos de Garfinkel (2006), expresiones “disruptivas” que a la vez que rompen el flujo “normal” de la ciudad emergen como espacios de reconfiguración de la relación entre lo sagrado y lo secular.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Fernández, Susana (2011). “El movimiento antiabortista en la España del siglo XXI: el protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza *de facto* con la Iglesia católica”. *Revista de Estudios Políticos* (154): 11-39.
- Albert-Blanco, Víctor, Rosa Martínez-Cuadros (2021, en prensa). “Conmemorar la Ashura en la diáspora. Posibilidades y usos del espacio público en Barcelona y París”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (30).
- Appadurai, Arjun (1991). “Global ethnoscapes, notes and queries for a transnational anthropology”. En *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, editado por Richard G. Fox, 191-210. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press.
- Aramburu Otazu, Mikel (2008). “Usos y significados del espacio público”. *ACE. Arquitectura, Ciudad y Entorno* 3 (8): 143-149.
- Astor, Avi (2012). “Memory, community, and opposition to mosques: the case of Badalona”. *Theory and Society* 41 (4): 325-349.
- Astor, Avi, Marian Burchardt y Mar Griera (2017). “The politics of religious heritage: Framing claims to religion as culture in Spain”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 56 (1): 126-142.
- Astor, Avi, Mar Griera, y Mónica Cornejo (2019). “Religious governance in the Spanish city: hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid”. *Religion, State and Society* 47 (4-5): 390-404.
- Astor, Avi, Víctor Albert-Blanco y Rosa Martínez-Cuadros (2018). “The politics of ‘tradition’ and the production of diasporic Shia religiosity”. *POPEBS Studies* (32): 32-38.
- Becci, Irene, Marian Burchardt, y José Casanova (eds.) (2013). *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*. Leiden: Brill.
- Berger, Peter L., y Thomas Luckmann (1966). *The Social Construction of Reality*. Nueva York: Doubleday.

- Burchardt, Marian (2019). "Religion in urban assemblages: Space, law and power". *Religion, State & Society* 47 (4-5): 374-389.
- Burchardt, Marian, y Mar Griera (2018). "To see or not to see: explaining intolerance against the 'Burqa' in European public space". *Ethnic and Racial Studies* 42 (5): 726-744.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Clot-Garrell, Anna, y Mar Griera (2019). "Beyond narcissism: Towards an analysis of the public, political and collective forms of contemporary spirituality". *Religions* 10 (10): 579.
- Cornejo Valle, Mónica, y Maribel Blázquez Rodríguez (2013). "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico". *Revista de Antropología Experimental* (13): 11-30.
- Cornejo-Valle, Mónica, y J. Ignacio Pichardo (2018). "Actores y estrategias en la movilización anti-género en España: el desplazamiento de una política de iglesia al activismo laico". *Revista Psicología Política* 18 (43): 524-542.
- Delgado, Manuel (2013). "El espacio público como representación. Espacio urbano y espacio social en Henri Lefebvre". Seminario Internacional A Cicade Resgatada, 1-6.
- Díez de Velasco, Francisco (2010). "The visibilization of religious minorities in Spain". *Social Compass* 57 (2): 235-252.
- Estruch, Joan, Joan Gómez i Segalà, María del Mar Griera y Agustí Iglesias (2004). *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Mediterrània.
- Fedele, Anna, y Kim E. Knibbe (eds.) (2013). *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*. Londres: Routledge.
- Fernández-Mostaza, M. Esther, y Wilson Muñoz Henríquez (2018). "A Cristo moreno in Barcelona: The staging of identity-based unity and difference in the procession of the Lord of Miracles". *Religions* 9 (4): 121.
- Ferrari, Silvio (2002). "Islam and the western European model of Church and State relations". En *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, editado por W. Shadid y P. van Koningsveld, 6-19. Leuven/Sterling, VA: Peeters,
- Fetzer, Joel S., y J. Christopher Soper (2005). *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gamper, Daniel (2009). "Razón pública y religión en el contexto postsecular". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* (43): 111-130.

- Garbin, David (2012). "Marching for God in the global city: Public space, religion and diasporic identities in a transnational African Church". *Culture and Religion* 13 (4): 425-447.
- Garfinkel, Harold (2006). *Estudios en etnometodología*. Barcelona/México/Bogotá: Anthropos Editorial/ Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Universidad Nacional de Colombia.
- Garreta Bochaca, Jordi (2002). "Inmigrantes musulmanes en una sociedad 'laica': procesos de creación, consolidación y retos de futuro de las mezquitas". *Papers. Revista de Sociología* (66): 249-268.
- Goffman, Erving (1971). *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. Nueva York: Basic Book, Inc.
- Griera, Mar (2012). "Public policies, interfaith associations and religious minorities: a new policy paradigm? Evidence from the case of Barcelona". *Social Compass* 59 (4): 570-587.
- Griera, Mar (2014). "Beyond the 'secularization myth': Spiritual effervescence, religious identities and transcendent experiences". *Enrahonar* (52): 43-65.
- Griera, Mar (2019) "Interreligious events in the public space: Performing togetherness in times of religious pluralism". En *Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries. Explorations of in Interrituality*, editado por Marianne Moyaert. Londres: Palgrave Macmillan.
- Griera, Mar, y Ferran Urgell (2002). *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- Griera, Mar, y Marian Burchardt (2020). "Urban regimes and the interaction order of religious minority rituals". *Ethnic and Racial Studies* 44 (3): 1-22.
- Griera, Mar, y Anna Clot-Garrell (2021). "Turning spirituality into a public event: the popularisation of collective meditations in the urban space". En *Urban Religious Events: Public Spirituality in Contested Spaces*, editado por Paul Bramadat, Mar Griera, Julia Martínez-Ariño y Marian Burchardt. Londres: Bloomsbury.
- Habermas, Jürgen (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Londres: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2008). "Notes on post-secular society". *New Perspectives Quarterly* 25 (4): 17-29.
- Lanz, Stephan (2014). "Global prayers: redemption and liberation in the city. A research and cultural project". *Material Religion* 10 (4): 531-532.
- Martínez-Ariño, Julia (2018). "Conceptualising the role of cities in the governance of religious diversity in Europe". *Current Sociology* 66 (5): 810-827.
- Martínez-Ariño, Julia (ed.) (2020). *Governing Religious Diversity in Cities: Critical Perspectives*. Londres: Routledge.

- Martínez-Ariño, Julia, y Mar Griera (2020). "Adapter la religion: négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains". *Social Compass* 67 (2): 221-237.
- Martínez-Ariño, Julia, Mar M. Griera, Gloria García-Romeral y María Forteza (2011). "Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona". *Migraciones. Revista del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones* (30): 101-133.
- Montañés, Antonio (2016). "Etnicidad e identidad gitana en los cultos pentecostales de la ciudad de Madrid. El caso de la 'Iglesia Evangélica de Filadelfia' y el 'Centro Cristiano Vino Nuevo el Rey Jesús'". *Papeles del CEIC* 2, papel 160.
- Pinxten, Rik, y Lisa Dikomitis (2009). *When God Comes to Town. Religious Traditions in Urban Contexts*. Oxford: Berghahn Books.
- Saint-Blancat, Chantal, y Adriano Cancellieri (2014). "From invisibility to visibility? The appropriation of public space through a religious ritual: the Filipino procession of *Santacruzán* in Padua, Italy". *Social and Cultural Geography* 15 (6): 645-663.
- Vásquez, Manuel A., y Marie Friedmann Marquardt (2003). *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*. Nuevo Brunswick, NJ: Rutgers University Press.



LA RELIGIÓN EN SITUACIONES DE MOVILIDAD
Y MARGINALIDAD EN ÁMBITOS URBANOS



Crear desde la periferia: trayectorias creyentes de migrantes en un barrio del Gran Buenos Aires

Aldo Ameigeiras

PRESENTACIÓN

El Gran Buenos Aires conforma con la ciudad capital la llamada Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), que constituye la mayor concentración poblacional urbana de la Argentina. Un ámbito territorial en donde no sólo se han radicado las principales industrias (lo que fomentó la llegada de migrantes), sino también donde se generaron acontecimientos sociales y políticos con profundas implicancias en la vida de la sociedad. Un área que presenta los denominados anillos de conurbación alrededor de la ciudad capital y que comenzó a ser conocida como el Gran Buenos Aires en la medida que se fue expandiendo, avanzando desde la centralidad del puerto hacia el interior en busca de espacios factibles de ser urbanizados. Un crecimiento que no fue planificado y que por lo tanto se fue dando inorgánicamente en la medida que se generaban condiciones propicias por la posibilidad de acceder a loteos o por la cercanía de algún trabajo (Clichevsky *et al.*, 1990).

Los anillos se conformaron de acuerdo con distintos momentos del país y de la expansión de la ciudad-puerto. La llegada y radicación de migrantes constituyó una instancia que estuvo presente desde un primer momento, tanto por los primeros traslados desde la ciudad hacia los partidos cercanos por parte de los arribados desde el exterior con la

inmigración europea como por el posterior arribo de los procedentes de las provincias argentinas, hasta la subsiguiente llegada de los provenientes de países limítrofes. Una presencia que permite reflexionar en torno a la gravitación de las migraciones en la conformación de la zona. La consolidación de algunas áreas de alto poder económico y niveles de ingresos se vio acompañada del crecimiento de zonas de muy bajos recursos, así como de sectores medios y barrios populares. Los lugares más alejados o de difícil acceso pasarían a caracterizarse tanto por la escasez de infraestructura como por los asentamientos precarios y las villas de emergencia. Una marcada heterogeneidad social y una segregación espacial, unidas a la presencia de una población proveniente de distintos lugares del interior del país, fueron marcando los primeros momentos, especialmente en un contexto de industrialización sustitutiva de importaciones.

Posteriormente, las crisis económicas y sociales y las dificultades para conseguir trabajo cambiaron el panorama, agudizando los problemas urbanos y las necesidades sociales. El arribo de migrantes provenientes de los países limítrofes completó las características de la trama social y el espectro de diversidad cultural y social. Una presencia cuya importancia fue desplazando paulatinamente a la migración europea, alcanzando, en el caso de los migrantes de origen paraguayo y boliviano, una relevancia aún mayor. Así, en la Argentina, si consideramos los dos últimos censos, “los paraguayos y bolivianos constituyen las nacionalidades con mayor peso dentro de la población migrante” (Castillo y Gurrieri, 2012). Una gravitación que se acompaña a su vez por la relevancia de su localización en el Gran Buenos Aires, lo que se tradujo en la existencia de barrios en donde la población fue apelando a distintas modalidades de inserción laboral y actividades de subsistencia acordes tanto a los momentos de activa ocupación como a aquellos de marcada falta de trabajo.

En estos barrios se fue consolidando una trama sociocultural compleja, en la cual las distintas matrices y los cruces culturales provenientes de los grupos poblacionales fueron nutriendo una cultura popular conformada no sólo por la gravitación de la cultura masiva,

sino también por las culturas propias de cada grupo, que de una forma u otra lograron canales más factibles de manifestación y comunicación pública. Una trama en la que especialmente en los últimos años se multiplicaron los intersticios y espacios en donde las prácticas y creencias de distintos tipos no sólo coexistieron, sino que se articularon, dando origen a procesos tanto de sincretización como de hibridación cultural, en donde la religiosidad, en el marco de las culturas populares (Ameigeiras, 2008), pasó a constituir un recurso simbólico de sentido de fuerte gravitación en la vida cotidiana a partir de una consolidación y/o replanteo de la experiencia del creer del migrante.

Si el Gran Buenos Aires fue convirtiéndose paulatinamente en la periferia de la gran ciudad, sus barrios pasaron a conformar el corazón de esta periferia en cuanto a que fue allí donde radicó y desplegó su vida cotidiana una gran parte de la población desplazada de los centros urbanos, especialmente los grupos migrantes, que con sus características e improntas fueron marcando la singularidad del Gran Buenos Aires.

Allí se desarrollaron nuevas relaciones sociales y vínculos de convivencia, donde es posible observar, en la vida cotidiana de los migrantes, tanto la reproducción de creencias asociadas a instancias de reafirmación étnica como la generación y recreación de nuevas modalidades de las formas de creer, lo que acrecienta la relevancia de las identidades religiosas en los procesos de reposicionamiento social en el ámbito territorial (Ameigeiras, 2004). Una situación en donde la biografía de los migrantes en el marco de procesos históricos y estructurales es un elemento clave para abordar también la complejidad de los fenómenos religiosos y en donde la apreciación de las “trayectorias de creencia” (Hervieu-Léger, 2005) constituye un aspecto fundamental para avanzar en la comprensión de los hechos y acontecimientos en que transcurre la inserción y el despliegue de la cotidianidad de los migrantes en el contexto urbano.

En el presente capítulo nos interesa abordar especialmente la significación que adquiere el creer en la vida de los migrantes en un barrio en particular ubicado en la periferia del Gran Buenos Aires, conside-

rando tanto la diversidad de situaciones como las transformaciones que se producen en su vida cotidiana en el contexto urbano. De esta manera, realizaremos tres aproximaciones al tema. En la primera tendremos en cuenta la relevancia del espacio barrial como un territorio privilegiado en el que se despliega la vida cotidiana de los migrantes, en la segunda avanzaremos en la diversidad de situaciones migrantes que han confluído en la caracterización actual de la población en el barrio y en la tercera haremos una apreciación de distintos aspectos que han marcado las trayectorias creyentes, para aproximarnos a la comprensión de las modalidades de creer desde la periferia del Gran Buenos Aires.

PRIMERA APROXIMACIÓN: EL ESPACIO BARRIAL, CUANDO LO COTIDIANO TRANSFORMA EL TERRITORIO, O EL TERRITORIO DE LO COTIDIANO

El abordaje del espacio barrial implica tener en cuenta dos aspectos en particular. En primer lugar, las características topográficas, que aluden a la singularidad del lugar, de acuerdo con su posicionamiento geográfico y urbano. En segundo lugar, la estructura poblacional y sus implicancias en la trama social, dos instancias clave que aluden al soporte material sobre el que se generan y despliegan relaciones sociales y formas de convivencia. El sitio elegido se denomina Barrio Obligado y se encuentra ubicado en la localidad de Bella Vista, en el partido de San Miguel, a unos treinta kilómetros de la ciudad de Buenos Aires.¹ Se trata de un barrio pequeño de unas 102 hectáreas, ubicado sobre uno de los márgenes del río Reconquista, entre un barrio cerrado que limita en uno de sus lados y dos rutas que limitan su expansión, a la vez que le otorgan una fisonomía especial. La cercanía del río ha marcado fuertemente la historia del lugar con frecuentes inundaciones, hasta el año 1985, cuando se logró la limpieza del cau-

¹ Ameigeiras, Picotti, Cabello, Vargas *et al.* (2004), "El Barrio Obligado", documento de trabajo dirigido a organizaciones y residentes del barrio. Universidad Nacional de General Sarmiento-Instituto del Desarrollo Humano.

ce. Otro arroyo, llamado Los Berros, atraviesa el barrio y establece diferencias en la radicación poblacional, de acuerdo con su cercanía o distanciamiento de las tierras más deprimidas. Los límites del barrio son diversos, ya se trate de la nomenclatura del catastro oficial o de los límites señalados por los vecinos. Son estos últimos los que explicitan desde dónde y hasta dónde se extiende una zona, y al hacerlo se califican y estereotipan lugares: “los del fondo”, “los del río”, “los que viven cerca de la ruta”, los de “la olla” o los del “gallo rojo”. Una caracterización que desde las más carenciadas, marcadas por la indigencia o el empobrecimiento, pasando por las de los sectores medios o de mejores recursos, va fijando una imagen del lugar en sus habitantes. Una ubicación que marca la coexistencia de situaciones muy distintas en un espacio acotado y en donde claramente la existencia de una notable desagregación espacial acompaña las situaciones de desigualdad social.

Se trata de un barrio que creció en la década de los años cincuenta al compás del proceso de industrialización, favorecido por el acceso relativamente directo a los medios de transporte hacia los grandes centros urbanos y la facilidad para el acceso a loteos con posibilidades de financiación para los sectores populares. La heterogeneidad social del barrio se observa en varios aspectos; desde la existencia de calles de tierra, carentes de infraestructura básica, y zanjas al aire libre, con viviendas precarias, pasando por zonas de casas de material, asfaltadas y con servicios básicos, hasta zonas con chalets y una mayor cobertura de servicios. En relación con estas zonas, también encontramos servicios acordes a sus niveles económicos. El barrio se encuentra comunicado con otras localidades a través de una línea de transporte colectivo que entra hasta el fondo del lugar y varias las líneas de colectivos que pasan por una de las rutas que comunican la localidad de San Miguel u otras localidades. Cuenta con dos escuelas de nivel primario, una de las cuales posee un ciclo nocturno de enseñanza de nivel medio, ubicadas en zonas distintas del barrio. Hay varias organizaciones sociales (sociedad de fomento, guarderías para niños cuyas madres trabajan durante el día, centro

de jubilados, centro de salud, biblioteca popular, polideportivo); y la presencia de la Iglesia católica (un templo en el centro del barrio y la capilla María Madre de los Pobres en la orilla del río) y de varias pequeñas Iglesias evangélicas.

La estructura poblacional está conformada por una colectividad radicada en las décadas del cuarenta al cincuenta, la mayoría proveniente de las primeras migraciones internas desde el interior del país, a las que luego se les fueron sumando migrantes provenientes de los países limítrofes, especialmente Bolivia, Paraguay y, en menor medida, Perú, que conformaron el carácter heterogéneo de su población actual. Esta radicación poblacional se ubica también en forma diferenciada, de acuerdo con las zonas antes mencionadas, de manera que las más cercanas a la ruta son coincidentes con sectores medios. Las zonas del fondo, lindantes con el barrio cerrado, se corresponden con una gran radicación de población paraguaya arribada tempranamente en la década de los ochenta. La zona subsiguiente, acercándose al centro del barrio, tiene una importante radicación de migrantes bolivianos, arribados también durante la década de los ochenta. La zona cercana al río, una de las más carenciadas, ha recibido fundamentalmente a los migrantes paraguayos arribados en los últimos años.

A pesar de los pocos años transcurridos, el barrio ha pasado por momentos de crecimiento y de crisis, de tensiones y de conflictos, incluso con los grupos migrantes, especialmente en tiempos de desocupación y crisis laboral. La llamada hiperinflación de 1989 y la crisis del año 2001 marcaron momentos muy difíciles para la subsistencia y en el barrio acrecentaron problemas sociales claramente discriminatorios para los migrantes. A partir del 2004, y en un marco de modificación de la ley migratoria, la situación mejoró notablemente, pero en el último año volvieron a sentirse fuertemente las consecuencias de la desocupación y el alto costo de la vida. Si bien el barrio para muchos tenía en sus comienzos las características de un barrio dormitorio, en cuanto que muchos partían en la mañana hacia los lugares de trabajo y retornaban al atardecer, paulatinamente, con los vaivenes económicos y las crisis sociales, fue adquiriendo

otras características. De todas maneras, el trabajo ha constituido un aspecto central de la vida cotidiana.

Mirá, aquí no hay mucho para ver; la mayoría de la gente sale a trabajar afuera. Si venís temprano a la mañana vas a ver la gente caminando hacia las paradas de micros, ya sea las que están en el barrio o las que están en la ruta. La hora te marca en gran parte los trabajos a los que se dedican. Los hombres que trabajan en la construcción, una gran mayoría paraguayos, lo hacen muy temprano, distintos a las mujeres, también mayoritariamente paraguayas, que van a trabajar en casas de familia como empleadas domésticas, que lo hacen un poco más tarde. Muchos bolivianos vinculados a la venta de verduras y frutas suelen salir a la madrugada porque van a esa hora al mercado. El barrio refleja esas movidas al trabajo, de la misma manera que cuando hay problemas de laburo es visible la mayor presencia de gente vueltas en la mañana en el barrio, como si fuera un feriado. El trabajo es la clave, si no está todo se complica (entrevistado A).

En su simplicidad, estas expresiones nos revelan un cuadro barrial en donde el trabajo fuera del territorio aparece como el aspecto clave de la vida del lugar, en consonancia con una apreciación fuertemente incorporada al imaginario colectivo; sin embargo, la realidad barrial muestra una trama más compleja. Nuestras visitas al lugar nos han permitido observar la presencia de una diversidad de actividades laborales vinculadas al mercado informal y múltiples actividades relacionadas con la vida social en el territorio. Trabajos informales que despliegan —desde los talleres domiciliarios, pasando por la venta ambulante de mercaderías, los cartoneros, el cirujeo y el reciclaje de objetos, hasta las ferias populares— una variedad de actividades vinculadas a la supervivencia. Una situación agravada en los últimos tiempos, cuando el cierre de empresas, con la secuela de la desocupación y el agotamiento de changas, ha vuelto a generar distintas iniciativas de supervivencia en los sectores populares, especialmente en el Gran Buenos Aires. Pero

también una vida social que hace —desde las compras cotidianas en el mercadito, la existencia de distintos negocios, como carnicerías o panaderías, pasando por la concurrencia de los niños a la escuela y los comedores, el centro de salud y las iglesias— un campo complejo y multifacético.

Por supuesto que es necesario diferenciar las características de las actividades barriales que se generan en un día de la semana o en el fin de semana, un lunes o un sábado o domingo, cuando a las actividades deportivas, especialmente el fútbol, la feria en la placita y la actividad en las iglesias, se les suman el humo de algunos puestos de venta de comida, en parrillas realizadas por los mismos vecinos, y la venta de comida casera propia de los grupos migratorios, como la chipá, la tortilla, el pan casero o la sopa paraguaya. La música es otra característica, especialmente de los sectores cercanos al río, como los del fondo, especialmente los domingos, días de encuentro familiar. Las relaciones sociales más colectivas se despliegan especialmente en torno a las escuelas, la placita en el centro del barrio o las iglesias. Se ha constituido y funciona desde hace tiempo, con distintos altibajos, una mesa de enlace entre las instituciones presentes en el barrio. Periódicamente, las celebraciones religiosas, como las de los bolivianos, con sus bailes y músicos para algunas fiestas, y las de los paraguayos, sumadas a algunos acontecimientos musicales organizados por la municipalidad, atraviesan la cotidianeidad del barrio.

El barrio aparece, así, como un territorio que más allá de su carácter periférico del centro urbano de la ciudad de San Miguel, cabecera del partido, y de constituir una parte desplazada del gran centro urbano de la ciudad de Buenos Aires, se caracteriza por la presencia de una población que aun en el marco de tensiones y conflictos alimentados por las dificultades económicas y las crisis políticas explicita la existencia de una compleja trama social y una fecunda urdimbre cultural; como un espacio en donde es posible observar una madeja de relaciones, lugares de encuentro e intercambio y redes de distintos tipos que posibilitan que la vida barrial desarrolle mecanismos de

convivencia y supervivencia, aun en el marco de dificultades y una crisis social creciente.

SEGUNDA APROXIMACIÓN: MIGRACIONES DE AYER, MIGRANTES DE HOY, O CUANDO SIEMPRE SE ESTÁ VOLVIENDO

En relación con la presencia migrante, es interesante observar la diversidad existente, no sólo con respecto a la procedencia de los grupos poblacionales, sino fundamentalmente en cuanto a las apreciaciones en los distintos momentos de arribo al país y las diferencias generacionales que se fueron conformando con sus hijos y familiares directos. La consideración de estas instancias permite observar vivencias distintas y también transformaciones, especialmente en las nuevas generaciones, marcadas por los cambios sociales, la incidencia de la cultura masiva y sus articulaciones con las culturales locales. Matrices culturales de los grupos migrantes que interactúan con otras matrices culturales que se consolidan o recomponen, asumiendo nuevos universos simbólicos que marcan habitualidades e incluso transforman prácticas y creencias.

Podemos señalar, así, la presencia de tres grupos, de acuerdo con el momento de su radicación en el contexto urbano y su inserción en el ámbito barrial. En primer lugar, el grupo conformado por los “migrantes radicados tempranamente”. Nos referimos, en su gran mayoría, a los provenientes del interior del país y a los que llegaron de los países limítrofes. En segundo lugar, a los hijos de los migrantes que crecieron y se socializaron en el nuevo medio. Y finalmente a los que provenientes de países limítrofes arribaron al barrio en los años ochenta y noventa y han seguido llegando en los posteriores años de la crisis del 2001. Tres grupos posibles de identificar en los cuales se pueden observar aspectos comunes y diferenciales profundamente enmarcados en los procesos socioculturales y económicos por los que ha atravesado la sociedad. Nos referimos primeramente al sentimiento de “desarraigo”, como aspecto común, para pasar luego a considerar los aspectos diferenciales a través de dos peculiaridades: el “tiempo

transcurrido” desde la partida de la sociedad de origen y las “marcas generacionales” que se han producido, considerando sus características etarias, muy especialmente la relación entre padres e hijos.

El desarraigo constituye un elemento fundamental en la apreciación de los migrantes, adquiriendo características distintas, de acuerdo con la forma en que es asumido por los grupos en cuestión. Es una instancia que acompaña la vida de los migrante, constituyendo un tipo de experiencia raigal que marca profundamente la existencia. Ese viaje existencial generado por motivaciones sociales, laborales y familiares no sólo se vincula con el desplazamiento de un lugar a otro, con toda la carga emocional y vital que entraña la decisión de partir. Este desplazamiento ha implicado distanciarse de un lugar profundamente significativo, nutrido de recuerdos y acunado por relaciones afectivas que marcaron la infancia y los primeros años de la vida.

Así, en la apreciación del desarraigo está en juego ese desgarramiento de la “tierra”, conformado en un sentimiento complejo en donde la nostalgia por lo dejado atrás coexiste con la ponderación de lo incorporado como nuevo y la tristeza de la partida es atenuada por la esperanza de la llegada a la sociedad receptora. A su vez, el desarraigo lleva consigo la apreciación de un “lugar” reconstruido desde la memoria, pero edificado en la sobrevaloración de las experiencias positivas y la calidez de los afectos. Un lugar ponderado como el destinatario de un regreso futuro. Para muchos de los primeros migrantes, la posibilidad del regreso se resguarda como una decisión entrañable en lo profundo, al menos durante el tiempo más difícil de la radicación. Y en el proceso de afincamiento y con el paso del tiempo y la generación de vínculos, de nacimiento y crecimiento de los hijos, la añoranza de aquel soñado lugar comienza a ser reemplazada por los nuevos arraigos construidos.

Tener en cuenta el “tiempo transcurrido” desde el desgarramiento inicial hasta la adecuación y relativa identificación con un nuevo lugar, tanto como la elaboración de expectativas y la construcción de nuevos arraigos, conforman inevitablemente referencias que de una u otra forma logran mitigar la gravitación de las ausencias. Los

primeros años están fuertemente atravesados por la perspectiva “de volver”, en especial en cuanto a que generalmente dicho retorno aparece envuelto en una reconstrucción imaginaria de los momentos más felices. Un pasado en muchos aspectos idealizado por la distancia pero que actúa por muchos años como un aliciente que sostiene recuerdos y que se consolida con el mantenimiento de los vínculos; un aspecto que no es menor sino, por el contrario, que se constituye en un aspecto clave en cuanto va transitando por varias instancias, desde la ayuda monetaria directa (vía giros postales), pasando por el envío de mercaderías, hasta la recepción de familiares en el nuevo medio y los viajes esporádicos de retorno.

Sin embargo, “el volver” tiene un momento de quiebre o, más bien, de cambio en cuanto a su significación; deja de ser el proyecto o el sueño de retornar al lugar de origen y pasa a constituir un punto de referencia insoslayable en que se nutre la memoria. Una situación que se genera precisamente cuando un “nuevo anclaje” se ha constituido en la sociedad receptora; una instancia en que se ha consolidado definitivamente la radicación y el mismo paso del tiempo ha sellado la factibilidad del regreso. Es evidente que estos sentimientos y comportamientos están, por supuesto, contextualizados por las crisis económicas y sociales, en el marco de las cuales la presencia o la ausencia de oportunidades laborales no sólo conduce a replantear decisiones, sino que agudiza tensiones y conflictos que cuando se relacionan con la vida de los migrantes siempre emergen acompañados por problemas de discriminación y rechazo.

Con “nuevos migrantes” nos referimos claramente a todos aquellos que han arribado desde la década del ochenta hasta la actualidad, caracterizados por su procedencia de los países limítrofes, especialmente bolivianos y paraguayos. Ambos grupos fueron desplegando un tipo de ocupación del espacio muy diferente. En el caso de los paraguayos, hay que diferenciar a los que se asentaron en las décadas del ochenta al noventa de los que lo hicieron posteriormente. Los primeros se fueron asentando en el denominado “fondo” del barrio, hasta llegar a los límites que marcan el comienzo del golf club (un terraplén de

tierra alto impide observar desde el barrio dicho lugar y, a la vez, que quienes estén jugando allí vean el barrio), y paulatinamente fueron construyendo sus casas de material. Muchos de los que llegaron en el segundo momento, especialmente a partir del 2000, se fueron ubicando en los únicos lugares vacantes en las cercanías del río Reconquista. En el caso de los bolivianos, se instalaron en la parte media del barrio. Ambos grupos poblacionales se desarrollaron asumiendo inserciones laborales distintas (unos en la construcción, otros en la venta de productos frutihortícolas) y manifestando de manera distintas sus tradiciones culturales y religiosas en el espacio público.

Aquí es necesario tener en cuenta lo que ocurre con los hijos de los migrantes, tanto los que nacieron y crecieron en este nuevo medio como los que sólo crecieron en la sociedad receptora. Una situación que nos enfrenta con lo que denominamos las “marcas generacionales”. Los hijos de los migrantes conforman un grupo generacional que en sí mismo constituye parte del anclaje al nuevo medio y consolida su inserción, y genera nuevos vínculos con personas de otros grupos no relacionados exclusivamente con paisanos y comprovincianos. Son los hijos de los migrantes quienes llevan a cabo un replanteo más profundo de sus prácticas sociales y simbólicas en cuanto a que no sólo incorporan y se articulan con nuevos marcos valorativos y culturales, sino que recomponen sus matrices culturales utilizándolos. Una situación que se genera como consecuencia de su concurrencia a instituciones educativas del lugar y va conformando —fundamentalmente por un proceso de socialización desde la habitualidad de la vida barrial, pasando por los grupos de amigos y la relación con los medios de comunicación y las nuevas redes sociales— nuevos universos de sentido. Un aspecto clave en cuanto a que no se trata de un “desplazamiento” de apreciaciones y miradas marcadas por la pertenencia al grupo familiar directo, sino de una “transformación” que caracteriza a las nuevas generaciones y que directa o indirectamente también incide en el cambio en los progenitores y familiares mayores.

También en este sector podemos aludir a matices y diferencias, determinadas en general por los casos en que la relación con los fami-

liares radicados en la sociedad de origen, o el conocimiento de dicha relación, ha contribuido a consolidar identidades, a diferencia de quienes no la han tenido. Los nuevos migrantes llegados después de los años ochenta, e incluso en los primeros años posteriores a la famosa crisis del 2001, si bien se encontraron con un territorio en donde la presencia migrante estaba incorporada, debieron hacer frente a otro tipo de dificultades, vinculadas en gran parte a la saturación del espacio territorial y a las crisis económicas que caracterizaron estos periodos. Grupos de migrantes que poseen vivencias y apreciaciones atravesadas personalmente y que les permiten transitar con mayor facilidad por la diversidad de tramas culturales de nuestra sociedad; matrices culturales cuyas configuraciones de sentido caminaron entre tramas consolidadas en la memoria y en nuevas configuraciones. Debemos tener en cuenta que estas matrices culturales están atravesadas por la gravitación de matrices culturales indígenas, cuyos sentidos traspasan y determinan cosmovisiones y miradas.

Creencias relacionadas con linajes de creencias y nuevas creencias surgidas entre recomposiciones y universos simbólicos diferentes; situaciones en que la “coexistencia” y la singularidad de los procesos de sincretización e hibridación producen significados y transforman valores. Prácticas intraculturales e interculturales en el marco de las cuales se recrean tramas de sentido, no exentas de tensiones y conflictos, que tienden a agravarse cuando las condiciones socioeconómicas reabren las actitudes discriminatorias respecto a “los otros”, sin ver que estos otros constituyen el “nosotros” que nutre y trabaja en el seno de la sociedad. Situaciones en que las matrices culturales que caracterizan a los migrantes emergen sustentadas en matrices asentadas en una memoria inescindible de los procesos identitarios. Momentos en los cuales se transita de identidades consolidadas a identidades en tránsito con una caracterización que define claramente el pasaje de “identidades cerradas a identidades abiertas”. Identidades en tránsito en las cuales no sólo se generan cruces culturales, sino que se superan y replantean fronteras (Parker, 2011: 31).

Es en este ámbito de las identidades en donde no sólo cobran relevancia los recursos simbólicos de los migrantes, sino en donde las identidades religiosas en particular integran un recurso clave con múltiples instancias de conformación y manifestación. Como hemos señalado en anteriores trabajos, son los linajes de creencias los que aportan un soporte básico ante el complejo proceso de radicación y de encuentro/desencuentro con nuevos universos simbólicos y tramas significativas. Un entramado de creencias y prácticas que no sólo no pierden su vigencia, sino que permanecen aun coexistiendo con nuevos procesos de recomposición de creencias, e incluso con la emergencia de nuevas tramas de creencia.

TERCERA APROXIMACIÓN: LAS TRAYECTORIAS CREYENTES DE MIGRANTES, O CREER DESDE LA PERIFERIA

Hemos hecho alusión a distintos tipos de migrantes que es posible reconocer a través de los momentos que han caracterizado su radicación en un ámbito barrial, en particular en el Gran Buenos Aires. Nos interesa ahora tratar de aproximarnos a ciertas modalidades de prácticas y creencias a las que han apelado en el desarrollo de su vida cotidiana. Un tipo de apreciación que es inescindible de los procesos que han caracterizado la situación migratoria. Estas modalidades llevan a considerar no sólo la singularidad de los universos simbólicos, sino también las formas de producción, transformación y circulación de las creencias. Como lo señalamos en los inicios de nuestro proyecto de investigación, se trata de una situación en el marco de la cual el análisis de las trayectorias de creencia implica tener en cuenta tanto las identidades religiosas de los migrantes como los procesos de reposicionamiento identitario en el espacio público en el ámbito territorial. De esta manera, nos interesa considerar una noción amplia de trayectorias de creencia (Hervieu-Léger, 2005) porque esta apreciación puede contribuir a la comprensión de la forma en que se ha producido la inserción, la radicación y el despliegue de su vida cotidiana.

Nos interesa, así, apelar a una noción que considere tanto las modalidades de creer como las formas de manifestar estas creencias, prácticas y ritualidades, una trama que responde a las “tradiciones religiosas” fuertemente ancladas en la memoria y a la incorporación de nuevas tramas religiosas. Como han señalado numerosos autores, en estas apreciaciones no sólo están en juego procesos de recuperación de la memoria en la construcción de tramas tradicionales (Steil, Martín y Camurça, 2009), sino también fuertes procesos “de recomposición, recreación y generación de nuevos universos religiosos”. Una perspectiva del creer que no sólo tiene en cuenta pertenencias consolidadas, sino también nuevas pertenencias, y muy especialmente en muchos sectores las autonomizaciones del creer, formas del “creer sin pertenecer”, pero también “experiencias de lo sagrado a partir de “prácticas de sacralización” (Martín, 2007) que los creyentes despliegan en el contexto de su vida cotidiana. A través de las trayectorias podemos apreciar, de esta manera, algunos aspectos destacados que se han producido en las transformaciones del creer de migrantes en ámbitos periféricos del conurbano bonaerense.

Las trayectorias de creencia migrante no emergen explicitando referencias precisas, homogéneas y rígidas que permitan establecer tipos claramente diferenciados o identidades cerradas, sino que se manifiestan sustentadas en una matriz cultural básica que, sin embargo, no excluye la conformación de identidades abiertas. No se trata de un recorrido fijo, estereotipado, sino de un tránsito complejo en un camino en el que las tradiciones consolidadas se articulan y recrean con nuevos universos simbólicos. Y es que la identidad religiosa no está disociada de otras dimensiones de la vida del migrante y en cuanto tal aparece expuesta a las tensiones, las dificultades y los cambios por los que transita. De esta manera, luego de nuestras observaciones empíricas y de entrevistas con migrantes en el barrio Obligado, podemos presentar algunos aspectos que marcan y en cierto sentido caracterizan estas trayectorias. Son aspectos que se han desplegado a través de los distintos grupos y momentos en la radicación de los migrantes.

Nos referimos, en primer lugar, a la relevancia de las manifestaciones religiosas en el espacio público; en segundo lugar, a la complejidad de las tramas religiosas que se constituyen, y finalmente a la apertura y coexistencia con nuevos universos simbólicos. Y es que las creencias y las tradiciones en la vida diaria de los migrantes lejos de excluirse se hibridizan y emergen, gravitando en su vida de acuerdo con distintos tiempos y circunstancias.

Respecto al primer aspecto, es interesante observar la relevancia de estas manifestaciones tanto en el caso de los migrantes bolivianos como en el de los paraguayos. En el caso de los bolivianos en el barrio Obligado, es interesante considerar cómo a partir de decisiones individuales se ponen en marcha celebraciones festivas de carácter colectivo. Es importante tener en cuenta esta articulación entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público, en cuanto a que la devoción comienza a partir de una decisión que se genera en el contexto familiar y transita hacia lo colectivo, algo que cobra sentido y responde a una tradición consolidada en el esfuerzo y el compromiso, lo que implica poner en marcha una devoción que se trasladará hacia los otros paisanos y el barrio. Una situación que se produce tanto con la veneración a Santiago de Bomborí como a la Virgen de Guadalupe de Sucre.

En ambas celebraciones es interesante tener en cuenta tanto la singularidad de los objetos religiosos y su significación para los creyentes como las implicancias socioculturales en el ámbito territorial. Estamos haciendo referencia a una creencia arraigada que en su recreación en el nuevo medio de una u otra forma adquiere elementos propios del lugar, lo que en un primer momento implica un compromiso de carácter personal y familiar no institucional (Ameigeiras, 2004). En cuanto al primer aspecto, es posible observar una creencia afirmada en torno a una relación personal tanto con el santo como con la virgen que se explicita con la apelación al “Tata Bomborí” y a la “Mamita Gualala”. Una relación que a la vez que reafirma su identidad religiosa confirma en su pertenencia colectiva, en cuanto a que son bolivianos los que participan directamente en la celebración pública

que se genera y como tales son reconocidos por el resto de los habitantes del lugar. Un aspecto a considerar en cuanto a que desde una mirada más particularizada hay diferencias entre los devotos de cada advocación, ya que también es distinta la procedencia de Bomborí o de Sucre, como también los orígenes aymaras o quechuas de cada uno de los devotos, lo que gravita simbólicamente pero a veces genera distanciamientos internos, claramente invisibilizados para el resto de los habitantes del barrio, para quienes hay una apreciación colectiva que los unifica como “los bolivianos”. Así, la celebración festiva, como la relevancia y el reconocimiento de las imágenes, consolida y da significado a la ocupación del espacio urbano en las limitaciones del contexto barrial (Suárez, 2015).

...se produce una visibilidad en el escenario social que contribuye a un reposicionamiento territorial que, a la vez que explicita claramente una pertenencia allí en Obligado, manifiesta y da cuenta de una diferencia cultural sustantiva (Ameigeiras, 2002: 59).

La decisión de fundar una devoción en el barrio vinculada a una advocación venerada en su ciudad de origen, Santiago de Bomborí o Guadalupe en Sucre, organiza y pone en marcha una celebración festiva de carácter colectivo con importantes implicancias a nivel social y cultural.

En el caso de los migrantes paraguayos, si bien la celebración de la Virgen de Caacupé es muy relevante, también lo es la festividad de San Juan, y muy especialmente la de San Blas. En este caso resulta interesante que la celebración se concentra en la pequeña capilla ubicada en la margen del río Reconquista, denominada María Madre de los Pobres, que se encuentra en la parte más carenciada del lugar. Allí, en la calle, se ubica en un altar la imagen del santo en su día, rodeado por las banderas argentina y paraguaya, y se lleva a cabo una procesión en el sector del barrio acotado a los alrededores de la capilla, pero sin recorrer otras calles, como ocurre con los bolivianos. Tampoco hay en este caso bandas musicales ni cohetes que se disparan mien-

tras se transita por el barrio, pero en ambas son importantes, además de la celebración, los rituales que se realizan. Mientras en la fiesta de los bolivianos el pasaje del “arco” es importante, para los paraguayos lo es el ritual de la bendición de las gargantas. Las manifestaciones religiosas, que encuentran una forma de expresión en sus fiestas (Ameigeiras, 2002a; Grimson, 2010), constituyen en el espacio público una instancia clave de una religiosidad que recupera no sólo una vinculación con una tradición religiosa, sino también una “demostración de la identidad étnica” (García Vázquez, 2005).

Sin embargo, en los casos que nos ocupan las celebraciones festivas se traducen, a su vez, en una reafirmación de la presencia territorial de los migrantes en el ámbito barrial, en donde estas celebraciones poseen un carácter “identificador” y “demarcador de territorios” (Azcona, 1996). A su vez, las celebraciones festivas no sólo expresan prácticas y creencias religiosas, sino también una matriz cultural en que las relaciones de parentesco, las de paisanaje y las sociales se despliegan en un escenario en donde lo religioso, junto a lo musical, lo lúdico y lo comercial, se concretiza en el espacio y el tiempo festivo.

Si la trayectoria de las creencias está marcada fuertemente en los migrantes radicados en los primeros años por la continuidad del “linaje de creencia”, en los que arribaron posteriormente, acompañando los cambios socioculturales, las transformaciones comunicativas y la expansión de las redes, nos encontramos con una “recomposición y ampliación de creencias”. Nos referimos a una transformación que transcurre de la mano de los nuevos anclajes en el medio urbano. No se produce una ruptura ni un abandono de lo tradicional, sino que junto a los viejos linajes se plantean las recomposiciones y las aperturas, que se traducen en nuevos andamiajes de creencias. De esta manera, nos interesa hacer referencia al segundo aspecto al que aludimos, vinculado a una nueva perspectiva que caracteriza la modalidad de creencias de los migrantes; una caracterización que alude a la complejidad de las tramas religiosas que se constituyen en momentos de cambio, de vigencia de crisis, pero también de nuevos grupos poblacionales migrantes presentes en el espacio urbano.

Un bagaje significativo que en el caso de los migrantes supone una trama básica que se recompone y recrea en el contexto urbano, abierto a nuevos universos simbólicos. Una trama en donde está en juego una apreciación del creer que, como señala Hervieu-Léger, supone un conjunto de convicciones individuales y colectivas “que encuentran su razón de ser en el hecho de que den sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quien la mantiene” (2005: 122). No se trata de una doctrina ni de principios y normas religiosas, sino básicamente de una experiencia en la que esta vinculación con lo sagrado y su manifestación colectiva, a la vez que consolida una creencia, genera relaciones sociales que desde un carácter marcadamente intracultural van adquiriendo características interculturales. Una situación que nos lleva a hacer referencia a un “andamiaje de creencias” que converge con un “andamiaje de religiosidad” en cuanto a que junto a vírgenes y santos comienzan a incorporarse santos populares, como el Gauchito Gil, y también otras expresiones y cultos populares. Un andamiaje en el cual es posible observar una textura que desnuda tradiciones, prácticas simbólicas y formas de habitualidad que hacen explícitas distintas modalidades de ser y estar, de interactuar, y especialmente de desplegar una singular apreciación de lo sagrado (Ameigeiras, 2011: 231).

Resulta fundamental considerar estas apreciaciones en las cuales las identidades religiosas no emergen en los migrantes como una instancia unilateral aislada de otras dimensiones de la vida diaria, sino todo lo contrario, insertas en sus actitudes y comportamientos cotidianos. De la misma manera en que la religiosidad popular no disocia lo sagrado de lo profano, ni lo natural de lo llamado sobrenatural, también en los migrantes convive la tensión entre matrices culturales distintas, los desafíos de la inserción en el medio urbano y la necesidad de reafirmar su identidad religiosa, ya sea como una “contrapartida del distanciamiento” o como una respuesta a la necesidad de “reposicionamiento social”. Una apreciación de acuerdo con la cual no estamos ante una forma de creencia única hegemónica, sino, por el contrario, ante un “entramado de religiosidad” (Ameigeiras, 2016), en

el cual las tradiciones religiosas lejos de excluirse “se entrecruzan e hibridizan”, originando nuevos “universos de sentido”.

La apertura a nuevos universos simbólicos conforma una instancia estrechamente unida no sólo a la presencia de nuevos contingentes migratorios, sino a la gravitación de las nuevas generaciones, ya sea en relación con quienes se criaron y crecieron en el nuevo medio urbano como con los hijos de migrantes que directamente nacieron en este contexto. Son los jóvenes los que mayormente entran en contacto, procesan y se replantean universos simbólicos, pero también los que menos problemas tienen para resignificarlos. Es allí en donde pueden cobrar relevancia distintos “intersticios”, en donde las creencias religiosas se encuentran, sincretizan y coexisten con otras tramas de sentido (De la Torre, 2012). Estamos hablando de trayectorias de creencias fecundadas por interacciones, intercambios y replanteos que lejos de desplazar a los viejos anclajes en algunos casos los reafirman y en otros los resignifican. Ya en el recorrido de las fiestas religiosas es posible observar aspectos interesantes en relación con lo que señalamos, como ocurre especialmente con la participación de los jóvenes. Una instancia que se hace muy visible en el desarrollo de los distintos bailes que se explicitan en las celebraciones festivas y en las cuales, en el caso de los bolivianos y en el de los paraguayos, se hacen presentes tradiciones muy consolidadas en sus comunidades. La presencia de los bailes —de “caporales”, “tinkus” o “la diablada”, entre los bolivianos, y la “guarania”, “el galope” o la “polka”, entre los jóvenes paraguayos— reproduce una tradición y consolida el reconocimiento de una identidad. Sin embargo, la mayoría de los jóvenes participantes no sólo lo hacen por estas tradiciones, sino por la satisfacción que les produce bailar, por sí misma. A su vez, es interesante observar, especialmente en el caso de los bolivianos, que este espacio, lejos de quedar cerrado a los jóvenes migrantes, se abre a la participación cada vez más de sus amigos que no son bolivianos y que, sin embargo, visten y bailan como si lo fueran. Es en esos espacios supuestamente demostrativos de la identidad cultural en donde se explicitan la coexistencia y el desarrollo de prácticas intersticiales e interculturales superadoras

de exclusiones, lo que ha sido abordado con minuciosidad por Natalia Gavazzo (2012), quien se refiere al tema planteando a su vez que tanto los hijos de bolivianos como de paraguayos tampoco son ajenos a otras prácticas musicales, como el hip hop o el rap, expresiones que nos hacen presente la importancia de tener en cuenta que tanto la música como la danza traducen en gestos y comportamientos las transformaciones culturales, que generan nuevas relaciones sociales e interculturales.

A MANERA DE REFLEXIÓN FINAL

Hemos tratado de aproximarnos al significado del creer en la periferia del Gran Buenos Aires, deteniéndonos especialmente en las trayectorias de creencia de los migrantes. Un recorrido que nos ha conducido a considerar tanto la relevancia del espacio territorial como la singularidad de los procesos de significación del espacio público en el posicionamiento identitario y social de los migrantes en el ámbito barrial. La complejidad de la vida urbana modifica las habitualidades y gravita en las distintas modalidades del creer, pero para los migrantes en particular estas creencias, lejos de constituir un bagaje de tradiciones religiosas, se erigen en un recurso simbólico que marca su existencia y dota de sentido al conjunto de su vida cotidiana.

De esta manera, hemos podido observar trayectorias en las cuales el “creer” en la vida de los migrantes aparece influido tanto por las distintas singularidades de cada grupo como por la complejidad de las transformaciones producidas en la trama sociocultural en su vida cotidiana. Grupos de migrantes con matrices culturales diversas que se consolidan, articulan y/o resignifican, gravitando en procesos de recomposición de identidades en tránsito hacia identidades más abiertas dispuestas a la conformación de relaciones y prácticas interculturales en donde coexisten viejos y nuevos universos simbólicos. Situaciones en donde las marcas generacionales están presentes, condicionando nuevos anclajes y fecundando andamiajes de creencias sustentados en viejos “linajes creyentes” con nuevos andamiajes

de religiosidad. El creer en los migrantes desde la periferia nos muestra, así, tanto la densidad significativa de las diversas trayectorias de creencia como la fecundidad de los universos simbólicos presentes en la trama cultural del Gran Buenos Aires.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ameigeiras, Aldo (2002a). "Fiesta popular e identidad religiosa en el Gran Buenos Aires". En *Territorios. Itinerarios. Fronteras. La cuestión cultural en el Área Metropolitana de Buenos Aires, 1990-2000*, coordinado por Judith Filc. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/Ediciones Al Margen.
- Ameigeiras, Aldo (2002b). "Fundadores y pasantes. Catolicismo popular y migración en el Gran Buenos Aires". En *La religión en tiempo de crisis*, coordinado por Aldo Ameigeiras, Nélica Boulgourdjia, Fortunato Mallimaci y Jorge Soneira, 49-61. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo.
- Ameigeiras, Aldo (2004). "Identidades religiosas y prácticas interculturales en el Gran Buenos Aires". Ponencia presentada en el VI Corredor de las Ideas del Cono Sur. Montevideo, Uruguay.
- Ameigeiras, Aldo (2011). "Matrices culturales: una clave para el abordaje de las culturas populares en la sociedad actual". En *Culturas populares y culturas masivas. Los desafíos actuales a la comunicación*, compilado por Aldo Ameigeiras y Beatriz Alem. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/Imago Mundi.
- Ameigeiras, Aldo (2016). "Las creencias religiosas de los migrantes o la religiosidad en movimiento". *Stromata* 72 (2): 231-241.
- Ameigeiras, Aldo, Dina Picotti, Roxana Cabello *et al.* (2004). "El barrio Obligado". Documento de trabajo. Universidad Nacional de General Sarmiento-Instituto del Desarrollo Humano/Programa de Investigación.
- Azcona, Jesús (1996). "Fiesta, religión e identidad colectiva. Cinco proposiciones para el estudio de la fiesta de San Fermín en Pamplona". En *Identidades culturales*, compilado por Josetxo Beriain y Patxi Lanceros. Bilbao: Universidad de Deusto.

- Castillo, Julia, y Jorge Gurrieri (2012). "El panorama de las migraciones limítrofes y del Perú en la Argentina del siglo XXI". En *El impacto de las migraciones en la Argentina*, 17-50. Buenos Aires: Organización Internacional para las Migraciones.
- Clichevsky, Nora, Marie-France Prévôt Schapira y Graciela Schneier-Madanes (1990). *Loteos populares, sector inmobiliario y gestión local en Buenos Aires: el caso del municipio de Moreno*. Buenos Aires/París: Centro de Estudios Urbanos y Regionales/Centre de Recherche et de Documentation sur l'Amérique Latine.
- García Vázquez, Cristina (2005). *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza, Argentina*. Mendoza, Argentina: Editorial Universidad Nacional de Cuyo.
- Gavazzo, Natalia (2012). "Hijos de bolivianos y paraguayos en el Área Metropolitana de Buenos Aires. Identificaciones y participación entre la discriminación y el reconocimiento". Tesis doctoral en antropología sociocultural. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras.
- Gavazzo, Natalia (2016). "Música y danza como espacios de participación de los jóvenes migrantes bolivianos y paraguayos en Buenos Aires (Argentina)". *Revista del Museo de Antropología* 9 (1): 83-94.
- Grimson, Alejandro (2010). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Isambert, François-André (1982). *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. París: Editions de Minuit.
- Martín, Eloisa (2007). "Aportes al concepto de 'religiosidad popular': una revisión de la bibliografía argentina". En *Ciencias sociales y religión en América Latina*, coordinado por María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas, 61-86. Buenos Aires: Biblos.
- Parker, Cristian (2011). "Cambio religioso, fronteras móviles e interculturalidad". En *Religión y culturas contemporáneas*, coordinado por Antonio Higuera Bonfil, 15-40. México: Manda.
- Sanchis, Pierre (1997). *Arraial, la fête d'un peuple. Les pèlerinages populaires au Portugal*. París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Steil, Carlos Alberto, Eloísa Martín y Marcelo Camurça (2009). *Religiones y culturas. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Editorial Biblos/Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur.
- Suárez, Hugo José (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

Aldo Ameigeiras

Torre, Renée de la (2011). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Torre, Renée de la (2012). “La religiosidad popular como ‘entre-medio’ entre la religión institucional y la religión individualizada”. *Civitas. Revista de Ciências Sociais* 12 (3): 506-521.

Religión comunitaria y opiniones divergentes del barrio

Jonathan Calvillo

Era un sábado de primavera típico en la calle Myrtle. Algunos participantes de una procesión en honor a la Virgen de Guadalupe se quedaron a limpiar el patio enfrente de la casa anfitriona. Varios recogían los platos de pozole y tostadas, otros guardaban sillas, mientras que todos cuidadosamente se aseguraban de que el altar a la virgencita enfrente de la casa se mantuviera limpio. Éste era el final del rosario de la aurora, patrocinado por la Legión de María, un ministerio laico de la parroquia católica local. La actividad atrajo a decenas de vecinos de esa calle. Mas no todos los que pasaban por el vecindario con anhelo de una experiencia espiritual venían al rosario de la aurora. Al otro lado de la cuadra, dos testigos de Jehová caminaban de puerta en puerta, compartiendo su mensaje y su literatura. En la tarde, otro grupo pasaría por la misma calle, un grupo evangélico que oraba por comunidades donde había presencia de pandilleros. Miembros de varias iglesias evangélicas se unían para realizar este proyecto. Al cruzar la calle, varias familias preparaban la plaza, entre dos edificios de apartamentos, para una fiesta de bautizo. El sacerdote del Inmaculado Corazón, la parroquia local, había sido invitado a la fiesta después del bautizo. La parroquia, a un kilómetro del barrio y con una membresía de más de cinco mil familias, tenía actividades frecuentes que a veces reverberaban en los barrios cercanos. A dos cuadras del barrio también había cuatro iglesias evangélicas y va-

rias tendrían cultos esa tarde. Como sucedió ese día, las expresiones públicas de religión en Santa Ana, California, abundan y toman un lugar central para muchos inmigrantes mexicanos que residen en los barrios centrales de la ciudad.

En las comunidades de Santa Ana, pobladas en su mayor parte por residentes mexicanos, la religión provee uno de los vehículos principales para la transmisión de información y recursos. Las expresiones religiosas, tanto formales como informales, son parte del matiz cultural de estas comunidades. Aun entre aquellos que no se identifican como miembros de una iglesia, un grupo con gran crecimiento entre latinos,¹ muchos participan en las actividades religiosas que se llevan a cabo en el hogar, con familiares, o con vecinos en la comunidad. La fe y espiritualidad, en otras palabras, provee una plataforma para la formación y el fortalecimiento de redes sociales, de las cuales los inmigrantes vienen a depender. Sin embargo, la diversificación de religiones en la comunidad ha conducido a variaciones en las perspectivas y estrategias de cómo relacionarse con las comunidades coétnicas. Como mostraré en este capítulo, las identidades religiosas conducen a redes sociales distintas, en gran parte porque las diferentes religiones influyen en las visiones de lo que debe acontecer en la comunidad y aun de lo que significa ser parte de la comunidad étnica local.

En este capítulo se explora cómo influye la religión en los creyentes y cómo se relacionan con su comunidad étnica. Específicamente, comparo a feligreses católicos y evangélicos inmigrantes de México, analizando sus actitudes y estrategias para relacionarse con su comunidad. Los patrones de involucramiento comunitario son importantes porque influyen en las formas en que los residentes locales ganan acceso a recursos conocidos como “capital social”. Los católicos generalmente se esfuerzan por recrear las experiencias de su tierra natal, lo que designo como “memoria comunitaria”. Esta memoria motiva la reproducción de prácticas y símbolos de la tierra natal

¹ De acuerdo con Cooperman *et al.* (2014), éste es el grupo que está creciendo con más rapidez entre la población latina en Estados Unidos.

en espacios públicos y provee una interpretación del enclave étnico como un espacio donde las memorias se pueden realizar y reanimar. Consecuentemente, es más probable que los católicos enfatizen aspectos positivos de su barrio y un sentido de ser parte de la comunidad, en comparación con las opiniones y percepciones de los evangélicos. En contraste, los evangélicos se esfuerzan por realizar una transformación del barrio. En la perspectiva evangélica, el enclave étnico es un lugar que requiere transformaciones. Para los evangélicos, los recursos esenciales se obtienen de la Iglesia, pero no necesariamente del vecindario.

La calle Myrtle es un vecindario que refleja la demografía y la experiencia de una gran parte de los habitantes de Santa Ana, California, una ciudad ubicada a cincuenta kilómetros de Los Ángeles y a ciento setenta kilómetros de la frontera con México. Casi la mitad de los 334 136 residentes de la ciudad son inmigrantes (US, Census 2017). El 78% de los residentes son de origen latinoamericano, principalmente mexicanos. La densidad residencial de Santa Ana es una de las más altas en Estados Unidos. A raíz de su perfil demográfico, el periodista Gustavo Arellano nombró a Santa Ana como la ciudad más mexicana de Estados Unidos. Sus características la distinguen como un sitio sumamente favorable para estudiar la religión de inmigrantes mexicanos y los efectos que tiene en la formación y el sostenimiento de identidades étnicas.

Este capítulo está formado por cuatro partes. En la primera repaso la literatura sobre la centralidad de enclaves étnicos en la vida de inmigrantes y el lugar de la fe en estas comunidades; en la segunda presento los métodos de investigación utilizados para este estudio; en la tercera trato las perspectivas sobre la comunidad étnica que comparten residentes católicos y residentes evangélicos; y en la cuarta y última concluyo con un análisis de las formas en que estas perspectivas divergentes entre católicos y evangélicos resultan en formaciones distintas de identidades étnicas.

EL ENCLAVE ÉTNICO EN LA VIDA DE INMIGRANTES

La transmisión de recursos es un aspecto importante que se lleva a cabo en la comunidad étnica a través de las redes sociales concentradas geográficamente. Los beneficios de las redes sociales étnicas concentradas han sido examinados usando varios términos. Por ejemplo, estudios sobre *enclaves étnicas*, *nichos étnicos* y *economías étnicas* demuestran que estos fenómenos sociales proveen a los inmigrantes de recursos importantes para su adaptación al país de recepción (Light y Karageorgis, 1994; Portes y Bach, 1985; Waldinger, 1996 y 1997). Los enclaves étnicos han sido esenciales para la formación de nichos industriales en donde los inmigrantes han podido experimentar una movilidad social (Waldinger, 1994 y 1996). Una buena parte de este trabajo es indicativo de los recursos que provienen del empleo, como conocimiento de oportunidades de empleo y transmisión de habilidades en el trabajo. Los enclaves étnicos también proveen recursos culturales, como cuando los inmigrantes mantienen conexiones transnacionales con su tierra natal, ya que mantienen acceso a personas, bienes y servicios (Hernández-León, 2008). En otras palabras, el enclave étnico es una avenida en la cual los inmigrantes pueden mantener sus identidades étnicas. Ya que la religión ha ayudado a dar fuerza a los vínculos sociales (Putnam y Campbell, 2012), la participación religiosa basada en el enclave étnico ayuda a fortalecer los vínculos entre vecinos. En actividades como el rosario de la aurora se comparte comida, información y labor física, entre otras cosas. Los recursos que son accesibles en el enclave étnico traen varios beneficios de productividad y de expresión cultural a los inmigrantes (Portes y Sensenbrenner, 1993). A través de estas conexiones se viven las identidades étnicas localmente y se fusionan con los recursos que apoyan a los inmigrantes en el proceso de aculturación en Estados Unidos.

Capital social es un concepto que nos ayuda a entender cómo las reuniones religiosas en las comunidades étnicas pueden rendir no sólo recursos importantes a sus participantes, sino también crear unidad y solidaridad en un vecindario. De acuerdo con Pierre Bourdieu,

capital social es “el conjunto de recursos actuales o potenciales relacionados con la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas, de conocimiento y de reconocimiento mutuos”. Para encapsular esta idea, utilizo el término ARMAR: Activar Recursos Mutuamente Accesibles en Red. El capital social les provee a las personas recursos relacionados con la interacción social entre individuos o con una red social que facilita que las personas sigan trabajando juntas (Bourdieu, 1986; Coleman, 1988; Putnam, 1995). La diversidad de vínculos sociales que se forman en las actividades religiosas comunitarias amplía la capacidad de la comunidad para sostener y distribuir el capital social.

El acceso al capital social de una comunidad se basa no solamente en la residencia en un vecindario, sino en el tipo de conexiones que se tienen en esa comunidad. Varias dimensiones de los vínculos sociales —por ejemplo, cómo se forman, la fuerza que tienen, los contextos y las organizaciones que le dan vida— hacen que la probabilidad de activar estos recursos crezca o disminuya para personas particulares. Esto incluye tanto aspectos estructurales como culturales. Los culturales se refieren a normas, reciprocidad y confianza transmitidos a través de interacciones sociales (Hargreaves, 2001). La religión, en particular, es efectiva para transmitirlos (Putnam y Campbell, 2012). Las expectativas que se comunican a los feligreses, por ejemplo, sobre cómo deben relacionarse con su comunidad local, contribuyen al tipo de capital social que las personas buscan. Los aspectos estructurales de las redes sociales o de las organizaciones facilitan la interacción entre los agentes y transmiten capital social. El respaldo organizacional de los líderes de una iglesia, por ejemplo, provee de recursos para organizar un evento. De igual manera, una asociación puede patrocinar un festival religioso enfocado a la devoción a un santo patrono del pueblo. El capital social no habita en personas individuales, sino en sus conexiones con otras personas.

Una distinción importante relacionada con el capital social tiene que ver con su capacidad para conectar a personas de trasfondos similares o diferentes. Robert D. Putnam (2001) distingue entre el

capital vínculo, que refuerza la homogeneidad, y el *capital puente*, que facilita la heterogeneidad. Philip J. Williams y Patricia Fortuny Loret de Mola (2007), comparando a inmigrantes católicos y evangélicos en el estado de Florida, en Estados Unidos, concluyen que ambos grupos muestran *capital vínculo* en altos niveles, ya que sus iglesias tienden a servir a grupos muy particulares basados en la comunidad étnica local. En algunas comunidades étnicas de Santa Ana, donde los residentes parecen venir de un estatus social semejante y son del mismo trasfondo nacional, es fácil asumir que el *capital vínculo* está más representado en los grupos religiosos locales. Sin embargo, como sugiero en este capítulo, la religión lleva a los creyentes a relacionarse en formas distintas a las de la comunidad étnica, lo cual tiene el potencial de reestructurar las redes sociales plantadas en zonas geográficas particulares.

MÉTODOS

Los datos para este estudio fueron mayormente recolectados a través de entrevistas semiestructuradas a feligreses de iglesias de la ciudad de Santa Ana, California. Asimismo, hice observación participativa en eventos y actividades basadas en iglesias y en las comunidades latinas de Santa Ana central. Cincuenta personas tomaron parte en las entrevistas extensivas, con cerca de una hora de duración cada una. Veinticinco personas eran católicas y veinticinco eran evangélicas. Todas eran adultas e inmigrantes de origen mexicano que vivían en Santa Ana. Variaban en edad desde los diecinueve hasta los sesenta y cinco años. La comunidad latina de Santa Ana incluye a residentes de Centroamérica, Sudamérica y el Caribe, pero el estudio se enfocó en la población de origen mexicano, que representa la mayoría de los residentes de la ciudad. Aunque todos los que respondieron son de México, es importante anotar que existe diversidad en cuanto al pueblo de origen mexicano, con residentes que migraron en diferentes décadas, de distintas regiones de México, y que cuentan con una variedad de exposición a la diversidad religiosa

(Alarcón *et al.*, 2016). Los residentes mexicanos de Santa Ana muestran una gran pluralidad, y a los barrios de la ciudad llegan a habitar personas con diversos trasfondos.

Una primera muestra de las respuestas fue colectada con la asistencia de líderes locales de las iglesias de Santa Ana. En la siguiente muestra se procedió utilizando la técnica de bola de nieve, con la ayuda de quienes participaron en la primera. Junto con las entrevistas, la observación participante me permitió tener interacción con las comunidades principales de fe a las que asistían quienes respondieron. En ese tiempo, tuve la oportunidad de conversar con otros miembros de estas comunidades de fe. Los sitios que formaban las comunidades de fe de los participantes incluían dos parroquias católicas, cuatro iglesias evangélicas y un grupo carismático católico, y diversas actividades comunitarias, como procesiones y grupos de oración.

REVIVIENDO MEMORIAS COMUNITARIAS

Para los residentes católicos de Santa Ana, el mantenimiento de la memoria comunitaria era de suma importancia. En los espacios religiosos, esto implicaba mantener la conexión con las tradiciones de la tierra natal. Había dos dimensiones de esta memoria que los residentes católicos mostraban en sus ritmos de vida: recordar y recrear. Por un lado, había un esfuerzo intencional por recordar el pasado y describirlo para otros. Personas católicas mostraban una gran añoranza por lo que tenían en sus pueblos natales. Había una comunidad imaginada que ya no estaba presente físicamente en Estados Unidos. Esta nostalgia reflejaba la dimensión retrospectiva de la espiritualidad católica de inmigrantes mexicanos. Además, tenían una gran motivación para recrear lo que se había quedado en la tierra natal. Mientras que las personas no podían traer las ciudades y los pueblos de México a Santa Ana, y muchos no podían regresar a México por su estatus legal, la mayoría podía esforzarse en replicar varios elementos importantes que habían dejado atrás.

“Es una nostalgia muy pesada que uno siente”. Jesús Ibarra terminó esta frase con un gran suspiro y una larga pausa. Era como si la misma nostalgia de la que hablaba comenzara a asentársele. En un tono de mucha reflexión, Jesús procedió a describir el tipo de festividad en la que participaba en su pueblo de México:

El día 14 de diciembre tenían una fiesta en la capilla del Señor de los Milagros, donde asistía mucho del pueblo. Y luego tenían un peregrinaje de las rancherías, donde la gente de los ejidos venía al pueblo. Cuando terminaban el peregrinaje, los barrios dentro del pueblo participaban en sus propios peregrinajes. Esto era todo para honrar a la Virgen de Guadalupe. El día 12 de diciembre su juntaban para cantar “Las mañanitas”. Todo el pueblo participaba en los peregrinajes. Entonces comenzaban las posadas en los barrios, hasta la Navidad. En verdad extraño esos días.

Jesús siguió contando: “Era difícil para mí alejarme de esas celebraciones, pero era aún más difícil para mi esposa”. Jesús, quien había llegado a Estados Unidos una década antes que su esposa, recordaba su experiencia. Sus familias eran del mismo pueblo en México y se conocieron durante una temporada de fiestas, cuando Jesús y su familia visitaban el pueblo. Tuvieron contacto varias veces, ya que la familia de Jesús visitaba el pueblo anualmente. Después de un cortejo corto, Jesús y Jimena se casaron en México y ella lo acompañó de regreso a Estados Unidos. En una entrevista, Jimena describió los eventos relatados por Jesús:

Con los vecinos, nosotros los jóvenes, hacíamos piñatas, ponches. Había mucha gente. Nos juntábamos entre los jóvenes allí, en medio de la quebrada de las piñatas. Compartimos en todos estos momentos juntos.

Tanto Jesús como Jimena enfatizaban el aspecto comunitario de sus días festivos en México. Estas experiencias se compartían con los vecinos. El *capital devocional*, un tipo de capital social que requiere participación en un acto religioso, de acuerdo con Peña (2011), fue com-

partido en esos encuentros. Esto es, mientras las personas participan en actos religiosos colectivos y públicos, se les otorga más respeto a los participantes y los vínculos sociales son reforzados.

Otras personas reflejaban sentimientos similares al extrañar las experiencias comunitarias en México. La pareja formada por Ricardo y Francisca Delgado enfatizaba que extrañaban las celebraciones religiosas extendidas de México. Lo que más les importaba era la solidaridad comunitaria extendida, no sólo por un tiempo corto. También la libertad que tenían en un espacio más amplio era algo que Ricardo recordaba.

Ricardo: Aquí no lo hacen como lo hacen en México. Yo llegué aquí con esa ilusión.

Jonathan: ¿Qué hace falta aquí? ¿Qué es lo que más extraña?

Ricardo: Las procesiones que hacían allá. Son diferente. Quizás es que allá se hacen en el campo libre. Caminábamos de estación a estación muy lejos. Nos íbamos desde las diez de la mañana y regresábamos a las diez de la noche. Era una actividad de todo el día.

Cuando era temporada de fiestas en la comunidad de la familia Delgado en Estados Unidos, allí estaban Francisca y Ricardo, participando en las fiestas y procesiones. Aunque la experiencia era distinta a lo que conocían en México, era una oportunidad para aproximarse al contexto natal. Incluso, Ricardo no siempre asistía a misa los domingos, como lo comentó, pero sí participaba frecuentemente en las actividades comunitarias.

Otro punto importante en la experiencia de los Delgado es que migraron de una zona rural a una urbana en Santa Ana. Muchos otros inmigrantes en esta ciudad habían experimentado un cambio semejante. En cierto aspecto, la nostalgia que experimentaban no sólo era por el cambio de país, sino también por el estilo de vida, que había transitado de lo rural a lo urbano. Las expresiones religiosas habían sido ajustadas de acuerdo con el cambio en estas realidades, aunque para muchos esta diferencia se expresaba como una distinción en-

tre México y Estados Unidos. Esta transición es importante cuando se considera la transmisión de tradiciones religiosas, ya que los hijos de muchos de estos feligreses estaban creciendo en una zona urbana de Estados Unidos, mientras que sus padres tomaban como punto de referencia la vida rural que conocían en México. Sería interesante comparar las experiencias de los inmigrantes en Santa Ana con las de inmigrantes en la República Mexicana, que experimentan fenómenos similares después de emigrar de zonas rurales a urbanas.

Mercedes Uribe es un ejemplo brillante de alguien para quien la religión comunitaria es una oportunidad para cruzar fronteras geográficas y temporales. En las casas y apartamentos alrededor de su casa había residentes que reconocían la devoción religiosa de Mercedes. Entre las personas que entrevisté, por lo menos cuatro la mencionaron como alguien que era gran ejemplo de devoción católica. Era reconocida por su consistencia en recibir en su casa muchos eventos católicos comunitarios, en especial las posadas. Sin embargo, cuando le pregunté a Mercedes sobre su asistencia a la iglesia católica tenía muy poco que decir. Casualmente admitió que intentaba ir cada semana, pero no siempre le era posible. Cuando le pregunté si era parte de alguno de los grupos laicos que patrocinaban eventos especiales en su comunidad respondió: “No, no soy parte de esos grupos que rezan o alguno de los otros grupos”. En los festivales comunitarios estaba rodeada de personas muy fieles a las actividades de la parroquia, pero tenía poco interés en este tipo de eventos. Su interés principal era organizar actividades comunitarias.

Mercedes habló elaboradamente de los eventos comunitarios y de las personas que disfrutaban la participación. Fue muy clara al enfatizar que personas de todo el condado regional visitaban sus eventos. Para Mercedes, la fe, más que todo, se expresaba en el barrio: “Yo sé que las personas quieren participar en esto”. En particular, enfatizaba que estas actividades les ayudan a las personas a recrear y recordar lo que tenían en México: “¡Es exactamente como allá [en México]!”, exclamó uno de los invitados a un evento en la casa de Mercedes. Estaba sorprendido de que las decoraciones y las actividades que se lle-

vaban a cabo fueran tan similares a las que recordaba de México. El invitado no vivía en Santa Ana, y le dijo a Mercedes que jamás pensó que “una vez más vería este tipo de celebración en los Estados Unidos”. Mercedes expuso que “muchos se sorprenden de esa forma cuando primero llegan a ver”. En gran parte, su esfuerzo fue motivado por el deseo de paliar la nostalgia que a veces agobiaba a los inmigrantes que extrañaban las tradiciones de su tierra natal.

El uso de objetos de devoción era de suma importancia para reforzar la memoria comunitaria. Muchos eran valorizados por su significado transnacional. Por ejemplo, varios devotos de la Virgen de Juquila resaltaron su importancia para algunos inmigrantes de Oaxaca en Santa Ana. En una ocasión, una imagen suya fue llevada a Santa Ana y sus devotos se juntaron para decorar su altar, y su vestimiento. Otros santos patronos también han visitado la región. En una ciudad cercana a Santa Ana se celebró la llegada de Santo Toribio, un santo del estado de Jalisco (Bermúdez, 2014). Estos objetos no sólo representan a personajes espirituales, sino también símbolos de la tierra natal, en algunos casos asociados a experiencias muy particulares que los inmigrantes tuvieron en sus lugares de origen, o en sus viajes a Estados Unidos.

El cuidado de los objetos de veneración en algunos casos era privado, pero en muchos casos era público en Santa Ana y esto ayudaba a crear vínculos sociales en la comunidad. El ejemplo de Verónica Ochoa ilustra esta observación. Ella cuidaba de un altar público que se encontraba enseguida de su apartamento, en una plaza entre dos edificios de dieciséis habitaciones. En ciertas temporadas del año había tres imágenes de la Virgen de Guadalupe en este altar. Las imágenes viajaban a tres casas en diferentes enclaves mexicanos. Una se quedaba enseguida de la casa de Verónica, mientras que las otras dos iban a otras comunidades. Como encargada de cuidar este altar, Verónica ayudaba a coordinar algunos aspectos de devoción hacia las imágenes guadalupanas. Ella era indocumentada y se dedicaba a cuidar niños y vender bienes en un mercado abierto. A pesar de ser de pocos recursos, su servicio en el altar le daba influencia en la vida

espiritual de otras personas. De igual manera, este servicio permitía que su barrio, de bajos recursos, siguiera siendo un centro de actividad espiritual.

Aunque estas celebraciones y representaciones simbólicas se daban en otras partes de la región, es importante decir que la frecuencia y la libertad con la cual se mostraban en Santa Ana no eran típicas de otras ciudades de California. En muchos casos, dentro de Santa Ana se llevaban a cabo múltiples celebraciones en localidades cercanas. Los participantes podían brincar de un evento a otro. El respaldo de las parroquias locales, las asociaciones de pueblos y otras instituciones les daban un respaldo importante durante el año. De igual manera, la forma de ocupar el espacio público, con música, procesión y uso de símbolos visibles para todos, moldeaba la experiencia comunitaria en los barrios de Santa Ana. El establecimiento de la espiritualidad en el espacio público reforzaba la conexión entre la nostalgia y el espacio local de Santa Ana.

ACTITUDES HACIA EL BARRIO

Juanita Vargas comunicaba en palabra y obra la importancia del modelo parroquial católico, con el que la iglesia católica se identifica con la comunidad que la rodea y viceversa. Ella demostraba su entusiasmo por tener la iglesia cerca de su comunidad residencial y también contaba con un punto de vista muy positivo de su entorno. Juanita vivía en un barrio reconocido como “difícil” por la actividad de pandilleros; sin embargo, amaba a su comunidad. Ella explicaba: “Le doy gracias a Dios porque vivo cerca de mi iglesia”, y relató que cuando llegó comenzó “poco a poco a ir a la iglesia, y lo que más le agradezco a Dios es que me trajo a este barrio que está tan cerca a la iglesia y la iglesia me acercó tanto a mis niños”. La iglesia añadía valor a la experiencia de Juanita en su barrio, a pesar de que la cuadra donde vivía era considerada como peligrosa. Ella relató cómo enfrentaba las percepciones negativas sobre su barrio:

Yo estoy muy contenta donde yo vivo. Yo sé que es un barrio bajo, pero yo estoy contenta porque yo conozco a mi comunidad. No nos quejamos mucho de donde vivimos. Vivimos solos. Somos independientes. Tenemos dos baños. Lo único que nos hace falta es espacio para correr. Yo aprendí que si no te alcanza para comprar casa, trabaja para tu comunidad, para que cambie.

Muchos pensarían que ese barrio sería de alto riesgo para sus hijos, pero Juanita había tenido una experiencia muy positiva en su barrio. Sus hijos habían tenido mucho éxito académico y el mayor estaba listo para irse a estudiar a una de las universidades más prestigiosas del estado de California, habiendo sido notificado de que recibiría varias becas. Juanita había llegado a Estados Unidos con un buen nivel de educación, habiendo trabajado como enfermera en México. Aunque no pudo desempeñar su carrera en Estados Unidos, en su comunidad encontró otros recursos que la ayudaron a tener éxito en su nuevo trabajo.

Al igual que Juanita, varios otros residentes católicos expresaron la importancia de la unidad que experimentaron en el barrio, en gran parte por la influencia de la fe católica. Francisca Delgado, por ejemplo, expresó que era un factor que traía unidad a la comunidad “para aquellos que somos católicos”. Su esposo, Ricardo, de igual manera dijo que la fe fortalecía las relaciones “entre aquellos que ya tienen con conexión”. Ricardo relató que recientemente se había llevado a cabo una reunión especial organizada por la parroquia para conmemorar el miércoles de ceniza. La reunión se realizó en el vecindario y un diácono de la iglesia estuvo presente para dirigirla. De esta forma, los vínculos entre vecino y vecino, y entre la comunidad y la iglesia, se fortalecieron.

Otros residentes que tenían la oportunidad de mudarse a otro de los barrios mexicanos decidieron no hacerlo. Delia Carrillo decidió quedarse en esa comunidad. Su hija fue a la universidad, se casó y se mudó de barrio. Para Delia y su familia, el catolicismo era un recurso importante que los ayudaba a establecerse socialmente. Delia

tenía más de cincuenta años en Santa Ana y recordaba cuando la parroquia local se constituía en su mayor parte por angloamericanos. “Sólo teníamos una misa en español”, recuerda. “Nuestras tradiciones, principalmente, las manteníamos en casa”, añadió. Pero Delia y su hermano Beto, quien también vive en el barrio, recordaban que la iglesia patrocinaba festivales llamados “jamaicas” en la comunidad para recaudar fondos. Aunque no había tanta actividad religiosa antes, el crecimiento migratorio en los años setenta trajo una ampliación de estas expresiones públicas.

Beto, el hermano de Delia, tenía mucho qué decir sobre los barrios mexicanos en Santa Ana. Habiendo trabajado como agente de bienes raíces, Beto afirmó: “La gente mexicana ven un barrio lleno de gente [mexicana] y dicen ‘yo quiero vivir allí. Puedo tener mis fiestas, mis quinceañeras’”. Beto añadió: “Ellos saben que no pueden hacer eso en otras comunidades”. En su estimación, “los mexicanos hacen una quinceañera antes de comprar un coche”. En otras palabras, creía que para los residentes mexicanos estas celebraciones eran de suma importancia. Aunque sus opiniones estaban basadas en su observación de los clientes, mostraba algo de sus propias inclinaciones, ya que junto con su familia organizaba este tipo de celebraciones en su casa e invitaba a los vecinos.

Estos casos sugieren que para algunos inmigrantes mexicanos el deseo de experimentar movilidad residencial es menor que el de permanecer en una comunidad coétnica. Este punto de vista encuentra respaldo con Alba y Logan (1993), quienes sugieren que muchos mexicanos en Estados Unidos que tienen una alta posibilidad de habitar en comunidades coétnicas permanecen en sus lugares por preferencias propias y no sólo por barreras estructurales. Esta observación no anula la realidad que la población de origen mexicano ha tenido que enfrentar históricamente, de encontrarse con grandes barreras estructurales para la movilidad residencial. La discriminación es una realidad que los mexicanos han encarado desde el siglo pasado en la región alrededor de Santa Ana (González, 1985) y que aún existe, de acuerdo con el estudio reciente de Lacayo (2016), que

llama la atención sobre la discriminación hacia latinos y mexicanos respecto a patrones residenciales. En otro estudio local, Vallejo indica que algunos mexicanos de segunda generación presentan movilidad residencial, mudándose de los barrios centrales como los de Santa Ana, pero manteniendo el hábito de invertir en el bienestar de estas comunidades (Agius Vallejo, 2012). Sin embargo, quizá por el conocimiento de esta discriminación, y quizá por el deseo de mantener contacto con la comunidad coétnica, la preferencia de quedarse en el barrio seguía siendo una opción para los mexicanos que podían ejercer una movilidad geográfica. No todos los que tenían los medios para salir del barrio se iban o deseaban salir de allí.

REFORMANDO EL BARRIO

Los residentes evangélicos que tomaron parte en este estudio tenían una perspectiva del barrio muy diferente a la de sus vecinos católicos. No compartían un sentimiento de nostalgia hacia la comunidad anterior, o el deseo de recrear alguna experiencia en el barrio presente. Lo que los evangélicos expresaban era un deseo de reformar el barrio, lo que se llevaría a cabo a través de la predicación del evangelio. Frases como “siendo una luz”, “dando testimonio” y “compartiendo el evangelio” eran comunes en su discurso. Esta perspectiva de reforma se relacionaba mucho con la perspectiva evangélica que enfatizaba la salvación personal. Así como el individuo necesitaba ser salvo, el barrio necesitaba salvación.

Los evangélicos mostraron cuatro patrones principales en la comunidad: 1. Presencia transformativa, 2. Apatía, 3. Huir de la hostilidad, 4. Enfocarse en recursos comunitarios. Estas cuatro categorías describen las estrategias evangélicas de involucramiento en la comunidad, que son muy parecidas a lo que encuentra McRoberts (2003) en su investigación sobre las iglesias en una comunidad mayormente afroamericana en la ciudad de Boston. Muchos de los congregantes en el estudio de McRoberts se concebían como forasteros en el mundo que los rodeaba y construían estrategias de participación local que

les permitían distanciarse de “la calle”. Los evangélicos presentaban en la realización de mi estudio discursos semejantes. Una minoría de los entrevistados evangélicos tenía un punto de vista más positivo hacia el barrio, enfatizando las características agradables que había. Este último grupo lo trataré aparte.

La presencia transformativa

Muchos evangélicos dijeron entenderse como catalizadores para la transformación del barrio; expresaron un sentido de responsabilidad al proveer un buen ejemplo para sus vecinos. Patricia Martínez, por ejemplo, integrante de una iglesia pentecostal, compartía su punto de vista, que se puede clasificar como “presencia transformativa”. La entrevista se llevó a cabo en su hogar, en un patio desde donde se podía observar el resto de su cuadra. Desde allí, Patricia podía describir varias experiencias en su comunidad y señalar los lugares donde acontecieron.

Para ilustrar su interacción con los vecinos, Patricia recordaba lo sucedido con un grupo de muchachos jóvenes que eran pandilleros, aseguró. La calle en la cual vivía con su familia era reconocida como un territorio de pandilla. Estos jóvenes se reunían frente a su casa, sentándose en una barda baja que rodeaba al patio de la casa. Ella describió un incidente reciente: “Antes, un grupo de cholos venían y se drogaban allí. Venían y fumaban mariguana y pasaban el tiempo allí. Tuvimos que orar por eso. Ya no se reúnen allí más. Gracias a Dios que todo eso ya se está desapareciendo. Si Dios nos ha puesto en este lugar, tenemos que orar para ser una luz”. Para Patricia, el hecho que su familia viviera en esa calle tenía efectos en su comunidad. Aun sin establecer contacto directo con los jóvenes, el hecho de estar presentes y orar hacía la diferencia, de acuerdo con Patricia. La oración, para Patricia, era una forma importante para que su familia ayudara a la comunidad.

Patricia enfatizó que era crítico que su familia viviera de una forma distinta a sus vecinos. Las celebraciones que los vecinos tenían

en sus hogares proveían una oportunidad para que ella y su esposo establecieran y mostraran un límite moral. Patricia lo explicó de la siguiente forma:

Quando ellos tienen fiestas, esos vecinos allá, ellos ven que nosotros no participamos nunca. No participamos en las fiestas de ninguno de los vecinos. Y cuando nosotros tenemos celebraciones ellos ven la diferencia. Hemos tenido problemas con aquellos vecinos al otro lado de la calle. Han querido hacernos cosas malas, pero no han podido hacerlo. Dios nos ha protegido. Y hemos podido continuar a ser una luz en este barrio.

Algunos de los elementos en las fiestas de los vecinos que Patricia desaprobaba involucraban música y bebidas alcohólicas. Ella y su esposo no escuchaban la misma música que sus vecinos, ya que era “mundana”. Tampoco tomaban bebidas alcohólicas. Típicamente, Patricia y su esposo, Leo, tenían fiestas más pequeñas que incluían en su mayor parte a la familia directa. Ella esperaba que este ejemplo trajera cambio a sus vecinos y su barrio. En el proceso, Patricia y Leo mostraban los límites de su amistad con los vecinos.

Sixto Núñez también mostraba la perspectiva de la presencia transformativa. Igual que Patricia, una de las interacciones significativas que compartió conmigo tenía que ver con jóvenes pandilleros. Relató que había un grupo de cholos que se juntaban cerca de su apartamento. Diariamente, pasaba por donde se reunían y acostumbraba saludarlos. Siendo joven él mismo, Sixto podría haber sido víctima de una agresión. Pero afirmaba: “No me hacen nada porque me ven con mi Biblia muchas veces”. Para Sixto, llevar su Biblia en público tenía efecto sobre sus vecinos y su comunidad.

Yolanda Herrera, una maestra de preescolar en una escuela de la zona, conocía muy bien el vecindario que rodeaba a su centro de trabajo, y como evangélica sentía un deber con esta comunidad. Frecuentemente tomaba el rol de consejera informal para algunas de las madres en la comunidad, ya que su trabajo le había ayudado a ganarse su confianza. Sus interacciones reflejaban muchas de las observaciones

de Mario Small (2004) sobre cómo muchos profesionales que laboran en comunidades de la clase trabajadora frecuentemente contribuyen de manera más amplia a lo ya encomendado a su profesión. Small enfatiza, en particular, cómo facilitan la transmisión del capital social. Yolanda había invertido mucho tiempo visitando los hogares de las familias de su escuela y esto era un deber conectado con su fe. En sus propias palabras, “ha sido de gran impacto estar en este barrio donde no conocen a Cristo. Yo veo que vienen a mí y me piden por oración”.

Algunos evangélicos señalaban la presencia transformativa a través de actividades más formalizadas. Rosario Galindo, por ejemplo, participaba en un ministerio evangélico que salía a las calles a buscar jóvenes pandilleros. Este ministerio, llamado *Vidas Dignas de Salvar*, estaba activo en algunos de los barrios con más actividad pandilleril en la ciudad. Varios equipos de este ministerio salían por las tardes y las noches a buscar pandilleros, para conversar con ellos, compartirles recursos que les ayudaran a salir de esa vida y dar el mensaje evangélico si la oportunidad se presentaba. El ministerio lo comenzó un ex oficial del departamento policiaco de la ciudad. Después de retirarse de la policía se dedicó a ser pastor evangélico.

A través de su trabajo en *Vidas Dignas de Salvar*, a Rosario se le abrió la puerta para participar en otro grupo llamado *Alcanzando a Nuestra Comunidad*. Ella me explicó: “Éste es un grupo que ayuda a educar a organizaciones locales sobre el trabajo con jóvenes en riesgo de involucrarse con pandillas o que ya están envueltos con pandillas”. En otras palabras, no sólo trabajaba con jóvenes directamente, sino que también entrenaba a otros.

La apatía en el barrio

Algunos entrevistados hablaron del barrio de una forma que no era explícitamente negativa, pero reflejaba apatía hacia la comunidad. Para ellos, el barrio era sólo un lugar para habitar, y no necesariamente para conectarse con otros. En algunos casos, el factor que distanció socialmente a algunos con respecto a sus vecinos era su involucra-

miento en las actividades de la iglesia. Mientras que la iglesia proveía un escape de un mundo que algunos fieles percibían como hostil, la alta frecuencia de asistencia a las actividades de la iglesia reforzaba los límites sociales, ya que reducía el tiempo que los evangélicos podían pasar en su barrio.

Eduardo y Clarisa Aceves, un matrimonio joven, mostraron un conocimiento superficial de su vecindario. Los dos tenían horarios de trabajo muy saturados en el mismo restaurante, pero esto les permitía verse frecuentemente durante la semana. Eduardo se reía cuando decía: “Muchos no pueden creer que yo y mi esposa podemos trabajar juntos. ¿Cómo le hacen?, me preguntan”. Para Eduardo y Clarisa esto era una forma de dar un buen testimonio. Fuera de sus horarios de trabajo, los Aceves estaban sumamente envueltos en su iglesia. Aunque sus horarios de trabajo no les permitían ir a todos los servicios, intentaban asistir “a todo lo que podemos ir”, de acuerdo con Clarisa. Mucho del esfuerzo por ir a actividades de la iglesia tenía que ver con llevar a sus hijos. Con un horario semanal de mucho trabajo y repleto de actividades en la iglesia, Eduardo y Clarisa tenían poco tiempo para interactuar con sus vecinos. Con poco que decir sobre sus vecinos, tenían poco que decir sobre su comunidad. Lo que más enfatizaban era la importancia de un encuentro personal con Dios.

De igual manera, Federico y Gloria Reyes no opinaron mucho sobre su vecindario. Sus relatos señalaron que la prioridad era ver por su hogar y mantener la armonía en casa, sobre todo entre la familia nuclear. Enfatizaron que estaban muy ocupados con la iglesia y que no tenían tiempo para conocer a sus vecinos. Federico dijo de su vecindario: “Nadie molesta a nadie”. Ellos sí expresaron la necesidad de que las personas cambiaran, pero esto era algo personal para cada individuo. La unidad que sí enfatizaban era en la familia nuclear, y la comunidad no tenía mucha importancia.

Huir de la hostilidad

Para algunos, el deseo de reformar el barrio se derivaba de experiencias negativas. Maite Barrera, por ejemplo, explicó que su familia se movió de Santa Ana para huir del crimen y la violencia. Maite es una administradora de oficina de 32 años. Recordó un incidente de su niñez, cerca de su casa, que afectó mucho a su familia. Un tío de Maite paró a cargar gasolina y fue asaltado por un hombre con pistola, que le robó su dinero. Poco después de este incidente, la familia de Maite se cambió a otra ciudad. A pesar de esta experiencia negativa, deseaba que los residentes de Santa Ana tuvieran una historia positiva en su ciudad. Su idea era que a través de la transformación espiritual los residentes de Santa Ana tuvieran una buena experiencia. Eventualmente, ya casada, regresó a vivir a Santa Ana. La familia de su esposo había vivido en Santa Ana por tres generaciones.

Enfoque en recursos comunitarios

Algunos entrevistado evangélicos expresaron una perspectiva más positiva del barrio, enfatizando los recursos sociales de la comunidad. Arturo y Julieta Esparza compartieron un punto de vista positivo del barrio. Los dos trabajaban en una fábrica y tenían treinta años de casados. Cuando les pregunté cómo se llevaban con sus vecinos, relataron que habían ayudado a comenzar una liga de fútbol para niños en su vecindario. En ese tiempo sus hijos estaban en la escuela elemental y vieron la necesidad de crear actividades positivas para ellos. Arturo era fanático de ese deporte y lo había jugado desde su niñez. Tuvo la idea de crear una liga de fútbol y Julieta le ayudó a contactar a los padres. Los dos describieron el proceso de reclutamiento y la forma en que respondieron las familias. Mientras los niños competían, muchos de los padres conversaban con Julieta, ya que se había ganado su confianza. En este caso, Arturo y Julieta se esforzaron por crear algo positivo basados en los gustos de la comunidad. Los dos reconocían que este proyecto sólo se pudo llevar a cabo porque la comunidad cooperó.

Los evangélicos que generalmente enfatizaron aspectos positivos de su barrio compartían varias características: habían llegado a Estados Unidos hacía muchos años y reflejaban estabilidad en cuanto a su estatus social y sus finanzas. Éstas eran personas que llevaban treinta años o más en el país y tenían estabilidad en sus vidas diarias. En cierto aspecto, por su seguridad, dependían menos de las redes sociales conectadas con el barrio, en comparación con otras personas de menos recursos y con menos tiempo en Estados Unidos. Para muchos, la red social de la que más dependían se encontraba en la iglesia y no en el barrio.

Los evangélicos que teóricamente podrían haber dependido más del barrio afirmaban con frecuencia que habían tenido experiencias negativas con sus vecinos (o no expresaban tener conexión con sus vecinos). En otras palabras, la posibilidad de la dependencia, combinada con la diferencia religiosa, los motivaba a alejarse más de sus vecinos. En cambio, los que tenían menos necesidad no mostraban gran motivación para comunicar aspectos negativos del barrio. La prosperidad y la estabilidad nulificaban, hasta cierto punto, el deseo de enfocarse en los aspectos negativos de la comunidad. Sin embargo, también protegían a algunos residentes de los elementos negativos que otros vecinos de menos recursos tenían que enfrentar más directamente. Por el lado positivo, la prosperidad y estabilidad para algunos evangélicos servían como recursos para reformar el barrio a través de los programas de la iglesia o de los esfuerzos personales.

CONCLUSIONES

En su discusión sobre *etnicidad* y *capital social* en barrios étnicos, Min Zhou (2010) expone una distinción entre un *gueto* y un *enclave étnico*. Zhou sugiere que estas comunidades tienen mucho en común. Los dos son espacios compuestos en su mayor parte por un grupo étnico principal que experimenta altos niveles de segregación y bajos niveles de interacción con los angloamericanos. Los residentes en estas comunidades tienen condiciones de vivienda deficientes y niveles de cri-

men más altos que los promedios regionales. Los niños y adolescentes que crecen en estas comunidades probablemente asisten a escuelas con otros estudiantes coétnicos y de niveles socioeconómicos bajos. En ambos contextos, los adultos tienden a trabajar en puestos de bajo entrenamiento y con poco futuro para una promoción. También hay diferencias significativas en estos dos tipos de comunidades.

Las diferencias entre el *gueto* y el *enclave étnico* emergen cuando se consideran las oportunidades para los residentes de estos espacios. Los enclaves son poblados de inmigrantes con una gran identidad étnica. Muchas veces reflejan una cultura empresarial, con personas que buscan lanzar sus propios negocios. En este sentido, muchos vecinos se asisten unos a otros para encontrar empleo y los residentes creen que la movilidad social es posible. El enclave es un lugar al que las personas regresan para mantener el acceso a recursos culturales y económicos. En los guetos, en cambio, no existe movilidad social. Esto se observa cuando los residentes son personas étnicas nacidas en Estados Unidos. Los residentes del gueto están conscientes de las barreras estructurales que limitan su éxito y experimentan un desánimo muy fuerte. Las identidades que emergen del gueto acarrearán estigmas y los que lo abandonan con frecuencia no regresan.

Los católicos de mi estudio tienden a ver los barrios de Santa Ana como un enclave étnico, mientras que los evangélicos los interpretan de una forma que se aproxima el gueto. De acuerdo con las respuestas, las opiniones muestran dos patrones, según la afiliación religiosa: el barrio se entiende como una concentración de recursos étnicos o como un espacio necesitado de ayuda. Respecto a la identidad étnica, la perspectiva católica tiende a reforzar la relación geográfica entre la identidad y el enclave étnicos. En cambio, la perspectiva evangélica une las expresiones étnicas más bien con la iglesia y menos con el barrio. En otras palabras, para los evangélicos la identidad étnica está menos basada en la comunidad étnica geográfica y más en el espacio de la iglesia, mientras que para los católicos la comunidad étnica geográfica toma importancia junto con la iglesia en la construcción de la identidad étnica.

Respecto a las conexiones estructurales que se forman para ambos grupos, se podría decir que los católicos son más eficientes para mantener el *capital vínculo*, dada la costumbre de conservar las conexiones con el barrio, donde habitan personas con recursos similares. Los evangélicos muestran más posibilidades de crear *capital puente*, ya que las iglesias evangélicas tienden a debilitar las conexiones con el vecindario y, en cambio, atraen a personas de barrios y comunidades más dispersos, algunos cercanos y algunos lejanos. Las iglesias evangélicas regularmente tienen menos integrantes que las parroquias católicas, pero muestran más diversidad en proporción con el tamaño de su membresía. Los evangélicos mexicanos establecen conexiones cercanas con integrantes de sus iglesias que no necesariamente viven en sus barrios, aunque no sean mexicanos.

Ambos grupos, evangélicos y católicos, invierten en el bienestar de los barrios de Santa Ana central. Algunos por alcanzar a sus vecinos con el mensaje evangélico, otros por compartir con sus vecinos experiencias que reproducen las tradiciones espirituales y culturales de la tierra natal. Un grupo está enfocado a traer un cambio para el futuro y el otro a sostener los recursos que provienen del pasado. En los barrios urbanos de Santa Ana estos grupos no están en guerra uno con el otro y aprenden a vivir en armonía. Sin embargo, los patrones diferentes para dispensar y aprovechar los recursos locales, el *capital social*, hacen que estos grupos tengan movilidades distintas. Quizá no hay diferencias pronunciadas en la prosperidad y el estatus socioeconómico de ambos grupos, pero sí puede haber entendimientos muy diferentes de lo que significa ser parte de la comunidad mexicana en Estados Unidos. La fe está al centro de esta negociación urbana y quizá será para muchos el factor determinante de lo que significará ser mexicano en este país.

BIBLIOGRAFÍA

- Agius Vallejo, Jody (2012). *Barrios to Burbs: The Making of the Mexican American Middle Class*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Alarcón, Rafael, Luis Escala y Olga Odgers (2016). *Making Los Angeles Home: The Integration of Mexican Immigrants in the United States*. Oakland, CA: University of California Press.
- Alba, Richard D., y John R. Logan (1993). "Minority proximity to whites in suburbs: An individual-level analysis of segregation". *American Journal of Sociology* 98 (6): 1388-1427.
- Arellano, Gustavo (2017). "Eat this now: Mamey ice cream at La Flor de Michoacán". *OCweekly*. 20 de septiembre [en línea]. Disponible en <<https://www.ocweekly.com/la-flor-de-michoacan-in-santa-ana-remains-ocre-of-ice-cream-8439820/>> (consulta: 10 de junio de 2018).
- Bermúdez, Esmeralda (2014). "Faithful flock to see statue of Santo Toribio, the Immigrants' Saint". *Los Angeles Times*, 12 de julio de 2014 [en línea]. Disponible en <<http://www.latimes.com/local/la-me-immigrants-saint-20140713-story.html>>.
- Bourdieu, Pierre (1986). "The forms of capital". En *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, coordinado por John G. Richardson, 241-258. Nueva York: Greenwood Press.
- Coleman, James S. (1988). "Social capital in the creation of human capital". *American Journal of Sociology* 94: S95-S120.
- Cooperman, Alan, Mark Hugo Lopez, Cary Funk, Jessica Hamar Martínez y Katherine Ritchey (2014). "The shifting religious identity of Latinos in the United States". Washington, DC: Pew Research Center.
- González, Gilbert G. (1985). "Segregation of Mexican children in a southern California city: The legacy of expansionism and the American southwest". *The Western Historical Quarterly* 16 (1): 55-76.
- Hargreaves, David H. (2001). "A capital theory of school effectiveness and improvement". *British Educational Research Journal* 27 (4): 487-503.
- Hernández-León, Rubén (2008). *Metropolitan Migrants: The Migration of Urban Mexicans to the United States*. Oakland, CA: University of California Press.
- Lacayo, Celia (2016). "Latinos need to stay in their place: Differential segregation in a multi-ethnic suburb". *Societies* 6 (3): 25 [en línea]. Disponible en <<https://doi.org/10.3390/soc6030025>>.
- Light, Ivan, y Stavros Karageorgis (1994). "The ethnic economy". En *The Handbook of Economic Sociology*, coordinado por Neil Smelser y Richard

- Swedberg, 647-671. Princeton/Nueva York: Princeton University Press/Russell Sage Foundation.
- McRoberts, Omar M. (2003). *Streets of Glory: Church and Community in a Black Urban Neighborhood*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Peña, Elaine (2011). *Performing Piety: Making Space Sacred with the Virgin of Guadalupe*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Portes, Alejandro, y Robert L. Bach (1985). *Latin Journey: Cuban and Mexican Immigrants in the United States*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Portes, Alejandro, y Julia Sensenbrenner (1993). "Embeddedness and immigration: Notes on the social determinants of economic action". *American Journal of Sociology* 98 (6): 1320-1350.
- Putnam, Robert D. (1995). "Bowling alone: America's declining social capital". *Journal of Democracy* 6 (1): 65-78.
- Putnam, Robert D. (2001). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Putnam, Robert D., y David E. Campbell (2012). *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Small, Mario Luis (2004). *Villa Victoria: The Transformation of Social Capital in a Boston Barrio*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- United States. Census Bureau (2017). QuickFacts Santa Ana City, California [en línea]. Disponible en <<https://www.census.gov/quickfacts/fact/table/santaanacitycalifornia/PST045217>> (consulta: 10 de julio de 2018).
- Waldinger, Roger (1994). "The making of an immigrant niche". *International Migration Review* 28 (1): 3-30.
- Waldinger, Roger (1996). *Still the Promised City? African-Americans and New Immigrants in Post-Industrial New York*. Cambridge: Harvard University Press.
- Waldinger, Roger (1997). "Social capital or social closure? Immigrant networks in the labor market". Working Paper Series, The Ralph and Goldy Lewis Center for Regional Policy Studies, School of Public Affairs, UC Los Angeles.
- Williams, Philip J., y Patricia Fortuny Loret de Mola (2007). "Religion and social capital among Mexican immigrants in Southwest Florida". *Latino Studies* 5 (2): 233-253.
- Zhou, Min (2010). *Chinatown: The Socioeconomic Potential of an Urban Enclave*. Philadelphia, PA: Temple University Press.



Crear y practicar en una ciudad fronteriza: expresiones contemporáneas de la religiosidad en Tijuana, Baja California, México

Olga Odgers Ortiz

INTRODUCCIÓN

En el imaginario nacional e internacional, Tijuana es una ciudad que hace pensar en polos, en tensión, en extremos: “la esquina donde comienza la patria”, “tequila, sexo y mariguana”. Tijuana como la puerta de entrada a Estados Unidos y también como un muro contra el que se estrellan los sueños. Sin duda es todo eso, pero es además el espacio complejo donde transcurre la vida de un millón y medio de habitantes. Algunos nacieron en la ciudad. Muchos otros son “tijuanaenses nacidos en otro lugar” de México, de América Latina o del mundo. Algunos pueden cruzar la frontera legalmente y lo hacen cotidianamente para vivir un día a día marcado por los binomios “aquí y allá”, en dólares y pesos, en inglés y español. En cambio, otros tantos construyen su presente y sus sueños de futuro en un escenario donde un interminable muro oxidado es el horizonte permanente. Para todos, la intensa movilidad, legal o indocumentada, que produce la frontera marca el ritmo de sus días y noches.

Ante dicho panorama, este trabajo se interesa por entender cómo marca la vida fronteriza la religiosidad en Tijuana: ¿cómo se moldean sus creencias?, ¿en qué creen quienes se han establecido de manera temporal o permanente en esta esquina de México?, ¿qué expresiones singulares adopta su ritualidad?, ¿cómo enfrentan las institu-

ciones religiosas los incesantes flujos que cruzan la frontera, y los que se estrellan contra ella? Éstas son algunas de las interrogantes que guían el presente capítulo, que pretende mostrar, aunque sólo sea con algunas pinceladas generales, cuáles son las formas de creer y practicar, hoy, en esta metrópolis fronteriza.

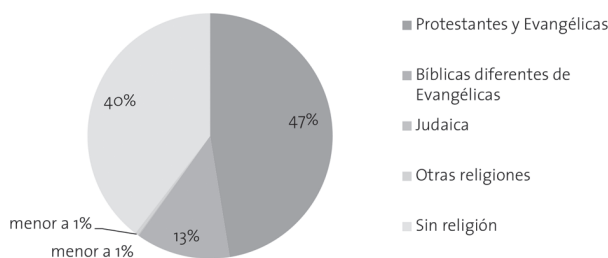
Para esto, comenzaremos por presentar algunos datos estadísticos generales que permiten aprehender el proceso de diversificación religiosa que ha tenido lugar en la región durante las últimas décadas. En seguida, abordaremos la conformación histórica de su campo religioso, un elemento que contribuye a explicar las singularidades del escenario religioso tijuanense actual. Después, analizaremos las características de la dinámica fronteriza que impactan visiblemente el ámbito de las creencias, las prácticas y las instituciones religiosas. Finalmente, presentaremos, a manera de viñetas, dos expresiones de la religiosidad tijuanense contemporánea que son representativas de la forma en que propios y extraños se reencuentran en esta ciudad.

EL PANORAMA RELIGIOSO TIJUANENSE HOY

En Tijuana, Baja California, como en prácticamente todos los municipios de México, se puede constatar un proceso de diversificación religiosa importante que comienza a mediados del siglo xx, se intensifica hacia los años sesenta y setenta y continúa a un ritmo menor hasta la actualidad. Este proceso puede verse reflejado en la disminución del porcentaje de personas que se autodenominan católicas, que para el caso de Tijuana ha pasado de 96% en 1950 (Inegi, 1950)¹ a poco menos de 74% en 2010. Este descenso en la adscripción al catolicismo resulta notablemente más acentuado que la media nacional, que conserva todavía más de 83% de autoidentificación con el catolicismo, de acuerdo con el censo nacional de población de 2010.

¹ Secretaría de Economía-Dirección General de Estadística, Séptimo Censo General de Población, 6 de junio de 1950, Baja California, Territorio Norte.

Gráfica 1



Fuente: Inegi, Censo de Población y Vivienda 2010. Disponible en <<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/>>.

El decremento en el porcentaje de la población católica está asociado principalmente al crecimiento del cristianismo evangélico, en sus distintas vertientes, así como al aumento de las denominaciones clasificadas como “bíblicas no evangélicas”, que agrupan a testigos de Jehová, adventistas del séptimo día y mormones (Iglesia de los Santos de los Últimos Días). La categoría de las personas que se consideran “sin religión” también se ha incrementado, pero de manera menos acelerada. Así, según los datos del censo nacional de 2010, los no católicos de Tijuana se encuentran distribuidos como se observa en la gráfica 1.

Conviene precisar que las categorías que se presentan no son las que habitualmente emplean los propios creyentes para autodenominarse, ya que como “cristiano” se identifica un amplio grupo que incorpora a protestantes, evangélicos, bíblicos no evangélicos e incluso a creyentes sin adscripción a una iglesia en particular.

Esta fluidez en la forma en que se emplean las categorías de adscripción parece verse reflejada también en la forma libre o poco ortodoxa con que los creyentes se desplazan en el ámbito de las prácticas y las creencias trascendentes en este contexto urbano. Así, por ejemplo, la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Encreer/Rifrem, 2016), señala que es en la región noroeste de México donde se presenta una mayor creencia en “fantasmas,

aparecidos y espíritus chocarreros” (28.8%), así como en el contacto con extraterrestres (17.2%).

Es importante notar que la diversificación religiosa es relevante para un grupo poblacional más amplio que los propios “conversos”, debido al elevado número de familias en las que conviven personas que se adscriben a distintas religiones. Según la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, la región noroeste presenta un alto porcentaje de familias multirreligiosas, con 28% de respuestas en este sentido. Es decir, casi una de cada tres personas de la región convive cotidianamente con familiares cercanos que profesan un credo diferente. Este dato concuerda con lo obtenido en la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010 (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2010), que señala a Tijuana, Torreón y la Ciudad de México como aquellas ciudades en donde un mayor porcentaje señala estar dispuesto a permitir que en su casa vivan personas de una religión distinta a la suya (72%), y ocupan también el primer lugar en el país (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2010).

Es interesante notar que esta mayor diversificación religiosa —con respecto a la media nacional— es un rasgo compartido por la mayoría de los municipios fronterizos del norte de México. Aunque parezca razonable suponer que la colindancia de estas localidades —mayoritariamente urbanas— con la frontera explica su acelerado proceso de diversificación religiosa, en este capítulo sostenemos que el carácter fronterizo es, en efecto, un factor importante, aunque no suficiente, para explicar los procesos de transformación de las formas de creer y practicar en estas ciudades. Más precisamente, proponemos que es necesario considerar tanto las características que adquirió el campo religioso en la región a lo largo de la historia como las dinámicas de la ciudad, que si bien está marcada por la frontera en su modalidad de “punto de contacto”, también impacta en las dinámicas cotidianas en su modalidad de línea divisoria.

FORMACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO REGIONAL

Diversos historiadores especializados en la actual región noroeste de México (Enríquez Licón, 2008; Espinoza y Ham, 2011; Galaviz, 2016; Jaimes, 2006; Magaña, 1998; Piñera, Jaimes y Espinoza, 2012) han mostrado que la evangelización de esta región durante el periodo colonial tuvo lugar de forma tardía, fragmentaria e inconclusa. Las misiones que lograron fundar primero los jesuitas y luego los franciscanos y dominicos (Piñera, Jaimes y Espinoza, 2012) conformaron un frágil corredor a lo largo de la península de Baja California con poblaciones pequeñas y pobres; al momento de la Independencia, “en las siete misiones existentes en la parte norte de la península, en la superficie que hoy correspondería al actual estado de Baja California, había sólo alrededor de 600 indígenas misionados y 130 entre misioneros, soldados y rancheros” (Piñera, Jaimes y Espinoza, 2012).

De acuerdo con Galaviz, Odgers y Hernández, “la escasez, movilidad y dispersión de la población indígena en el norte de México impidió a los conquistadores/evangelizadores el establecimiento del sistema de sometimiento implementado en la región mesoamericana, por lo que el control en este amplio territorio fue más tardío y, sobre todo, más superficial que en el resto del espacio colonial” (Galaviz, Odgers y Hernández, 2009: 226). Debido a esto, al inicio del periodo independiente el catolicismo en la región era mayoritario, pero no hegemónico.

Durante las primeras décadas posteriores, el control del Estado —y de la Iglesia católica— sobre la región sigue sin afianzarse, entre otros aspectos por la distancia que existe con respecto al centro del país, la escasez de vías de comunicación y la dificultad para fundar y controlar núcleos poblacionales relativamente grandes. Esta fragilidad se pondrá de manifiesto durante la guerra de 1846 a 1848 y el consecuente desplazamiento de la frontera hasta su actual ubicación.²

² Si bien habrá algunas modificaciones menores con posterioridad, la actual frontera México-Estados Unidos, con una extensión de más de tres mil kilómetros, quedó trazada a partir del tratado de Guadalupe-Hidalgo, firmado en 1848.

Este desplazamiento imprimirá progresivamente a este territorio una nueva dinámica. No obstante, prevalecerá la tensión con el gobierno central, que intenta vanamente reforzar su control sobre los territorios del noroeste. Esta tensión parece replicarse en el ámbito religioso, donde la escasez de sacerdotes —e infraestructura— católicos no permite la consolidación de la gestión de almas en la frontera. Durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, el progresivo crecimiento poblacional a ambos lados de la frontera viene acompañado de una creciente interacción en la cual, naturalmente, la circulación de objetos religiosos, ideas y creyentes de diversas denominaciones no está excluida. Por esto, la diversificación religiosa de la región no puede verse únicamente como el fruto de una labor proselitista planificada desde las instituciones centrales de las distintas Iglesias, sino también del proceso cotidiano de circulación de personas a través de la frontera. Así, por ejemplo, Daniel Ramírez muestra la formación temprana (finales del siglo XIX principios del XX) de vínculos transfronterizos desarrollados por el pentecostalismo en la Alta y la Baja California (Ramírez, 2015).

Para 1922 ya se había establecido la Iglesia bautista en Tijuana y cinco años más tarde arriba la Iglesia apostólica de la Fe en Cristo Jesús (Hernández y Odgers, 2011: 338).

En contraste con el crecimiento poblacional y la llegada de nuevas denominaciones a la localidad, la Iglesia católica mantuvo un limitado número de templos, y para 1930 contaba únicamente con cinco sacerdotes para atender a la totalidad de la península de Baja California, con una extensión longitudinal de más de mil quinientos kilómetros y una población aproximada de cuarenta y ocho mil habitantes (Hernández y Odgers, 2011: 338).

Otro factor relevante para comprender las relaciones transfronterizas en esta región en el primer cuarto del siglo XX en cuanto a la conformación del campo religioso lo constituye la Ley Volstead, que prohíbe la producción, el transporte y la venta de bebidas alcohólicas en Estados Unidos, así como los juegos de azar. La proximidad geográfica de Tijuana con importantes centros poblacionales californianos

—destacando Los Ángeles, en pleno auge de la industria cinematográfica— permitió el desarrollo de un turismo transfronterizo que se desplazaba de norte a sur con la finalidad de acudir a bares y casinos establecidos en la creciente ciudad de Tijuana, que supo captar la demanda en este sector. Esta particular relación sentará las bases para la construcción de la “leyenda negra” de Tijuana, como ciudad del vicio (Félix, 2003), en contraste con la ciudad de Los Ángeles, donde los principios morales del Movimiento por la Templanza logran imponerse en la ley.

Durante el primer cuarto de siglo se da un acelerado crecimiento poblacional motivado por el desarrollo del turismo vinculado a la Ley Volstead, pero también por un importante flujo migratorio que busca satisfacer la demanda de mano de obra que surge por la construcción del ferrocarril en Estados Unidos. Así, mientras Baja California contaba con sólo 23 537 habitantes en 1920, en sólo diez años se incrementó a 48 327 (Piñera, Jaimes y Espinoza, 2012).

Este crecimiento poblacional se verá acompañado de un proceso reorganizativo de la Iglesia católica en la península bajacaliforniana, que hasta la década de 1930 seguía considerándola un territorio de misión (Cruz y Seminario Diocesano de Tijuana, 1991; Enríquez Licón, 2008; Muñoz y Jaimes, 2016). Como parte de esta reorganización destaca la creación del Seminario Diocesano, a finales de 1940 (Cruz y Seminario Diocesano de Tijuana, 1991), en Ensenada, que posteriormente será transferido a Tijuana. Asimismo, el territorio es dividido en los vicariatos del norte y del sur: mientras el del sur sigue conservando la lógica organizativa misional, el del norte transita hacia la progresiva conformación de una Iglesia diocesana (Enríquez Licón, 2008; Hernández y Odgers, 2011: 338-339), consolidándose, para el caso de Tijuana, hasta después del Concilio Vaticano II, en 1964.

Un nuevo periodo de crecimiento acelerado se produce entre 1940 y 1950, cuando la población del estado —mayormente concentrada en las proximidades de la frontera— pasa de 78 907 habitantes a 226 956 (Piñera, Jaimes y Espinoza, 2012). Este periodo, marcado por el ingreso de Estados Unidos a la segunda guerra mundial y, de ma-

nera más general, por el desarrollo de una economía de guerra, se caracteriza también por la puesta en marcha del programa Bracero, que busca reemplazar con trabajadores migratorios temporales a los estadounidenses movilizados por el conflicto bélico. El flujo poblacional que se inicia por este programa a través de esta frontera se caracteriza por ser una numerosa población mayoritariamente masculina, rural y joven, con un patrón de movilidad temporal (Durand, 1998).

Durante la segunda mitad del siglo xx, el crecimiento poblacional seguiría un ritmo igualmente acelerado, vinculado tanto a la intensificación de la migración hacia Estados Unidos (Durand, 1998) como a los nuevos procesos de desarrollo económico: el establecimiento de la industria maquiladora de exportación traerá consigo nuevos flujos de migración interna que no tendrán ya como objetivo el cruce fronterizo, sino el establecimiento durable en esta localidad, particularmente en la década de los años setenta: mientras al inicio de este decenio la población bajacaliforniana ascendía a 870 421 habitantes, al finalizar rebasaba ya el millón, con 1 177 886 habitantes.

Este proceso de crecimiento y diversificación continuará a lo largo del siglo, de forma tal que para el año 2000 menos de la mitad de la población censada había nacido en la entidad: al 48% de oriundos de Baja California se sumaban sinaloenses (7%), jaliscienses (5%), sonorenses (4%), michoacanos (4%) e incluso originarios de otros países (2%).

Conviene notar que la diversidad de los lugares de procedencia de estos nuevos tijuanenses tendrá como consecuencia, entre otros aspectos, el establecimiento de una práctica religiosa mayoritariamente católica, pero diversa y fragmentada en cuanto a las figuras de devoción y las especificidades de la práctica popular. Así, por ejemplo, si bien es cierto que la Virgen de Loreto es oficialmente la patrona de la ciudad, esta figura no ocupa un lugar especial en las devociones locales, adquiriendo, en contraste, una mayor visibilidad la celebración de la Santa Cruz —organizada desde el Seminario Diocesano—, la devoción a la Virgen de Guadalupe e incluso a la figura de Juan Soldado (Vanderwood, 2004), objeto de veneración local sin reconocimiento oficial por la Iglesia católica.

El crecimiento industrial de Tijuana se verá acompañado por el desarrollo de una nueva infraestructura de servicios que progresivamente hará de esta ciudad un centro urbano relevante en el ámbito regional, con importantes vínculos económicos, sociales, culturales y políticos con el condado de San Diego, y con un área importante del sur de California. Esta vinculación estará dada, entre otros aspectos, por la creciente visibilidad de la población mexicanoamericana, en particular a partir del movimiento chicano (Alarcón, Escala y Odgers, 2012). Los lazos que se tienden entre las poblaciones de uno y otro lados de la frontera son diversos e incluyen el establecimiento de familias transfronterizas, o de segmentos poblacionales que cruzarán la frontera internacional diariamente para ir a trabajar o estudiar, o de manera más esporádica para realizar visitas a familiares o asistir a celebraciones religiosas —bodas, bautizos, quince años— de uno u otro lado de “la línea”.

Así, aunque las instituciones religiosas organizan sus funciones separando el norte y el sur de la frontera —la arquidiócesis de Tijuana y la diócesis de San Diego, sufragánea de la arquidiócesis de Los Ángeles—, los creyentes de las diversas denominaciones establecen vínculos cotidianos que atraviesan el límite geopolítico: creyentes de distintas doctrinas atraviesan la garita fronteriza frecuentemente, portando consigo oraciones, imágenes religiosas, rosarios, ajuarres de quinceañeras, talismanes y remedios esotéricos, además, por supuesto, de sus propias formas de creer y practicar dentro o fuera de las instituciones establecidas.

Los cruces cotidianos y la intensidad de las relaciones transfronterizas, sin embargo, no significan que la frontera como muro, como barrera divisoria, deje de ser relevante. En particular desde los años ochenta y con creciente intensidad, la política estadounidense ha endurecido las prácticas de control fronterizo, destacando en el paisaje urbano la construcción de un muro metálico que comienza en el desierto y termina en el mar. Este proceso progresivo de reforzamiento —y militarización— de la frontera tiene un punto particularmente álgido en 2001, cuando a raíz de los atentados del 11 de septiembre el

sistema de control fronterizo es reorganizado, transitando de la lógica del control migratorio y de aduanas a la lógica de la “seguridad de la patria” (*homeland security*). Adicionalmente, a partir de este acontecimiento, la retórica religiosa —particularmente antiislámica— impregna el debate político de manera creciente.

El crecimiento del clima hostil hacia el Islam coincide con el inicio de la formación de una pequeña comunidad musulmana en Tijuana. Si bien no hay evidencia de relación causal entre ambos fenómenos, es interesante notar la intensidad de los vínculos transnacionales que este grupo religioso mantiene, particularmente con los hispanos californianos que se identifican como musulmanes.³ Así, por ejemplo, la página web *Islam en Tijuana* dice tener como objetivo la “divulgación del Islam para los mexicanos tanto en Tijuana como en California, por conversos de ambos lados de la frontera, sin extremismos y/o fanatismos, enmarcado en un proyecto que lucha por una identidad como musulmanes mexicanos” (<https://www.islamtijuana.org/>). Insistamos, sin embargo, que se trata ante todo de una presencia simbólica (con dos mezquitas y una oficina administrativa), debido al tamaño de la pequeñísima comunidad musulmana asentada en la ciudad, que probablemente no alcanza el centenar de fieles.⁴

En síntesis, podríamos sostener que el campo religioso tijuanaense en la actualidad es resultado de un escaso y tardío trabajo evangelizador por parte de la Iglesia católica, aunado a un aceleradísimo crecimiento poblacional durante el último siglo —vinculado a la migración interna y a la internacional— que ha conformado una población diversa que establece vínculos intensos con la región sur de California. A continuación señalaremos brevemente algunas de las características

³ Sobre la población hispana musulmana de California, véase Medina (2017).

⁴ Según estimaciones del administrador, Nagi Alaraj, de la mezquita ubicada en Playas de Tijuana, la comunidad alcanza las doscientos cincuenta personas, pero este dato incluye tanto a quienes radican en la ciudad como a quienes se desplazan desde distintos puntos de California para participar en celebraciones religiosas. De igual manera, destaca que el financiamiento del templo proviene de donativos que llegan del norte de la frontera.

que esta particular conformación del escenario religioso imprime a las formas de creer y practicar en esta ciudad.

ALGUNAS IMPLICACIONES DE LA DINÁMICA FRONTERIZA EN EL ÁMBITO RELIGIOSO

Como se mencionó en el apartado anterior, el campo religioso tijuaneño actual se caracteriza, entre otros aspectos, por:

1. Un proceso histórico de evangelización tardío, fragmentario e incompleto que tuvo como consecuencia la imposición de un catolicismo mayoritario, pero no hegemónico.
2. Un proceso de poblamiento tardío pero sumamente acelerado a lo largo del siglo xx, con periodos de mayor intensidad vinculados tanto a la migración internacional de tránsito como a la migración interna atraída por el auge de la industria maquiladora. Una de las consecuencias de este proceso es la prevalencia de un catolicismo desarraigado, desvinculado de la ritualidad particular de las distintas regiones de origen de los nuevos pobladores, que se ve reflejado, entre otros aspectos, en la inexistencia de un santo patrono local o de una figura de devoción que se constituya en un símbolo de identidad católica local.
3. La diversidad poblacional producto de la migración implica también el alejamiento de los creyentes de las localidades en donde tuvo lugar su socialización primaria —y donde recibieron su formación religiosa inicial—. Esto significa también el distanciamiento de los mecanismos tradicionales de control social, permitiendo, por una parte, la flexibilización de la práctica cotidiana y facilitando, por otra parte, el contacto con creyentes de otras denominaciones. De esta forma, se constituye un espacio propicio para la búsqueda de formas más individualizadas de la creencia, una mayor creatividad ritual y un florecimiento de nuevos bricolajes (Hervieu-Léger, 2005) en las prácticas y creencias religiosas.

4. La ausencia de un catolicismo hegemónico facilita también el desarrollo de otras denominaciones religiosas, que tienen una llegada temprana a la región (Ramírez, 2015). La colindancia con el estado de California, en donde históricamente ha prevalecido una mayor diversidad religiosa, ha contribuido al contacto de los tijuanenses con otras formas de creer y practicar.
5. La movilidad transfronteriza permite a los tijuanenses entrar en contacto frecuente con diversas denominaciones religiosas establecidas en California. Este mayor contacto con la diversidad puede estar relacionado con algunos procesos de conversión, pero parece tener además un impacto en la conformación de actitudes más abiertas y tolerantes con la diversidad, como se muestra en la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010 y en la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, anteriormente citadas.
6. Debido a la importante interacción transfronteriza, el desarrollo de otros credos parece darse fundamentalmente “desde abajo” y estar más vinculado a la movilidad poblacional (tanto por la migración de tránsito y retorno como por la movilidad transfronteriza de los habitantes de la localidad) que a estrategias misionales de expansión territorial organizadas por las instituciones religiosas.
7. Esta diversificación religiosa “desde abajo” tendrá como consecuencia una muy importante desregulación en el campo cristiano evangélico y especialmente en las congregaciones de orientación pentecostal, como veremos en algunos de los ejemplos que se presentarán más adelante. En cambio, en el ámbito de las iglesias “bíblicas diferentes de evangélicas” —especialmente entre testigos de Jehová y mormones— se reproduce el mismo modelo organizativo y de control sobre la membresía que prevalece en otras regiones del país —y del mundo.
8. Otras expresiones de la diversidad religiosa tienen una visibilidad importante —como el Islam o las prácticas asociadas a la nueva era, o *new age* (Valdez, 2018)—, pero no constituyen comu-

nidades numéricamente significativas. Sí constituyen, en cambio, elementos presentes en el panorama local que son incorporados profusamente por los creyentes de otras religiones con mayor presencia histórica en la región.

Finalmente, es necesario señalar que la diversidad dentro de este campo religioso local, relativamente desregulado, se ve reflejada en la acción social de las Iglesias en temas emblemáticos de la región, como la migración y las adicciones. En cuanto al primer caso tiene particular visibilidad la presencia de la Iglesia católica a través de la Casa del Migrante, aunque recientemente también las Iglesias evangélicas han ocupado este ámbito. En el segundo destacan los centros de rehabilitación para farmacodependientes, mayoritariamente de orientación evangélico-pentecostal. A continuación, presentamos estos dos casos por considerarlos ejemplos significativos de la religiosidad tijuana contemporánea.

VIÑETAS. EL POSICIONAMIENTO DE LAS IGLESIAS

ANTE EL FENÓMENO MIGRATORIO: EL CASO DE LA CASA DEL MIGRANTE

La Casa del Migrante fue fundada en Tijuana por los misioneros de San Carlos (scalabrinianos) en 1985. Constituyó el primer albergue para migrantes de lo que con el tiempo llegaría a ser una amplia red de acogida y protección que se extiende a lo largo de la ruta migratoria que parte de Centroamérica. De acuerdo con su actual director, el padre Pat Murphy, la Casa del Migrante se fundó con la finalidad de dar hospedaje y alimento a todos los migrantes que llegaban del sur rumbo al norte en busca del famoso “sueño americano”. En los primeros quince años ésta era su misión. Se atendía esencialmente a hombres jóvenes, mexicanos, católicos, que tenían la intención de cruzar la frontera para trabajar de manera temporal en Estados Unidos. Este objetivo era alcanzado en la mayoría de los casos —aunque casi nunca en el primer intento, por lo que la Casa se limitaba a dar

techo, comida y atención espiritual a estos migrantes durante unos pocos días solamente.

Esta dinámica se transformará en los últimos años del siglo xx y los primeros del xxi con el progresivo reforzamiento del control fronterizo y el recrudescimiento de los procesos de deportación. Para el padre Pat Murphy, el año 2003 constituye un parteaguas en las labores de la casa por la gran cantidad de personas deportadas que comenzaron a solicitar el apoyo de los scalabrinianos, de manera que en pocos años la Casa dejó de ser el hogar temporal de quienes se dirigían al norte buscando un sueño y comenzó a recibir a quienes habían visto su sueño truncado por la deportación. En ese año, aproximadamente 90% de la población albergada en la Casa estaba constituida por deportados y solamente 10% por migrantes buscando el “sueño americano” (Murphy, 2017). En este pequeño 10% se incrementa también la diversidad de la población, con una presencia creciente de los originarios de Centroamérica, especialmente de Guatemala, Honduras y El Salvador, y frecuentemente de confesión evangélica.

Actualmente, el objetivo de la Casa es “dar la bienvenida” a los mexicanos que regresan a su país después de muchos años de vivir en Estados Unidos. Según relata el padre Pat Murphy, los que llegan actualmente lo hacen en condiciones de enojo, tristeza y depresión. Debido a esto, los integrantes de la Casa se vieron en la necesidad de integrar a su labor nuevas tareas, como el acompañamiento para la reinserción social mediante casas de transición y programas de apoyo para la reinserción laboral.

Las distintas actividades de la Casa del Migrante han llevado a los padres scalabrinianos a vincularse con diversas organizaciones de la sociedad civil y tener una importante visibilidad tanto en el ámbito religioso como en la esfera pública de la ciudad. No obstante, es importante señalar que aun tratándose de una labor social realizada por una orden religiosa, sus actividades no necesariamente se vinculan con el trabajo de la arquidiócesis de Tijuana, que si bien es cierto ha incorporado a sus labores la pastoral de la movilidad, no ha tenido ni el alcance ni la visibilidad de la Casa del Migrante.

Por otra parte, en fechas recientes, la acogida a los migrantes en tránsito ha dejado de ser un ámbito de acción exclusivo de la Iglesia católica, entrando a escena el solicitante de asilo. En particular, a partir del mes de mayo de 2016, según narra el padre Pat Murphy, el destino de la Casa cambió radicalmente, cuando el delegado del Instituto Nacional de Migración les informó que estaban llegando a Tijuana migrantes de varias partes del mundo en busca de asilo en Estados Unidos y les pidió, a ellos y a otros albergues, abrir sus casas para ofrecer hospedaje temporal a quienes necesitaban refugio. Aceptaron en congruencia con su misión, lo que ocasionó que en el transcurso de diez meses tuvieran casi dos mil solicitantes de asilo de 32 países distintos como huéspedes de su casa. El grupo más numeroso provenía de Haití (65%) y muchos de ellos se quedaron en la Casa hasta tres meses, esperando su cita con las autoridades de migración de Estados Unidos (Murphy, 2017). En ese momento los migrantes buscaban asilo en Estados Unidos, pero el cambio en la legislación migratoria implementado por la presidencia de Donald Trump cerró la puerta a esta posibilidad en enero de 2017, por lo que más de tres mil haitianos decidieron quedarse en México (Murphy, 2017).

Esta numerosa llegada de solicitantes de asilo a la ciudad rebasó la capacidad de acogida de la Casa del Migrante, por lo que en las primeras semanas después de su llegada podía vérselos instalados precariamente en las banquetas y en algunas plazas públicas, confundidos y desorientados, esperando obtener información relativa al procedimiento de solicitud de asilo. En las inmediaciones de la garita del cruce fronterizo se concentraban cientos de personas (Alarcón y Ortiz, 2017), destacando la presencia de mujeres y niños —frecuentemente familias completas—, a diferencia de los habituales flujos de hombres jóvenes solos que solían arribar a la ciudad.

Ante esta situación de emergencia humanitaria entró a escena un actor hasta entonces relativamente poco visible en la atención a los migrantes: en el lapso de pocas semanas, numerosas iglesias y centros de reunión de orientación evangélica transformaron sus salas de culto en albergues temporales, obteniendo ropa, colchonetas, co-

mida y otros enseres mediante donativos de sus propias comunidades. Gracias a esta medida de emergencia, la ciudad logró dar techo y comida —aun en condiciones precarias— a aproximadamente cinco mil personas.

La acogida de los migrantes, mayoritariamente haitianos, por parte de las congregaciones evangélicas tuvo diversas consecuencias interesantes, entre las que destaca la que implicó la dispersión de los solicitantes de asilo a todo lo largo de la ciudad, incluyendo barrios marginados y de difícil acceso, en donde las Iglesias tenían ya un arraigo importante. Así, a diferencia de lo sucedido anteriormente con el trabajo de la Casa del Migrante (ubicada cerca del centro de la ciudad), los nuevos migrantes se incorporaron rápidamente al espacio urbano, interactuando con un sector amplio —mayoritariamente evangélico— de la población.

Por otra parte, debido al cierre de la frontera por la modificación de la política migratoria estadounidense, el proyecto de vida de numerosos haitianos dejó de ser el cruce a Estados Unidos, para buscar instalarse en Tijuana. Ante esto, las comunidades evangélicas que los habían recibido jugaron un papel preponderante. Los haitianos, mayoritariamente evangélicos —aunque el vudú también esté presente en su práctica cotidiana—, recibieron una amplia acogida, más allá del templo, entre las familias de los congregantes. Sin duda, la afinidad religiosa fue un elemento de primera importancia para despertar en la población evangélica tijuanaense un espíritu de hospitalidad y filantropía. Entre las congregaciones evangélicas que han contribuido al proceso de instalación de los migrantes haitianos destaca el templo Embajadores de Jesús, ubicado en una zona marginada y de difícil acceso denominada el Cañón del Alacrán. A partir del trabajo realizado por la comunidad haitiana acogida en esta iglesia, y con el apoyo del pastor Gustavo Banda y los miembros de la congregación, ha comenzado a construirse en un terreno donado por la propia iglesia lo que se ha denominado Little Haití.

Será interesante observar en los próximos años la forma en que la religiosidad de los haitianos asentados en Tijuana permea las formas de creer y practicar en la ciudad.

LOS CENTROS EVANGÉLICOS DE REHABILITACIÓN PARA FARMACODEPENDIENTES

En su carácter de ciudad fronteriza, Tijuana ha sido paradigmática no sólo como zona de cruce —e instalación— migratorio, sino también como uno de los principales puntos de acceso a Estados Unidos y su mercado de consumo de drogas. Sin embargo, la presencia de drogas ilícitas en Tijuana no se limita al tránsito. En particular, a partir del auge de las drogas sintéticas —sobre todo de las metanfetaminas— la ciudad empieza a ser también un mercado en disputa, con un efecto inmediato tanto en el incremento de la violencia como en el consumo (Valenzuela y Odgers, 2014).

En particular, en el marco de la “guerra contra el narcotráfico” (Rosen y Zepeda Martínez, 2015) emprendida por Felipe Calderón Hinojosa, la violencia en la ciudad aumentó vertiginosamente, alcanzando un punto crítico en torno al año 2009, que costó la vida a más de mil doscientas personas, triplicando la tasa de homicidios violentos registrada en los primeros cinco años de esa década (Valle-Jones, 2011).

El consumo adictivo de drogas ilícitas adquirió también una visibilidad creciente, dando lugar a la creación de centros de rehabilitación por parte de la sociedad civil ante la insuficiencia de la atención ofrecida por el sistema de salud público. Los centros de rehabilitación en Tijuana comenzaron a surgir en la década de los ochenta. Sin embargo, en la segunda década del siglo XXI se dio un incremento notorio, pasando de 93 centros en 2011 a 233 en 2013 (Galaviz y Odgers, 2014; González, 2001; Instituto de Psiquiatría del Estado de Baja California, 2013).

En México, algunos modelos de atención (alternativos y de métodos mixtos) son reconocidos por la NOM-028-SSA2. El Estado prioriza tácitamente los modelos biomédicos de tratamiento y debido a su

carácter laico no existe un diálogo abierto sobre las concepciones alrededor de la adicción ni sobre las perspectivas de atención alternativa que guían las experiencias de tratamiento dentro de los centros (Galaviz y Odgers, 2014; Odgers y Olivas, 2019), a pesar de que la gran mayoría son de carácter religioso o espiritual.

En Tijuana, para el año 2013, de los 141 centros de rehabilitación identificados 64,5% prestaba servicios con el modelo de los doce pasos, en los que se postula que la creencia en un Poder Superior constituye un elemento clave en el proceso de recuperación; 27% de los centros declararon que su terapia se orientaba por principios explícitamente religiosos, destacando los de corte evangélico, mientras que sólo 8,5% del total ofrecía terapia apoyada en bases clínicas y declaraba seguir modelos seculares (Galaviz y Odgers, 2014). La suma de los dos primeros tipos de centro lleva a concluir que 91,5% opera con modelos de atención donde el factor espiritual/religioso es central en el proceso de recuperación (Galaviz y Odgers, 2014).⁵

Es sumamente importante destacar que la prevalencia de los centros religiosos/espirituales no forma parte de una estrategia misionera de las instituciones religiosas, sino que, por el contrario, en la mayoría de los casos se debe a comunidades de ayuda mutua que han encontrado en la creencia, práctica y comunidad religiosa un recurso para hacer frente a las adicciones. En cierta forma, podríamos considerar que estamos ante otra modalidad de agentes paraeclesiales (Suárez, 2018) que disponen de una importante autonomía tanto en el ámbito organizativo como en la interpretación bíblica y la performatividad ritual. Los primeros centros religiosos —que son el origen de la mayor parte de los que existen en la actualidad— no fueron fundados por Iglesias, sino por migrantes internacionales expulsados de Estados Unidos. Algunos de sus fundadores narran historias de vida

⁵ Esta información concuerda con las tendencias observadas en otros contextos de América Latina, donde destaca la presencia de grupos religiosos y espirituales de orientación cristiano-evangélica, de corte predominantemente pentecostal (Algranti y Mosqueira, 2018; Díaz, Gaino y De Souza, 2016; Odgers y Olivas, 2018).

muy semejantes: migraron de México al sur de California en los años sesenta o setenta del siglo xx, donde iniciaron el consumo de drogas y formaron parte de “pandillas”, por lo que en algún momento fueron arrestados e internados en prisión en la ciudad de Los Ángeles. Es allí donde entran en contacto con los misioneros evangélicos y pasan por procesos de conversión. Al salir reciben “el llamado de Dios”, pidiéndoles que regresen a Tijuana para salvar a otras almas perdidas en drogas mediante el establecimiento de centros de rehabilitación. Y en efecto, en la década de los ochenta algunos de ellos llegaron a Tijuana y fundaron los primeros centros en condiciones extremadamente precarias. Pese a esto, comienzan a tener cierto éxito (tanto en la rehabilitación como en la conversión religiosa de los “ex adictos”), de manera que el modelo comienza a replicarse: los nuevos conversos serán los fundadores de los siguientes centros de rehabilitación.

Se debe enfatizar que se trata de un movimiento de “abajo hacia arriba”, construido por iniciativas individuales, sin un vínculo formal y con muy escasa regulación por parte de las instituciones religiosas. Esto implica que frecuentemente la formación pastoral se realice mediante escuelas bíblicas instaladas al interior de los propios centros de rehabilitación. Los nuevos pastores y predicadores contribuirán de igual manera a la formación pastoral de quienes vendrán después de ellos (Odgers y Olivas, 2018).

Naturalmente, algunas instituciones religiosas evangélicas se han acercado a los centros más antiguos y consolidados para prestar su apoyo tanto financiero como en la formación pastoral. Pese a esto, los centros de rehabilitación evangélicos siguen constituyendo un ejemplo paradigmático de la forma en que los habitantes de Tijuana movilizan sus creencias y prácticas religiosas en un campo escasamente regulado, adecuándolas a las necesidades y particularidades que este entorno fronterizo plantea.

PARA CONCLUIR

Tijuana constituye probablemente un caso emblemático de ciudad fronteriza que a lo largo de la historia ha recibido el influjo de su cercanía con Estados Unidos y de su distancia geográfica con el centro de México, desarrollando un campo religioso con características propias, entre las que destaca un catolicismo mayoritario no hegemónico, una diversificación religiosa creciente y un florecimiento de experiencias organizativas que atienden necesidades locales relevantes —acogida a migrantes en tránsito o deportados y atención a población que sufre de adicciones a drogas ilícitas.

Es posible especular que estos tres elementos se encuentran relacionados de manera estrecha, por lo que el relativamente menor control ejercido por la Iglesia católica ha contribuido al florecimiento de la diversidad religiosa, siendo esta misma escasamente regulada, al menos en el ámbito de algunas autodenominadas Iglesias cristianas.

Asimismo, es interesante notar que este contexto permite el surgimiento y el desarrollo de importantes proyectos sociales a cargo de actores eclesiales no diocesanos y paraeclesiales que responden a las especificidades de la dinámica transfronteriza de esta urbe, que presentan un gran dinamismo y que distinguen al campo religioso local.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Rafael, y Cecilia Ortiz (2017). “Los haitianos solicitantes de asilo a Estados Unidos en su paso por Tijuana”. *Frontera Norte* 29 (51): 171-179 [en línea]. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So187-73722017000200171>.
- Alarcón Acosta, Rafael, Luis Escala Rabadán y Olga Odgers Ortiz (2012). *Mudando el hogar al norte. Trayectorias de integración de los inmigrantes mexicanos en Los Ángeles*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Algranti, Joaquín, y Mariela Mosqueira (2018). “Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de ‘rehabilitación’ de usuarios de drogas en Argentina”. *Salud y Religión* 14(2).
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) (2010). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Enadis 2010)*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Cruz Díaz, José Eduardo, Loraine Vivian Gaino y Jacqueline de Souza (2016). “Características clínico y sociodemográficas de los pacientes de un centro de rehabilitación para las adicciones”. *Revista Gaúcha de Enfermagem* 37 (2).
- Cruz Martínez, Nicolás, y Seminario Diocesano de Tijuana (1991). *50 años de historia del seminario diocesano de Tijuana: 1940-1990*. Tijuana, México: El Seminario.
- Durand, Jorge (1998). *Política, modelos y patrón migratorios. El trabajo y los trabajadores mexicanos en Estados Unidos*. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis.
- Enríquez Licón, Dora Elvia (2008). “La Iglesia católica en Baja California: péndulo entre misión y diócesis”. *Frontera Norte* 20 (39): 7-35.
- Espinoza, Pedro, y Roberto Ham (2011). “Un siglo de crecimiento demográfico en Baja California”. En *Baja California a cien años de la Revolución mexicana, 1910-2010*, coordinado por David Piñera y Jorge Carrillo. Tijuana/Mexicali, México: El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Baja California.
- Félix Berumen, Humberto (2003). *Tijuana la horrible. Entre la historia y el mito*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Galaviz Granados, Gloria Iralda (2016). *Creyentes por experiencia. Religiosidad en el desierto bajacaliforniano*. Tijuana, México: El Colegio de Michoacán/El Colegio de la Frontera Norte.
- Galaviz, Gloria, y Olga Odgers Ortiz (2014). “Estado laico y alternativas terapéuticas religiosas. El caso de México en el tratamiento de adicciones”. *Debates do NER* 15 (26): 253-276.

- Galaviz, Gloria, Olga Odgers y Alberto Hernández (2009). "Tendencias del cambio religioso en la región norte de México". En *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, coordinado por Alberto Hernández y Carolina Rivera, 225-249. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- González, Pablo (2001). *Diagnóstico situacional de los organismos de rehabilitación de adictos a drogas en Baja California*. Mexicali, México: Universidad Autónoma de Baja California-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Hernández, Alberto, y Olga Odgers (2011). "La formación de la diversidad religiosa en Baja California". En *Baja California a cien años de la Revolución mexicana, 1910-2010*, coordinado por David Piñera y Jorge Carrillo. Tijuana/Mexicali, México: El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Baja California.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005). "Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l'opérationnalité sociologique d'une métaphore problématique". *Social Compass* 52 (3): 295-308.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Disponible en <<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/>>.
- Instituto de Psiquiatría del Estado de Baja California (IPEBC) (2013). Directorio Estatal de Establecimientos Especializados en Tratamiento de Adicciones. Tijuana, México: Instituto de Psiquiatría del Estado de Baja California/CECABC.
- Jaimes, Ramiro (2006). "Breve panorama histórico de la formación del campo religioso en Tijuana, desde el porfiriato hasta el gobierno de Ávila Camacho". *Doxa* 1 (2): 76-87.
- Magaña, Mario Alberto (1998). *Población y misiones de Baja California. Estudio histórico demográfico de la misión de Santo Domingo de la Frontera: 1775-1850*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Medina, Arely (2017). "Memoria islámica latina en Los Ángeles". En *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*, coordinado por Renée de la Torre y Patricia Arias. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablos.
- Muñoz Núñez, Julio Adrián, y Ramiro Jaimes Martínez (2016). "De vicarios y obispos. El establecimiento de la diócesis de Tijuana, 1940-1964". *Región y Sociedad* 28 (66): 95-130.
- Murphy, Pat (2017). "La historia de la Casa del Migrante en Tijuana". En *Vidas en vilo. Historias y testimonios de migrantes internacionales*. México: Casa del Migrante Tijuana/Ediciones ILCSA.

- Odgers Ortiz, Olga, y Olga Lidia Olivas-Hernández (coords.) (2018). *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios? Experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Odgers Ortiz, Olga, y Olga Lidia Olivas-Hernández (2019). "Productive misunderstandings: the ambivalent relationship between religious-based treatments and the lay state in Mexico". *International Journal of Latin American Religions* 3 (2): 356-369 [en línea]. Disponible en <<https://doi.org/10.1007/s41603-019-00091-1>>.
- Piñera Ramírez, David, Ramiro Jaimes Martínez y Pedro Espinoza Meléndez (2012). "Trayectorias demográficas de Baja California y California, 1900-2000: Contrastes y paralelismos". *Estudios Fronterizos* 13 (26): 33-61.
- Ramírez, Daniel (2015). *Migrating Faith. Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem) (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*. México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/ Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.
- Rosen, Jonathan Daniel, y Roberto Zepeda Martínez (2015). "La guerra contra el narcotráfico en México: una guerra perdida". *Reflexiones* 94 (1): 153-168.
- Suárez, Hugo José (2018). "Agentes paraeclesiales". En *Diccionario de Religiones en América Latina*, coordinado por Roberto Blancarte, 13-20. México: Fondo de Cultura Económica.
- Valdez, Daniel (2018). "Peregrinos del bienestar: ensamblajes de universos simbólicos espirituales en las prácticas holísticas de sanación de *new age* (Tijuana, B.C.)". Tesis de maestría. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela, Érika, y Olga Odgers (2014). "Usos sociales de la religión como recurso ante la violencia: católicos, evangélicos y testigos de Jehová en Tijuana, México". *Culturales* 2 (2): 9-40.
- Valle-Jones, Diego (2011). "Tijuana: La fama y las cifras". *Nexos*. Disponible en <<https://www.nexos.com.mx/?p=14395>>.
- Vanderwood, Paul (2004). *Juan Soldado: Rapist, Murderer, Martyr, Saint*. Durham, NC: Duke University Press.



LAS FORMAS DE LA FE EN LA CIUDAD



Quiénes son los “sin religión” en la Ciudad de México

Carlos Nazario Mora Duro

Desde finales del siglo pasado y principios del presente el tema de las personas “sin religión” se ha posicionado dentro de los estudios del campo religioso, sobre todo como consecuencia del crecimiento considerable del número de hombres y mujeres que declaran una falta de identificación con alguna de las tradiciones religiosas en las mediciones representativas. Muchas de las referencias académicas sobre este tema pueden encontrarse en la literatura anglosajona, analizando los casos de países desarrollados como Estados Unidos de América (EUA), Canadá, Inglaterra, Alemania y Japón (Baker y Smith, 2009; Condran y Tamney, 1985; Manning, 2015; Massengill y MacGregor, 2012; Pew Research Center, 2012; Jones *et al.*, 2016; Saad, 2013).

A pesar de esta centralización, el fenómeno de desafiliación no parece estar limitado a una nación y mucho menos a una población o espacio geográfico. El caso latinoamericano es un claro ejemplo de un contexto generalizadamente católico hasta hace algunas décadas, pero que en los últimos años ha incrementado la secularización de su espectro religioso, reflejándose en la diversificación de su campo y, en consecuencia, en el aumento de personas no identificadas con una pertenencia en particular (Latinobarómetro, 2014 y 2017; Pew Research Center, 2014).¹

¹ Para profundizar sobre el fenómeno “sin religión” en América Latina, véase el *dossier* “Los ‘sin religión’ en la modernidad contemporánea”. A través de distintos casos, en su mayoría

El objetivo de este capítulo es reflexionar y contribuir a la comprensión del fenómeno de las personas “sin religión” en la Ciudad de México. Me interesa responder a dos preguntas: ¿Quiénes son las personas que no se identifican con algún dogma o linaje del campo religioso? Y ¿qué implicaciones tiene el espacio de definición urbano en la falta de pertenencia religiosa? Cabe señalar que parto de la suposición de que hay una apropiación particular del fenómeno religioso en el ámbito urbano. Sin embargo, esta relación no puede explicarse simplemente con una asociación causal del tipo: + urbanización ∴ – afiliación religiosa. La propuesta de mi abordaje es comprender la complejidad de los procesos a través de las trayectorias y la configuración de los perfiles religiosos individuales.

Dicho lo anterior, inicio este documento con una delimitación de las nociones “sin religión” y “desafiliación religiosa”, que utilizo como sinónimos en mi análisis. Posteriormente expongo algunas conjeturas de la relación entre *ciudad y falta de pertenencia religiosa*. Después presento diversos datos estadísticos para construir una cartografía de la desafiliación en la capital mexicana y concluyo con algunos hallazgos en las trayectorias de personas sin religión y con una propuesta de tipificación de los perfiles.

DELIMITACIÓN

Las categorías población “sin religión” y “desafiliación religiosa” son usadas con regularidad en mediciones representativas, como encuestas o censos poblacionales. Ambas suelen ser utilizadas como vocablos análogos, dado que pretenden dar cuenta de un mismo grupo del campo religioso. Su equivalente en los estudios anglosajones lo encontramos en las nociones *nones* (*no religious population*) y *religiously unaffiliated* (Kosmin *et al.*, 2009; Pew Research Center, 2012).

latinoamericanos, se da cuenta de la diversidad de espacios en que la población sin religión ha emergido en medio de “sociedades latinoamericanas con un fuerte proselitismo de grupos e iglesias cristianas” (Lecaros y Barrera Rivera, 2017: 6).

La categoría “sin religión” agrupa a todas las personas que declaran no tener religión o no pertenecer a alguna en particular. En este sentido, es una categoría *recipiente* que trata de dar cuenta de una posición por fuera, o negativa, respecto a las identificaciones comunes del campo religioso en un contexto particular. Por esta razón, el concepto también ha sido delimitado como “sin religión de pertenencia”, ya que agrupa a las “personas que responden en un cuestionario que no pertenecen o no tienen una religión... aunque no supone una posición específica de indiferencia religiosa de las personas implicadas por la misma” (Rabbia, 2017: 133).²

Por su parte, la “desafiliación religiosa” también asume la representación de los no identificados con alguna religión en una medición general de la población; sin embargo, esta otra categoría involucra ya una primera clasificación con al menos tres subtipos: los ateos, los agnósticos y los que no tienen una religión en particular. A través de esta primera subdivisión es posible notar la heterogeneidad del grupo, así como algunas de sus principales tendencias.

Una primera regularidad es la prevalencia de quienes no tienen una religión en particular, a pesar de que se tiende a suponer que el conjunto contiene únicamente —o en su mayoría— a ateos y agnósticos. En EUA, por ejemplo, la cifra más reciente de *nones* es de casi 25%; sin embargo, sólo 13% de ellos se define como ateo y 14% como agnóstico (Jones *et al.*, 2016). Por su parte, en el caso mexicano, el trabajo de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (Encreer) refleja que sólo aproximadamente uno de cada seis desafiliados expresaría una posición atea o agnóstica (Rifrem, 2016).

Sumado a esto, la investigación también ha encontrado que los sin religión manifiestan un grado de reproducción de prácticas y creencias asociadas a la cosmovisión religiosa (Pew Research Center,

² Un símil de esta categoría en estudios electorales es la noción de “apartidistas”, o aquellas personas sin una identificación con un partido político que suelen asociarse a una posición independiente a costa de los denominados “partidos rituales” (Temkin, Solano y Tronco, 2008: 139).

2012). Esto sucede en la mayor parte de los espacios de definición; por ejemplo, las encuestas han encontrado que “la creencia en Dios o en un poder más alto” es compartida por 7% de “desafiliados” en China, 30% en Francia y 68% en EUA (Pew Research Center, 2015: 233); mientras que en México se estima que alrededor de 71% de las personas sin religión “cree en un Dios o Poder Supremo” (Rifrem, 2016).

La conclusión ulterior es que los desafiliados religiosos, mucho más que los agnósticos o ateos, son personas que han dejado de identificarse con una tradición religiosa; sin embargo, esto no se traduce en una ausencia total del espectro religioso en su vida cotidiana. Por su puesto, son sin religión en el sentido de que comparten una desafiliación manifiesta o latente, pero no se puede asumir que son increyentes o no practicantes. Mi planteamiento es que algunos conceptos comúnmente utilizados en la literatura sobre el tema, como el de “no creyentes” o “increyentes” (Mallimaci y Giménez, 2007), carecen de una aplicación más general en la investigación que se hace a este respecto, mientras que otros, como “sin religión” o “desafiliación”, presentan un ámbito explicativo más amplio.

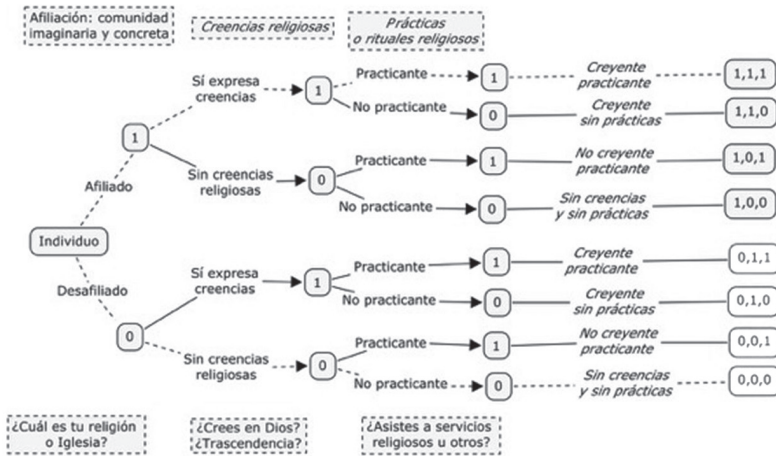
En un trabajo previo he asentado que la población “sin religión” o “desafiliada” refleja a todos los individuos que expresan una falta de pertenencia:

respecto a una o varias de las tradiciones del campo religioso, sin que esta desafiliación inicial corresponda intrínsecamente con una prescindencia absoluta de creencias y de prácticas de carácter religioso o espiritual (...). La desafiliación religiosa, entonces, puede manifestarse como una falta de identificación o, incluso, como un tipo de aversión directa hacia un “linaje creyente” (...). Sin embargo, en términos de las creencias y prácticas, los tipos ideales normativos (por ejemplo, el ateo que no cree y no practica) son poco recurrentes entre las personas sin religión y, más bien, es altamente probable encontrar una diversificación de perfiles religiosos en movimiento como parte de un fenómeno de secularización individual o de secularización de la conciencia (Mora, 2017a: 162).

En estos términos, el *abandono* de la afiliación religiosa implicaría un rompimiento con un linaje creyente —entendido como una comunidad imaginaria y concreta de “creyentes pasados, presentes y futuros” (Hervieu-Léger, 1996: 28)—; sin embargo, esto no representaría un signo de la decadencia de las religiones en las sociedades contemporáneas, sino una estampa de la secularización, entendida como la “reorganización permanente del trabajo de la religión” (Hervieu-Léger, 1985), que en su manifestación individual se presenta como un movimiento (o reorganización) constante de la afiliación, las creencias, las prácticas y, por lo tanto, las experiencias en torno a lo profano y lo sagrado.

Esta noción de movimiento de las dimensiones del fenómeno religioso queda más clara con una matriz de configuraciones de tipos ideales, como las que bosquejo en el esquema 1:

Esquema 1
Modelo analítico de secularización individual



Elaboración propia, con base en un trabajo previo: “Crear sin Iglesia y practicar sin Dios: población sin religión en el contexto urbano y rural de México en los albores del siglo XXI” (Mora, 2017b).

La construcción de tipos ideales supone que las pautas desarrolladas no existen en la vida concreta; sin embargo, muestran su pertinencia como patrones de medición del fenómeno real influido por todo

tipo de eventos y racionalidades. Dicho de esta manera, el modelo que planteo (esquema 1) arroja la configuración de por lo menos ocho perfiles de individuos, a partir de su definición, sus prácticas y sus creencias religiosas. De éstos, hay cuatro posibilidades de personas sin religión: 1. Los desafiliados que continúan creyendo y practicando; 2. Los desafiliados creyentes sin prácticas; 3. Los desafiliados no creyentes, pero practicantes; y, 4. Los desafiliados sin creencias y sin prácticas religiosas regulares.

Si se contrasta la matriz teórica con los datos producidos por la Encreer (2016), encontramos que, en efecto, entre los sin religión mexicanos todavía es muy significativo identificarse como creyentes (24.8%), pero con una clara mayoría de personas que creen “a su manera” (17.3%). Después les siguen los indiferentes, espirituales sin iglesia y los no practicantes, quienes representan 15.5% de la muestra. Mientras que, al final, encontramos a los ateos y los agnósticos, con una proporción de 11.9% y 3.1%, respectivamente (cuadro 1).

Cuadro 1
Pertenencia religiosa e identificación en México, 2016 (porcentaje)

¿Cómo se identifica usted principalmente en términos religiosos en la actualidad?	¿Pertenece usted a una religión?	
	Sí	No
Creyente (acumulado)	96.7	24.8
Creyente por tradición	43.6	5
Creyente por convicción	29.6	2.2
Creyente practicante	5.5	0.3
Creyente a su manera	18	17.3
Indiferente	0.2	20.5
Espiritual, pero sin iglesia	1.2	18.4
No practicante	1.3	15.5
Ateo	0.1	11.9
Identificado de otra manera	0.2	5.8
Agnóstico	0.2	3.1
Total	100.0	100.0

Elaboración propia. Fuente: Encreer (Rifrem, 2016). Muestra representativa: 3 000 personas.

Este modelo constituye, sin duda, una estrategia inicial para acceder a las posiciones y experiencias de los individuos sin religión, aunque el encuentro con las biografías y las trayectorias religiosas, así como con las condiciones del espacio de definición, aporta muchas más tonalidades al tema investigado.

CIUDAD Y DESAFILIACIÓN RELIGIOSA

En este apartado desarrollo algunos argumentos sobre la relación entre la ciudad y la desafiliación religiosa, considerando su relevancia en el análisis de los datos de la Ciudad de México.

Comúnmente, la ciudad se ha pensado como un espacio con una dinámica ajetreada, en movimiento, y un lugar de cambio constante en términos sociológicos, como producto de la gran cantidad de estímulos que se originan en la urbe (Simmel, 1903). Se da por sentado que los procesos de modernización urbana se asocian con una atenuación de algunas formas tradicionales de religión; sin embargo, se ha especificado que esto sugiere una forma individual de apropiación, permitiendo al sujeto transitar, como expresó Charles Taylor (2007), de una sociedad en donde era virtualmente imposible no creer en Dios a otra en donde la fe, incluso para los creyentes más comprometidos, “es una posibilidad humana entre otras”.

En el contexto mexicano, las ciudades no representan el principal polo de desafiliación religiosa; sin embargo, su concentración en estas zonas se ha incrementado en las últimas décadas. La proporción de personas sin religión en pequeñas comunidades ha disminuido de 35% en 2000 a 22.8% en 2010 (Inegi, 2005 y 2011), lo que sugiere un patrón de acumulación de individuos que no se suscriben a una religión particular en contextos de grandes urbes y un decremento de esta categoría en poblaciones rurales, con pocos habitantes.

Cuando se exponen conjeturas sobre la relación entre la desafiliación y el contexto de la ciudad, la literatura presenta diversos argumentos. En este documento me interesa reflexionar sobre tres: 1. La desafiliación religiosa vinculada a la alta educación en las ciudades;

2. La desafiliación relacionada con las condiciones de posibilidad de lo urbano, y 3. La desafiliación asociada a la secularización en el nivel individual, es decir, con énfasis en los procesos de individualización social.

Primeramente, una hipótesis frecuente en la investigación social se relaciona con los “beneficios” asociados a la vida social de las ciudades modernas, entre otros la educación superior. Algunos investigadores asumen que los conocimientos “técnico-científicos” del mundo y la formación del pensamiento crítico, abundantes en la dinámica de las metrópolis, impactarían la fidelidad al dogma y el halo de las “concepciones mágicas” y, por lo tanto, mermarían la creencia y la pertenencia religiosa. Este argumento fue un principio neurálgico incluso al inicio de la disciplina sociológica. A decir de Hervieu-Léger (1985), la sociología partió de la suposición de que el avance racional técnico-científico del mundo contemporáneo llevaba intrínsecamente a la atenuación de la religión.

De la contraposición entre la alta educación y la cosmovisión religiosa se desprenden algunas lógicas recurrentes en el análisis del fenómeno de la desafiliación religiosa. Por ejemplo: “Este orden de explicación es aplicable al sector de la población que presumiblemente es beneficiario de un sistema educativo y coincide plenamente con las características sociodemográficas de buena parte de los que se definen ‘sin religión’” (Gutiérrez, 2007: 117).

En este sentido, la socióloga Cristina Gutiérrez (2007) sugiere que es factible que la denominación “sin religión” obedezca a una postura atea o agnóstica, relativamente más común entre personas con alto nivel educativo, o a posiciones contrarias a una institución religiosa o credo particular, no desde una base atea *per se*, sino desde una búsqueda espiritual que rechaza cualquier afiliación de “exclusivismo religioso”. Además de la indefinición o insatisfacción con las opciones presentadas en el censo o la encuesta.

Sobre esta propuesta, el antropólogo Carlos Garma (1999) coincide en que la “indefinición” puede estar asociada a factores como la alta escolaridad —por ejemplo, entre los “científicos y técnicos altamente

especializados”, cuya visión del mundo favorece esta postura—, aunque esta relación, asegura el investigador, no es ni directa ni completa. También “depende de factores individuales”, o incluso “regionales”, ya que al menos en el caso mexicano su distribución espacial “coincide en varios estados con una población no católica importante”, específicamente en Chiapas, Veracruz y Tabasco, y en menor grado en la Ciudad de México y el estado de México.

Un segundo bloque de argumentos sugiere que la ciudad representaría un lugar con diferentes condiciones de posibilidad para la desafiliación; o, en otras palabras, la conjunción de un espacio y una temporalidad *ad hoc* para que ciertas tendencias sociales se distiendan, entre otras la disposición al desapego religioso o espiritual.

Una muestra de lo anterior es el artículo “Multirreligiosidad en la Ciudad de México”, de Daniel Gutiérrez (2005), en donde se argumenta que los grandes centros urbanos conjugan “formas subrepticias de religiosidad y espiritualidad” que si bien “no desestabilizan precisamente el orden religioso dominante” parecen compensar el continuo “ajetreo espiritual urbano”. Debido a ello, plantea el investigador, estas formas de religiosidad incorporan a la vez aspectos pragmáticos de la espiritualidad mágica, así como elementos del imaginario mítico y rasgos institucionales de las religiones tradicionales.

Aun así, la ciudad se concibe como un lugar de definición con dinámicas particulares que favorecen la diversidad y la apropiación individual de lo religioso. La literatura también destaca que estos cambios no son procesos sociales aislados. En particular, asumirse “sin religión” puede deberse a manifestaciones o “indicios de secularización creciente” en la ciudad que se desarrollan a la par de otras transformaciones estructurales concurrentes con la flexibilidad entre la normativa oficial promovida por los ministros de culto y la práctica real de los creyentes. Me refiero puntualmente a la disminución en el promedio de hijos, así como al incremento de abortos y el decremento de las prácticas religiosas en zonas urbanas como la capital mexicana (Garma, 2009).

En este sentido, el antropólogo Carlos Garma señala que “en comparación con otras ciudades grandes del país (...) los capitalinos son los menos asiduos a las prácticas del catolicismo oficial y los que aceptan menos la restricción de la religión a la vida privada” (Garma, 2009: 144). A decir de este autor, una de las características principales de los habitantes de la Ciudad de México es la tolerancia a las diferencias y la convivencia con las minorías que se multiplican entre su población. A pesar de que la mayoría son católicos, los avecindados en la capital mexicana ejercen la religión “a su manera”; es decir, son adeptos a la religiosidad popular y al guadalupanismo, al mismo tiempo que son críticos de las instituciones eclesiales y defensores del Estado laico y la secularización. De acuerdo con esta apreciación, este clima de relativo pluralismo en la urbe coadyuvaría a la extensión de la población desafiliada.

Un tercer grupo de argumentos derivado y complementario de los dos anteriores señala la individualización urbana como un catalizador del incremento de la desafiliación religiosa. Esta argumentación enfatiza la elección “volitiva” de la creencia, la afiliación o la práctica religiosa en relación con los intereses y las subjetividades de las personas urbanas. Por esta razón, se remarca la preferencia individual de seleccionar cada una de las dimensiones de la religión “a su manera” o “por la libre”, como lo ha denominado Eduardo Sota (2010).

Una consecuencia de esta individualización es que las personas muestran distintas trayectorias, en ocasiones caracterizadas como “no creyentes” o como “creyentes sin religión”, y también como “no practicantes” o “practicantes sin pertenencia” definida. Muchas de estas personas, dice Sota (2010), si bien crecieron y fueron iniciadas en la religión católica, tomaron distancia de la institución y de muchas de sus normas por no estar de acuerdo con ellas, o simplemente por no “encontrarles sentido”.

En este mismo sentido se comprende la cercanía entre la desafiliación y la práctica del *new age*; es decir, grupos de personas “sin textos sagrados, sin líder, sin organización estricta y sin dogmas que, sin estar necesariamente conscientes de pertenecer a una tendencia,

comparten algunas de las características”, como la relación con el pensamiento científico, una perspectiva holista del mundo y del universo, la búsqueda de una experiencia espiritual profunda, la creencia en la reencarnación y la cosmovisión de que toda la realidad manifiesta el “misterio de lo divino” (Sota, 2010: 113).

A pesar de esto, De la Torre y Mora han propuesto que en el caso de las prácticas *new age* no puede hablarse exclusivamente de un fenómeno individual, sino de una “nebulosa esotérica” caracterizada como “ámbito social” de producción, circulación y consumo de bienes simbólicos en favor del sincretismo entre lo “global” y las tradiciones “locales” (De la Torre y Mora, 2001: 119). En consecuencia, el carácter individualista de este tipo de apropiaciones observadas en la ciudad es sólo “individualista” en el sentido volitivo del acto, aunque el escenario que hace posible su selección es indudablemente un contexto colectivo.

Mi conclusión es que el discurso individualista en la ciudad refleja otro modo de relacionarse con la religión, basado más en la posibilidad relativamente nueva de pensarse fuera de toda creencia con código religioso que en una tendencia definitiva de prescindencia religiosa. Esta *innovación* en el abanico de las opciones sociales tiene una manifestación directa en la secularización de las instituciones religiosas, dado que motiva “una suerte de desregulación del espacio religioso, en el que las instituciones no logran organizar a la masa de fieles” (Mallimaci y Giménez, 2007: 53). La desinstitucionalización aparece, entonces, como resultado de la secularización individual, y se observa generalmente en indicadores como el alejamiento de los servicios religiosos; o, en otras palabras, en el descenso de la participación en las Iglesias por parte de los públicos otrora convocados.

En resumen, las implicaciones que tiene la experiencia urbana para el fenómeno “sin religión” describen a la ciudad como un lugar que ofrece algunas cualidades estructurales, sociales, culturales y emocionales que tienen un impacto directo en el fenómeno religioso. Uno de los aspectos que he remarcado en esta revisión es la (alta) educación, bajo la expectativa de que generaría perfiles no afines a la

pertenecía religiosa. Este argumento, empero, se matiza con las configuraciones individuales e incluso regionales del caso mexicano: en el país no hay más personas sin religión en los municipios con más altos índices de educación formal, pero sí donde la población católica ha disminuido considerablemente. Esto último, sin embargo, parece ser más común en municipios rurales y con poca concentración de población, mientras que en las ciudades y conglomerados urbanos con alta densidad de población la educación suele tener un impacto considerable, junto con otras variables, como el ingreso o el acceso a los servicios de salud.

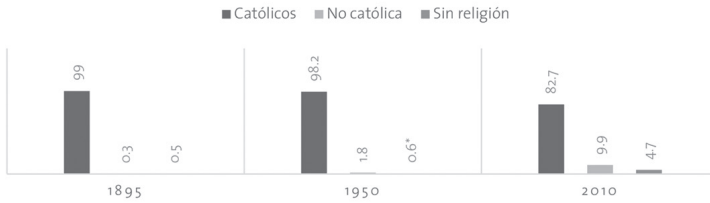
Respecto al argumento de que la ciudad representa un espacio propicio para la desafiliación religiosa por las nuevas religiosidades y espiritualidades, por la pluralidad y la práctica real de los creyentes, así como por los cambios sociodemográficos de las sociedades actuales, propongo diferenciar entre los factores *estructurales* y los *culturales* detrás de cada uno de los procesos de secularización específica. Esto significa que existe una secularización diferenciada cuando visualizamos los matices de los espacios caracterizados como urbanos y rurales. Como he planteado en una investigación previa, mientras que en los espacios urbanos hallamos una secularización motivada principalmente por los cambios culturales, que impactan en la demanda religiosa individual, en los espacios rurales encontramos un tipo de desafiliación religiosa mucho más empujada por los cambios estructurales en la oferta religiosa (Mora, 2017b: 144).

Ahora es importante mostrar la pertinencia de estas conjeturas a la luz de los datos específicos de la Ciudad de México.

DESAFILIACIÓN RELIGIOSA EN CONTEXTO

Más allá de una homogeneidad cultural y religiosa, el comportamiento de las afiliaciones religiosas en México parece dar cuenta de un campo religioso en movimiento cuyas principales características, siguiendo al investigador Jean-Pierre Bastian, son la “extensión del cristianismo no católico, así como la pluralización del mercado de los

Gráfica 1
Afiliación religiosa en México: 1895, 1950 y 2010 (porcentaje)



Elaboración propia. Fuente: Inegi (2010). Notas: 1. “No católica” incluye la suma de todas las otras denominaciones religiosas; 2. En 1950 no se registró el grupo “sin religión”, por lo que se sustituyó por la cifra de 1960 (0.6%).

bienes de salvación” (Bastian, 2013: 94). En este escenario, la opción de la desafiliación surge como una de las elecciones posibles para un sector considerable de la población.

De manera específica, la cartografía religiosa mexicana más reciente muestra un catolicismo que ha atenuado su hegemonía en términos porcentuales, pasando de 99% de personas que declaraban ser afiliadas a esta religión a finales del siglo XIX a 82.7% en el censo nacional de 2010. Por otra parte, las otras religiones alcanzan casi 10% de las afiliaciones nacionales y la población sin religión constituye 4.7% del total poblacional; es decir, más de 5.3 millones de mexicanos que expresan no tener una religión específica (Inegi, 2010) (gráfica 1).

La Ciudad de México muestra algunas características similares a las del contexto nacional. Como se observa en el cuadro 2, el catolicismo en la capital mexicana es también cercano a 83%; sin embargo, la población desafiada tiene un porcentaje ligeramente mayor al nacional (5.5%). Esto significa que, en proporción, los “sin religión” son el segundo grupo más grande en la capital, sólo por debajo de los católicos.

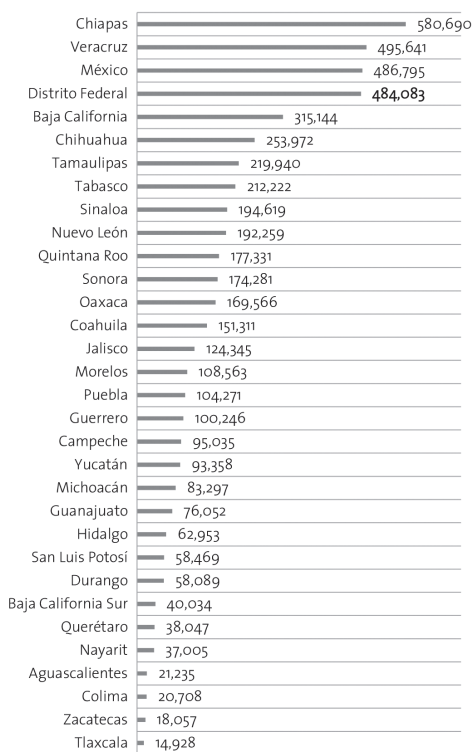
En números absolutos, la capital mexicana cuenta con alrededor de 484 mil personas desafiadas; esto representa una de las cifras más altas a nivel nacional. Las entidades con los números más altos de “sin religión” son Chiapas, Veracruz, estado de México y la Ciudad de México (gráfica 2). En contraste, las entidades con menos desafiados son Tlaxcala, Zacatecas y Colima.

Cuadro 2
Panorama de las afiliaciones religiosas
en la Ciudad de México, 2010 (porcentaje)

Religión	Ciudad de México	
	Absoluto	Porcentaje
Católica	7 299 242	82.5
Protestantes y evangélicas	476 242	5.4
Bíblicas diferentes de evangélicas	121 151	1.4
Judaica	20 357	0.2
Otras religiones	21 383	0.2
Sin religión	484 083	5.5
No especificado	428 622	4.8
Total	8 851 080	100.0

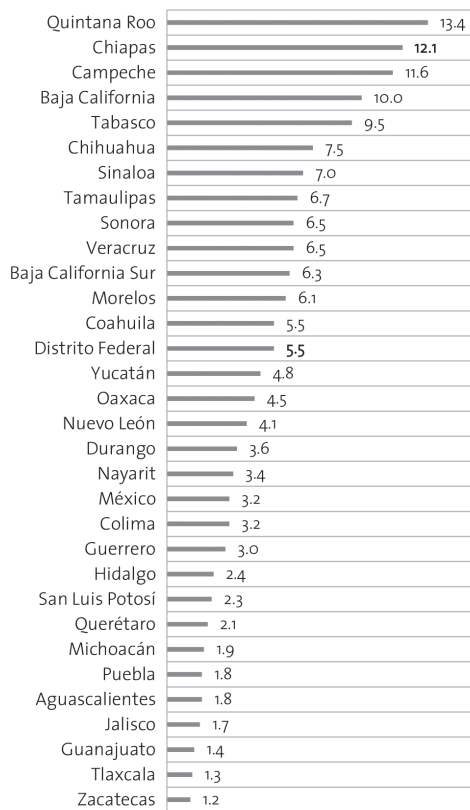
Elaboración propia. Fuente: Inegi (2010).

Gráfica 2
Población absoluta sin religión
a nivel estatal en México, 2010



A pesar de esta posición, la Ciudad de México no tiene uno de los porcentajes más altos de desafiliación religiosa a nivel nacional. En términos de proporciones, los capitalinos sin religión se encuentran en la posición 14 dentro de las entidades federativas de toda la república. En la gráfica 3 se observa que los estados con más proporción de desafiliación son Quintana Roo, Chiapas y Campeche, y los que cuentan con menos desafiliados son Guanajuato, Tlaxcala y Zacatecas; es decir, entidades donde la proporción de católicos también es muy significativa.

Gráfica 3
Personas sin religión por entidad federativa
en México, 2010 (porcentaje)



Elaboración propia. Fuente: Inegi (2010).

Al profundizar en la información al interior de la ciudad, encontramos una importante diversificación del espectro religioso por unidades políticas. En concreto, entre las 16 delegaciones sólo tres exhiben un porcentaje de católicos por debajo de 80%: Cuauhtémoc (77.7%), Miguel Hidalgo (77.5%) y Benito Juárez (75.3%). Mientras que las unidades con más población sin religión son Coyoacán (7.4%), Cuauhtémoc (8.5%) y Benito Juárez (10.1%) (cuadro 3):

Cuadro 3
Católicos y sin religión en delegaciones de la Ciudad de México, 2010 (porcentaje)

Delegación	Católicos	Sin religión
Magdalena Contreras	86.6	4.8
Álvaro Obregón	85.5	4.5
Milpa Alta	85.2	3.4
Xochimilco	84.8	4.8
Azcapotzalco	84.7	4.6
Gustavo A. Madero	84.5	4.5
Cuajimalpa de Morelos	83.9	3.0
Tláhuac	83.2	4.2
Iztapalapa	82.8	4.9
Iztacalco	82.6	4.9
Tlalpan	81.8	6.3
Venustiano Carranza	81.5	4.9
Coyoacán	80.6	7.4
Cuauhtémoc	77.7	8.5
Miguel Hidalgo	77.5	6.2
Benito Juárez	75.3	10.1

Elaboración propia. Fuente: Inegi (2010).

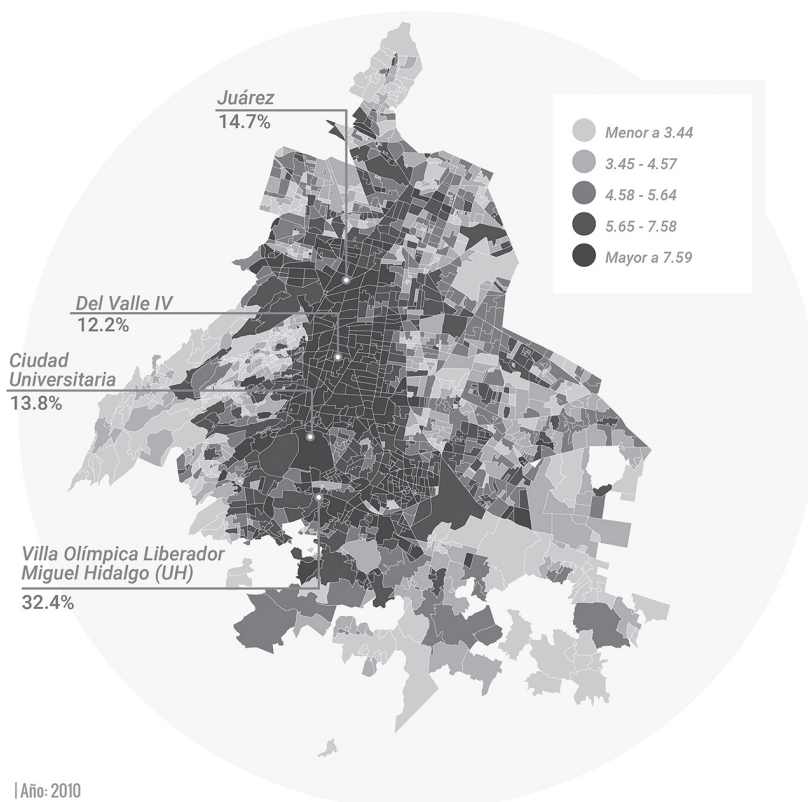
Las delegaciones Coyoacán, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Benito Juárez tienen en común el menor porcentaje de catolicismo en la ciudad y las proporciones más amplias de población sin religión, pero también cuentan con los valores más altos en el índice de desarrollo humano municipal (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2014). Esto sugiere una asociación positiva entre el incremento de la calidad en las dimensiones de la salud, la educación y el ingreso y la disminución de la población católica (y en consecuencia el incremento de desafiliados), sin que pueda presumirse por esto una correlación indiscutible entre desarrollo y prescindencia de la religión, o en todo caso la diversificación *per se* del espectro religioso.

La asociación directa entre urbanización y cambio religioso se refuta con los datos estadísticos del contexto mexicano. En este sentido, las principales metrópolis, o al menos las más urbanizadas, como la Ciudad de México, no tienen los porcentajes más altos de “no católicos”, como podría suponerse. Además, en el caso de los municipios, la población sin religión no se encuentra generalmente en las localidades con más desarrollo socioeconómico; en varios casos, esta población es de las más marginadas y excluidas del país (Mora, 2017b: 25). Esto lleva a recuperar la hipótesis de las secularizaciones diferenciadas entre el cambio cultural y el estructural; o, dicho de otra manera, que hay un peso importante en las variables de la configuración regional que explicarían mejor el cambio religioso antes que un solo proceso de secularización para todo el territorio nacional.

Conforme descendemos en el análisis, podemos observar que el territorio de la Ciudad de México refleja distintos matices al interior de las demarcaciones políticas; es decir, en los datos de las colonias de la capital del país, cuyo número se estima en unas 2 150 (mapa 1).

La cartografía de los “sin religión” en la Ciudad de México presenta las proporciones más significativas de desafiliados en la parte central del mapa, predominantemente en las delegaciones Miguel Hidalgo, Cuauhtémoc, Benito Juárez y Coyoacán. Destaca la importante concentración del alejamiento religioso en las colonias Villa Olímpica, Copilco y Ciudad Universitaria; esto es, en asentamientos con una

Mapa 1
Población sin religión por colonia en la Ciudad de México (porcentaje)



Elaboración: *máspormás* (2016). Fuente: Inegi (2010).

alta densidad de estudiantes universitarios. Asimismo, en las colonias Hipódromo I, Condesa y Roma, habitadas por población joven y con ingresos por encima de la media, caracterizadas además por un estilo de vida “moderno” y “global”, con acceso al consumo y los servicios urbanos (Arreortua, 2013; Hiernaux, 1999).

Por otra parte, la desafiliación religiosa muestra sus porcentajes más bajos en las zonas periféricas del sureste y el suroeste de la capital mexicana; particularmente en colonias de las delegaciones Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Milpa Alta, donde también encontra-

mos las mayores proporciones de católicos en la ciudad.³ En particular, la delegación Milpa Alta representa una ilustración contrastante con respecto a la Benito Juárez, dentro de la misma Ciudad de México, de acuerdo con los índices que tratan de estipular el desarrollo humano:

En 2010, Benito Juárez es la delegación con mayor desarrollo humano en el Distrito Federal, con un IDH de 0.917. En contraste, la delegación con menor desempeño es Milpa Alta, cuyo IDH es de 0.742. La brecha en desarrollo entre ambas delegaciones es de 19.2% (...). Si se compara el desempeño de las delegaciones con mayor y menor desarrollo, es posible reconocer que en el Distrito Federal coexisten condiciones de desarrollo similares a las de Países Bajos e Irán (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2014: 52).

Recapitulando, la cartografía expuesta parece confirmar la relación negativa entre el catolicismo y la desafiliación en el caso de la Ciudad de México, de tal manera que mientras menos consolidación exhibe el catolicismo más incremento presenta la población desafiliada. Esta conjetura se ha observado también al analizar la concentración de recintos religiosos en la ciudad, encontrando que el catolicismo ha tenido más fuerza donde se aglomeran más equipamientos (templos, conventos, seminarios, etc.), mientras que en las colonias con menos espacios de adoración religiosa el número de no católicos suele incrementarse (Suárez, 1997).

Sumado a esto, los espacios de definición donde se concentra más desafiliación en la metrópoli congregan características importantes de desarrollo humano que sin generalizarse a toda la capital suponen el acceso a una calidad de vida y satisfactores por encima

³ En estas demarcaciones, además, la noción de *pueblo urbano* también parece ser muy significativa. En otras palabras, los lugares con antecedentes prehispánicos o coloniales (que conservan su nombre); con un patrón urbano caracterizado por una plaza, una iglesia y edificios administrativos y comercios, y un vínculo con la tierra, el control de sus territorios y recursos, y en diversos casos con una dinámica de reproducción de fiestas patronales y sistema de cargo (Rodríguez, 2016).

de la media nacional y estatal. La educación y la salud son dos elementos en común que destacan de las colonias y delegaciones con más porcentaje de personas sin religión en la Ciudad de México. No obstante, no podemos asegurar que esto apunte a un modelo típico de secularización y modernización. En el siguiente apartado abordaré diversas trayectorias individuales de personas desafiliadas para aportar algunas pistas sobre la complejidad del fenómeno, más allá de un escenario de suma cero entre desafiliación y catolicismo o entre “sin religión” y desarrollo.

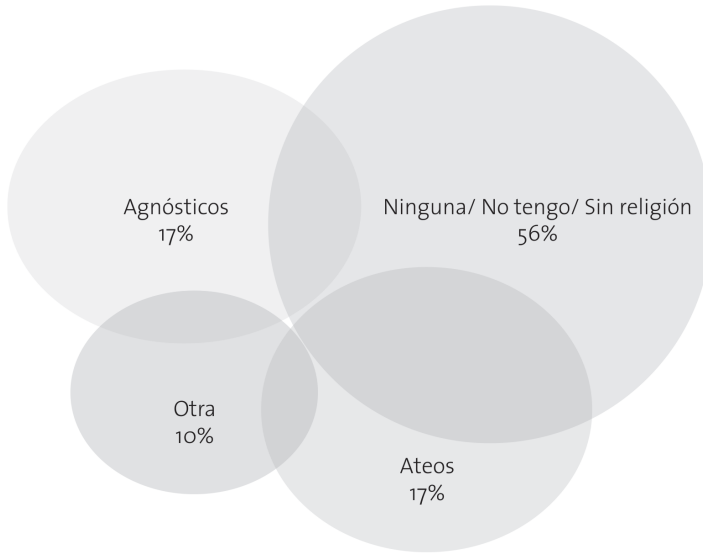
TRAYECTORIAS “SIN RELIGIÓN” EN LA CIUDAD

Para profundizar en las hipótesis y los conceptos del fenómeno “sin religión”, en este apartado analizo los datos cualitativos construidos a partir de las trayectorias (no) religiosas de mujeres y hombres en la Ciudad de México que declararon en una primera entrevista identificarse como personas sin religión, ateas o agnósticas, atendiendo al significado previsto en las encuestas o los censos nacionales.⁴

Durante la investigación realicé treinta entrevistas semiestructuradas con personas de la capital del país. Los datos muestran que más de la mitad describió una desposesión o falta de identificación con un linaje creyente (generalmente el católico, ya que 67% de los informantes manifestaron un antecedente en esa afiliación). Por otro lado, una de cada tres personas en el grupo de estudio se definió particularmente como ateo o agnóstico, mientras que una proporción menor agregó otras respuestas como “no sé”, “no soy creyente”, “no creo en la Iglesia” (esquema 2).

⁴ Estos resultados son parte de la tesis doctoral “Creer sin iglesia y practicar sin Dios: población sin religión en el contexto urbano y rural de México en los albores del siglo XXI” (Mora Duro, 2017b). La población estudiada se seleccionó con una estrategia de muestreo intencional no probabilístico y se centró sobre todo en la delegación Benito Juárez de la capital mexicana. Los nombres de los informantes se han modificado para mantener el anonimato.

Esquema 2
Identificación de personas sin religión en la Ciudad de México



Elaboración propia. Fuente: Grupo de estudio.

Para comenzar, he usado intencionalmente la palabra “desposesión” para remarcar un proceso de detrimento voluntario en la afiliación, una vez que los sujetos se saben partícipes de una religión a la cual pueden cuestionar desde la conciencia individual o desde la experiencia práctica. Dicho de esta manera, la desposesión involucra una desapropiación una vez que el individuo se sabe, reflexivamente, propietario de un linaje creyente que ha recibido en la mayoría de los casos de manera involuntaria y como parte de una tradición familiar o comunitaria.

De acuerdo con las narrativas que registré durante la investigación, la desafiliación religiosa en la capital se percibe a partir de distintas experiencias de vida, entre otras: 1. La lejanía respecto a una comunidad concreta, de carne y hueso, donde las personas solían interactuar de manera voluntaria o bajo coerción de algún tipo, eso que Émile Durkheim denominó como una *comunidad moral* o iglesia

(Durkheim, 2013); 2. El rompimiento con un linaje creyente, lo que sugiere un corte efectivo de lazos con la continuidad intergeneracional de los creyentes del pasado y con los potenciales sucesores de una tradición religiosa; 3. La creciente mundanización de las jerarquías eclesiásticas mediadoras entre los símbolos religiosos y la comunidad creyente. Estos cuadros burocráticos, una vez despojados de su carisma divino, son cuestionados continuamente, y esta crítica constituye uno de los lugares comunes para explicar el cisma con la afiliación religiosa. En este sentido, uno de los entrevistados aseguró:

Todos [los líderes religiosos] son incongruentes, pero... porque son humanos. Y después te juzgan, y eso sobre moral; decirte que “no seas infiel” y él [el pastor] acaba de hacerlo... parte de eso es mi desencanto, es sobre moral (Alfredo, de 27 años).

Con esta lógica, las instituciones religiosas devienen en la conciencia del individuo en estructuras y grupos de especialistas con intereses materiales específicos. Aunque cabe remarcar que al mismo tiempo que fiscalizan la actuación profana de las burocracias eclesiásticas, los desafiliados valoran con una actitud horizontal las diferentes visiones de mundo, incluidas las religiosas y las de otros discursos místicos o espirituales. En consecuencia, no es extraño encontrar narrativas de los “sin religión” que comienzan afirmando:

Yo no profeso ninguna religión. No estoy de acuerdo con las distintas religiones, pero tampoco estoy en desacuerdo con ellas... [es] tener una vida mucho más *natural*, mucho menos angustia... (Roberto, de 75 años).

Esto sugiere una internalización del contexto laico sobre la libertad de la conciencia individual, donde la esfera civil presenta reglas claras y generalizadas para garantizar que cada persona pueda adoptar cualquier forma de conciencia y experiencia religiosas, siempre y cuando le parezca legítima y útil para sus propios intereses, ya sean de carácter simbólico o material. Esto indica también, sin duda, el

deterioro de una sola verdad religiosa como posición dominante, es decir, subraya los procesos de desregulación religiosa que ya he mencionado en este texto.

Cuando se transita de la superficie de la identificación religiosa a las creencias y las prácticas se encuentran configuraciones importantes. En términos de las creencias religiosas o espirituales, los informantes presentaron las siguientes regularidades: 1. La creencia religiosa puede estar presente en su vida cotidiana, pero no es un acto sustantivo para recrear una identidad religiosa o una comunidad moral fuertemente definida por la tradición o por la herencia intergeneracional; más bien, puede usarse como una estrategia para remarcar la agencia individual al atribuir a esta acción ciertas capacidades y autonomías; 2. El hecho de creer está ceñido de manera sólida a la experiencia práctica y a la autenticidad de un discurso con distintas narrativas, entre otras las científicas y humanísticas, pero también las místicas y mágicas, tanto como las lógicas y racionales; y, 3. Estas representaciones se encuentran en constante movimiento, adaptación y evaluación, remarcando el carácter individual del proceso de secularización. En este sentido, uno de los entrevistados comentó:

[Creo en] alguien; no sé quién es. Las matemáticas o no sé qué cosa... alguien que es no solamente uno... Pasa el tiempo y te das cuenta que es imposible que no haya alguien superior a uno. Sí creo en alguien más grande que yo, que lo puedo llamar Dios. Lo ves en la naturaleza, en tu cuerpo, es demasiado perfecto... Y sí influye, pero no es determinante en mi vida (Mario, de 33 años).

Por otra parte, al hablar de prácticas religiosas, los desafiliados confirman una importante reducción de su participación efectiva en los servicios religiosos o rituales de carácter espiritual, en muchas ocasiones por la resistencia a las prácticas mediadas por instituciones o tradiciones religiosas. Esto se encuentra en consonancia con el cuestionamiento a las jerarquías religiosas y sus procedimientos mun-

danos. A pesar de esto, los “sin religión” suelen hacer concesiones eventuales para participar en acciones sociales de tipo religioso, bajo las siguientes lógicas: 1. Remarcando la preponderancia de la agencia individual (volitiva) para llevar a cabo estas prácticas: “asisto cuando yo quiero”, “cuando me nace”; 2. Subrayando una racionalidad con arreglo a valores: “para convivir con la familia”, “para acompañar a mis padres” u orientada a fines utilitarios (Weber, 2014),⁵ y 3. Acen- tuando el vaciamiento simbólico de las prácticas religiosas; es decir, considerando la intervención en ceremonias y rituales como un *performance* desvinculado de una legitimación sagrada. En este sentido, uno de los informantes compartió una descripción de su esporádica participación religiosa

Asistía [a misa] regularmente hasta los 18 años. A veces hago excepciones. En Navidad lo considero algo más familiar; bueno, sí voy, pero nada más. Pero en cualquier otra celebración me abstengo. En Navidad me aguanto estoicamente la misa. Y he hecho algunas excepciones, como cuando a mi mamá le dio cáncer, yo la acompañaba cuando me lo pedía (Serafín, de 28 años).

En este punto cobra relevancia la matriz de perfiles religiosos que ya propuse (esquema 1), respecto a la bondad de ajuste con las observaciones registradas. En ese modelo planteo cuatro posibilidades de desafiliación religiosa: los desafiliados que continúan creyendo y practicando; los desafiliados creyentes sin prácticas; los desafiliados no creyentes, pero practicantes; y los desafiliados sin creencias y sin prácticas religiosas regulares. Estas cuatro eventualidades pueden reagruparse en dos configuraciones dicotómicas, que definimos ahora,

⁵ En este caso, la acción religiosa se justifica, en palabras de los entrevistados, por otros motivos como el beneficio terapéutico de ciertas prácticas, por la riqueza cultural de los símbolos o por la socialización en grupos y sectores sociales diversos.

a la luz de las observaciones en campo, como personas desafiadas teístas o no teístas y desafiados practicantes o apáticos.

A través de esta recodificación de las variables, me interesa subrayar el peso de las creencias y las prácticas religiosas o espirituales, por lo que es importante la manera en que las personas sin religión enuncian narrativamente la existencia de concepciones religiosas: Dios, entidad superior, energía universal, etc. Y el reconocimiento de su participación en rituales, servicios religiosos o cualquier otro elemento que ponga en acción la identificación con una comunidad moral o con un linaje creyente, ya sea de manera significativa para el individuo o incluso en la representación performativa de una racionalidad apegada a valores o intereses utilitarios.

Durante la investigación con personas sin religión en la Ciudad de México, la noción de *apatía* fue relevante para comprender la ausencia de prácticas religiosas, en el entendido de que la religión, así como todo su bagaje concomitante, no representa un tema de interés o no tiene un rol sustancial para el desarrollo personal o colectivo de las personas. En consecuencia, para los apáticos definirse “sin religión” implica expresar que en su imaginario no aparece lo religioso y que las prácticas y creencias atribuidas a este fenómeno resultan irrelevantes por la “falta de tiempo” para llevarlas a cabo o porque las prioridades individuales están puestas en otras áreas de desarrollo personal: la familia, el trabajo, la recreación, etc. Con todo esto, su indiferencia no puede encasillarse superficialmente como una posición contraria o negativa hacia la religión, ya que, en la práctica, tampoco reivindican una agenda secular: ateísmo, antiteísmo o agnosticismo. En estos términos, los desafiados apáticos estarían dando cuenta del grupo de “no practicantes” identificado en algunas encuestas recientes.

Considerando todo esto, cada uno de los perfiles que he bosquejado representa una intersección de representaciones y acciones religiosas entre las personas sin religión en el contexto urbano. En primer lugar, la categoría de “los no teístas” describe a aquellas personas que basan su desafiación religiosa predominantemente en la “no creencia” en

divinidades o seres superiores. Aquí encontramos, por supuesto, a los ateos de carácter intelectual o militante, así como a los antiteístas o nuevos ateos (*new atheism*) (McGrath, 2016).⁶

Como hemos observado empíricamente, la posición no teísta converge con la asistencia a servicios religiosos o rituales con un sentido de utilidad individual o de apego a valores tradicionales, y también puede desplegar una actitud de indiferencia a las manifestaciones sociales de la religión, más allá de una posición sólida contraria a los dogmas del linaje creyente. Estas dos confluencias son los perfiles teóricos que en la matriz de individualidades religiosas he definido como “desafiliados no creyentes, pero practicantes” y “desafiliados sin creencias y sin prácticas religiosas regulares”.

Una segunda categoría de la recodificación son las personas “teístas” sin religión, a quienes también podemos denominar como *inciertos*, en el sentido de que exhiben, antes que una absoluta seguridad en su fe religiosa, una postura de irresolución respecto a la posibilidad de la existencia de Dios. De hecho, en muchas ocasiones, la delimitación del significante suele variar en las narrativas de la creencia de los teístas, de tal manera que para describir al significado (Dios) los desafiliados *creyentes* adoptan otras nociones desreguladas del control de las religiones organizadas: “la energía universal”, “un ente superior”, “el todo”, “el universo”, “algo por encima de nosotros”, etc. Como

⁶ De acuerdo con la literatura, los ateos intelectuales desarrollan su postura a través del consumo, el estímulo y la discusión de referencias culturales y mediáticas: libros, videos, revistas, *blogs* y otros medios de difusión y debate de las ideas. Este subgrupo permanece en el piso del debate de las ideas, mientras que los ateos militantes buscan ser proactivos. El activismo mínimo implica confrontar argumentos en los círculos de socialización primaria (la familia, los amigos), pero también en otras congregaciones más amplias, como reuniones y congresos de ateos o de librepensadores. Por su parte, los antiteístas son “nuevos” colectivos que consideran a la religión, y a cualquier elemento que se le desprenda, como un factor “nocivo” para el florecimiento humano. En este sentido, sostienen que entre ciencia y religión la primera es el “último estándar y arbitro de todas las cuestiones de interés humano”, contra el “rezago” que atribuyen a la segunda cuestión (McGrath, 2016).

ejemplo de esto, una de las entrevistadas en la delegación Benito Juárez aseguró, respecto a su creencia en una entidad superior:

[Creo] en una fuerza que nos influye a todos; esa energía que va liderando a todos nosotros, aunque cada uno tenga su propia individualidad... Me permite reconocermelo como parte de un todo... Y también concibo a las energías, otras entidades. Pero sin darle significados tan humanos; pienso que existen, pero que es algo que no puedo entender, sólo puedo sentir (Karina, de 37 años).

De esto se desprende que una de las principales actitudes entre los desafiados es mantener la “mente abierta” ante la “profundidad” y las “maravillas” de la experiencia, sin que esto represente un estado de inseguridad vital, ya que la incertidumbre es una suerte de identificación individual. Esto no excluye a una mixtura de explicaciones lógicas o científico-rationales sobre la existencia humana, si bien no implica un compromiso fehaciente con una posición científicista. En realidad, frecuentemente los “sin religión” reconocen también que la ciencia tiene límites y que no aporta todas las respuestas necesarias para abarcar la riqueza de la experiencia.

Dicho de esta manera, los desafiados teístas tienen una cercanía importante con la definición de *agnosticismo*, sin que esta posición se reduzca a una operación de neutralidad respecto a la posibilidad de la existencia de una entidad o universo más allá de la experiencia terrenal. La imparcialidad del agnóstico expresa, en este caso, un tipo de indiferencia o apatía entre aquellos que rehúsan cualquier tipo de práctica religiosa (los desafiados creyentes sin prácticas) y aquellos que en efecto participan de actividades religiosas y espirituales (sin religión que continúan creyendo y practicando), partiendo de la base de que las personas inciertas sin religión consideran legítimas las distintas formas de proceder en el mundo, siempre y cuando se evite que alguna religión mantenga el monopolio sobre las distintas formas de salvación. En la tabla 1 se esquematiza la recodificación expuesta:

Tabla 1
Perfiles de población sin religión

Identificación	Creencias	Prácticas	Intersección
Desafiliados o sin religión	Creyentes (teístas o inciertos)	Participan de actividades religiosas	Sin religión que continúan creyendo y practicando
		No practicantes (apáticos)	Desafiliados creyentes sin prácticas
	No creyentes (no teístas)	Participan de actividades religiosas	Desafiliados no creyentes con prácticas
		No practicantes (apáticos)	Desafiliados sin creencias y sin prácticas religiosas regulares

Elaboración propia.

Del esquema presentado en la tabla 1 concluimos que el común denominador de la categoría se encuentra en la desposesión de la identificación denominada tradicionalmente como “sin religión” o “desafiliación”. Sin embargo, esto no puede generalizarse a una ausencia concomitante de prácticas y creencias religiosas. Las personas sin religión no son increyentes en su totalidad y su participación en servicios religiosos o espirituales, cuando existe, expresa distintas lógicas de apropiación voluntarista. De hecho, las estadísticas muestran que los “sin religión” que continúan creyendo y practicando son muchos más que los desafiliados sin creencias y sin prácticas religiosas regulares.

¿Qué podemos concluir acerca de las implicaciones que tiene el espacio de definición urbano para las narrativas de los desafiliados religiosos que hemos estudiado en la capital mexicana?

En primer lugar, la educación emerge como una narrativa relevante en algunas trayectorias de nuestra población de estudio, sobre todo cuando los entrevistados contraponen los discursos de la religión y del conocimiento científico-técnico adquirido en la educación formal. En este sentido, se subraya que “la religión no ha sido necesaria” ni ha representado un “eje de vida” significativo para el mundo experimen-

tado, mientras que la educación representa un repertorio recurrente para atribuirle sentido a la desafiliación religiosa. Así lo enunció una de mis informantes:

No tengo ninguna religión, por el entendimiento más científico de las cosas, de mi propia condición incluso, como individuo, de que todo está orientado al entendimiento crítico o científico; no tuve una imposición para adoptar la religión como una referencia para mi conducta, ni social ni afectiva ni individual durante mi infancia (Camila, de 43 años).

A pesar de esto, la conjetura de que un mayor acceso a la educación superior representa uno de los principales motores para el abandono religioso se tropieza con un hallazgo de nuestra investigación sobre los “sin religión” en la Ciudad de México: la variable educativa resulta significativa generalmente en el caso de los desafiliados que adquirieron esta identidad después de la mayoría de edad, lo que implica que devinieron “sin religión” durante su etapa de formación universitaria o en los posteriores grados educativos. Sin embargo, la mayor parte de los entrevistados (67%) declaró haberse asumido sin religión antes de los 18 años, cuando su educación formal universitaria aún no había comenzado.

De acuerdo con mi estudio, el factor educativo es sustantivo especialmente para quienes decidieron asumirse “sin religión” entre los 18 y los 29 años, la etapa de adultez biográfica que al mismo tiempo se identifica como *juventud* en las delimitaciones demográficas. Esto no significa que la educación por sí misma modifique la conciencia individual y la transforme en un pensamiento irreligioso; más bien, las narrativas apuntan a que el tránsito por la educación superior contribuye a conocer otros estilos de vida mucho más secularizados, así como a la asimilación de ideas y experiencias que recurren a la “razón” y la “racionalidad” como criterio para confrontar las creencias, las prácticas y la moral religiosas; todo alrededor de una experiencia cotidiana que se inserta en un mundo “moderno” que se asume como

“contrario a los principios de ‘autoridad’ como criterio de verdad” (Sota, 2010: 32).

Por otra parte, para la mayoría de las personas sin religión que se alejaron de su afiliación previa antes de los 18 años o en una etapa madura (a partir de los treinta años) se tendrían que considerar otras variables con más relevancia: la percepción de la hegemonía del linaje creyente, el contacto con una cultura urbana globalizada e industrial y la agencia proyectiva de los propios sujetos que desde temprana edad se consideraron a sí mismos como escépticos o incrédulos respecto a los argumentos de la religión.

La trayectoria de vida nos permite observar, además, que no todas las personas sin religión identifican un punto de ruptura o un periodo de inflexión que modificó sustancialmente su posición respecto a un linaje creyente. Para un subgrupo de los desafiliados de la muestra no existió un *turning point* irreligioso en su historia de vida. En algunos casos, esto se debió a que su *deserción* fue experimentada más bien como un proceso o como una acumulación de experiencias, aunque también están aquellos otros que no fueron iniciados formalmente en una de las religiones organizadas, por lo que no tuvieron una modificación sustantiva sobre su postura o definición religiosa. Esto significa que experimentaron la desafiliación como *nativos seculares*.

Esta última característica parece fundamental en la desafiliación religiosa para reflexionar sobre el efecto de la ciudad en los procesos de secularización individual. A pesar de que el entorno urbano se ha asociado con un campo religioso diversificado y con procesos estructurales que tienden a la pluralidad y la tolerancia, en las historias de vida que he registrado la percepción de ruptura se reconstruye siempre en relación con un ambiente más o menos confesional que se experimentó en los círculos de interacción primaria (la familia, los amigos, la escuela). De tal manera que cuando las personas sin religión reconocen una epifanía mayor (punto crítico) en el momento de su desafiliación casi siempre es en correlación con padres caracterizados como fuertemente religiosos, mientras que la experiencia de epifanía

mayor o acumulativa (periodo de inflexión) se expresa debido a una familia alejada o diversa (religiosamente hablando), como se observa en el siguiente extracto:

Mi mamá no ejercía como adventista y tampoco nos involucraba tanto en el catolicismo; era una lucha bajo el agua, él [mi papá] nos quería involucrar, pero ella no nos involucraba... A los 16 me hice a un lado... no tenía mucho la convicción... No me interesaba, estoy seguro; no era algo que me llamara la atención, como mucha gente dice que le llama (Alfredo, de 37 años).

Más allá de la caracterización de la ciudad como un lugar de encuentro y convivencia de distintas creencias, posturas y cosmovisiones, una descripción emergente es la del espacio de posibilidad para recrear unidades familiares intergeneracionales y relaciones interpersonales con diversas construcciones identitarias. Como afirma María Florencia Girola (2014), las ciudades atraen y concentran a “grupos humanos diferentes y han hecho de la heterogeneidad sociocultural —es decir, de la pluralidad de clases, etnias, lenguas, religiones, géneros y generaciones— una noción estrechamente vinculada a la experiencia urbana” (Girola, 2014: 37). En este sentido, es común entre los “sin religión” identificar generaciones previas altamente religiosas; por ejemplo, los abuelos, al mismo tiempo que los padres exponen diversos grados de secularización, sobre todo cuando no hay una visión unilateral del tema religioso.

Considerando todo lo anterior, esta última sección apunta a una comprensión más allá de un escenario de suma cero entre religión y factores urbanos. A través del reconocimiento de la experiencia de vida y de la trayectoria en interacción con generaciones previas y posteriores es posible analizar la relevancia de un contexto (colectivo) secular en la ciudad, tanto en las relaciones cotidianas del ámbito educativo como en las relaciones primarias del círculo familiar. En efecto, aprovechando los atisbos de agencia situacional, producto de la secularización en estos espacios, las personas conforman su propia

identificación de manera individual, pero sumando otros recursos, como los discursos educativos o el contacto con redes no confesionales durante su trayectoria, y estableciendo un espacio de inflexión, específico o acumulativo, para posicionarse como desafiliados respecto al campo religioso. A esto hay que sumar la experiencia propia de los nativos seculares, para los cuales siempre ha sido común escribir la palabra *dios* en minúscula.

COROLARIO

A partir de las observaciones realizadas en cuanto al fenómeno de la desafiliación religiosa en la Ciudad de México, este texto se inició con un par de interrogantes centrales: ¿Quiénes son las personas que no se identifican con algún dogma o linaje del campo religioso? Y ¿qué implicaciones tiene el espacio de definición urbano en la falta de pertenencia religiosa?

A manera de conclusión, planteo que la desafiliación religiosa no representa un caso de absoluta prescindencia del fenómeno religioso entre los individuos agrupados en esta categoría. En este trabajo he documentado que los perfiles al interior del grupo son diversos, entre ellos los “sin religión” no teístas y los inciertos, y asimismo los desafiliados practicantes y los apáticos. En la convergencia de estos cuatro hay perfiles conocidos por la literatura como los “ateos” y los “agnósticos”, pero sobre todo aquellos que aseguran sencillamente no tener una religión en particular.

He mostrado, asimismo, que a pesar de la heterogeneidad del grupo de desafiliados, que ha incrementado su presencia en los últimos años en diversos contextos y países, la categoría expresa en común un acto de desposesión en el sentido de que comunican una prescindencia de un linaje religioso que otrora los vinculaba con una comunidad virtual e imaginaria, de generaciones pasadas y futuras, que aseguraban la reproducción de una tradición y una institución religiosa. Esto incluso en el caso de los nativos seculares: personas que no han sido iniciadas en una religión en particular, pero que repre-

sentan una socialización distinta del tema religioso respecto a las generaciones precedentes.

Por otro lado, al analizar el fenómeno de las personas sin religión en un contexto urbano he complejizado algunos argumentos usuales en la literatura: la asociación entre ciudad y alta educación, la ciudad como lugar con condiciones de posibilidad para el cambio religioso y la ciudad como escenario propicio para la apropiación individual del fenómeno religioso.

En la parte final de este documento he estudiado la pertinencia de estas conjeturas, utilizando los datos censales de la desafiliación en la Ciudad de México y las trayectorias observadas cualitativamente. A decir de los hallazgos expuestos, la ciudad sin religión muestra una cartografía con características asociadas a algunas variables del desarrollo, entre ellas la educación y la salud. A pesar de esto, no se puede dar por sentado que la educación y el bienestar en términos de desarrollo sostienen un efecto desacralizador en las trayectorias de vida. De acuerdo con las narrativas de los desafiliados, hay un peso importante en la propia experiencia secular de la vida estudiantil, aunque en muchos casos esta percepción también se experimenta en las transiciones intergeneracionales y en el contacto con puntos de vista y cosmovisiones distintas.

Sin duda, la noción de búsqueda individual y de agencia respecto a los recursos confesionales y seculares que pueden adoptarse durante la trayectoria de vida en la ciudad remarcan la percepción de que los procesos son individuales o parten de una decisión autónoma; sin embargo, no debe omitirse que este fenómeno no es exclusivo de la tendencia “sin religión” o de los espacios urbanos. Por otro lado, es importante reconocer que la percepción de selección confesional dentro de un abanico de posibilidades es producto, sobre todo, de un cambio cultural y social donde se disponen identidades cambiantes y en continua reorganización. Después de todo, si el trabajo de la religión se encuentra en movimiento constante es porque el mercado de las certezas ha disminuido su oferta por otro mercado novedoso de escepticismos a la carta.

BIBLIOGRAFÍA

- Baker, Joseph O., y Buster G. Smith (2009). "The nones: social characteristics of the religiously unaffiliated". *Social Forces* 87 (3): 1251-1263 [en línea]. Disponible en <<https://doi.org/10.1353/sof.o.0181>>.
- Bastian, Jean-Pierre (2013). "Pluralización religiosa y lógica de mercado en América Latina". En *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*, coordinado por Mario Arriagada Cuadriello y Marta Tawil Kuri, 91-112. México: El Colegio de México.
- Condran, John G., y Joseph B. Tamney (1985). "Religious 'nones': 1957 to 1982". *Sociology of Religion* 46 (4): 415-423.
- Cruz Rodríguez, María Soledad (2016). "Urbanización y pueblos en la periferia metropolitana de la Ciudad de México". En *Procesos urbanos, pobreza y ambiente. Implicaciones en ciudades medias y megaciudades*, coordinado por Antonio Vieyra, Yadira Méndez-Lemus y Juan Hernández-Guerrero, 125-142. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.
- Durkheim, Émile (2013). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garma, Carlos (1999). "Conversos, buscadores y apóstatas: estudio sobre la movilidad religiosa". En *Perspectivas del fenómeno religioso, México*, compilado por Roberto J. Blancarte y Rodolfo Casillas R. 129-178. México: Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Garma, Carlos (2009). "Las religiones del altiplano central de México y sus entornos anexos: una región de creencia en contienda". En *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, coordinado por Alberto Hernández y Carolina Rivera, 139-156. México: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán.
- Girola, María Florencia (2014). "Procesos de heterogeneización y homogeneización socio-residencial desde una perspectiva etnográfica: reflexiones en torno a la constitución de urbanidad en una vivienda social de la ciudad de Buenos Aires". En *Segregación y diferencia en la ciudad*, coordinado por María Carman, Neiva Vieira da Cunha y Ramiro Segura, 37-60. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda.
- Gutiérrez, Cristina (2007). "Población sin religión". En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 116-123. México: El Colegio de Jalisco.

- Gutiérrez Martínez, Daniel (2005). “Multirreligiosidad en la Ciudad de México”. *Economía, Sociedad y Territorio* 5 (19): 617-658.
- Hervieu-Léger, Danièle (1985). “Secularización y modernidad religiosa”. *Esprit* (106): 50-62.
- Hervieu-Léger, Danièle (1996). “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”. En *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por Gilberto Giménez, 23-46. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Hiernaux-Nicolás, Daniel (1999). “Los frutos amargos de la globalización: expansión y reestructuración metropolitana de la ciudad de México”. *Eure. Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales* 25 (77): 57-78.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (Inegi) (2005). *La diversidad religiosa en México. Censo de Población y Vivienda 2000* [en línea]. Disponible en <http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825460723/702825460723_1.pdf>.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía [en línea]. Disponible en <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>>.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2011). *Panorama de las religiones en México 2010*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía [en línea]. Disponible en <http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf>.
- Jones, Robert P., Daniel Cox, Betsy Cooper y Rachel Lienesch (PRRI) (2016). *Exodus: Why Americans are Leaving Religion - and Why They're Unlikely to Come Back*. Massachusetts, Washington, DC: Public Religion Research Institute. Disponible en <<http://www.ppri.org/wp-content/uploads/2016/09/PRRI-RNS-Unaffiliated-Report.pdf>>.
- Kosmin, Barry A., Ariela Keysar, Ryan Cragun y Juhem Navarro-Rivera (2009). *American Nones: The Profile of the No Religion Population, a Report Based on the American Religious Identification Survey 2008*. Hartford, CT: Trinity College.
- Latinobarómetro. Opinión Pública Latinoamericana (2014). *Las religiones en tiempos del papa Francisco*. Santiago de Chile: Latinobarómetro [en línea]. Disponible en <www.latinobarometro.org>.
- Latinobarómetro. Opinión Pública Latinoamericana (2017). *El papa Francisco y la religión en Chile y América Latina. Latinobarómetro 1995-2017*. Santiago

- de Chile: Latinobarómetro [en línea]. Disponible en <<https://www.latino-barometro.org/latNewsShow.jsp>>.
- Lecaros, Véronique, y Paulo Barrera Rivera (2017). “Los ‘sin religión’ en la modernidad contemporánea. Presentación”. *Estudos de Religião* 31(3): 5-7.
- Mallimaci, Fortunato, y Verónica Giménez Béliveau (2007). “Creencias e in creencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político”. *Revista Argentina de Sociología* 5 (9): 44-63.
- Manning, Christel (2015). *Losing Our Religion: How Unaffiliated Parents Are Raising Their Children*. Nueva York, NY: New York University Press.
- Más por más (2016). “El mapa chilango de las religiones”. *Más por más*, 1 de junio. Disponible en <<http://www.maspormas.com/2016/06/01/las-religiones-en-la-cdmx/>>.
- Massengill, Rebekah P, y Carol Ann MacGregor (2012). “Religious nonaffiliation and schooling: The educational trajectories of three types of religious ‘nones’”. En *Religion, Work, and Inequality*, coordinado por Lisa Keister, Roger Finke, John McCarthy, 183-203. Bingley, Reino Unido. Emerald Group Publishing Limited.
- McGrath, Alister (2016). “The new atheism and the dialogue between science and faith: Reflections to mark the tenth anniversary of The God Delusion”. Conferencia presentada en A Postsecular Age? New Narratives of Religion, Science, and Society, Oxford, Reino Unido [en línea]. Disponible en <<https://www.ianramseycentre.info/mcgrath-new-atheism-and-the-dialogue-between-science-and-faith>>.
- Mora Duro, Carlos Nazario (2017a). “Entre la crítica, la autonomía y la indiferencia: la población sin religión en México”. *Estudos de Religião* 31 (3): 157-178.
- Mora Duro, Carlos Nazario (2017b). “Creer sin iglesia y practicar sin Dios: población sin religión en el contexto urbano y rural de México en los albores del siglo XXI”. Tesis de doctorado. México: El Colegio de México [en línea]. Disponible en <http://ces.colmex.mx/pdfs/tesis/tesis_mora_duro.pdf>.
- Pew Research Center. Religion & Public Life (2012). “Nones” on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation [en línea]. Disponible en <<https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2012/10/NonesOnTheRise-full.pdf>>.
- Pew Research Center. Religion & Public Life (2014). *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica* [en línea]. Disponible en <<https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>>.

- Pew Research Center, Religion & Public Life (2015). *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. Why Muslim are Rising Fastest and the Unaffiliated are Shrinking as a Share of the World's Population* [en línea]. Disponible en <<https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>>.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2014). *Índice de Desarrollo Humano Municipal en México: nueva metodología* [en línea]. Disponible en <<http://www.mx.undp.org/content/mexico/es/home/library/poverty/idh-municipal-en-mexico--nueva-metodologia.html>>.
- Rabbia, Hugo H. (2017). “Explorando los ‘sin religión de pertenencia’ en Córdoba, Argentina”. *Estudos de Religião* 31 (3): 131-155.
- Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem) (2016). Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. México: Red de Investigadores del Fenómeno Religiosos en México.
- Saad, Lydia (2013). “In U.S., Rise in Religious ‘Nones’ Slows in 2012. The 17.8% who reported no religious identity in 2012 is on par with 2011” [en línea]. Disponible en <<http://www.gallup.com/poll/159785/rise-religious-nones-slows-2012.aspx#1>> (consulta: 22 de septiembre de 2014).
- Salinas Arreortua, Luis Alberto (2013). “Gentrificación en la ciudad latinoamericana. El caso de Buenos Aires y Ciudad de México”. *GeoGraphos. Revista Digital para Estudiantes de Geografía y Ciencias Sociales* 4 (44): 283-307.
- Simmel, Georg (1903). “Las grandes ciudades y la vida del espíritu”. *Cuadernos Políticos* (45): 5-10.
- Sota García, Eduardo (2010). *Religión “por la libre”. Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*. México: Universidad Iberoamericana [en línea]. Disponible en <<https://books.google.com.mx/books?id=AYBwAAAAQBAJ>>.
- Suárez, Tonatiuh (1997). “Apuntes para una geografía religiosa de México”. *Eslabones. Revista Semestral de Estudios Regionales* (14): 264-276.
- Taylor, Charles (2007). *A secular Age*. Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press.
- Temkin, Benjamín, Sandra Solano y José del Tronco (2008). “Explorando el ‘apartidismo’ en México: ¿apartidistas o apolíticos?” *América Latina Hoy* (50): 119-145.
- Torre, Renée de la, y José Manuel Mora (2001). “Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico”. *Comunicación y Sociedad* (39): 113-143.
- Weber, Max (2014). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.



La Ciudad de México como espacio de posibilidad: hacia una cartografía de iglesias para la diversidad sexual y de género¹

Karina Bárcenas Barajas

INTRODUCCIÓN

La fundación de iglesias para la diversidad sexual se inició en Estados Unidos en 1968, dando lugar a un movimiento importante en el campo religioso, en una trayectoria que va del surgimiento de estos espacios a la pluralización de la oferta religiosa para la diversidad sexual; en algunos casos, en medio de un proceso de transnacionalización religiosa (véase Bárcenas Barajas, 2020). Si bien estas iglesias generan un espacio de inclusión para las orientaciones sexuales y las identidades de género disidentes de un orden heteronormativo, la apuesta se centra en el reconocimiento de la igualdad de todas las personas.

En nuestro país, la Ciudad de México cuenta con la mayor cantidad de iglesias para la diversidad sexual, lo cual, a diferencia de lo que sucede en otras ciudades, como Guadalajara, puede verse favorecido por su contexto, como un espacio secular que se coloca a la vanguardia

¹ Este capítulo incorpora algunos resultados de los siguientes proyectos realizados en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) desde agosto de 2015: “Pertenencia y trascendencia: agencia religiosa y habitus ‘in between’ en identidades LGBT”; “Religiosidades *queer*: apropiaciones de la religiosidad popular en identidades LGBT”; y “Entre el secularismo y el neoconservadurismo: las iglesias evangélicas y cristianas en México y Brasil en las disputas por la regulación de la moral sexual contemporánea”.



1. "Si Dios es todo, también es joto". Consigna registrada en la xxxviii marcha de la diversidad sexual, 25 de junio de 2016. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

en la garantía de los derechos y las libertades en el país, pero también por la presencia de un movimiento LGBT consolidado y por una tendencia a la pluralidad y la diversidad que de igual manera atraviesa el campo religioso.

De acuerdo con Bourdieu (2009: 113, 116), el espacio de posibilidades es aquel que los agentes, según su *habitus*, pueden tener en cuenta para determinarse, por lo que se sitúa "entre lo que se llama las 'condiciones de existencia' y las prácticas". Para los creyentes LGBT, las condiciones de existencia están marcadas por un orden heteronormativo en el que se fundan las religiones hegemónicas que los excluyen por su orientación sexual y su identidad de género. Sin embargo, las prácticas les han permitido formar iglesias y grupos para la diversidad sexual y de género, situándose, en la dinámica cosmopolita de la Ciudad de México, como espacios de posibilidad y de alteridad.

El espacio de posibilidades descrito por Bourdieu coincide con la mirada de Michel de Certeau sobre el carácter dinámico del espacio gracias a los desplazamientos y emplazamientos de sus agentes:

Si es cierto que un orden espacial organiza un conjunto de posibilidades (...) y de prohibiciones (...) el caminante actualiza algunas de ellas. De ese modo, las hace ser tanto como parecer. Pero también las desplaza e inventa otras, pues los atajos, desviaciones o improvisaciones del andar, privilegian, cambian o abandonan elementos espaciales (...) en suma, *el espacio es un lugar practicado* (De Certeau, 2000: 110, 129).

Si consideramos que la configuración espacial de las iglesias para la diversidad sexual y de género se construye a partir de las formas que las Iglesias mayoritarias han institucionalizado para el espacio religioso, siguiendo la mirada antropológica de Marc Augé (1995: 15) sobre el espacio histórico y simbolizado se puede plantear que las condiciones de existencia de las iglesias para la diversidad sexual están mediadas por las representaciones construidas respecto al espacio religioso como un espacio histórico-sagrado y por la actualización simbólica derivada del *habitus* y las prácticas de los creyentes LGBT.

Las iglesias para la diversidad sexual revelan la configuración de un espacio de posibilidad que retoma una herencia histórica sobre el espacio religioso que es resignificada para constituir un espacio de resistencia frente a una moral sexual heteronormativa y hegemónica en el campo religioso. Esta misma configuración, desde la resistencia y la disidencia, toma forma en la construcción y ubicación de los espacios en la ciudad. Para Bourdieu:

El espacio social tiende a reproducirse, de manera más o menos deformada, en el espacio físico, en forma de una determinada combinación de los agentes y las propiedades. De lo que resulta que todas las divisiones y las distinciones del espacio social (arriba/abajo, izquierda/derecha, etcétera) se expresan real y simbólicamente en el espacio físico apropiado como espacio social codificado (Bourdieu, 1999: 178-179).

De acuerdo con Barragán Giraldo:

La cartografía como representación de lo físico siempre está cargada de las intencionalidades políticas de su elaboración, de los horizontes ideológicos de su lectura y, a la vez, no se circunscribe al mapa que representa exclusivamente lo geográfico, sino que designa las formas de representarse de aquellos espacios no visibles que se escapan a las representaciones gráficas y que permanecen en la cultura mediante la delimitación del territorio (Barragán Giraldo, 2016: 250).

En este contexto de intencionalidades políticas y formas de representación no visibles, es conveniente plasmar cartográficamente las coordenadas de las iglesias para la diversidad sexual en la Ciudad de México partiendo de sus posiciones en el campo religioso, que en el caso de México están determinadas por cuatro ejes: las religiones institucionalizadas, la religiosidad popular, la espiritualidad y las religiones civiles.

NOTA METODOLÓGICA PARA CARTOGRAFIAR UN ESPACIO DE POSIBILIDAD

En este capítulo se retoma la apuesta metodológica de la cartografía social y la etnografía digital a partir un trabajo etnográfico en dos dimensiones interconectadas: fuera de línea (*offline*), en la Ciudad de México, y en línea (*online*), en la red socio-digital Facebook.² De acuer-

² La etnografía digital es un método de investigación que supera la dicotomía entre lo *online* y lo *offline*; se centra en cómo internet y las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) están integradas y dan forma a la vida cotidiana (Gómez Cruz y Ardévol, 2013). Asimismo, replantea los fundamentos del método etnográfico para el estudio de las prácticas sociales en internet, es decir: 1. Asume la larga duración del trabajo de campo, pero en un tiempo no cronológico y en un espacio establecido a través de conexiones; 2. Considera fundamental la participación del etnógrafo para producir una visibilidad mutua, encontrando formas de copresencia en diferentes medios o redes, y 3. Retoma el campo como una construcción del investigador que se emplaza en un espacio móvil y multisituado a través de redes de actores (Hine, 2015).

Esquema 1
Iglesias para la diversidad sexual y de género en la Ciudad de México:
cartografía en el campo religioso



Fuente: Elaboración propia.

do con Barragán Giraldo (2016: 252), la importancia de la cartografía social como opción metodológica radica en que “el levantamiento del mapa (cartografía) no se circunscribe a la delimitación de los espacios físicos, sino que se ancla a las diversas tensiones que emergen de las relaciones socioculturales de quienes habitan el territorio en cuestión”.

En este caso, estas relaciones y tensiones permitieron retomar la cartografía como metáfora para situar las posiciones y relaciones de las iglesias para la diversidad sexual en el campo religioso a través de los cuatro ejes ya señalados (esquema 1).

Para construir la cartografía se hicieron observaciones a partir del método de la etnografía digital en las cuentas de Facebook de las iglesias para la diversidad sexual que se identificaron en diferentes espacios *offline* en la Ciudad de México, como las marchas para la diversidad sexual, las marchas que se llevaron a cabo en la coyun-

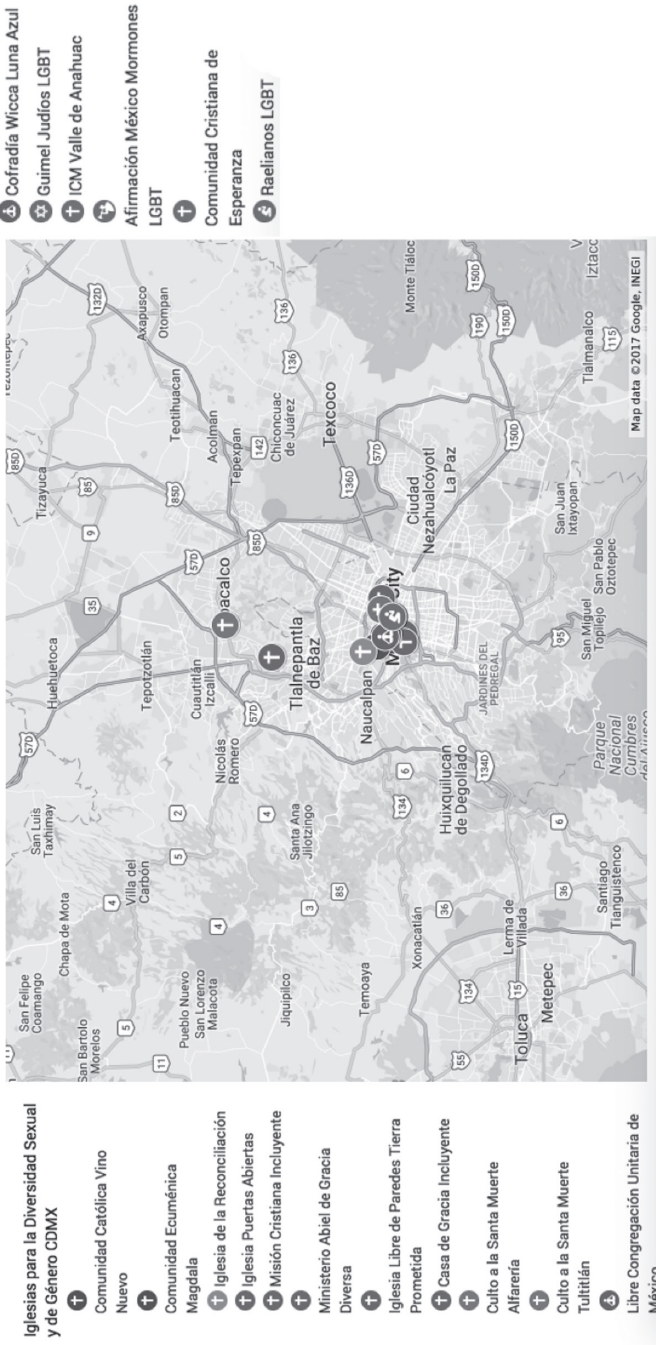
tura que significó la iniciativa de Enrique Peña Nieto para reconocer el matrimonio entre personas del mismo sexo en la Constitución, en mayo de 2016, así como en los foros y debates sobre el Estado laico y los derechos humanos para las personas LGBT.

La observación etnográfica digital no participante (*lurking research*, en García *et al.*, 2009) permitió ubicar las posiciones geográficas de las iglesias en la ciudad, lo mismo que en el campo religioso. La observación etnográfica en Facebook también fue importante en la elaboración de una guía para realizar entrevistas, a partir de la cual se conversó con algunos líderes de las iglesias.

Para la visualización de la cartografía se utilizó la plataforma Google Maps (mapa 1). Aun cuando esto podría parecer una elección azarosa, tiene la intención de integrar, más adelante, a partir de las posibilidades de trabajo colaborativo que establece esta herramienta digital, otras voces que permitan dar visibilidad a más iglesias o grupos para la diversidad sexual y alcanzar así otro de los propósitos de la cartografía social, respecto al carácter dinámico de la configuración del mapa por medio de estrategias relacionadas con la investigación-acción participativa (Barragán Giraldo, 2016: 253).

Esta cartografía no incluye a todas las iglesias o grupos para la diversidad sexual con presencia en la Ciudad de México, ya que, por una parte, existen iglesias o grupos con menor visibilidad, e incluso sin cuentas en redes socio-digitales, y, por otra, es común que en estas iglesias se produzcan escisiones que dan lugar a nuevas modalidades de congregación con relativa rapidez. Como ejemplo se puede mencionar el caso de algunos ex integrantes de la iglesia evangélica Comunidad Cristiana de Esperanza, quienes después de salir de este espacio iniciaron un grupo de oración en Chalco, en donde mayoritariamente se congregan personas transgénero; en este caso, el trabajo pastoral también involucra la donación de ropa y comida (T.T., 2016, en entrevista personal).

Mapa 1
 Cartografía de las iglesias para la diversidad sexual
 en la Ciudad de México



Fuente: Elaboración propia a partir de Google Maps. Disponible en <<https://bit.ly/3foypk9>>.

RELIGIONES (RE)INSTITUCIONALIZADAS

La mayor cantidad de las iglesias identificadas en la Ciudad de México se ubica en el cuadrante de las religiones institucionalizadas, como la católica, la evangélica, la judía y la mormona, lo que tiene consonancia con la pertenencia religiosa de los mexicanos que se ha registrado históricamente en los censos de población y vivienda. Sin embargo, si se considera que algunos elementos de estas religiones son simbólicamente resignificados a partir de una perspectiva inclusiva con la diversidad sexual y de género, resulta más adecuado nombrarlas como religiones (re)institucionalizadas.

A principios de los años ochenta del siglo xx, en medio de la dinámica citadina para la diversidad sexual que se vivía en la capital del país, descrita por Rodrigo Laguarda (2009: 90, 103) a través de espacios de sociabilidad, como bares o fiestas privadas, encuentros en lugares públicos, como calles, tiendas y parques, y una represión policiaca contra la que ya se había manifestado el Movimiento de Liberación Homosexual de aquellos años, surgieron las primeras opciones religiosas para la diversidad sexual.

La primera fue el Grupo Fidelidad, fundado en la Ciudad de México en 1980 por una agrupación de entre quince y veinte homosexuales católicos (Sánchez, 2003: 105), que se definió como “un grupo constituido por homosexuales cristianos que quieren ser fieles a su doble opción, la sexual y la religiosa” (Grupo Orgullo Homosexual de Liberación, 1983). Su principal objetivo era hacer una reivindicación de la diversidad sexual y de género principalmente dentro de la Iglesia católica romana, aunque en sus reuniones no se excluía la participación de otros cristianos.

Ese mismo año también se fundó en la Ciudad de México la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM), que surgió en Los Ángeles, California, como una iglesia activista para la diversidad sexual. Esta mancuerna religioso-activista definió asimismo las trayectorias del Grupo Fidelidad y de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en la Ciudad de México, que durante la primera parte de la década de los

años ochenta colaboraron en diferentes actividades del Movimiento de Liberación Homosexual y se colocaron como actores importantes en las demandas para terminar con la represión policiaca ejercida contra los homosexuales y con la estigmatización a causa de la epidemia del VIH-Sida, que marcó al país durante este periodo.

Desde entonces, la Iglesia de la Comunidad Metropolitana comenzó a realizar en la Ciudad de México un intenso trabajo religioso, junto con el activismo político, a favor del reconocimiento de los derechos de las personas LGBT, hasta que en el año 2005 se separó de la Fraternidad Universal de Iglesias de la Comunidad Mexicana (FUICM) y se nombró Iglesia de la Reconciliación, manteniendo su actividad religiosa y su activismo político. Posteriormente surgieron otros intentos por consolidar la presencia de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en la ciudad a través de nuevos liderazgos y congregaciones, pero de manera intermitente. La iniciativa más reciente la representa la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Valle de Anáhuac (foto 2).



2. "Dios no es propiedad de nadie". Consigna de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Valle de Anáhuac en la xxxix Marcha de la Diversidad Sexual, 24 de junio de 2017. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

Si bien la Iglesia de la Comunidad Metropolitana tuvo un origen pentecostal, en México se configuró con una fuerte influencia católica, que se ha transformado a lo largo de su trayectoria, dando paso a la conformación de un espacio ecuménico-espiritual. Sin embargo, se mantienen algunas opciones religiosas enraizadas en un catolicismo heterodoxo, como la Comunidad Católica Vino Nuevo, fundada en el año 2002 (foto 3). Esta comunidad realiza algunas de sus reuniones en la colonia Santa María la Ribera, pero también se congrega cerca del metro Colegio Militar, ya que al menos desde 2015 realiza servicios religiosos en conjunto con la Comunidad Ecuménica Magdala (fundada el 8 de agosto de 2001), considerada como comunidad hermana. El 27 de agosto de 2017 festejaron su decimosexto aniversario. Su principal líder es fray Julián Cruzalta, asesor teológico de Católicas por el Derecho a Decidir México, espacio desde donde se pronuncia a favor de la libertad religiosa y el Estado laico.

La hermandad entre la Comunidad Católica Vino Nuevo y la Comunidad Ecuménica Magdala las ha colocado en una relación estrecha con el movimiento denominado Iglesias por la Paz con Justicia y Dignidad, por lo que han sido partícipes tanto de la agenda del activismo contemporáneo a favor de la diversidad sexual como de la justicia social. En agosto de 2016 participaron en el Foro sobre Religiones a Favor del Matrimonio Igualitario, organizado por el Observatorio Eclesial. También han estado presentes en las marchas de la diversidad sexual y en las manifestaciones realizadas en protesta por la desaparición de 43 estudiantes de la escuela normal rural de Ayotzinapa, Guerrero. Emaus Vida en Abundancia y la Comunidad Católica Effeta también forman parte de la oferta religiosa para la diversidad sexual fundamentada en un catolicismo heterodoxo.

En cuanto a las religiones judía y mormona, existen grupos que permiten la conciliación de la identidad religiosa con la orientación sexual y la identidad de género sin reemplazar los espacios religiosos tradicionales, ayudando a resignificar las relaciones familiares y comunitarias que se tejen a partir de estas pertenencias religiosas.



3. “Anunciando el evangelio desde la diversidad”. Consigna de la Comunidad Ecu-
ménica Magdala y la Comunidad Católica Vino Nuevo en la xxxviii Marcha de
la Diversidad Sexual, 25 de junio de 2016. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

Actualmente, Guimel Judí@s Mexican@s Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero; Familiares y Amig@s es un grupo con una importante visibilidad. Sin embargo, los antecedentes de los judíos LGBT en México se remontan a 1994, con Shalom Amigos. De hecho, Shalom y Guimel comparten algunos de sus fundadores, como Luis Perelman y Rinna Riesenfeld, quienes también son destacados activistas por los derechos de la diversidad sexual.

Si bien Shalom inició como un grupo de amigos, entre 1998 y el año 2000 llegaron a congregarse hasta setenta personas. El final de esta iniciativa ocurrió en el 2004 y Guimel se fundó en febrero de

2012. Sin embargo, ambas agrupaciones han tenido como propósito generar un espacio de inclusión que articule la identidad religiosa con la pertenencia comunitaria y cultural, lo que desde la perspectiva de integrantes de Guimel Mujeres es una de sus particularidades:

No es lo mismo si tú eres católico, protestante o equis, a cuando creces en una comunidad, porque aquí tienes más factores. No sólo es la religiosidad; es lo religioso, es lo cultural, es lo familiar, y la familia extensa. Cuando creces en una comunidad, todo el mundo se conoce de toda la vida. Creces en tu familia; tu familia es parte de un grupo; ese grupo es parte de una comunidad donde te vieron crecer. Entonces, el golpe de la no pertenencia [por la orientación sexual] lleva a un destierro muy fuerte para las personas, más allá de si tu iglesia te acepta o no te acepta, de si te gusta o no. Es devastador por estos temas comunitarios-religiosos. Le fallas a la familia, le fallas al templo, le fallas a doscientas cosas. Cuando hablas de culpas, no son tanto religiosas como sociales, y es una carga horrorosa (A.A. y R.R., 2016, en entrevista personal).

Los integrantes de Guimel se mantienen en sus comunidades religiosas de origen, pero como grupo se reúnen para celebrar los principales ritos y las tradiciones judías. También son participantes frecuentes en las marchas de la diversidad sexual; además, su presencia destaca en otros espacios centrados en el reconocimiento de los derechos humanos y civiles para las personas LGBT+ (foto 4).

En el caso *Afirmación México: Mormones LGBT. Familia y Amigos*, también toma centralidad la vida familiar y comunitaria en el proceso de resignificación de la orientación sexual con la identidad religiosa; además, los mormones tienen códigos morales con un alto nivel de vigilancia y castigo. En la presentación de su cuenta de Facebook señalan: “Afirmación apoya a mormones LGBTQ/AMS en su búsqueda por vivir vidas saludables y productivas de acuerdo con su fe. Provee una comunidad inclusiva y amorosa. Alienta la espiritualidad y organiza reuniones locales e internacionales” (Afirmación México, 2018).



4. Integrantes de Guimel portan la *kipá* en la xxxix Marcha de la Diversidad Sexual, 24 de junio de 2017. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

Afirmación México es parte de una red transnacional liderada por una junta directiva internacional. Cuenta con programas dirigidos a madres con hijos LGBT, personas transgénero, mormones LGBT *mille-nials*. En México, Afirmación ha colaborado, a través de donaciones y talleres espirituales, con grupos de la sociedad civil, como Almas Cautivas, que enfoca sus acciones en pro de las personas LGBT en reclusión.

En el caso de otros grupos religiosos con menor visibilidad en México, como los musulmanes, hasta el momento no se han identificado grupos LGBT, como sucede en otros países, como Francia y Australia.

IGLESIAS EVANGÉLICAS PARA LA DIVERSIDAD SEXUAL EN LA CIUDAD DE MÉXICO

La creación y expansión de las iglesias evangélicas para la diversidad sexual representa un fenómeno característico de la Ciudad de México. A diferencia de lo que sucede en otras ciudades, como Guadalajara, en donde el peso del catolicismo es fundamental para explicar su propia constitución y dinámica, en la Ciudad de México han encontrado un espacio para posicionar su perspectiva sobre la religión y la moral en la oferta religiosa para la diversidad sexual.

De manera general, la presencia de las iglesias evangélicas para la diversidad sexual en la Ciudad de México y en el campo religioso se puede explicar por la creciente diversidad religiosa que ha caracterizado a las primeras décadas del siglo XXI, lo que ha situado a las iglesias evangélicas tradicionales como la primera minoría religiosa en México y América Latina. En nuestro país, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010, realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), los evangélicos ocupan esta posición con 6.8% del total de la población; tienen presencia a través de 4 328 asociaciones religiosas y 41 133 ministros de culto (Inegi, 2011: 5).

La primera iniciativa evangélica para la diversidad sexual fue la Comunidad Cristiana de Esperanza, fundada el 3 de junio de 2000. Este espacio religioso se originó por la separación de dos pastores de un grupo ecuménico llamado Génesis, y se convirtió en una opción para quienes querían vivir su orientación sexual en un espacio religioso que también recuperara su identidad pentecostal. Al principio estuvo conformada por un grupo de quince hombres, y posteriormente se sumaron algunas mujeres, pero su éxito fue tan grande que en 2005 logró congregarse alrededor de doscientas personas en un local de la avenida Doctor Río de la Loza, en la contraesquina de Televisa Chapultepec, donde actualmente se ubica una escuela de ciencias forenses. Posteriormente estuvo en otras zonas de la ciudad, como Xola, avenida Insurgentes y la colonia Roma. También tuvo una etapa en la que mantuvo sus reuniones en diferentes casas, en donde se juntaban por grupos a partir de ciertas afinidades.

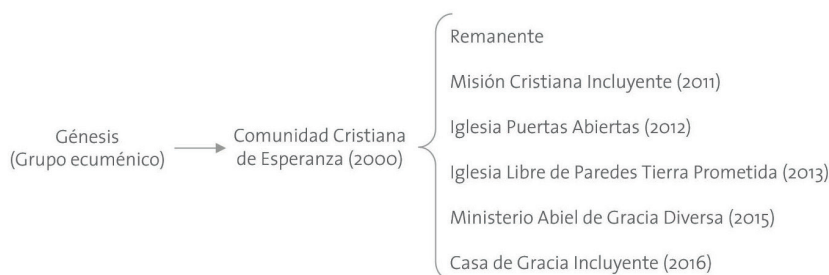
Para el año 2018 retomaron sus actividades públicamente a través de algunos talleres sobre la Biblia y la homosexualidad en la librería Voces en Tinta, ubicada en la Zona Rosa, espacio emblemático de identificación LGBT en la Ciudad de México, además de otras reuniones sabatinas en la colonia Polanco, en la sala privada del Starbucks de la esquina de avenida Presidente Masaryk y la calle Spencer, así como una reunión en el Sanborns ubicado frente al Hemiciclo a Juárez en la alameda central, otro lugar de encuentro emblemático para las personas de la diversidad sexual.

El carácter itinerante de estas iglesias revela la urgencia de una cartografía que dé cuenta del movimiento tanto en la ciudad como en el campo religioso, ya que los cambios de ubicación están marcados por las transformaciones de su propia dinámica como iglesia, en relación con los liderazgos, las actividades y los significados que construyen sobre sus propósitos como grupo religioso, elementos relacionados con la cantidad de personas que logran congregar.

Además de la Ciudad de México, la Comunidad Cristiana de Esperanza tuvo presencia en otros estados: Puebla, Morelos, México e Hidalgo. Sin embargo, a una década de su fundación, una serie de divisiones internas dio lugar a la fragmentación y expansión de las iglesias evangélicas para la diversidad sexual en la capital del país. La primera agrupación que se desprendió fue Remanente. Después, como se muestra en el esquema 2, se fundaron otras iglesias a partir de los liderazgos surgidos en esta primera opción evangélica para la diversidad sexual.

De las iglesias evangélicas para la diversidad sexual que se han fundado a partir de la Comunidad Cristiana de Esperanza, la Iglesia Libre de Paredes Tierra Prometida (sede México), ubicada en la calle Administradores, en la colonia Reforma Urbana, en Tlalnepantla, estado de México —es decir, en los márgenes de la zona metropolitana de la Ciudad de México—, es la que se encuentra física y simbólicamente más alejada de su comunidad de origen, que actualmente se reúne en la avenida Presidente Masaryk, en Polanco, una de las zonas de mayor plusvalía en la Ciudad de México.

Esquema 2 Genealogía de Iglesias evangélicas para la diversidad sexual en la Ciudad de México



Fuente: Elaboración propia.

Su ubicación, en los márgenes de la ciudad, coincide con el patrón de crecimiento de las iglesias evangélicas tradicionales identificado en América Latina. Sin embargo, esta posición también da cuenta de su ubicación en el campo religioso, al situarse como una iglesia inclusiva con las orientaciones sexuales y las identidades de género no normativas, que se encuentran en la periferia de un orden social sexo-genérico construido a partir de la heteronormatividad y en una de las zonas metropolitanas más grandes del mundo, como lo es la Ciudad de México.

Esta iglesia, liderada por una pareja de pastores evangélicos, pertenece al Ministerio y Concilio Iglesia Libre de Paredes Internacional. Los inicios de este concilio se remontan a 1999, cuando el apóstol Daniel Viera Santana fundó la primera iglesia en Puerto Rico. Por el momento, sus redes internacionales sólo se encuentran en ese país, en la Ciudad de México y en Estados Unidos. Su denominación como Libre de Paredes “significa sin límites, cohibiciones ni dogmas; dispuesto al bien común sin discriminar por razón de sexo, ideologías políticas, nacionalidad, raza, orientación sexual, discapacidad y/o posición social” (Ministerio y Concilio Iglesia Libre de Paredes Internacional, 2018). En Tlalnepantla, la Iglesia Libre de Paredes Tierra Prometida se congrega los martes a las ocho de la noche para la reunión espiritual y los domingos a las seis de la tarde para la adoración (foto 5).



5. Pastores fundadores de la Iglesia Libre de Paredes Tierra Prometida, sede México, en la manifestación en respuesta a la Marcha del Frente Nacional por la Familia, 24 de septiembre de 2016. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

EL CORREDOR ROMA-CONDESA COMO ESPACIO DE RECONOCIMIENTO

La construcción de esta cartografía reveló que el corredor Roma-Condesa se ha convertido en un importante espacio para las iglesias evangélicas para la diversidad sexual, ya que tres de ellas tenían allí su ubicación en el 2018. Esto, más que una casualidad, da cuenta de que este corredor se ha colocado en el imaginario como un importante espacio de alteridad, donde las personas LGBT pueden tener una expresión libre de su orientación sexual o identidad de género,

además de ser uno de los principales espacios de socialización y consumo para una clase media alta, nacional y extranjera.

El mapa 2 muestra la ubicación de las tres iglesias evangélicas para la diversidad sexual y de género identificadas en este espacio: Misión Cristiana Incluyente, Iglesia Puertas Abiertas y Ministerio Abiel de Gracia Diversa. Posteriormente se profundizará en algunos elementos de su trayectoria.

Misión Cristiana Incluyente abrió sus puertas en marzo de 2011. A diferencia de otras iglesias evangélicas para la diversidad sexual, la fundación estuvo a cargo de una mujer. Se reúne cada domingo en avenida Cuauhtémoc 133, en la colonia Roma Norte, muy cerca de la estación Jardín Pushkin del metrobús. A las once horas inicia el estudio bíblico y a las doce la alabanza y la adoración. A través de su visión como iglesia se propone “representar y ser parte del cuerpo vivo de Cristo siendo una congregación que trabaje en el desarrollo espiritual de la comunidad LGBTTI, sus familias y todo aquel que busque un encuentro personal con Cristo” (Misión Cristiana Incluyente, 2018).

Entre sus actividades comunitarias destaca su presencia en las marchas de la diversidad sexual en la Ciudad de México (foto 6), las tardes de café inclusivas, la organización de talleres y la celebración de los cumpleaños de los integrantes. El trabajo constante a lo largo de siete años la ha llevado a consolidar su presencia a través de grupos más pequeños fuera de la Ciudad de México, como la Célula Misión Cristiana Incluyente Cuernavaca y la Célula Misión Cristiana Incluyente Chicoloapan, en el estado de México.

Por su parte, el Ministerio Abiel de Gracia Diversa, fundado en el año 2015, es una de las iniciativas evangélicas para la diversidad sexual más recientes. Se reúne los domingos para su servicio religioso con alabanza y adoración en la avenida Insurgentes, colonia Roma Norte, cerca de la estación Durango del metrobús. El liderazgo religioso lo conforman tres pastores, entre ellos el fundador, quien decidió formar esta iniciativa religiosa después de transitar por diversos espacios religiosos: “Yo había sido un poco lastimado en otras congregaciones y no tenía como mucho ese deseo. Sin embargo, no me pude negar; o

Mapa 2

Iglesias evangélicas para la diversidad sexual y de género en el corredor Roma-Condessa de la Ciudad de México

IGLESIAS PARA LA DIVERSIDAD ...
36 vistas

Todos los cambios se han guardado en Drive.

- Añadir capa
- Compartir
- Obtener una vista previa

Iglesias para la Diversidad Sexual...

- Estilos individuales
- Comunidad Católica Vino Nu...
- Comunidad EcuMénica Mag...
- Iglesia de la Reconciliación
- Iglesia Puertas Abiertas
- Misión Cristiana Incluyente
- Ministerio Abiel de Gracia Di...
- Iglesia Libre de Paredes Tierr...
- Casa de Gracia Incluyente
- Culto a la Santa Muerte Alfar...
- Culto a la Santa Muerte Tulti...
- Libre Congregación Unitaria ...
- Cofradía Wicca Luna Azul
- Guimel Judíos LGBT
- ICM Valle de Anahuac
- Afirmación México Mormone...

Ubicación, de izquierda a derecha, del Ministerio Abiel de Gracia Diversa, la Iglesia Puertas Abiertas y Misión Cristiana Incluyente, en el corredor Roma-Condessa de la Ciudad de México. Elaborado por Karina Bárcenas Barajas a partir de Google Maps



6. “Dios pintó mi vida de colores”. Consigna de Misión Cristiana Inuyente en la xxxix Marcha de la Diversidad Sexual, 24 de junio de 2017. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

sea, Dios no me dejó negarme. Le dije ‘sí’ y empezamos a tener reuniones cada quince días” (H.H., 2017, en entrevista personal).

En los inicios la asistencia fue reducida; a veces sólo se reunían tres personas en el departamento del pastor-fundador. La sacralización de espacios profanos, como las casas o los departamentos, es una práctica común en la fundación de las iglesias para la diversidad sexual. Sin embargo, con el paso del tiempo la dinámica y la asistencia cambiaron: “Teníamos reuniones cada quince días. Luego empezamos a tener reuniones cada domingo y luego cada miércoles; eso ayudó a que la gente fuera más constante y que pudiera reunirse con nosotros” (H.H., 2017, en entrevista personal).

El objetivo del fundador era que su congregación creciera, por lo que buscó otros espacios, algunos prestados, como el Centro Cultural de la Diversidad, ubicado en la calle Colima de la colonia Roma, y el Centro Comunitario de Atención a la Diversidad Sexual, en la calle Génova, entre Hamburgo y Paseo de la Reforma, en la Zona Rosa, donde



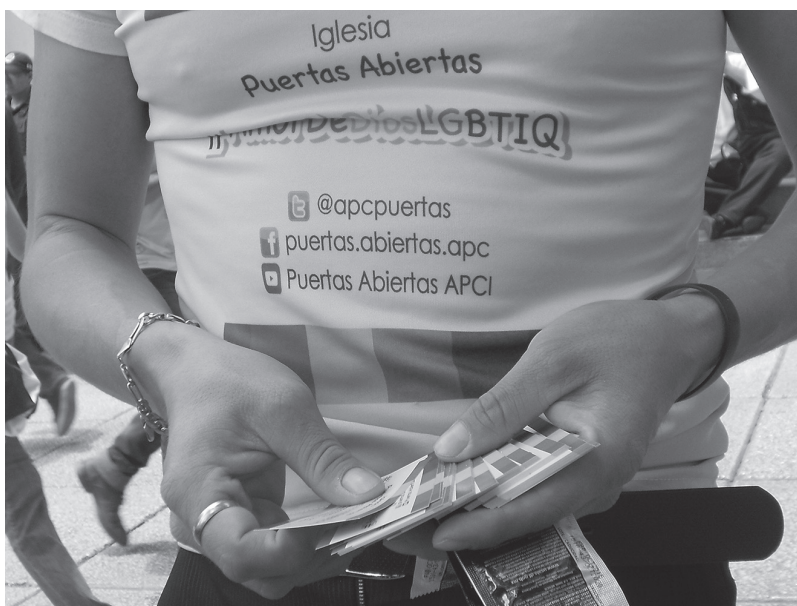
7. "Somos un ministerio nacido en el corazón de Dios, encausado a las personas LGTBTTT y sus familias": Integrantes del Ministerio Abiel de Gracia Diversa en la manifestación en respuesta a la marcha del Frente Nacional por la Familia, 24 de septiembre de 2016. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

se reunían cada miércoles hasta antes del sismo del 19 de septiembre de 2017. En los inicios del Ministerio Abiel de Gracia Diversa, la Zona Rosa, un espacio habitado y resignificado por la diversidad sexual, fue muy importante para darse a conocer, ya que además de publicar sus actividades en las redes sociales entregaban volantes con información de la iglesia.

Luego de tres años, su trabajo pastoral se extendió al estado de Hidalgo y al estado de México, con el Ministerio Abiel de Gracia Diversa Pachuca y el Ministerio Shalom Abiel de Gracia Zumpango, respectivamente. En el espacio que ocupan actualmente se sienten bien recibidos y pueden llevar a cabo todas sus actividades pastorales y comunitarias, entre las que destacan su presencia en las marchas de la diversidad sexual (foto 7) y en las relacionadas con la iniciativa presidencial sobre matrimonio entre personas del mismo sexo en

2016, así como su colaboración con Almas Cautivas —una asociación civil con la que también ha trabajado el grupo Afirmación: Mormones LGBT— a favor de la población LGBT en reclusión.

En cuanto a la Iglesia Puertas Abiertas, su fundación como grupo de oración, con un liderazgo femenino y masculino compartido, ocurrió en el 2012. Ante el rápido crecimiento de su congregación, que llegó a reunir alrededor de cuarenta personas, en el 2014 se constituyó como iglesia. En su estrategia para darse a conocer, uno de sus fundadores reconoce la centralidad de internet y las redes socio-digitales, así como la invitación directa a grupos de personas con VIH, madres lesbianas y de la diversidad sexual, y la entrega de folletos con información sobre la iglesia en la Zona Rosa (foto 8). Su particularidad radica en que se asume abiertamente como una iglesia activista, a diferencia de otras denominaciones de este tipo en las que estas prácticas políticas podrían ser consideradas como “una rebeldía ante Dios” (P.P., 2017, en entrevista personal).



8. Integrante de la Iglesia Puertas Abiertas repartiendo tarjetas con información de la iglesia y preservativos en la xxxviii Marcha de la Diversidad Sexual, 25 de junio de 2016. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

Actualmente está ubicada en Jalapa 88, en la colonia Roma; es decir, en las instalaciones del Comité Ejecutivo Estatal del Partido de la Revolución Democrática (PRD), debido a la cercanía de su fundador con la Secretaría de la Diversidad Sexual de ese partido político. Sin embargo, su ubicación más emblemática, por el alcance de su trabajo comunitario y como iglesia, fue la calle Ayuntamiento, en el centro de la ciudad, en un espacio que su fundador rentaba y pagaba con sus propios ingresos. Durante los dos años que la iglesia permaneció en ese lugar hizo trabajo comunitario, que consistía en la donación de ropa y zapatos, así como de algunos alimentos; además, prestaba el espacio a dos organizaciones, una enfocada a jóvenes que viven con VIH-Sida y otra a jóvenes LGBT. El pastor fundador de la Iglesia Puertas Abiertas recuerda:

Teníamos una dinámica muy distinta a la que pudimos tener en el centro cultural, o también acá [Jalapa 88, colonia Roma]. Fue de gran bendición porque pudimos ayudar a mucha gente; como está muy cerca de la alameda y el centro, llegó a ir mucha gente de la diversidad sexual, pero también en situación de calle. Había momentos en que eran treinta personas en situación de calle y treinta que no estábamos en una situación de calle. Eso fue una gran bendición, fue muy bonito (P.P., 2017, en entrevista personal).

Casa de Gracia Incluiriente es una de las opciones evangélicas para la diversidad sexual más recientes, ya que se formó en abril de 2016. El nombre de esta iglesia se origina en la perspectiva religiosa en que la gracia es considerada como un regalo de Dios (foto 9):

Para nosotros, la gracia es la razón por la cual existimos como iglesia; por eso nos llamamos Casa de Gracia. La gracia como palabra es la dádiva de Dios, el regalo de Dios, la bendición que recibimos de Dios. Todas las cosas que recibimos de Él vienen de la gracia (Grupo de Ancianos, 2017, en entrevista personal).



9. Servicio religioso en la iglesia Casa de Gracia Incluyente, 20 de agosto de 2017.
Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

La autoridad y el liderazgo de la iglesia la encarna el Grupo de Ancianos, conformado por cuatro pastores: tres hombres y una mujer. Esta forma de organización se fundamenta en los liderazgos eclesiales del Nuevo Testamento, donde “la autoridad delegada de Dios estaba a cargo de los ancianos. En Comunidad Cristiana de Esperanza los cuatro somos ancianos; tenemos un don que nos lleva a cuidar a las ovejas. Es parte de nuestro ministerio el cuidado de esta iglesia” (Grupo de Ancianos, 2017, en entrevista personal).

A pesar de su reciente fundación, su crecimiento ha sido muy rápido, ya que a poco más de un año sus servicios religiosos ya contaban con la asistencia de aproximadamente sesenta personas. Su primera ubicación se puede identificar cuando aún formaban parte de la Comunidad Cristiana de Esperanza, ya que esta iglesia había asumido una dinámica de reunión por casas, dependiendo de las afinidades de diferentes subgrupos. Casa de Gracia Incluyente se ubicó primeramente en la colonia Roma, pero cuando este espacio fue insuficiente debido al crecimiento de su congregación se mudó a su ubicación ac-



10. “Dios no me quiere buga, me quiere suya”. Consigna de Casa de Gracias Incluyente en la XXXVIII Marcha de la Diversidad Sexual, 25 de junio de 2016. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

tual, en la colonia 20 de Noviembre, en la delegación Venustiano Carranza, cerca de las principales redes de transporte público.

A pesar de su postura no activista, reconoce la centralidad de la marcha de la diversidad sexual en el crecimiento de su congregación (foto 10), ya que fue uno de los principales espacios en donde se dieron a conocer: “Pudimos decirle a toda la gente que va a la marcha que existimos, que hay un lugar donde pueden venir y conocer del Señor” (Grupo de Ancianos, 2017, en entrevista personal). Al igual que otras iglesias, para promover su labor también han transitado por varios espacios de socialización para la diversidad sexual en la Ciudad de México, como la Zona Rosa y la alameda central, además de la Clínica Especializada Condesa, enfocada a la atención de pacientes con VIH-Sida.

A diferencia de Puertas Abiertas, una iglesia evangélica-activista, las particularidades de Casa de Gracia Incluyente permiten mostrar que las iglesias para la diversidad sexual se consideran una resistencia religiosa, pero no siempre política, por lo que el trabajo comunitario al

interior de los espacios religiosos inclusivos no necesariamente está marcado por una intención-acción política.

Desde esta perspectiva, las iglesias evangélicas para la diversidad sexual plantean el reto de repensar el proceso de secularización. Por una parte, la secularización de la moral y la cultura permite a los creyentes evangélicos LGBT reivindicar la diversidad de las orientaciones sexuales y las identidades de género, pero, por otra, la pertenencia religiosa es un freno a la politización de estos actores para ejercer su agencia en la defensa de sus derechos y libertades seculares o para asumir una postura a favor de los derechos sexuales y reproductivos.

UN ESPACIO DE POSIBILIDAD EN DISPUTA

La iniciativa presentada por el entonces presidente Enrique Peña Nieto el 17 de mayo de 2016 para reconocer como un derecho humano el matrimonio entre personas del mismo sexo en la Constitución dio lugar a la conformación de organizaciones como el Frente Nacional por la Familia y la Unión Nacional Cristiana, que al amparo de grupos de la sociedad civil pro familia y de representantes de iglesias católicas y evangélicas organizaron varias movilizaciones en la Ciudad de México y otras urbes del país para manifestarse en contra.

En este contexto, en la Ciudad de México, como un espacio de posibilidad para la alteridad, se dio una disputa entre quienes estaban a favor o en contra de la iniciativa presidencial. El Frente Orgullo Nacional (foto 11), creado para hacer contrapeso al Frente Nacional por la Familia, convocó a una marcha para el 11 de septiembre de 2016, en respuesta a la que se realizaría el día 10 de septiembre, organizada por el Frente Nacional por la Familia, que finalmente se llevó a cabo en 19 estados de la República, para manifestarse en contra del matrimonio entre personas del mismo sexo.

El 24 de septiembre de 2016, diversos grupos del heterogéneo movimiento LGBT también protestaron en respuesta a la marcha nacional convocada para ese mismo día por el Frente Nacional por la Familia en la Ciudad de México. Esto dio lugar a que el Ángel de la Indepen-



11. Frente Orgullo Nacional en la marcha a favor del matrimonio igualitario, 11 de septiembre de 2016. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

dencia se convirtiera en la frontera que dividía, por una parte, a los simpatizantes del Frente Nacional por la Familia y la Unión Nacional Cristiana por la Familia, quienes marcharon desde el Auditorio Nacional hasta ese sitio contra la iniciativa presidencial, y, por otra, a los diversos grupos LGBT que pedían el respeto al Estado laico y la aprobación de la iniciativa para que el matrimonio entre personas del mismo sexo fuera reconocido en la Constitución.

Siguiendo a Judith Butler, se puede plantear que en las manifestaciones del 11 y el 24 de septiembre las personas LGBT salieron a las calles para ejercer su derecho a la aparición por medio de una acción performativa; “es decir, una reivindicación corporeizada de una vida más vivible” (Butler, 2017: 31), lo que constituye una resistencia encarnada con “la puesta en juego de la vulnerabilidad y la exposición” del cuerpo (Butler, 2017: 154).

En este contexto surgió el #MovimientoYoNoDiscrimino: “un grupo conformado por cristianos evangélicos protestantes, en su mayoría con una orientación sexual distinta a la heterosexual, [que] se abre

paso tocando la puerta de partidos políticos y otras instituciones para tener foros abiertos y denunciar la homofobia espiritual que se ha desatado violando sus derechos” (Movimiento Yo No Discrimino, 2016).

La importancia de un movimiento conformado por cristianos evangélicos protestantes no heterosexuales radica en que a partir de la iniciativa presidencial de 2016 se inició la politización de algunos sectores evangélicos en los temas de la moral sexual, con lo cual empezaron a disputar este monopolio a la jerarquía católica. En consecuencia, el #MovimientoYoNoDiscrimino visibilizó la diversidad y heterodoxia de las iglesias evangélicas.

El 17 de septiembre de 2016 hicieron público un comunicado en el que destacaron su posición como cristianos evangélicos que no tienen un discurso de odio, sino de inclusión, manifestando su postura a favor de que los derechos civiles, como el matrimonio, sean para todas las personas, independientemente de su orientación sexual. Asimismo, reconocieron la apertura del Partido Revolucionario Institucional (PRI) para ofrecer su espacio, desde el cual enunciaron su postura.

El 21 de septiembre de 2016, el #MovimientoYoNoDiscrimino convocó a una conferencia de prensa en la que estarían presentes “grupos religiosos incluyentes” para dar a conocer su perspectiva sobre los derechos constitucionales y religiosos. Este evento se realizó dos días más tarde, y también se presentó un comunicado:

La mayoría de los evangélicos que marcharán el próximo 24 de este mes son personas que no han leído ni leerán la iniciativa presidencial y que sólo se han dejado manipular por sus líderes, quienes han infundido temores injustificados, como que la homosexualidad es un sinónimo de contagio, de promiscuidad, de abuso contra niños, de perversión y depravación y de que el Estado nos quita a los papás el derecho de educar a nuestros hijos (...) siendo que en las mismas congregaciones hay muchos hermanos y hermanas que no evidencian su orientación sexual por miedo al rechazo, no sólo del pastor, sino también del apóstol, del profeta, del obispo, y también de los mismos congregantes; ya tenemos



12. Líderes religiosos de iglesias evangélicas para la diversidad sexual e integrantes del #MovimientoYoNoDiscrimino en la marcha en respuesta al Frente Nacional por la Familia, 24 de septiembre de 2016. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

mucho con el rechazo familiar como para sufrir el rechazo espiritual que también nos infunden.

Al siguiente día, integrantes del #MovimientoYoNoDiscrimino asistieron a la marcha convocada y teniendo como frontera al Ángel de la Independencia hicieron una oración para que Dios les quitara el odio a los integrantes del Frente Nacional por la Familia y aceptaran la diversidad sexual (foto 12).

La iniciativa presidencial se votó en la Cámara de Diputados el 8 de noviembre de 2016. Previamente, desde su cuenta de Facebook, el #MovimientoYoNoDiscrimino hizo un llamado para que los ciudadanos se comunicaran vía telefónica con los diputados que los representaban para pedirles que votaran a favor de la iniciativa del presidente Enrique Peña Nieto. Sin embargo, fue rechazada por los diputados de esa legislatura.

APROPIACIONES LGBT DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Una de las apropiaciones de culto más importantes de la religiosidad popular es la devoción a la Santa Muerte por creyentes LGBT, en respuesta a la marginación estructural en el sistema de género instituido desde la heteronormatividad. Desde sus propias investigaciones, Yllescas (2016: 65-66) e Higuera Bonfil (2016: 242) han dado cuenta de la presencia de personas LGBT —predominantemente personas transgénero— como creyentes y agentes en la expansión de esta devoción.

En relación con el espacio, es importante considerar que el culto a la Santa Muerte se ubica en los márgenes del campo religioso y en los de la Ciudad México, por lo que las mujeres transgénero devotas de la Santa Muerte encarnan una triple marginación: por orientación sexual e identidad de género, por creencias religiosas y por nivel socioeconómico.

Alberto Hernández (2016: 21-22) señala que la veneración a la Santa Muerte puede rastrearse desde la época colonial; no obstante, fue a partir del año 2001, con la aparición de un altar callejero en el barrio popular de Tepito, cuando su adoración adquirió mayor visibilidad, “conformándose como un culto diverso, atravesado por diferentes etapas de invisibilización y estigma, pero también de resignificación y expresiones públicas de su fe” (Hernández, 2016: 21).

De acuerdo con Yllescas, hay por lo menos tres formas en que los devotos se inician en este culto: por legado (de los padres o de algún familiar cercano), por identificación (cuando los fieles comentan que la Santa Muerte es como ellos) o por coincidencia (cuando se sabe de la efectividad de la Santa Muerte de manera azarosa) (Yllescas, 2016: 82). En el caso de J.J., una mujer transgénero y activista, estas tres formas convergen. Es de ascendencia otomí; nació en 1992 al norte de la Ciudad de México y según su sexo le fue asignado el nombre de Jesús por una promesa de su madre al Niño Dios el 24 de diciembre. Las figuras más importantes de su familia son mujeres: su abuela, su madre y su hermana mayor.

Desde la infancia tuvo conductas femeninas y nunca se sintió identificada con su nombre masculino. Tampoco se sintió en el cuerpo equivocado, pero recuerda que en la secundaria deseaba que su cuerpo se desarrollara como el de sus compañeras. Su falta de información sobre las identidades transgénero la llevó a que a los quince años se asumiera como un varón homosexual. Fue un año más tarde cuando se identificó como una mujer transgénero, lo que vino acompañado de un cambio de ropa, de masculina a femenina, el uso de maquillaje y un cambio de nombre: “A mí me encantaba cómo me veía; además, porque me decían ‘señorita’, y entonces se referían a mí en femenino” (J.J., 2016, en entrevista personal).

No obstante, la transformación de los cuerpos transgénero no se reduce a cambiar algunas partes del cuerpo, por lo que la transición de género no es sólo la alteración de la materialidad del cuerpo, sino de los significados de esa materialidad, producidos dentro de contextos sociales (Bishop, 2016: 80 y 84). De acuerdo con Heidi Levitt y Maria Ippolito:

la mayoría de las personas están expuestas a representaciones de su experiencia sexual y de género a lo largo de su vida; las personas transgénero a menudo se desarrollan con pocos modelos de experiencia transgénero y con poco o ningún lenguaje que describa con precisión su sentido interno de sexo y género (Levitt e Ippolito, 2014: 1747).

Así, estos procesos de identificación del género femenino con una figura religiosa que ha sido estigmatizada y discriminada desde las posiciones dominantes en el campo religioso también contribuyen, por medio de la religiosidad popular, a la construcción de modelos religiosos con los que otras mujeres transgénero se pueden sentir identificadas.

Aun cuando J.J. no era muy religiosa, recuerda que de niña la tranquilizaba mucho escuchar a su abuela rezar. Su primer acercamiento a la Santa Muerte fue a los ocho años, por la influencia de uno de sus tíos, quien al salir de prisión regresó a casa de su abuela con una

fotografía del altar a esta figura religiosa ubicado en el barrio de Tepito. La primera devota fue su mamá, quien le pidió que dejaran de hostigarla y acosarla por ser madre soltera, lo que le fue concedido al poco tiempo, por lo que ella y su hermana se sumaron a la devoción.

Sin embargo, su creencia también está anclada a un proceso de identificación por el estigma con el que carga esta figura religiosa:

Ahora yo puedo decir que creo en la Santa Muerte por la cuestión religiosa y también por el estigma que carga. O sea, carga el estigma de muchas personas que hemos sido invisibilizadas, como las personas que están privadas de su libertad, las personas migrantes y también las personas de la diversidad sexual. Siento que me protege y que me ha dado mucha fortaleza en muchos espacios donde sé que la necesito, como en la calle. El hecho de ser trans, estar dentro del espacio público, como activista, implica un riesgo (J.J., 2016, en entrevista personal).

También reconoce algo que ya se ha mostrado en otros estudios (Lomnitz, 2006; Castells, 2008; Olmos, 2010; Lugo, 2007; Perdigón, 2008; Chesnut, 2010, citados en Yllescas, 2016: 80): que su creencia en la Santa Muerte parte de la necesidad de calmar la angustia y la incertidumbre. Desde su perspectiva, el catolicismo no es suficiente para cubrir esta necesidad por todas sus prohibiciones y normas morales.

Actualmente esta familia tiene un altar en su casa en el que hay cinco figuras de la Santa Muerte. Como ofrendas han colocado manzanas, flores, juguetes, búhos, libros y veladoras, que son preparadas de acuerdo con sus necesidades y peticiones en el mercado de San Joaquín de la Ciudad de México. En el caso de J.J., esta ofrenda también implica un proceso de identificación personal y política, ya que siempre elige la veladora con los colores de la bandera arcoíris (emblema del movimiento LGBT), a la que le coloca el nombre que le corresponde con su identidad de género.

Desde el 2012, J.J. inició su trayectoria como activista por los derechos de los jóvenes transgénero, en el marco de diversos movimientos políticos, encabezados por estudiantes, que surgieron como protesta

ante la imposición de Enrique Peña Nieto como candidato de su partido político. En el 2014 fundó una red de jóvenes transgénero para la defensa de los derechos humanos y para la construcción de resistencias políticas a partir de redes afectivas, por lo que asume que lo afectivo es político. Su rol como activista también le permite una identificación con dos símbolos de la Santa Muerte: la balanza de la justicia y la guadaña.

Probablemente mi guadaña ahora sea la defensa de los derechos humanos; estudiar algo relacionado con el derecho. Ahora puedo utilizarlo como una metáfora para mi vida. Desde el discurso católico a mí me consideran una aberración, y sí, soy una aberración, pero también soy contestaría como la Santa Muerte (J.J., 2016, en entrevista personal).

LOS EXVOTOS TRANSGRESORES

El exvoto es otra expresión de la religiosidad popular en la que se han generado apropiaciones LGBT. Tiene sus antecedentes en el siglo XVII y “refiere a un objeto dedicado a la divinidad o a los seres sobrenaturales como agradecimiento ante un favor pedido y recibido, para cumplir un ‘voto’ o ‘promesa’, o como ofrecimiento para propiciar algún tipo de milagro” (Zires y Pernasetti, 2014: 311-312). Desde sus orígenes, el exvoto estuvo vinculado a los objetivos de evangelización de la Iglesia católica, así como al poder de un dios o un santo sobre otros santos y creencias, por lo que una de sus funciones más importantes es dejar constancia y testimonio de que se produjo un milagro (Zires y Pernasetti, 2014: 312).

Si consideramos, como Margarita Zires y Cecilia Pernasetti (2014: 311 y 317), que el exvoto es un medio de comunicación, un documento social, histórico y cultural, un documento visual de una época, se puede plantear que los exvotos transgresores con temáticas LGBT dan cuenta de la transformación de las necesidades de sus creyentes. Desde la perspectiva de estas autoras, el exvoto “permite tomar

contacto con los dramas de la historia grande, la que refiere los eventos históricos y acontecimientos públicos que afectaron a los devotos, pero sobre todo permite acercarse a la pequeña historia de la vida cotidiana en un momento determinado” (Zires y Pernasetti, 2014: 315).

Los exvotos o retablos transgresores, que están a la venta en barrios de la Ciudad de México, como San Ángel o La Lagunilla, y circulan en las redes socio-digitales, como Facebook, son realizados por pintores aficionados en sus tiempos libres para dar visibilidad a prácticas e identidades rechazadas por la Iglesia católica. Desde esta perspectiva, es importante señalar que estos pintores contribuyen a la instauración de “un régimen de verosimilitud y un horizonte de interpretación de la realidad que va más allá de la preocupación por la verdad” (Zires y Pernasetti, 2014: 324-325). El empleo de esta noción lleva a analizar, más bien, las reglas que establecen lo narrable o lo inefable, de acuerdo con un género discursivo en determinado contexto histórico, por lo que los exvotos también construyen y actúan sobre la realidad, imponen un orden explicativo e incorporan al relato personajes, acciones, escenarios y tiempos narrativos (Zires y Pernasetti, 2014: 324-325).

En los exvotos transgresores se agradecen favores, como relaciones de pareja homosexuales sin discriminación, renunciadas a matrimonios heterosexuales por cumplir con las expectativas sociales y aceptaciones familiares de la homosexualidad de alguno de sus integrantes. En los textos que acompañan a la imagen en exvotos transgresores como los pintados por Alfredo Vilchis en la Ciudad de México se pueden encontrar relatos como los siguientes:

San Sebastián te dedicamos este presente porque hoy cumplimos un año de conocernos en una maravillosa manifestación lésbico-gay. Desde ese día vivimos en feliz pareja el uno para el otro sin prejuicios, por lo que apoyamos esta convivencia, porque ser homosexual no es delito, la discriminación sí. Pancho y Tommy, México D.F.

Al Sagrado Corazón damos gracias porque nos dio la oportunidad de habernos conocido y encontrar la felicidad como pareja. Carlos y Felipe.

ESPIRITUALIDADES *QUEER*

Las espiritualidades *queer* (Bárcenas Barajas, 2016), es decir, las que se crean en la tensión entre *agencia* y *estructura* para intentar romper con los sistemas heteronormativos, a partir de prácticas y creencias relacionadas con lo trascendente, mediante las cuales se producen estructuras de sentido para el aquí y el ahora, representan otra de las coordenadas que permiten analizar la oferta religiosa para la diversidad sexual.

En la Ciudad de México existen dos grupos que conforman espiritualidades *queer*: la Cofradía Wicca de la Luna Azul (foto 13) y la Libre Congregación Unitaria de México. El primero se identifica como un espacio para vivir la tradición wicca desde una visión ecléctica y diversa. Aun cuando para algunos la tradición se ha vinculado a la brujería, para este grupo dicha vivencia involucra el despertar de la conciencia a través de la integración con los poderes de la naturaleza; sus integrantes la experimentan por medio de prácticas como la meditación, la visualización, la preparación de bebidas sagradas y la celebración de los cambios estacionales (Cofradía Wicca, 2018).

En la Ciudad de México, se ubica en la calle Doctor Atl, en la colonia Santa María la Ribera. El fundador de la Cofradía Wicca de la Luna Azul es un “artista visual, sacerdote de la tradición wicca, tarotista-tarólogo, terapeuta floral, activista en VIH y diversidad sexual”; además, es actor e imparte cursos sobre espiritualidad femenina, magia natural, brujería europea y hechicería mexicana (Cofradía Wicca, 2018).

Por su parte, la Libre Congregación Unitaria de México pertenece a una comunidad de librepensadores fundada en 1961 en Massachusetts, Estados Unidos, al fusionarse dos agrupaciones cristianas protestantes: la Asociación Unitaria Universalista y la Iglesia Universalista de América. La congregación se dedica:



13. Contingente de la Cofradía Wicca de la Luna Azul en la xxxix Marcha de la Diversidad Sexual, 24 de junio de 2017. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

[a la] “búsqueda libre y responsable de la verdad y el significado” y al “valor y dignidad inherentes de cada persona” (...) encarna el elemento modernista en el pensamiento cristiano, así como una rica variedad de otras creencias y perspectivas (...). Esta unión reunió a dos cuerpos denominacionales con diferentes historias, pero una experiencia común de oposición consciente a la ortodoxia dominante del protestantismo estadounidense (Buehrens y Church, 1998, citados en Green, 2003: 577).

En países como Estados Unidos, esta agrupación espiritual se ha caracterizado por sus prácticas activistas; por ejemplo, a favor de la separación de la Iglesia y el Estado, la diversidad racial y cultural, la igualdad de las mujeres y los derechos LGBT, entre otras (Green, 2003: 578).

El grupo de la Ciudad de México se fundó el 25 de febrero de 2006 y es reconocido por el Consejo Internacional de Unitarios y Universalistas, por lo que retoma su tradición liberal, pluralista y poscristiana. Se define como la iglesia que no es iglesia, aun cuando retoma elementos religiosos para marcar su posición en el terreno de la espiritualidad, al señalar que el amor es su doctrina, la búsqueda de la verdad es su sacramento y el servicio es su oración (Libre Congregación Unitaria de México, 2011). Se reúne dos veces al mes en la colonia Tabacalera, a una cuadra de la estación Revolución del metro.

RELIGIONES CIVILES: RAELIANOS LGBT

Las religiones civiles se producen por el avance del proceso de secularización, que ha legitimado múltiples expresiones de la diversidad, entre otras las relacionadas con las orientaciones sexuales y las identidades de género no normativas, como las LGBT.

La religión civil consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como carga épica a su historia (Giner, 1993: 26).

De manera general, el proceso de sacralización y dotación de carga numinosa se produce en el poder que los raelianos le atribuyen al encuentro de su profeta Raël (Claude Vorilhon) con extraterrestres, llamados los elohim, en el año de 1973. A partir de este acontecimiento fundamentan su creencia religiosa, que se sostiene en prácticas espirituales y referencias bíblicas, desde las que construyen una manera de estar en el mundo y una lógica de trascendencia. Los raelianos asumen que fuimos creados por científicos avanzados venidos de otro planeta (extraterrestres), quienes nos hicieron a su imagen. Desde los

años setenta, el movimiento raeliano ha extendido su presencia por el mundo; sus setenta mil miembros, en 97 países, son una prueba de esto (Raël México, 2018).

Los raelianos se preparan para la visita de los elohim con la construcción de una embajada que nombran “tercer templo”. Esto se debe a una revelación profética hecha a su fundador e implica el desprendimiento de recursos económicos por parte de los congregantes, por lo que es conveniente recordar que en las religiones civiles “los elaboradores de sus mitos la van modificando según los deseos de los estrategas de la cultura a los que sirven” (Giner, 1993: 46).

De acuerdo con Giner (1993: 26-27), “la religión civil puede, además, llegar a constituirse en una condición ambiental para que prosperen ciertas formas específicas de racionalidad en el marco político, económico y cultural de nuestra era”. Es precisamente en este contexto que los valores de los raelianos apuntan a la construcción de un mundo en el que se respete y se garantice la diversidad, entre otras la sexual y de género, así como el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, lo cual incluye la libertad sexual. En este contexto se creó la Asociación Raeliana de Minorías Sexuales (Aramis) (foto 14).

Desde su perspectiva, “hay muchos raelianos homosexuales (lesbianas y gays), transexuales, transgéneros, bisexuales y todos están completamente realizados, puesto que son conscientes de que son amados por lo que ellos son, mientras disfrutan de su cuerpo con total plenitud y sin culpabilidad” (Aramis, s.f.).

Entre sus valores destacan el amor propio, el respeto a uno mismo, la responsabilidad, el respeto por la vida, el respeto por los demás, la democracia, la no violencia y la feminidad. Estos valores son consistentes con las causas que asumen como movimiento, entre las que se encuentran el derecho de las mujeres a mostrar sus senos en público, el logro de la paz mundial, el fin de las guerras y del terrorismo en nombre de Dios, los procesos de descolonización, el fin de la contaminación ambiental y de la pederastia clerical (Raël México, 2018).



14. Contingente de Aramis en la xxxviii Marcha de la Diversidad Sexual, 25 de junio de 2016. Fotografía: Karina Bárcenas Barajas.

Sus actividades incluyen “una meditación simple seguida por noticias y discusiones filosóficas, acompañadas frecuentemente con hermosas expresiones artísticas tales como videos, audios, poesías” (Raël México, 2018). En la Ciudad de México, se congregan en el parque Hundido una vez al mes para meditar. También tienen reuniones en Tijuana, Puebla, Zacatecas y Toluca, además de meditaciones en línea cada lunes en tres idiomas: inglés, español y francés.

REFLEXIONES FINALES

En este capítulo se analizó la presencia de iglesias y grupos para la diversidad sexual y de género a partir de cuatro coordenadas que revelan sus emplazamientos y relaciones tanto en el campo religioso como en la ciudad: las religiones institucionalizadas, la religiosidad popular, la espiritualidad y las religiones civiles. Estas posiciones dan cuenta de las condiciones de posibilidad para la alteridad y la diferencia en un espacio urbano como el que representa la Ciudad de México.

Además de los espacios sacralizados para dar forma a creencias, pertenencias e identidades religiosas y sexo-genéricas, la manifestación de las iglesias para la diversidad sexual y de género en el espacio público muestra la importancia de que la libertad de expresión y la religiosa estén garantizadas en regímenes constitucionalmente laicos, como el mexicano.

En este mismo contexto, destaca la importancia de algunas de estas opciones religiosas como una forma de resistencia política, como el #MovimientoYoNoDiscrimino, integrado por representantes de iglesias evangélicas para la diversidad sexual en el contexto de la presentación de la iniciativa presidencial que buscaba el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo en la Constitución, lo que generó la politización de algunos sectores evangélicos en temas de moral sexual, colocando a la Ciudad de México como un espacio de posibilidad en disputa.

Sin embargo, aun cuando todas las iglesias evangélicas para la diversidad sexual convergen en su posición como resistencia religiosa, ésta no siempre está marcada por una impronta política. Por ejemplo, las iglesias evangélicas para la diversidad sexual que no se asumen como activistas colocan otro reto para repensar el proceso de secularización, ya que, por una parte, la secularización de la moral y la cultura permite a los creyentes evangélicos LGBT reivindicar la diversidad de orientaciones sexuales y las identidades de género, pero, por la otra, la pertenencia religiosa es un freno a su politización para ejercer una agencia en la defensa de sus derechos y libertades seculares o para asumir una postura a favor de los derechos sexuales y reproductivos.

Finalmente, las distintas iglesias o grupos para la diversidad sexual y de género, desde sus variadas posiciones en los márgenes del campo religioso, y en algunos casos también desde los márgenes de la ciudad, llevan consigo la misión de construir relaciones sociales más igualitarias y diversas en dos de los grandes ejes que dan forma al orden social: el género, que estructura roles que encarnan performances diferenciados para hombres y mujeres, y la sexua-

lidad, que cuestiona un orden heteronormativo a partir del cual han construido su visión del mundo las religiones hegemónicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Afirmación México (2018). "Información". Disponible en <https://www.facebook.com/pg/AfirmacionMexico/about/?ref=page_internal> (consulta: 23 de septiembre de 2018).
- Asociación Raeliana de Minorías Sexuales (Aramis) (s.f.). Tríptico.
- Augé, Marc (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Bárceñas Barajas, Karina (2016). "Espiritualidades *queer*: heterotopías de la igualdad en la diferencia". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 18 (24): 90-109.
- Bárceñas Barajas, Karina (2020). *Bajo un mismo cielo. Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Barragán Giraldo, Diego Fernando (2016). "Cartografía social pedagógica: entre teoría y metodología". *Revista Colombiana de Educación* (70): 247-285.
- Bishop, Katelynn (2016). "Body modification and trans men: The lived realities of gender transition and partner intimacy". *Body & Society* 22 (1): 62-91.
- Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2009). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Certeau, Michel de (2000). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Cofradía Wicca (2018). *Cofradía Wicca de la Luna Azul*. Disponible en <<http://www.cofradiawicca.com/>> (consulta: 21 de septiembre de 2018).
- García, Ángela Cora, Alecea I. Standlee, Jennifer Bechhoff y Yan Cui (2009). "Ethnographic approaches to the internet and computer-mediated communication". *Journal of Contemporary Ethnography* 38 (1): 52-84.
- Giner, Salvador (1993). "Religión civil". *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (61): 23-55.
- Gómez Cruz, Édgar, y Elisenda Ardèvol (2013). "Ethnography and the field in media(ted) studies: a practice theory approach". *Westminster Papers* 9 (3): 27-46.

- Green, John C. (2003). "A liberal dynamo: The political activism of the Unitarian-Universalist Clergy". *Journal for the Scientific Study of Religion* 42 (4): 577-590.
- Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL) (1983). *Crisálida. Órgano de difusión del GOHL*, número 1.
- Hernández, Alberto (2016). "Introducción". En *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, coordinado por Alberto Hernández, 13-29. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.
- Higuera Bonfil, Antonio (2016). "La religión transterrada. El culto a la Santa Muerte en Nueva York". En *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, coordinado por Alberto Hernández, 231-251. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.
- Hine, Christine (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (Inegi) (2011). *Panorama de las religiones en México 2010*. México: Inegi/Secretaría de Gobernación.
- Laguarda, Rodrigo (2009). *Ser gay en la ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Mora.
- Libre Congregación Unitaria de México (LCUM) (2011). *Libre Congregación Unitaria de México: Comunidad*. Disponible en <<http://lcum.blogspot.com/>> (consulta: 21 de septiembre de 2018).
- Levitt, Heidi M., y Maria R. Ippolito (2014). "Being transgender: The experience of transgender identity development". *Journal of Homosexuality* 61 (12): 1727-1758.
- Ministerio y Concilio Iglesia Libre de Paredes Internacional (2018). "Sobre nosotros". *Ministerio y Concilio Iglesia Libre de Paredes Internacional*. Disponible en <<https://www.libredeparedes.com/sobre-nosotros>> (consulta: 21 de agosto de 2018).
- Misión Cristiana Incluyente (2018). "Información". Disponible en <https://www.facebook.com/pg/MisionCristianaIncluyente/about/?ref=page_internal> (consulta: 23 de septiembre de 2018).
- Movimiento Yo No Discrimino (2016). "Post rueda de prensa". Disponible en <<https://www.facebook.com/MovimientoYoNoDiscrimino/videos/628307084038657/>> (consulta: 23 de septiembre de 2018).
- Raël México (2018). *Filosofía Raeliana México*. Disponible en <<https://raelmexico.org>> (consulta: 23 de septiembre de 2018).
- Sánchez Domínguez, Luis Arturo (2003). "¡Dios es amor! La pastoral de un nuevo movimiento religioso para la diversidad sexual. El caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la Ciudad de México". Tesis de maestría. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Yllescas, Adrián (2016). "La Santa Muerte, ¿un culto en consolidación?" En *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, coordinado por Alberto Hernández, 65-84. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.

Zires, Margarita, y Cecilia Pernasetti (2014). "El exvoto pictográfico. Una visión comunicativa y discursiva". En *Las transformaciones de los exvotos pictográficos guadalupano (1848-1999)*, coordinado por Margarita Zires Roldán, 311-328. Madrid: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Iberoamericana Vervuert.

ENTREVISTAS

A.A. y R.R., integrantes de Guimel Mujeres, 3 de marzo 2016.

Grupo de Ancianos. Iglesia Casa de Gracia Incluyente, 20 de agosto de 2017.

H.H., pastor fundador del Ministerio Abiel de Gracia Diversa, 24 de septiembre de 2017.

J.J., mujer transgénero, creyente en la Santa Muerte, 9 de marzo de 2016.

P.P., pastor fundador de la Iglesia Puertas Abiertas, 15 de agosto de 2017.

T.T., ex integrante de Comunidad Cristiana de Esperanza, 18 de febrero de 2016.



Espiritualidad y círculos femeninos en la Condesa

María del Rosario Ramírez Morales

Texto dedicado a los afectados del sismo #19S.
A todos aquellos que pusieron sus manos, sus voluntades y
su fuerza para ayudar a otros buscando devolver
la esperanza de la vida con el puño arriba.

INTRODUCCIÓN

La Ciudad de México es un espacio por demás heterogéneo. En sus rincones podemos ver un sinnúmero de expresiones culturales de todo tipo. No es fortuito que aun cuando conserva muchas prácticas sociales tradicionales, es una ciudad considerada cosmopolita y de vanguardia, donde, al estilo de lo planteado por Hervieu-Léger (2004: 17-18), vemos convivir en el espacio secular la tradición y la innovación de manera transversal¹ en el paso cotidiano de quien la habita

¹ De acuerdo con Renée de la Torre, la transversalidad en el ámbito religioso pone en intersección e interacción lo local y lo global, la tradición y lo modernizante, la circulación de bienes e imaginarios religiosos exóticos. De la voz de esta autora, para abordar la producción, la circulación, la ritualización y el consumo de la religiosidad contemporánea desde una perspectiva inclusivista de la religión, resulta necesario tener una mirada transversal que permita observar los cruces y atravesamientos de manera interactiva entre tradiciones e innovaciones religiosas (De la Torre, 2012: 47).

o transita. En el plano de las creencias, la Ciudad de México es por sí misma un laboratorio para el análisis religioso. Aquí se han gestado cultos y nuevas tradiciones que responden a las necesidades que imprime la dinámica social, como la veneración a la Santa Muerte² y a San Judas Tadeo,³ y la creación de nuevas ritualidades, como a Santa Mari la Juaricua,⁴ la santa de la gentrificación. A la par de estos cultos y creencias emergentes, se encuentran espacios tradicionales, como la basílica de Guadalupe, el viacrucis de Iztapalapa y la catedral Metropolitana.

De acuerdo con los datos del censo de 2010, la Ciudad de México sigue siendo mayoritariamente católica (82%), pero basta hacer un acercamiento para ver que esta pertenencia se vuelve porosa y adquiere diversos matices al hablar de la práctica religiosa, y más aún cuando se analizan a fondo las creencias y los contenidos de la espiritualidad. Diversos estudios han revelado la importancia de las creencias en la configuración del espacio urbano y en el surgimiento de espiritualidades emergentes y alternativas, que conviven, se diversifican y se enraízan en la experiencia de los sujetos que habitan en las ciudades.⁵

² Algunos de los estudios relativos a la devoción a la Santa muerte han sido realizados por Gaytán (2008), Hernández (2011), Sánchez (2011), De la Fuente (2013), Yllescas (2013 y 2018) y Lerma (2015).

³ Si bien es común el diálogo entre la devoción a la Santa Muerte y San Judas Tadeo, uno de los estudios que se pueden referir al respecto es el realizado por Macías (2016).

⁴ Durante el año 2017 circularon notas periodísticas y videos respecto al surgimiento de la Santa de la Gentrificación, promovida y creada por vecinos de las colonias Juárez y Santa María la Ribera, en el centro de la Ciudad de México, como denuncia por el cambio de uso de suelo en la zona y por el desplazamiento de vecinos y habitantes como parte del proceso de “blanqueamiento social”. Entre los videos difundidos se encuentran “Santa Mari la Juaricua: patrona contra los #Lords y #Ladies”, del portal *Aristegui Noticias* (disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=-cmi_3UbunE>), y notas de periódicos, como “La santa que ahuyenta a los ‘hipsters’ del corazón de la Ciudad de México”, publicada en *El País* (disponible en <https://elpais.com/internacional/2017/06/02/mexico/1496433731_922169.html>). Ambas referencias fueron consultadas en octubre de 2017.

⁵ Entre estos estudios podemos citar el libro *Creyentes y creencias en Guadalajara*, coordinado por Fortuny (1999), *Una ciudad donde habitan muchos dioses*, de Gutiérrez, De la Torre y Castro (2011), y *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*, de la autoría de Suárez (2015).

Una de ellas es la espiritualidad *new age*, una matriz de sentido que ha incorporado elementos culturales, ideológicos y trascendentales para la reconfiguración de la espiritualidad, pero también de la experiencia de lo sagrado (De la Torre, 2013: 33). Como parte de su difusión y apropiación, esta matriz de sentido se apoya en la circulación de una serie de bienes y servicios con la finalidad de promover una forma de vida equilibrada desde una visión holista y con miras a generar cambios energéticos, vibratorios y experienciales que logren transformar a la sociedad.

Este capítulo tiene como foco principal el análisis de las prácticas espirituales emergentes en el espacio urbano, tomando como ejemplo la espiritualidad femenina y los círculos de mujeres en uno de los espacios más concurridos y emblemáticos de la ciudad, la colonia Condesa.

El texto está dividido en tres partes. Comienza con un análisis de las características religiosas de la Ciudad de México y explica la importancia de la colonia Condesa en la difusión de las formas emergentes de creer y practicar desde marcos no institucionales. Este análisis parte tanto de datos estadísticos como de una mirada fina sobre la clase media y la función que adquiere en la popularización de las creencias y las formas de acercamiento y reconfiguración de lo espiritual. Con esto como telón de fondo, en la segunda parte se presentan las características de la espiritualidad femenina desde la narrativa y desde sus expresiones sociales, tomando los círculos de mujeres como uno de los modelos de asociación más frecuentes y representativos de esta espiritualidad, marcada por la espontaneidad, la movilidad y el carácter genérico. En la tercera parte se presentan los elementos rituales y las narrativas desarrolladas desde los círculos de mujeres, considerando tres elementos principales: los discursos en torno a lo sagrado, las normativas sobre las relaciones sociales entre las mujeres y la construcción de una idea particular sobre lo femenino y el peso del cuerpo en la reconstrucción de lo sagrado.

Este capítulo es el resultado de una investigación que tuvo como objetivo identificar las nociones de lo femenino y los sustentos narrativos, normativos y prácticos generados desde los círculos de mujeres

(Ramírez, 2017). La metodología utilizada partió de una etnografía multisituada y se apoyó en entrevistas semiestructuradas, etnografía digital y relatos de vida; sin embargo, es necesario decir que sin llegar a ser una autoetnografía, la experiencia de vida y la implicación tanto corporal como emocional fueron factores importantes en la investigación. Los círculos de mujeres tienen en sus dinámicas internas el tratamiento y la expresión de las emociones; esto supuso dar un giro a la forma de participar en cada espacio, ya que no podía limitarme a ser una observadora más, sino que debía adquirir una identidad al interior del grupo y tener una implicación personal en cada una de las actividades. Cabe destacar que si bien esta investigación estuvo planteada desde el inicio como un estudio cualitativo llevado a cabo en contextos urbanos, fue fortuito que los círculos analizados se ubicaran en un contexto social y en un territorio particular como la colonia Condesa. Sin duda, este texto es una motivación no sólo para presentar algunos hallazgos de la investigación, sino también para problematizar las implicaciones y significaciones del territorio a partir de prácticas espirituales concretas.

LA CONDESA COMO ESPACIO SOCIAL, ¿Y ESPIRITUAL?

De acuerdo con el censo de 2010, la Ciudad de México es mayoritariamente católica. Las tres delegaciones con mayor porcentaje de católicos autodenominados son Magdalena Contreras, con 86.6%; Álvaro Obregón, con 85.5%, y Milpa Alta, con 85.2%. Por su parte, las delegaciones con menor porcentaje de católicos son Cuauhtémoc, con 77.7%; Miguel Hidalgo, con 77.5%, y Benito Juárez, con 77.3%.⁶ Al analizar el mapa de creencias en la Ciudad de México es importante destacar que algunos de los mayores índices de no creyentes se encuentran principalmente en las colonias que enmarcan el centro de la ciudad. Colonias como la Roma o la Condesa alcanzan, según estos datos, entre 15% y

⁶ Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Censo Nacional de Población y Vivienda 2010.

18% de personas que se asumen como no religiosas.⁷ Esto resulta revelador en tanto que las mediciones, como la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, 2016), señalan que a nivel nacional el porcentaje de personas asumidas como “sin religión” alcanza apenas 5% de la población en México. Pero aun cuando estos datos nos pueden dar algunas pistas sobre cómo se construye la distribución territorial de las creencias, la autodenominación, la pertenencia, la identificación y la práctica religiosa escapan muchas veces a las opciones establecidas desde los censos y desde las clasificaciones institucionales, ya que otros elementos, como la experiencia, las prácticas y sus significados, son los que dan a los estudiosos de la religión la información más fina para analizar a los creyentes.

La colonia Condesa, perteneciente a la delegación Cuauhtémoc de la Ciudad de México, es un espacio que ha adquirido en los últimos años una importancia fundamental dentro de la ciudad, dada la gran oferta de bienes, servicios y entretenimiento que concentra. Su fundación data de 1927 y desde entonces ha sido un sitio predilecto de las clases medias y de varias comunidades extranjeras que encontraron en esta colonia un espacio para establecer sus residencias y sus comercios por su calidad de vida. En diversos medios de circulación local y nacional, la Condesa ha sido caracterizada como un espacio cosmopolita, selecto y sofisticado.⁸ Dada la gama de centros de entretenimiento, restaurantes y oferta cultural, esta área ha sido un espacio utilizado como prueba para productos y servicios nuevos y de vanguardia. De acuerdo con Roy Campos, director de Consulta Mitofsky, los habitantes

⁷ Algunas notas periodísticas al respecto son: Data4, “El mapa chilango de las religiones”, *Más por Más*, 1 de junio de 2016 [en línea]. Disponible en <<https://www.maspormas.com/especiales/las-religiones-en-la-cdmx/>> (consulta: octubre de 2017). Y Roberto González, “Las 20 colonias con más ateos y más católicos de la CDMX”, *Más por Más*, 12 de febrero de 2016 [en línea]. Disponible en <<https://www.maspormas.com/cdmx/las-20-colonias-con-mas-ateos-y-mas-catolicos-de-la-cdmx/>> (consulta: octubre de 2017).

⁸ Notimex, “Roma-Condesa, el barrio más cosmopolita de la Ciudad de México”, 23 de junio de 2017 [en línea]. Disponible en <<http://www.radioformula.com.mx/notas.asp?ldn=693690&idFC=2017>> (consulta: octubre de 2017).

y visitantes de esta colonia han ayudado a realizar diversos estudios, pues son quienes “pueden decir si dentro de algún tiempo tal o cual cosa va a ser aceptada. Si a ellos les agrada, generalmente el resto de la población lo admitirá después”.⁹

Más allá de estas afirmaciones, la importancia de la Condesa ha tenido como principal sustento la experiencia y la configuración del espacio por parte de sus habitantes tradicionales o de los recién llegados, que han dado significado a la colonia a través de formas tanto sociales como subjetivas de apropiación de la ciudad. Siguiendo a Ana Pérez, los espacios, en tanto generadores de experiencias, son construcciones culturales “donde las personas organizan su relación con el heterogéneo mundo de los objetos y de los otros, con una realidad externa múltiple y diversa, a partir de sus propias posiciones; estas últimas caracterizadas por una gran posibilidad de movimiento para cada una de sus acciones” (Pérez, 2006: 199). Así, la Condesa se ha establecido como un punto turístico obligado para cualquier visitante, un sitio donde se concentran los lugares más exclusivos y representativos de las clases medias y la cultura *pop*, y también como un lugar donde cualquier producto o servicio puede encontrarse de manera accesible.

Para introducir el tema de la espiritualidad a partir del espacio urbano es importante destacar dos elementos: que la Condesa concentra un gran número de comercios alternativos —que van de la alimentación vegana a la salud holística, los centros de contacto angélico, los centros y escuelas de yoga y meditación y las librerías esotéricas, entre otros, lo que responde a un mercado de bienes y servicios *new age* conectados a través de redes o establecimientos privados que abren sus puertas a consumidores y buscadores espirituales que acuden con el objetivo de experimentar una vida más sana, más consciente, o para cumplir con las tendencias de consumo y cuidado que marcan las modas actuales— y una clase media que tradicionalmente ha habitado

⁹ María Rivera (2002), “La Condesa, la zona gastronómica más importante del Distrito Federal”, *La Jornada*, 5 de enero. Disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2002/01/05/07amesp.html>> (consulta: 8 de agosto de 2017).

esta zona, y el papel que tiene en la popularización y apropiación de formas alternativas de cuidado, de contacto con uno mismo, y en los modos de desarrollo y difusión de la espiritualidad.

En la conjunción entre espiritualidad y clase media, Nicolás Vioti (2010) ha dado distintas pistas sobre el papel que tiene ésta para el análisis de la espiritualidad contemporánea. En su estudio, realizado en Buenos Aires, plantea que las clases medias se habrían caracterizado por dejar de lado las creencias religiosas, ya que son consideradas un resabio del pasado tradicional, por lo que este sector poblacional se definiría como altamente secularizado. Sin embargo, ante la aparente separación de los sujetos de las matrices religiosas tradicionales y sus prácticas, atendemos ahora a fenómenos como las creencias a la carta (Champion, 1995: 541), los creyentes y practicantes sin iglesia, los autodenominados “sin religión”, etc. Pero destaca que en la mayoría de estas categorías hay una aparente individuación de las creencias, donde, apoyados en la oferta de espiritualidades alternativas o modos de acción ritual no relacionados con la religión en sus modos institucionales, los sujetos emprenden búsquedas en otros circuitos, sobre todo en lo que Viotti llama “el *ethos* religioso del confort personal”, relacionado principalmente con el desarrollo del *self*.

Entonces, aun cuando la colonia Condesa se caracteriza por tener una alta población de no creyentes, estudios como el realizado por Carlos Mora (2017) muestran que aunque los sujetos no asuman la pertenencia a alguna religión, la espiritualidad aparece como un medio libre, autónomo, y muchas veces separado de la dinámica religiosa, para establecerse casi como contrario a la religión y más cercano a la experiencia personal de trascendencia.¹⁰ Esto quiere decir que aun cuando no existe una autodenominación religiosa, no significa que los sujetos no tengan comportamientos espirituales o concepciones

¹⁰ La individuación y la aparente subjetivación de las creencias, así como un bricolaje al gusto de los sujetos, han propiciado la creación de grupos y comunidades que desarrollan afinidades ideológicas o espirituales que parecen marcar, en muchas ocasiones, un movimiento no hacia las religiosidades, sino hacia la espiritualidad, en tanto experiencia personal de relación con lo sagrado (Ramírez, 2017: 49).

sagradas en su vida cotidiana; por el contrario, estos comportamientos y creencias adquieren legitimidad e importancia en la vida de los sujetos a través de la experiencia vivida y la experimentación, que resulta significativa en términos de trascendencia más allá del mundo material y racional.

La apropiación de comportamientos y prácticas espirituales por parte de la clase media, en gran medida, ha cuestionado la naturaleza de las creencias ante el surgimiento de prácticas alternativas o emergentes asociadas al *new age*. Gutiérrez (1996), Carozzi (1999 y 2001), De la Torre (2012) y otros más han dado cuenta de que el alejamiento de las matrices religiosas no necesariamente implica el desapego de lo espiritual (Joas, 2008); más bien, estas prácticas han revelado nuevas producciones culturales, la transformación y el avivamiento de creencias espirituales y la modificación y ampliación de los límites de lo sagrado a espacios que se consideraban profanos, seculares e impuros.

ESPIRITUALIDAD FEMENINA: ACTORES, REDES Y DINÁMICA SOCIAL

Un ejemplo de estas formas espirituales fuera de los límites de lo religioso es la espiritualidad femenina, que es algo más que narrativas y prácticas llevadas a cabo por mujeres. Se trata de un sistema de prácticas y creencias que han cuestionado el papel de las mujeres en las acciones rituales, en las narrativas de lo sagrado y en las posibilidades de asociación más allá de las iglesias. Si bien la perspectiva de género, los estudios de la mujer y el feminismo han tenido un papel fundamental en la reconfiguración y el reconocimiento de los roles femeninos en las distintas estructuras sociales y culturales, en el plano de las creencias y prácticas religiosas el lugar de lo femenino se ha estudiado desde el lugar secundario que adquieren las mujeres ante las dinámicas institucionales que apelan a su origen patriarcal. Desde esta perspectiva, se ha apuntado que muchas mujeres han optado por separarse de estas posturas para constituir nuevas formas de creer y practicar la religión desde otros marcos normativos (Ramírez, 2019), incluso afirmando que son las mujeres

quienes más se acercan a prácticas espirituales alternativas, dado que les permiten un contacto distinto con lo sagrado, dibujando así formas de asociación y grados de compromiso diferentes a los marcados por las religiones de origen institucional.

De esta manera, vemos que el lugar de lo religioso y lo espiritual no ha perdido vigencia en las búsquedas de sentido y en las pertenencias de los sujetos, sino que surgen formas distintas, esta vez encabezadas por mujeres, encaminadas al empoderamiento y la resignificación espiritual del ser mujer para adscribirse a una forma específica de espiritualidad. Por esto planteo que al interior de las espiritualidades emergentes surge un tipo de feminismo místico que selecciona, se apropia y feminiza los discursos espirituales para colocar a las mujeres en un sitio protagónico en las distintas arenas sociales, simbólicas y culturales relacionadas con la religiosidad y la espiritualidad (Ramírez, 2020).

Una de las bases de este argumento se encuentra en la espiritualidad femenina que se crea y se difunde desde los círculos de mujeres. Con la finalidad de entender los alcances y las formas en las que la espiritualidad femenina se condensa desde estos espacios, es necesario comprender qué son y cómo se establecen los círculos de mujeres, así como sus principales planteamientos. Los círculos son organizaciones sociales que parten de la asociación libre y horizontal para crear, difundir y experimentar desde el discurso espiritual lo que significa ser mujer. De este modo, los círculos retoman y feminizan los discursos espirituales para promover el empoderamiento, la autogestión y el autoconocimiento.

La creación de estas organizaciones no es fortuita ni se encuentra desconectada de la dinámica espiritual contemporánea; por el contrario, es resultado de distintos factores que le dan a la espiritualidad su carácter libre y muchas veces relacionado con la individuación de las creencias. Por un lado, responden a una narrativa vinculada a la matriz *new age*, que plantea que ante la necesidad de sentar las bases para una nueva era de carácter cósmico es necesario el equilibrio de las fuerzas y energías que circulan y configuran el mundo. La era

actual se ha caracterizado por el dominio masculino de los medios de producción, pero también del plano espiritual, y es en la nueva era que las mujeres tendrían como tarea retomar su lugar y ese poder “ancestral” que les fue negado, para dar paso a una era marcada por el amor, el equilibrio y lo femenino. De esta narrativa general se desprende una particular, conocida como “el retorno de la diosa”, que tiene como característica en el plano narrativo la feminización de lo sagrado a partir de la noción de la Diosa como arquetipo de lo sagrado (Simonis, 2012), pero también tiene un aspecto práctico y corpóreo donde las mujeres pueden acceder a lo sagrado, apropiarse e incluso encarnar a la Diosa a través de técnicas del autoconocimiento, del cuidado de sí, y la adopción de nociones que las colocan en el centro de las acciones rituales.

Los círculos de mujeres son organizaciones que tienen en sus bases dos modelos: uno vinculado a los grupos de conciencia feminista, donde se generaban reflexiones en torno a las reivindicaciones necesarias ante el sexismo —que funcionaron también como una forma terapéutica de organización donde las mujeres compartían sus vivencias y emociones— y otro que alude a las agrupaciones de mujeres que se reunían para compartir los conocimientos femeninos en torno al cuerpo y los ciclos hormonales —considerados también como espacios de iniciación—, teniendo como referencia las carpas rojas o casas de menstruación referidas en distintas etnografías de grupos principalmente de origen indígena.¹¹

En la actualidad, los círculos combinan estas narrativas y bases organizativas para dar existencia a grupos desde los cuales el componente espiritual es central para el desarrollo y la búsqueda del *self* desde una perspectiva no patriarcal y centrada en las mujeres y sus cuerpos. Se establecen a partir de convocatorias secuenciales o únicas de tipo *workshop* difundidas en las redes socio-digitales. Estas invitaciones abiertas y su respuesta en términos de asistencia dan a estos grupos un carácter tanto efímero como de red, ya que no se

¹¹ Entre otros podemos encontrar los análisis realizados por Citro (2008 y 2010).

establecen como grupos cerrados, por lo que cualquier mujer puede integrarse, pero la asistencia fluctuante permite la formación de redes de mujeres que comparten sus saberes y generan grupos de convocantes y de amistad entre las asistentes. Desde estas relaciones se van difundiendo los saberes a las mujeres que no formaban parte de este circuito con anterioridad —lo que en muchos grupos llaman resonancia—. Jean Shinoda Bolen (2014) alude a esto al afirmar que “si una mujer se sana es capaz de sanar a todas”, por lo que se cree que la difusión de los círculos de mujeres y las acciones femeninas generarán un cambio estructural en las relaciones de género. Cabe destacar que en estos círculos los rituales y las prácticas son también un eje de análisis por sí solos, dado que son una combinación de diversos elementos provenientes tanto de las prácticas vinculadas al *new age*, de elementos del catolicismo popular y cultural, de prácticas inventadas y terapéuticas, como de los movimientos de reivindicación neoindia, como la neomexicanidad.¹²

Estos elementos nos dan algunas pistas sobre el perfil de las mujeres que se acercan a esta espiritualidad. En su mayoría responden a la categoría de *buscadoras espirituales*,¹³ en tanto que se han alejado de matrices religiosas como el catolicismo y han emprendido una búsqueda personal en circuitos de prácticas espirituales alternativas y de sanación con la finalidad de reconfigurar sus creencias y pertenencias. Son mujeres de clase media y alta que habitan en zonas urbanas, con formaciones académicas de nivel medio superior y superior, principalmente en disciplinas sociales y humanas. Muchas de ellas tienen entre treinta y sesenta años, aunque se afirma que las mujeres de cualquier edad pueden ser parte del círculo, siempre y cuando hayan tenido su primera menstruación o sean mayores de edad.

¹² La neomexicanidad es un movimiento social, político y cultural derivado del movimiento mexicanista de los años sesenta y tiene como característica principal ser “eclectico, espiritualista y abierto al diálogo con otras tradiciones culturales” (De la Peña, 1998: 57).

¹³ Entendiendo como buscadores espirituales a los que se dedican a la búsqueda constante de experiencias místicas y cambian de religión de manera voluntaria después de algunos periodos de experimentación (Garma, 2004: 204).

Muchas tienen trabajos estables en empresas privadas o en el ámbito público, pero muchas también han encontrado en los círculos una forma de subsistencia cobrando las ceremonias, las formaciones y los talleres a que convocan, gracias a sus conocimientos y su circulación por distintos circuitos de sanación y espiritualidad alternativa. Entre las actividades que realizan o promueven están los masajes, el reiki, las meditaciones, la danzaterapia, los rituales de sanación uterina, la respiración ovárica, el contacto angélico, los usos de temazcales y la reunión en los círculos de mujeres. El precio de cada una de estas actividades varía en función de cada convocante y también de la tradición o técnica que se comparta; normalmente entre los cien y los mil pesos, alcanzando incluso cantidades mayores a los cinco mil pesos cuando se trata de retiros y ceremonias más extensas o formaciones con líderes o creadoras de alguna técnica específica.

Esta gama de actividades ha permitido el establecimiento de un mercado de sanación, que ya existía, pero ahora con la particularidad de ser llevado a cabo por y para las mujeres. Una distinción importante es que estas mujeres en su mayoría no se identifican como feministas, pero sí femeninas, ya que, como veremos, gran parte de sus prácticas se fundamentan en elementos como el ciclo menstrual y los eventos reproductivos, al grado de identificar la menstruación como el marcaje particular y más poderoso, y al útero como el espacio de gestación tanto de la nueva era como de cada una de las acciones llevadas a cabo por ellas. Con estos antecedentes, podemos observar que los círculos de mujeres generados en el marco de la espiritualidad femenina no sólo tienen una marca de género, sino una marca de clase que determina en gran medida quiénes tienen acceso a este tipo de prácticas y colectividades, así como a su difusión, por lo menos en los casos analizados.

RITUALIDAD Y NUEVAS NARRATIVAS SOBRE LO ESPIRITUAL, LO SAGRADO Y LO FEMENINO

Los círculos son el modelo arquetípico de la espiritualidad femenina, en tanto que buscan alimentar relaciones igualitarias y la sororidad entre sus participantes. Esto implica no sólo la creación de un comunitarismo electivo, sino de una comunidad afectiva, ya que plantea un tipo de relación íntima en la cual la corporalidad, las historias de vida y la experiencia de ser mujer en el contexto actual alimentan las reflexiones tanto individuales como colectivas. En este sentido, los círculos son tanto espacios de iniciación como espacios liminales de transformación. Siguiendo la propuesta de Turner (2002: 60), los círculos de mujeres generan *communitas*, al convertirse en grupos de contención y apoyo mutuo que impulsan procesos de crecimiento personal y colectivo para la sanación y la reinserción de quien enfrenta procesos disruptivos en las estructuras sociales y emocionales (rupturas amorosas, crisis de fe, enfermedades diversas, muerte de algún pariente, experiencias de violencia, etc.). De esta manera, y apelando a los discursos y prácticas espirituales que circulan en estas colectividades, los círculos se convierten en espacios sociales de convivencia, pero también de pertenencia, desde los cuales lo espiritual se desarrolla y se encarna a través de las prácticas.

Aun cuando los círculos se establecen como colectividades alejadas de lo religioso, tienen al interior una serie de discursos y prácticas identificadas en el marco de la dicotomía sagrado/profano. Atendiendo a lo planteado por Durkheim (2012: 76), cada sistema de creencias define para sí los objetos, los seres y las entidades que considera sagrados, así como los ritos y las normativas que lo enmarcan, dando a la definición de lo sagrado un carácter variable, según cada religión. En este caso, lo sagrado desde la espiritualidad femenina se establece, primero, a partir de la feminización de los discursos religiosos; esto gracias a la popularización de la noción de la Diosa. Esta figura reconoce en primera instancia la importancia y centralidad de las mujeres en la creación y transformación del mundo, recurriendo

a representaciones femeninas de figuras consideradas ancestrales, como la Gaia, la Pachamama, las diosas de la fertilidad, y de la luna. De este modo, la Diosa se vuelve un símbolo móvil y cambiante, pero también un arquetipo que representa el desarrollo personal y espiritual de las mujeres. Después, lo sagrado adquiere significación a través del cuerpo y la experiencia de ser mujer. La diosa no se trata de una representación externa, sino de una figura que cada mujer es capaz de encarnar a través del autocuidado, de la conexión con otras mujeres y del desarrollo espiritual relacionado con el aprendizaje de técnicas de autoconocimiento. En este sentido, los círculos de mujeres son ese espacio de iniciación que permite que esta sacralidad se haga posible a través del trabajo personal del apoyo del colectivo.

Como toda práctica espiritual, los círculos generan una serie de normativas y performativas para la regulación de los comportamientos, tomando como base las creencias compartidas. El uso de faldas, el cuidado de la alimentación, la sanación física por medios naturales y no alópatas, la regulación y observación corporal con fines reproductivos o anticonceptivos, etc., son algunos de los temas retomados en estas espiritualidades y tienen como elemento central el cuerpo como espacio de significación.

Siguiendo el paradigma del *embodiment* (Csordas, 2010: 83), donde el cuerpo se entiende como un sustrato existencial de la cultura desde el cual la experiencia corporal resulta clave para la construcción del sujeto, la espiritualidad femenina toma el cuerpo como un medio de conexión con el universo y con la tierra, ya que se cree que las energías que lo circulan permiten tanto el desarrollo de la conciencia como un anclaje con lo material y lo visible: “el cuerpo no está separado del espíritu. Como dicen muchos maestros, el cuerpo es espíritu condensado” (Azul, en entrevista personal, 28 de agosto de 2014, en la Ciudad de México). Este cuerpo sagrado es visto como la condensación y simplificación del poder de la naturaleza, que es capaz de crear, pero también de destruir, modificar y transformar, teniendo a su vez una naturaleza cíclica propia a partir de sus ciclos vitales, principalmente del desarrollo hormonal. Entonces, desde esta perspectiva, la mujer

es considerada como un ser sagrado, como dadora de vida y gestora de una nueva forma de espiritualidad.

Una mujer sagrada es un ser con la capacidad de conectarse a la tierra y al cosmos; con la capacidad de crear vida; crear situaciones; de curar, de amar, de formar familia, de vivir gozosamente, de aprender, de resistir (Valentina, en entrevista personal, 23 de agosto de 2014, en la Ciudad de México).

Cabe destacar que uno de los elementos que acompañan a esta creencia sobre lo sagrado femenino genera una relación directa entre la mujer y la naturaleza. Esta relación, como sabemos, ha servido para establecer los roles de género y ha sido duramente criticada por el feminismo en la búsqueda de la igualdad de condiciones tanto materiales como sociales para las mujeres, sobre todo por los vínculos que supone con la reproducción. Pero desde estos espacios no aparecen estos cuestionamientos; por el contrario, lo que se busca desde la narrativa y la práctica es dar un nuevo sentido a la relación mujer/naturaleza, al considerar que al estar sujetas a procesos corporales cíclicos pueden utilizarlos para generar una relación distinta con sus cuerpos, incluso argumentando su condición de género como una forma de empoderamiento, una afirmación ligada a la corriente ecofeminista (Gebara, 2000: 17). En este sentido, los círculos de mujeres apelan a visiones tradicionales y esencialistas de forma estratégica¹⁴ para lo que denominan el “despertar femenino”.

Está en las manos de las mujeres crear forma y dar vida, y no sólo dar vida a un hijo. Dar luz, iluminar un camino; tenemos todo eso. Por eso somos diosas; por eso el significado de una mujer sagrada. Sólo hay que saber

¹⁴ De acuerdo con Butler *et al.* (1992) y Spivak (1987), el esencialismo estratégico se convierte en un recurso o capital de carácter temporal y situacional que hace posible el posicionamiento político de los grupos y sus respectivos intereses.

que lo tienes y créértelo (Maritza, en entrevista personal, 23 de agosto de 2014, en la Ciudad de México).

Para ejemplificar la relación que se establece con el cuerpo desde la espiritualidad femenina presento dos de los temas que más se difunden en los círculos de mujeres: la llamada menstruación consciente y el útero como elemento simbólico. Ambos tienen una relación directa con la corporalidad sagrada y son elementos que definen en gran medida lo que se ha llamado la “naturaleza cíclica femenina”.

En primer lugar, el útero como elemento simbólico tiene dos acepciones: la vinculada a la narrativa *new age*, dado que se dice que la nueva era (la femenina) requería de un espacio donde gestarse, y es el útero de las mujeres el espacio primigenio para hacer que esto suceda, y la que considera al útero como una metáfora de la conciencia y el elemento potencial de la creación femenina. El útero aparece como el espacio donde se gesta la vida, pero también se gestan las ideas y los proyectos bajo la premisa que dicta que las mujeres crean con el intelecto, con el corazón y con el útero, sobre todo cuando han adquirido una conciencia particular sobre sí mismas, por lo que se le considera el centro creativo femenino por excelencia.

A propósito de estas nociones han surgido distintas prácticas que giran en torno a la sanación uterina (en términos fisiológicos, simbólicos, energéticos y espirituales), como la bendición de útero,¹⁵ la respiración ovárica,¹⁶ los baños de asiento, los temazcales de sanación, las sahumaciones, el uso de huevos de obsidiana, las meditaciones, etc. Todas encaminadas a la sanación integral de la mujer y de su centro creativo, que muchas veces se encuentra desconectado o dañado por la energía compartida y contenida en el acto sexual, por enfermedades ginecológicas, por abortos elegidos o espontáneos, por el uso de químicos, por las toallas femeninas de plástico o, simplemente, por el

¹⁵ Disponible en <<http://www.wombblessing.com/spanish-aboutblessing.html>>.

¹⁶ Disponible en <<https://www.respiracionovarica.com/respiracion-ovarica>>.

olvido que implica la dinámica de la vida de las mujeres, atendiendo poco el cuerpo y la salud interior.

La menstruación consciente no sólo se trata y difunde desde los círculos de espiritualidad femenina. Es un tema que ha tenido resonancia en diversos colectivos feministas y ecofeministas, así como en muchas mujeres que han decidido modificar la manera en que transitan por sus experiencias menstruales. Esta propuesta, de manera general, se refiere a la apropiación, la aceptación y el conocimiento del cuerpo femenino¹⁷ y su diversidad; plantea el conocimiento de los procesos biológicos y psíquicos ocurridos en el periodo hormonal; impulsa el autocuidado desde una perspectiva no medicalizada y busca eliminar el tabú de la sangre menstrual. Esta visión de la menstruación se acompaña de la circulación de tecnologías, como la copa o las alternativas ecológicas para el tratamiento de la sangre. En esta conjunción de elementos, diversos grupos de mujeres han generado formas innovadoras para abonar a la reconfiguración de la menstruación desde diversas posturas políticas, como el menstruactivismo, e incluso a través del arte, con la finalidad de visibilizar las luchas por la apropiación del cuerpo y por la erradicación del tabú de la sangre.

Los círculos de mujeres comparten muchos de estos principios, pero adquieren algunas particularidades bajo el discurso espiritual. En primer lugar, se reconoce que el ciclo hormonal imprime una naturaleza cíclica a las mujeres, lo que establece tiempos, acciones e introspecciones con el conocimiento de cada fase. Dos elementos que sirven para la comprensión de los ciclos femeninos son las fases lunares y el uso de arquetipos.

La luna, entendida desde esta narrativa como el elemento femenino del cosmos, se convierte en una representación de los ciclos femeninos, ya que cada una de sus fases parece tener un efecto particular en la psique y la energía de las mujeres. Las fases lunares son importantes para los círculos debido a que muchos se realizan en los días

¹⁷ Partiendo de la premisa de que las mujeres y sus cuerpos han estado desconectados y muchas mujeres no conocen los procesos que ocurren en ellas.

de luna llena para agradecer y aprovechar la energía lunar y llevar a cabo prácticas de conexión con “lo femenino sagrado”. Por otro lado, se afirma que el conocimiento de los ciclos lunares y del ciclo menstrual permite generar una conciencia corporal y emocional que puede ser utilizada para potenciar los talentos y las actividades de las mujeres o para regular los ciclos de descanso e introspección.

Respecto al autoconocimiento del ciclo menstrual por medio de arquetipos, podemos identificar cuatro formas, provenientes del texto de Miranda Gray (2010): la doncella, la madre, la hechicera y la bruja. Con estas representaciones se pretende mostrar que cada fase del ciclo menstrual trae consigo una serie de aspectos inconscientes que son revelados gracias a la carga simbólica del arquetipo, pero también inspiran para que las mujeres observen sistemáticamente sus cuerpos para identificar y apropiarse de su carga simbólica a través de la menstruación consciente.

Por ejemplo: la preovulación se relaciona con el arquetipo de la doncella, con la luna creciente, y se caracteriza por ser una fase dinámica y de energía renovada. La ovulación está representada con el arquetipo de la madre, con la luna llena, y se identifica como un periodo en el cual se privilegia el cuidado de los otros, la plenitud personal, la fácil expresión de los deseos y las ideas, así como de la sensibilidad en las relaciones sociales. La etapa premenstrual está vinculada con el arquetipo de la hechicera, la luna menguante, y es cuando el simbolismo del arquetipo marca un nivel de intuición y creatividad mayor. Finalmente, la fase de la bruja es la que se relaciona con el sangrado menstrual, la luna nueva, y alude a la sabiduría, la introspección y la reflexión profunda, y es un momento de limpieza y renovación corporal y emocional.

A partir de esto podemos ver que la narrativa y la práctica de la menstruación consciente es todo un sistema de normas en torno al cuerpo y al tratamiento de las emociones. En este sentido, se vuelve un sistema de ordenamiento de las experiencias femeninas a partir de las vivencias a lo largo del ciclo hormonal y sus ritmos, que implican el autoconocimiento corporal y la incorporación de estas narrati-

vas al ámbito de las prácticas cotidianas y colectivas, como procesos que las mujeres viven a lo largo de su periodo reproductivo.

El ciclo menstrual nos une todas y el ciclo menstrual es lo que realmente te hace como mujer. O sea, es como característica principal; todas menstruamos, todas tenemos ciclo menstrual y todas tenemos útero o, bueno, la mayoría (...). Y hay etapas dentro de nuestro ciclo menstrual [en] que somos más espirituales. No es que seamos más o menos espirituales, siempre lo somos (...). Entonces, las mujeres que están haciendo este trabajo femenino es eso, enseñan un camino de espiritualidad, que es como la parte más importante del cuerpo femenino (Itzpapalotl, en entrevista personal, 1 de julio de 2014, en la Ciudad de México).

A MODO DE CIERRE

A partir de estos ejemplos y de los elementos ya presentados es posible proporcionar una serie de características generales sobre la potencia y los cambios impulsados por la difusión de este tipo particular de espiritualidad femenina.

En primer lugar, encontramos que la visibilización y proliferación de círculos y organizaciones femeninas da pie al cuestionamiento del papel de las mujeres en las actividades rituales; no obstante, en estos casos se promueven espacios de liderazgo y empoderamiento a partir de concebirlas como creadoras culturales y generadoras de sentidos también desde el discurso espiritual.

La espiritualidad femenina tiene su fundamento en una narrativa universalista que da a las mujeres la responsabilidad de impulsar los cambios sociales y espirituales en la época actual, generando así que los círculos femeninos sean considerados como el modelo arquetípico de esta espiritualidad, en tanto que promueven un modo de organización igualitaria que desafía la dinámica de la competencia para ser sustituida por la sororidad electiva.

Las nuevas espiritualidades, al poner énfasis en el *self*, admiten y colocan al cuerpo como uno de los elementos centrales para la significación y la encarnación de lo sagrado. Aun cuando estas espiritualidades tienen referentes múltiples para conformarse, separándose de matrices religiosas, también generan normativas y comportamientos regulados. Un ejemplo de esto es la consideración del cuerpo femenino como entidad sagrada, al igual que las prácticas en torno a la menstruación y el tratamiento de los ciclos hormonales, que si bien pugnan por el autoconocimiento también sistematizan los procesos biológicos con una lógica encaminada a transformarlos en el motor principal para definir lo femenino sagrado. Esta serie de conocimientos, narrativas y creencias implican la construcción de una forma ética en el marco de las prácticas espirituales, ya que se crea una hermenéutica femenina que toma al cuerpo como espacio de revelación divina, pero anclado en experiencias que surgen tanto de los espacios sagrados como de los espacios cotidianos y seculares. De esta forma, la espiritualidad femenina enmarcada en los círculos de mujeres está mediada por sujetos y experiencias individuales siempre puestas en relación.

Como se comentó al principio, la mayor parte de los círculos de mujeres analizados en este estudio se ubicaban en la colonia Condesa. Esto pudo ser tanto un sesgo como una coincidencia, pero lo cierto es que los círculos de mujeres son colectividades que se generan en muchos contextos, tanto rurales como urbanos, y cada uno, a partir de las tradiciones de quienes los convocan, adquiere características distintas. Aquí sólo se presentaron algunas directrices generales de estas colectividades en su interior. Sin dejar de lado el contexto, es necesario comentar que la Condesa ciertamente constituye un nodo y un sitio de encuentro de distintas espiritualidades, y que si bien los círculos de mujeres adquieren aquí una marca de clase y también una ideológica más cercana a la *new age*, no se encuentran desconectadas o circunscritas a este espacio territorial. La lógica de los círculos parte de la construcción de redes, por lo que son colectividades que permiten establecer vínculos con otras territorialidades en la ciudad (Coyoacán, Tlalpan y la zona de bosques de la ciudad) y en el territorio nacional a partir de los circuitos generados por las buscadoras espirituales.

BIBLIOGRAFÍA

- Bolen, Jean Shinoda (2014). *El nuevo movimiento global de las mujeres. Construir círculos para transformar el mundo*. Barcelona: Kairós.
- Butler, Judith, Stanley Aronowitz, Ernesto Laclau, Joan Scott, Chantal Mouffe y Cornel West (1992). "Discussion", *October* (61): 108-120.
- Carozzi, María Julia (org.) (1999). *A nova era no Mercosul*. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes.
- Carozzi, María Julia (2001). "La desacralización de las relaciones personales duraderas en el movimiento de la nueva era y el circuito alternativo en Buenos Aires" [en línea]. Ponencia presentada en el XXIII International Congress of the Latin American Studies Association, Washington, DC, del 6 al 8 de septiembre. Disponible en <<http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2001/CarozziMariaJulia.pdf>> (consulta: 10 de junio de 2016).
- Champion, Françoise (1995). "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos". En *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, coordinado por Jean Delumeau, 705-737. Madrid: Alianza Editorial.
- Citro, Silvia (2008). "Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas takshik". En *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, coordinado por Silvia Hirsch, 27-58. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Citro, Silvia (coord.) (2010). *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Csordas, Thomas, (2010). "Modos somáticos de atención". En *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, coordinado por Silvia Citro. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Durkheim, Emile (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana.
- Fortuny, Patricia (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Fuente Hernández, Sergio Guadalupe de la (2013). "La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco". Tesis de maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Garma, Carlos (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés.

- Gaytán, Felipe (2008). "Santa entre los malditos. Culto a la Santa Muerte en el México del siglo XXI". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 6 (1): 40-51.
- Gebara, Ivone (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gray, Miranda (2010). *Luna Roja. Emplea los dones creativos, sexuales y espirituales del ciclo menstrual*. Madrid: Ediciones Gaia.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1996). *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. Zapopan, México: El Colegio de Jalisco.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina, Renée de la Torre y Cintia Castro (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.
- Hernández Hernández, Alfonso (2011). "Devoción a la Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas". *El Cotidiano* 169, septiembre-octubre, 39-50.
- Hervieu-Léger, Danièle (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Joas, Hans (2008). *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*. Londres: Paradigm Publishers.
- Lerma, Enriqueta (2015). "Algunas creencias relativas a la Santa Muerte en una cárcel de mujeres". En *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, coordinado por Carlos Garma Navarro y María del Rosario Ramírez Morales. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Juan Pablos.
- Macías Rodríguez, Rolando (2016). "Entre espacio y tiempo. Devoción a San Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México". *Mitológicas* 36: 55-80
- Mora Duro, Carlos Nazario (2017). "Creer sin iglesia y practicar sin Dios: población sin religión en el contexto urbano y rural de México en los albores del siglo XXI". Tesis de doctorado. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos.
- Peña, Francisco de la (1998). "Identidad cultural, imaginario indio y modernidad: el movimiento de la mexicanidad". *Boletín de Antropología Americana* (32): 57-70.
- Pérez Mora, Ana Virginia (2006). "Experiencias juveniles de uso y apropiación del espacio en la Ciudad de México". *Anales de Antropología* 40 (1): 193-225.
- Ramírez Morales, María del Rosario (2017). "Lo femenino resignificado. Discursos y concepciones de lo femenino desde los círculos de mujeres". Tesis de doctorado. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Antropología.
- Ramírez Morales, María del Rosario (2019). "Espiritualidades femeninas: el caso de los círculos de mujeres". *Encartes. Revista Digital Multimedia* 2 (3):

- 144-162 [en línea]. Disponible en: <<https://encartesanropologicos.mx/espiritualidades-circulos-de-mujeres/>> (consulta: 21 de mayo de 2020).
- Ramírez Morales, María del Rosario (2020). *Mujeres en círculo. Espiritualidad y corporalidad femenina*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Bonilla Artigas Editores.
- Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem) (2016). Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. México: Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Disponible en <<http://www.rifrem.mx/wp-content/uploads/2017/10/INFORME-DE-RESULTADOS-EncuestaNacionalMexicoCreenciasyPracticasReligiosas-2017-05.pdf>> (consulta: 18 de abril de 2018).
- Sánchez Martínez, Tristán (2011). “La elección de la Santa Muerte como símbolo religioso”. *El Cotidiano* (169): 109-111.
- Simonis, Angie (2012). “La diosa feminista. El movimiento de espiritualidad de las mujeres durante la segunda ola”. *Feminismo/s* 20: 25-42.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1987). *In other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Methuen.
- Suárez, Hugo José (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Torre, Renée de la (2012). *Religiosidades nómadas, creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Torre, Renée de la (2013). “Religiones indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age”. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, coordinado por Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.
- Turner, Víctor (2002). *Antropología del ritual*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Viotti, Nicolás (2010). “El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires”. *Apuntes de Investigación del CECYP* (18): 39-68.
- Yllescas Illescas, Jorge Adrián (2013). “La Santa Muerte hoy: imagen personificada, dones e iniciación en el culto”. *Vita Brevis* 2 (3): 69-82 [en línea]. Disponible en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/3224>> (consulta: 20 de abril de 2018).
- Yllescas Illescas, Adrián (2018). “Los altares del cuerpo como resistencia ante el poder carcelario”. *Encartes. Revista Digital Multimedia* 1 (1): 121-139. Disponible en <<https://www.encartesanropologicos.mx/los-altares->

María del Rosario Ramírez Morales

del-cuerpo-como-resistencia-ante-el-poder-carcelario/> (consulta: 1 de mayo de 2018).

ENTREVISTAS

Azul. Entrevista personal, 28 de agosto de 2014, en la Ciudad de México.

Itzpapalotl. Entrevista personal, 1 de julio de 2014, en la Ciudad de México.

Maritza. Entrevista personal, 23 de agosto de 2014, en la Ciudad de México.

Valentina. Entrevista personal, 23 de agosto de 2014, en la Ciudad de México.

Multirreligiosidad urbana: ¿diversidad espiritual o pluralismo de creencias?

Daniel Gutiérrez Martínez

A Dios llegamos por todos los caminos: el de la lambada, el del candomblé, el del zen budista, el de los protestantes, el de los católicos, el de la secularización, el del discurso de Einstein (...) es arrogancia el pretender que se tiene el monopolio de la verdad y pensar que solamente nuestro camino llega a Dios y que los demás desembocan en ídolos.

Leonardo Boff.

EL REAVIVAMIENTO DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN EL SIGLO XXI

Los estudios y las encuestas en torno al pluralismo, a la diversidad (véase sincretismo religioso), se han incrementado en el mundo entero de manera importante desde hace más de tres décadas. Al principio se había buscado ir más allá de los clásicos estudios sociodemográficos sobre las religiones en la ciencia social, particularmente en los de corte explicativo-cuantitativo (sociografías religiosas).¹ En México

¹ En el IX Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, celebrado del 5 al 8 de agosto de 2002, en Lima, Perú, auspiciado por la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), el simposio número 18, coordinado por Francisco Díez de Velasco, tuvo como temática la multirreligiosidad en Iberoamérica, donde se expresaron los nuevos y viejos aportes sobre el tema asociados a las posibles definiciones de la pluralidad religiosa, que se representaría como correlato en cuanto al mundo de las religiones, tanto como la multicultu-

también ha predominado esta tendencia, sobre todo en la primera década del siglo XXI. Al respecto, desde nuestra perspectiva, el análisis de esta pluralidad religiosa terminó por asimilarse al fenómeno de la multirreligiosidad, aunque sociológicamente hablando pluralismo religioso y multirreligiosidad *no* remiten a los mismos fenómenos, así se basen en los mismos principios alrededor de la diversidad de espiritualidades e incluso en corrientes filosóficas paralelas que analizan constantemente la conformación de la sociedad.

Es necesario hacer un cuestionamiento en torno a los datos estadísticos formulados desde entonces, pues están lejos de dar cuenta del fenómeno de la *diversalidad* (incluso de la diferenciación religiosa) que se pretende. Para entender por qué las personas profesan tales o cuales creencias —por qué se adhieren a otras, incluso creen y practican varias a la vez, teniendo una pertenencia establecida (multirreligiosidad)— no es suficiente con analizar las clasificaciones sociodemográficas predominantes (las cuantitativas) de nuestros tiempos (pluralismos religiosos), sino dar cuenta de tendencias e inercias colectivas y masivas sobre la espiritualidad de “creyentes” y “no creyentes” (con pertenencias y sin pertenencias eclesiales y/o religiosas) que se presentan de manera concurrente, colectiva y concomitante en la sociedad humana. Verbigracia, la multirreligiosidad urbana o rural —cualquiera que sea su denominación en boga—, pues ahí se advierten, a través de datos estadísticos (que no suponen forzosamente ser explicativos), las atmósferas de espiritualidad religiosa que advienen, circulan, aparecen y se desvanecen sin objetivo o razones explicativas. Se trata de dar cuenta de la viscosidad espiritual de la religiosidad que pulula y flota en el aire y expresa la *comu-*

ralidad lo sería en ese entonces en el ámbito de las culturas. No se habló tanto del pluralismo religioso, sino de la combinación de la diversidad religiosa en un ámbito específico. Al mismo tiempo, todos los congresos de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem) y de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRM) no han dejado de insistir en sus convocatorias del carácter religioso de las religiones, religiosidades, creencias, al punto que podríamos hablar de un intra-paradigma en el seno de las ciencias de lo religioso. Desde 2005 se ha insistido en este tema. Cf. Gutiérrez Martínez, 2005.

nalidad colectiva y perenne del ayer y del siempre, particularmente de los feligreses con una institucionalidad apegada y de pertenencia (monoteísmos andantes).

En esta reflexión se busca comprender el fenómeno de esta diversidad espiritual religiosa que acontece en la larga duración y se expresa incluso de manera efímera en una sociografía histórica del presente de los diferentes mosaicos espirituales que se combinan entre sí de manera colectiva, participando en ese vasto crisol de creencias de lo cotidiano (multirreligiosidad). Por lo mismo, visibilizar el fenómeno de la multirreligiosidad (en todas sus vertientes) no estaría asociado sólo a una búsqueda de representatividad sociodemográfica clásica de *taxonomías* o a los mismos principios de las encuestas de opinión, cuya validez se basa en la exactitud del planteamiento estadístico de representatividad (pluralismo religioso), sino a la premisa de que la multirreligiosidad es una especie de barómetro del sentido hacia donde los significados colectivos espirituales se enfocan de manera presente y actual, aunque efímera y transitoria la mayoría de las veces, y denotan la tendencia espiritual religiosa del mañana (premonitorio).

Vale aclarar que el plural-ismo religioso tendría que ver, por el contrario, con el reconocimiento, principalmente desde la esfera política y pública, de esa variabilidad de creencias (véase religiones o religiosidades que se expresan en la cosa-pública: *res-publica*).² De ahí que consideramos que la *diversidad religiosa* da cuenta como concepto más bien de lo espiritual colectivo (religiosidad) que de las creencias individuales agregadas (pluralismo religioso). Esta última está más

² Por lo tanto, *diversidad* y *pluralismo* (incluso pluralidad) no serían lo mismo conceptualmente hablando, ya que epistemológicamente la diversidad está innegablemente ligada al intercambio. Intercambio y diversidad son epistemes interdependientes que conforman el ADN de la cultura y todo lo que esto conlleva, como la formación de espiritualidades o incluso la generación de la sociedad misma, mientras que la pluralidad o los pluralismos religiosos tendrían que ver con el reconocimiento de la existencia de una variabilidad de entidades concretas; en este caso, las creencias conformadas (véase las religiones establecidas). Otros autores como Frigeiro y Blancarte comúnmente proponen hablar de *pluralismo* y *diversidad* como formas sinónimas de lo religioso.

asociada a los aspectos materiales de las creencias y menos centrada en los aspectos significantes colectivos de lo trascendente (multirreligiosidad).

La multirreligiosidad va más allá del estudio de las prácticas y creencias que se encuentran en constantes vaivenes entre las llamadas autóctonas instituyentes y las de la centralidad institucional, como las religiones históricas de salvación. Dinámica definida, la mayoría de las veces, como de “sincretismo religioso”, o por la denominada “religiosidad popular”.³ Así, generalmente en los estudios sobre la religiosidad mexicana se encuentran tres tendencias analíticas dominantes: las creencias autóctonas, las conceptualmente debatibles de la religiosidad popular y los estudios clásicos de las religiones monoteístas, con todo y sus *guadalupanismos*, cristianismos y catolicismos, y judaísmos de toda cepa.

Recientemente se ha comenzado a estudiar otro fenómeno con un enfoque distinto, que desde nuestro punto de vista constituye también un ámbito importante para la comprensión de la religiosidad mexicana contemporánea: las prácticas y creencias de creyentes urbanos, pertenecientes o no a religiones instituidas de salvación (principalmente el cristianismo, con todas sus variantes, así como el judaísmo y el islamismo, y los no creyentes o sin pertenencia religiosa), que las llevan a cabo en su cotidianidad en conjunción con elementos espirituales religiosos periféricos de estas tradiciones. Denominamos a esta dinámica “multirreligiosidad urbana” o “*diversalidad* espiritual”. Habremos de interrogarnos si en el estudio de este fenómeno se da cuenta de otros más particulares, como los tribalismos, y/o nomadismos espirituales y/o religiosos, los pluralismos religiosos politizados, o sólo se trata de etnicidades religiosas y/o espirituales animistas.

³ Esta religiosidad popular ha estado vinculada principalmente a aspectos simbólicos de la conquista espiritual de México (cristianismos) y su transformación y reapropiación por parte de los grupos étnicos locales con rasgos espirituales precolombinos (sincretismos).

En todo caso, la proliferación de estudios estadísticos sobre la pluralidad religiosa va más en el sentido del análisis de las categorías religiosas, o de la multiplicidad de religiones existentes en el sentido eclesiástico institucional del término, y menos de la comprensión del sentido de pertenencia del fenómeno de la multirreligiosidad. Generalmente, los estudios hablan de algo así como una multiculturalidad religiosa y no de una inter-culturalidad o intra-culturalidad (diálogo de cultos), incluso de una intra-inter-espiritualidad. De ahí que asociemos la multirreligiosidad que aquí se pretende estudiar más bien con una sociología de las creencias y/o de las espiritualidades que con una sociología de la(s) religión(es), o con una pluralidad de religiones, como clásicamente se ha pregonado. No se trata sólo de un problema epistémico sobre la definición de las religiones que desde las teorías científicas sociales se ha hecho desde hace tiempo, sino de que los estudios sobre la multirreligiosidad se confunden con estudios del pluralismo religioso, adscritos por lo general a iglesias históricas y a toda una socio-demografía económica afín. La multirreligiosidad de la que aquí pretendemos dar cuenta se refiere a las espiritualidades colectivas ciertamente desde un pluralismo religioso de las congregaciones de creyentes y las prácticas institucionales, pero tendiendo a los significados que generan expresiones múltiples y diversas de lo espiritual.

DEL EUROCENTRISMO AL PLURALISMO DE LOS ENFOQUES SOBRE LAS RELIGIOSIDADES MÚLTIPLES Y DIVERSAS

No hay un consenso sobre la definición sociológica de la religión. Cada proposición marcaría una escuela de pensamiento, una corriente teórica y una visión del mundo sobre el fenómeno. Abarcar en un solo concepto toda una gama de sistemas de significados y pertenencias, para dar sentido total y universal al mundo de lo espiritual, tal y como las religiones de salvación pregonan en sus dogmas, termina siendo un obstáculo, como sucede con el concepto de *religión/religiones*, al menos desde el enfoque de las ciencias sociales.

En todo esto, quizás el elemento principal que definiría la religión desde el enfoque clásico sociológico sería su carácter de institucio-

nalidad y *eclesiocentrismo*, que nos parece que encierra y limita, a veces demasiado, las dinámicas, las lógicas y las inercias que advienen en un proceso social como el de la espiritualidad, el de la religiosidad; este último no significaría más que el fenómeno de pertenecer colectivamente y de manera simbólica a un grupo, una congregación, sin la necesidad de tener que formar parte exclusivamente de alguna entidad eclesial. La religiosidad es la efervescencia colectiva de la *con-sagración* (santificar en conjunto).⁴

Lo que se ha entendido científicamente por *religión* es un constructo social que tiene una historia asociada a la modernidad de las ciencias y las sociedades. El carácter eclesiástico de la religión ha tenido preponderancia en los estudios científicos de los últimos cien años, quitándole casi por completo su carácter aldeano y arcaico del *religare* de la religión, que va en el sentido del apoyo mutuo y la confianza colectivos. Desde hace ya largo rato el debate sobre la definición de la religión y el carácter sustancialista y funcionalista de las creencias ha ido careciendo de sentido y perdiendo vigencia, así como el de esencialidad y funcionalidad, y la proyección de las creencias institucionales que supuestamente debe tener la religión. Más bien se están reconsiderando cada vez más la simbolización colectiva, la *comunalización* simbólica de los sentidos y los sentimientos de pertenencia espirituales: el *new age*, las devociones disruptivas (Santa Muerte, Malverde, vampirismos, etc.), las creencias sin pertenen-

⁴ De alguna manera aquí se retoman las raíces del vocablo *religión*, pues recordemos que desde su etimología la *relegere* propuesta por Cicerón refiere al hecho de recolectar/recoger la cosecha, lo que es una condición colectiva por antonomasia; mientras que el *religare* caro a Lactancio refiere a los verbos *unir* y *religar*. Los prefijos *re* no son más que los referentes a la acción del ritual, de la *re-petición*, que terminan por darle forma a lo sagrado, a lo espiritual, al sentido de acción y de pertenencia a un colectivo. De hecho, llevamos a cabo el acto de repetir de manera colectiva (ritualidad); colectamos en conjunto y de manera colectiva los símbolos que nos dan sentido en un marco de unión y confianza, independientemente de que se haga en un templo, una *eclesia*, un lugar designado. De ahí que las primeras adoraciones de la humanidad fueran de tipo animista, vinculadas a la cosecha (lluvia, tierra, rocas, agua, viento) y las entidades naturales (volcanes, rayo, madre tierra, padre cielo), para terminar en monoteísmos de toda estirpe y desembocar finalmente en la actualidad en una serie de politeísmos de valores y *diversidades* espirituales de toda índole.

cias, las “religiones a la carta”. No obstante, todavía se vincula en su conceptualización con el cimiento de la institucionalidad de las iglesias, los templos, los altares; con sus jerarcas, líderes, guías y funcionarios eclesiásticos. Aquí no encontramos valoradas ni consideradas ampliamente las prácticas y las creencias sin un objetivo trascendental, sin un uso ni una función específicos, sin líderes, gurús o *altaris-mos* y/o *eclesismos*. Los conceptos aún presentes de *religión/religiones* en los enfoques científicos no nos remiten a la definición del objeto propio de estudio: la espiritualidad; es decir, la *multirreligiosidad*.

La definición de religión ciertamente ha jugado un rol importante. Si bien algunas teorías recientes han descrito y adjetivado los fenómenos como universos de significados colectivos, como cimientos de sentidos y concepciones existenciales del mundo en que se desarrolla la acción humana, o como módulos de significado que le permiten al ser humano superar las decepciones, las incertidumbres y las frustraciones de la vida diaria —funcionalidad trascendental (Berger)—, se ha considerado a la religión como una de las principales preocupaciones en una sociedad dada, junto con los problemas y los significados fundamentales sociales de las personas y los grupos humanos (Parsons), e incluso hay quienes la definen como el significado total del elemento fragmentario de lo invisible, de la lucha por la monopolización de la interpretación y producción legítimas de lo sagrado y lo simbólico (Bourdieu), así como de la implicación que tiene una adhesión moral institucional, con sus dogmas, sus iglesias y sus liturgias de manera “permanente”, en el sentido de las acciones de las personas, pero no se desprende del carácter institucional, trascendental, funcional, individual y teocrático de lo religioso. Todas estas propuestas giran en torno a sus caracteres de eternidad, de estatismo, de adhesión perenne a creencias trans-históricas, entre tantos otros institucionalismos. La multirreligiosidad habla de la relación con lo simbólico y el más allá en términos de procesos y sistemas circulares de significados. Aquí parece que nos encontramos en un *impasse* entre la legalidad de la institución religiosa y su legitimidad popular, donde todo parece cen-

trarse en la oficialidad de las religiones, más allá de los creyentes y/o la espiritualidad.

Las definiciones sobre la religión pueden ser variadas y controvertidas, pero todas se encuentran en ese común acuerdo de la relación de tipo institucional, de esencialidad y funcionalidad, de perdurabilidad de las creencias, y de la obligatoriedad que tienen las prácticas litúrgicas o las designadas por la institución religiosa (sagrado). Esto nos ha evitado, ciertamente, caer en los relativismos de lo sagrado tan recurrentes, donde todo puede ser sagrado o designado como religión, aunque no lo sea. Empero, estas definiciones han terminado también por encerrar en un solo punto de vista lo que podría o no considerarse como religión, más allá de los creyentes y sus prácticas, otorgándole una especie de santidad, de nominación de lo sagrado, a los especialistas científicos del tema. Parece una especie de solipsismo sociológico de las religiones donde el erudito especialista determina lo que es o no digno de considerarse religión(es). Incluso, aunque se hable de las religiones históricas en tanto que religiones seculares, para-religiones, religiones analógicas, religiones políticas —todas en plural—, se trata de concepciones individualizadas e institucionalizantes, y de materialidad de lo sagrado, frente a otras concepciones posibles; por ejemplo, los términos como congregaciones, *comunalización*, espiritualidad colectiva.

Las definiciones sociológicas de las religiones nos cuentan la historia de las relaciones de poder del fenómeno, más que del fenómeno espiritual en sí mismo, donde parecen terminar situando a las iglesias y demás componentes institucionales como instancias supremas esenciales y significadoras de las creencias y lo trascendental, excluyendo de manera importante la comprensión de la convivencia de grupos étnica y culturalmente diferenciados en un espacio preñado de diversas espiritualidades y de producciones de sentido de lo simbólico colectivo de manera fragmentaria y efímera (véase pagana), quizás incluso sin algún trascendentalismo, deseado o necesario, en un marco de intersubjetividad. De este modo, nos preguntamos cómo nominar lo invisible para unos y lo visible para otros (simbólico) sin

que deje de tener importancia en la generación del sentido colectivo espiritual de las personas, al tiempo que no haya forzosamente algo de trascendente en el significado social y de las creencias a las que se adhieren grupos y personas; verbigracia, en este estudio, las creencias en ovnis, amuletos, energías, nahualismos, etc. Aquí la creencia puede ser trascendente, mas no forzosamente trascendental.

Quizás habría que salir de estas teorías sociológicas de las religiones basadas en epistemes sobre el poder y centrarnos en perspectivas basadas en la diversidad de lo espiritual. Consideramos que las definiciones sociológicas de la religión nos hablan más de la sociedad que las produce que del fenómeno que se busca estudiar y comprender. En este sentido, aunque podríamos hablar científicamente en la sociología de lo religioso de la oposición entre *religiones sagradas* y *religiosidades profanas* para distinguir dos fenómenos propios de lo religioso y lo espiritual, aún existe la confusión por la dicotomía conceptual y jerárquica establecida que impide tener una visión integrada de lo espiritual religioso.

Danièle Hervieu-Léger (2016) propone definir lo religioso a partir de las particularidades de cada estudio de caso específico. De alguna manera se renuncia a la tradición sociológica de teorías totales. No obstante, consideramos que no se trata más que de una salida tangencial al no encontrar solución al histórico problema de las definiciones de lo religioso que se han presentado en la última centuria. Léger en realidad sigue proponiendo, una vez más, adjetivar el fenómeno religioso; es decir, dar apellido a las acciones colectivas espirituales (por ejemplo, religión sincrética en los Andes), aunque esta vez limitándose, remitiéndose a su especificidad geo-histórica y empírica, pero sin definir el fenómeno desde un hecho total antropológico en sí mismo, como sería el de la espiritualidad. Ciertamente, con esta postura metodológica ya no se busca analizar desde su funcionalidad, esencialidad e institucionalidad lo religioso, pero tampoco ha significado darle una vuelta de tuerca completa al concepto de la religión que se ha dado desde lo institucional de las creencias que tradicionalmente la academia ha utilizado. Esta propuesta metodológica ha sido una

falacia epistémica disfrazada de “metodología precautoria”, cuando en realidad es una “precariedad metodológica”. Por eso nos parece que se trata de soluciones no-epistémicas, vertientes de tradiciones netamente etno-euro-centristas, quizá producto implícito también de herencias de las religiones monoteístas históricas de salvación, que han impactado en los planteamientos teóricos sociológicos de las religiones en el mundo occidental, incluyendo a México y América Latina, aunque cada vez en menor medida.

Ciertamente la sociografía institucionalizada de lo religioso se ocupa de las supuestas pérdidas y dispersiones de lo religioso, particularmente en las gestualidades de los creyentes, de los textos y libros sagrados, de los inmuebles religiosos, de las conformaciones y organizaciones religiosas, de los lugares y espacios sagrados; empero, se hace desde aquello que conforma lo religioso siempre fijo, estable, cuantificable y materialista. La mirada de la modernidad científica sobre las religiones se ha reducido particularmente a la sacralización del dato de las prácticas y creencias sagradas, y de manera específica al aspecto individualista e institucional de la espiritualidad, así como a su relación con otros factores sociodemográficos, como el trabajo, el consumo, la familia, las instituciones políticas, el sexo, la edad, etc.; es decir, subordinadas a las dinámicas y lógicas de las religiones históricas de salvación, en donde poco lugar se ha dado a los aspectos míticos y mágicos, a la espiritualidad de las creencias como procesos colectivos intersubjetivos. Parece una especie de estructuralismo genético de la espiritualidad lo que impera, o un *sociologismo* cultural del *performance*, dejando de lado la sociología del imaginario espiritual (véase de lo religioso que acontece). Parecen estudios de las evidencias religiosas más que de lo evidente espiritual.⁵

⁵ Al respecto, recordemos a Danièle Hervieu-Léger (1987: 15) cuando dice que es “del lado del arte, de la política, del gozo del cuerpo o de la ciencia misma (todos ellos, campos que el proceso de racionalización arrancó progresivamente al imperio de las religiones históricas —y a los cuales se podría agregar, el de las tecnologías de punta y los sistemas de comunicación altamente sofisticados e incluso la misma esfera técnico-económica, más allá de la cotidianidad productiva—) en donde se envuelven esos apetitos de significación, que suscitan

La religión en su análisis y definición en sentido explicativo conceptual va más en la ruta de la absolutización, la monopolización y la institucionalización de lo sagrado y lo simbólico que en la de proporcionar elementos de vinculación colectiva de pertenencia a través de la espiritualidad y la significación simbólica, de la ética colectiva, que es una característica del fenómeno de la religiosidad al que hacemos referencia. La religión sacraliza institucionalmente la comunión, la *comunalización*, el *religare* en la institución con sus dogmas y doctrinas, y con su monopolio de la interpretación de lo sagrado. Pero esto no significa que tenga el monopolio del *religare*, es decir, de la ética colectiva, que es característico del fenómeno de la religiosidad al que hacemos referencia.

En suma, todavía no está el camino llano conceptual y metodológicamente hablado para hablar de manera clara de la religión como de un fenómeno englobante e integral como el que aquí describimos. Sería pertinente y heurístico hablar de religiones de los ovnis, del fútbol, de las energías, de la Santa Muerte, y no sólo de religiosidades o devociones históricas, por lo que nos vemos obligados en este momento a distinguir conceptualmente los términos de *multirreligiosidad* (un fenómeno todavía por conocer), *multirreligiones* y *pluralismos religiosos*, que han tendido a confundirse.

LA MULTIRRELIGIOSIDAD URBANA: UN FENÓMENO AÚN POR CONOCER

La multirreligiosidad urbana es el estudio del fenómeno de la espiritualidad de las creencias y su efectivo *religamiento*, la *congregación* entre las personas, sin que tengan un fin específico y objetivos religiosos institucionales determinantemente establecidos. Sabemos que las creencias no sólo están en el ámbito de lo instituido (que es como se ha

tanto como la creencia tradicional, esfuerzos ascéticos, comportamientos rituales, impulsos de devoción, incluso experiencias de éxtasis (...) el desencantamiento del mundo no significa el fin de la religión, ni menos el de las instituciones religiosas tradicionales, sino que en el espacio mismo de estas últimas se producen nuevas formas de 'religiosidad' invirtiendo los espacios sociales así liberados por la tutela de las religiones históricas".

definido en la mayoría de las corrientes sociológicas a la religión), sino también en la esfera de lo instituyente, donde lo simbólico encuentra sentido en la parte emotiva de las relaciones sociales colectivas, en los valores que se transmiten en la interacción, en las historias que se cuentan y generan expectativas y prospectivas no sólo de bienestar o salvación, sino de reciprocidad, el *religamiento* y resarcimiento.

En esta investigación se prefiere hablar de la religiosidad como formas de creencias socializadas, pero no definir las como una religión en el sentido materialista del término. No se duda de que en tiempos próximos se hablará de religiosidad “del arte, de la política, del gozo del cuerpo o de la ciencia misma” para designar fenómenos de espiritualidad colectiva sin trascendencia, objetivo, función, esencia; sin *ecclesias* o jerarcas o funcionarios. No obstante, habrá que conformarnos con plantear el postulado de que no hay vida social ni colectiva espiritual sin la presencia de la religiosidad, aunque puede haber vida social y colectiva espiritual sin religiones. La religiosidad es el conjunto de prácticas y creencias vinculadas no sólo a lo sobrenatural y lo trascendente, sino a lo cotidiano y al resarcimiento espiritual-emocional personal y colectivo, lo cual ofrece parámetros interpretativos y elementos de comprensión que nos permiten aprehender el mundo invisible y simbólico que se presenta en la realidad visible y concreta de los grupos y las personas. La religiosidad involucra principalmente un sentido de pertenencia, un *estar-juntos antropológico* imaginado o real descrito por Gilbert Durand (1994), y es el espacio en donde se presenta de manera estrecha la relación espiritual de lo sagrado-profano (fe-espiritualidad) existente en el entorno social y natural, ya sea en lo privado o en lo público, en las instituciones o en los comportamientos personales, o bien en el ser humano mismo y en la acción colectiva. La religiosidad involucra un proceso de *socialidad-socializada-socializante* (Bourdieu). Es decir, sin intersubjetividad no hay sentido de pertenencia de la acción personal y colectiva. Se socializan inter-colectivamente los significados (*socialidad*), que terminan socializados en la comunidad (*socializada*) y después socializan a la sociedad (*socializante*).

De esta forma, la multirreligiosidad no sería más que la multiplicidad de las formas simbólicas colectivas de creer y pertenecer (visibles para unos, invisibles para otros), sin la necesidad de adherirse a alguna iglesia o entidad eclesial. Aunque es independiente de la afiliación consciente o inconsciente a una iglesia específica, la multirreligiosidad marca una autonomía con respecto a los fenómenos de institucionalización, individualización, esencialidad, funcionalidad de la religión. Auto-adscribirse a alguna religión llamada “histórica”, “imperial”, “de salvación”, no significa que la multirreligiosidad no sea parte del universo espiritual de las personas, sin fijos ni sufijos. Declararse sin pertenencia religiosa no significa que no se crea o no se tenga una práctica de tipo espiritual que se presente día con día y luego se descrea. Por esto mismo, no significa que haya pertenencia religiosa que sea funcional, perenne, esencial, con la búsqueda de lo trascendental. En algún momento se pertenece a la religión de los ovnis y en otro no, con la presencia cotidiana de otras formas de expresión espiritual y de socialidad religiosas, donde se combinan, se mezclan, se interrelacionan y se conectan otras maneras de aprehender la realidad íntima de cada grupo o individuo; donde se esbozan manifestaciones religiosas quizás antes ignoradas o desdeñadas pero que con el paso del tiempo, en momentos de gran efervescencia, pueden ser percibidas como fenómenos reemergentes, momentáneos pero con constantes y frecuentes apariciones.

La multirreligiosidad podemos entenderla como la práctica que relaciona e intercambia diversos valores espirituales y religiosos con su entorno, teniendo como referente central una creencia o práctica establecidas, pero sin dejar de enriquecer su mundo espiritual con elementos exógenos a su religión principal. Se habla, por lo tanto, de multirreligiosidad cuando varias prácticas se combinan simultáneamente de manera cotidiana en el seno de un grupo o en una persona. Así, pretende describir toda la red de relaciones (prácticas y creencias) entre diversas creencias o en su interior, teniendo como parámetro un sistema o un elemento central religioso. Podemos establecer, así, algunas diferencias entre multirreligiosidad y sincretismo, híbrida-

ción y pluralidad religiosos, que reflejan ciertamente una combinación de diversos elementos espirituales y sagrados (como en el caso del sincretismo), salvo que en la multirreligiosidad esta combinación podría estar en el ámbito de lo efímero, lo maleable, lo momentáneo, lo presenteista y lo cambiante; es decir, que sus combinaciones pueden variar siempre y de manera constante. Alude a lo *múltiple*, a la existencia de un elemento con una ampliación de correlaciones. No se trata solamente de una cohabitación, sino de una combinación y retroalimentación, partiendo de la existencia de un sistema religioso central. Aquí es importante decir que diversidad y pluralismo religiosos no son lo mismo ni conceptual ni sociológicamente.

La multirreligiosidad no significa la reinterpretación, el rechazo o la reapropiación por parte de las creencias autóctonas de elementos extranjeros, sino la apropiación de elementos religiosos exógenos por parte de creyentes y no creyentes de una religión dominante o central, lo que conforma ya no un producto histórico y perenne, sino uno espontáneo, movable y sin un objetivo específico hacia el porvenir. De esta forma, la multirreligiosidad no niega la centralidad de una creencia dominante, sino que la enriquece con elementos exógenos para contenerla y mantenerla. En otras palabras, se trata de un *arreguntamiento* que tiene un “centro” fortalecido por este proceso. La multirreligiosidad se define, por lo tanto, a partir de una combinación de varios elementos conceptuados, constituidos en el pluralismo, el sincretismo y la hibridación religiosos. Sin embargo, su principal característica es que siempre sigue colaborando en la preservación de una creencia central, de una espiritualidad general, global, ancestral, arcaica (del griego *arché*: primero y fundamental).

En suma, las herramientas teórico-metodológicas derivadas de los estudios sobre el sincretismo, la pluralidad y la hibridación religiosos no resultan en su totalidad útiles para el estudio de este campo multirreligioso, y en este caso del urbano contemporáneo. De ahí la necesidad de crear una heurística propia para hacerlo. Es una noción que sintetiza quizás todas las anteriores.

SOCIOGRAFÍA DE LA MULTIRRELIGIOSIDAD URBANA EN MÉXICO

Dicho lo anterior, por lo general se describe a México como una sociedad católica en su mayoría y, por mucho, guadalupana. No obstante, los cristianismos reformados están tomando fuerza y últimamente los “sin religión” empiezan a inundar la esfera pública de lo religioso. En cuanto a lo urbano, la Ciudad de México no sería más que uno de los tantos sitios de mestizajes espirituales que existen en el mundo. En todo esto, las fronteras históricamente establecidas por la gran urbe van marcando tendencias espirituales, participando en la constitución de diferentes regiones con creencias y prácticas de índole religiosa.

La capital de la República constituye, sin duda, una vasta región en materia de espiritualidad y fusiones étnicas, tribales, nómadas. Es un espacio urbano donde acontecen tantas manifestaciones espirituales y religiosas como diversidades hay en el territorio de la República Mexicana. Es una especie de síntesis religiosa de lo que acontece en todo el país. Las diversas migraciones rurales a la Ciudad de México han sido acompañadas de una difusión y propagación cultural diversificada, pues siendo la Ciudad de México un lugar de correspondencia y escala importante ha ido asentándose y constituyéndose toda una gama de grupos étnicos, religiosos, culturales y espirituales provenientes de todo el país y del extranjero.

En cuanto a lo que aquí analizamos, es claro que el carácter a veces impersonal de las relaciones sociales que se manifiestan en el espacio urbano de las grandes ciudades permite dar cuenta de esta diversidad de prácticas y creencias, a veces anónimas y a veces colectivas, pero siempre presentes y en constante mutación. La ciudad, por su misma complejidad urbanística, presenta nuevas formas de habitar el espacio urbano, con dinámicas propias que traspasan los contextos jurídicos y los propios del territorio. En ella se desarrolla un conjunto de lógicas socio-religiosas cuyas dinámicas responden a elementos de tipo étnico, oriental, esotérico, neo-racionalista; a elementos disruptivos, conjugados con los aspectos tradicionalmente establecidos por

las iglesias históricas en el contexto histórico mexicano. Hay una concomitancia entre los intercambios sociales que se producen en la conformación de estos asentamientos y en la reciprocidad de tipo religioso y espiritual que allí se viven.

De manera específica, un asentamiento emergente, que surge generalmente en la periferia de la ciudad, genera un sistema de interacciones sociales en el que los actores ofrecen respuestas (populares, espontáneas y creativas), poniendo en juego un conjunto de intercambios y mediaciones de bienes no sólo materiales, sino también espirituales y culturales (Vázquez Palacios, 2002: 11-17). De esta forma, vemos transitar libremente de la periferia al centro de la ciudad a los creyentes de las diversas agrupaciones religiosas, de una religión a otra, interactuando de manera frecuente en todos los niveles de la sociedad; trayendo y llevando elementos de un lugar a otro. Esta diversidad de intereses rebasa por mucho sus contextos locales.

La ciudad puede ejercer, así, mediante la constitución de sus redes, una influencia sobre su entorno, pero verse al mismo tiempo trastocada por diversas prácticas provenientes de sus fronteras y periferias, de manera que cada peculiaridad cultural condiciona los procesos locales, conformando referencias identitarias (Portal, 2001) sólo perceptibles a través de descripciones monográficas estadísticas, como en el caso que nos ocupa. La Ciudad de México es, por lo tanto, un espacio extrapolado de representación simbólica en tanto que se presenta como un indicador de tendencias del espíritu del tiempo de lo sagrado. Asimismo, está estrechamente conectada con las tendencias mentales y las corrientes ideológicas mundiales. Las ciudades son en la actualidad una especie de bolsillos de la mundialización cultural, económica y social que marca la tendencia planetaria, y en este caso ilustran los fenómenos religiosos que parecen volver a emerger en las dinámicas urbanas. Veremos formas subrepticias de religiosidad y espiritualidad que se conjugan en los grandes centros urbanos; son formas de religiosidad que combinan aspectos pragmáticos de la espiritualidad mágica, elementos del imaginario mítico y rasgos institucionales de las teologías. No desestabilizan el orden reli-

gioso eclesiástico dominante y a veces hibernan por cierto tiempo en el espacio social, y sin duda son necesarias para compensar el diario ajetreo espiritual urbano desde siempre.

MULTIRRELIGIOSIDAD EN LA CIUDAD DE MÉXICO:

TIPOS IDEALES ESPIRITUALES

Este enfoque nos permite proponer tipos ideales de concepciones de la religión (funcionalistas, esencialistas, explicativas, estructuralistas, sistémicas, etc.); de elementos formativos de los sistemas de creencias (magia, mito, teología, ciencia); y de diferentes sistemas de creencias (étnico-mágico, religioso-institucional, racionalista-secular, orientalistas, disruptivas). Vale decir que lo que aquí se denomina *prácticas de religiosidad* debe entenderse como el ejercicio de actividades espirituales de manera consciente, sin tomarlas necesariamente como un acto de fe, sino como una simple actividad que puede repercutir en sentimientos de pertenencia, agrupamientos de tiempo libre o aliciente espiritual del ajetreo cotidiano. Por su parte, las *creencias* son consideradas en este estudio como la adscripción a valores, éticas, formas de vida que constituyen un elemento importante en el grupo o en el individuo para tener parámetros de interpretación de los fenómenos que ocurren en su entorno social. Es un resarcimiento espiritual.

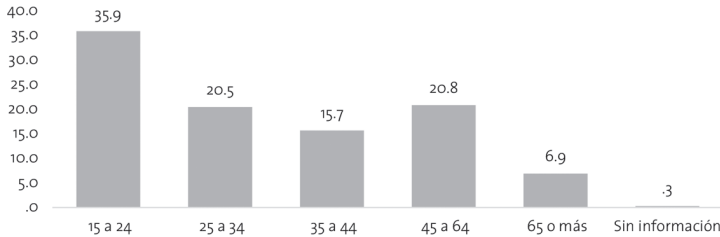
Se buscó, de esta manera, a través de una encuesta, conocer las *prácticas* y *creencias* institucionales de las religiones reveladas por los capitalinos vinculadas a otras *prácticas* espirituales periféricas no relacionadas históricamente con iglesias reconocidas en México: las de tipo oriental (*tai chi*, yoga, acupuntura, *feng shui*, reiki, meditación, budismo), mágico (horóscopo, lectura de cartas, de manos, de café y del tarot, uso de cuarzos, regresiones, viajes astrales, magia blanca y magia negra), mítico-étnicas (limpias, sanaciones, herbolaria, temazcales, bailes rituales, chamanismo, santería, equinoccios), neo-racionalista (numerología, auto-sanación, bio-magnetismo, cuarzoología, vegetarianismo, *veganismo*, cultura *bio* u orgánica) y disrupt-

tivas (Santa Muerte, Malverde, culto al diablo, brujería). Se trata de *creencias* o *prácticas* que denominamos *periféricas* por encontrarse al margen, en la periferia de las creencias y prácticas tradicionalmente institucionalizadas históricas y predominantes en México, pero que no son menos importantes en la constitución de parámetros interpretativos y satisfacciones espirituales colectivas e intersubjetivas. Esto dará pie a una primera descripción empírica en forma de registro de hechos y clasificación de los elementos estadísticos que se estimaron pertinentes para la comprensión de la multirreligiosidad en un contexto urbano. Todas están ciertamente adscritas a una tradición o cultura religiosa, mágica o mítica, neo-racionalista o disruptiva, pero no siempre han sido consideradas en la historia cultural religiosa mexicana como prácticas y creencias concretas a la par que las de religiones históricamente presentes y consideradas en México (católicos, protestantes —con todas las acepciones incluidas—, judíos). Se buscó también conocer lo que sucede en términos de *creencias* y elementos espirituales relacionados con ovnis, astrología, espíritus, amuletos, telepatía, energías, apariciones, fantasmas, hadas, duendes, nahuales, vida fuera de la tierra, vampiros, brujas, ángeles. Finalmente, se preguntó en la encuesta la opinión respecto al hecho de combinar prácticas religiosas institucionales y periféricas y su disposición a hacerlo en su cotidianidad, así como al hecho de cambiar de religión y también a sentir apego a su iglesia o a creer cada vez más en el dios de su iglesia.

La técnica de recolección de la información utilizada para esta investigación fue la aplicación de encuestas cerradas de tipo cuantitativo sobre los valores, las creencias y las prácticas de los habitantes en la Ciudad de México desde el 2015 hasta el 2017. Los resultados analizados e interpretados a partir de esta etnografía estadística se vinculan principalmente a los problemas teóricos que permean la sociología de las religiones desde hace un par de décadas.⁶

⁶ La encuesta se llevó a cabo con el apoyo de Fomento a Proyectos de Investigación-Secretaría de Educación Pública del Estado de México/El Colegio Mexiquense (FAPI/SEP/CMQ-2014-2017)

Gráfica 1
Grupos de edad de los encuestados (años cumplidos)

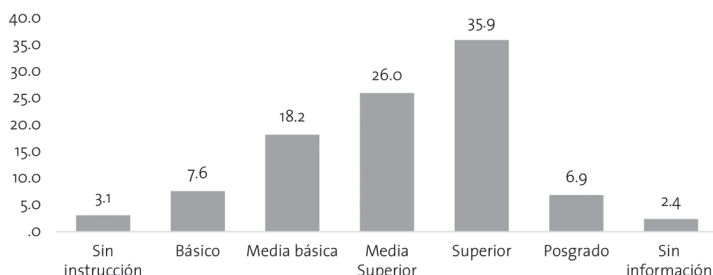


Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Gráfica: Andrea Chacón.

La encuesta se distribuyó en su mayoría entre los grupos de edad de 15 a 34 años, con más de 50% de los encuestados, y los grupos de 35 a 64 años, con más de 36% (gráfica 1). En cuanto al sexo, estuvo equitativamente distribuida, con 50.1% del género femenino y 47% del masculino, y el resto sin información. En cuanto al nivel de estudios, la mayoría de los encuestados tiene educación media superior y superior, con más de 62% de los encuestados, y sólo 28% cuenta con secundaria, primaria y sin instrucción (gráfica 2). Esto nos indica, en efecto, que los encuestados no sólo oscilan entre los 15 y 35 años, sino que cuentan con un nivel educativo importante, junto con 32% de los encuestados que se declararon estudiantes, quedando sólo 22.9% de

a partir de preguntas cerradas (sí / no) y algunas abiertas sobre la descripción de las creencias de los encuestados. Se aplicaron 2 242 cuestionarios de manera aleatoria durante algunas semanas en diferentes meses y años del 2015 al 2017, aplicándose en centros comerciales, mercados, universidades, estaciones del metro y plazas públicas de las 16 delegaciones de la Ciudad de México a personas mayores de 15 años. Se cuidó que la distribución por sexo fuera equilibrada. El análisis estadístico se realizó con el programa informático SPSS, con análisis de frecuencias multi-variables. En la encuesta realizada se preguntó a los capitalinos sobre sus prácticas litúrgicas (asistir al culto, servicio eclesial o misa, rezar u orar, bautizos, recibir algunos sacramentos) y sus creencias religiosas de adscripción (fe en un dios único y verdadero, en espíritus santos, mesías, vírgenes, libros sagrados, cielo, infierno, resurrección) vinculadas a las instituciones históricas reveladas de salvación más reconocidas en México, como la católica, la protestante, la judía y las evangélicas. La encuesta también incluyó a las personas que se consideraban ateos, agnósticos y sin religión.

Gráfica 2
Nivel educativo de los encuestados



Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Gráfica: Andrea Chacón.

asalariados (cuadro 1). Esto se relaciona con la hipótesis secular según la cual a mayor nivel educativo, junto con mayor juventud y empleo mejor remunerado, habría mayor presencia de multirreligiosidad, es decir, tener prácticas y creencias periféricas más frecuentes, independientemente de su pertenencia institucional religiosa o sin creencias.

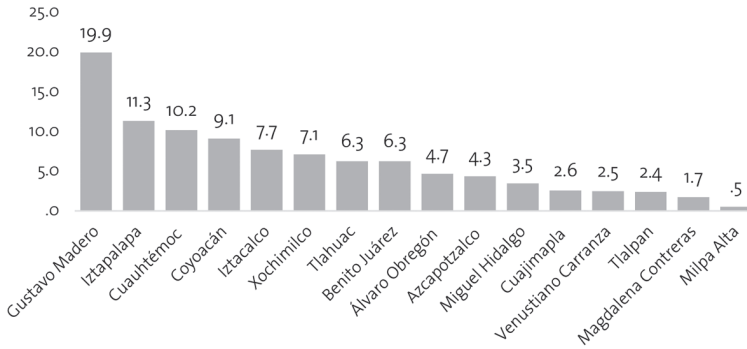
Cuadro 1
Ocupación de los encuestados

Ocupación	Frecuencia	Porcentaje
Estudiante	722	32.0
Asalariado	517	22.9
Trabajador independiente	289	12.8
Otra	228	10.1
Empleador	192	8.5
Trabajadores familiares	187	8.3
Patrón	88	3.9
Sin información	30	1.3
Total	2 253	100.0

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

En cuanto a la distribución geográfica de los encuestados, 20% dijo habitar en la delegación Gustavo A. Madero, 11.3% en Iztapalapa y 10.2%

Gráfica 3
Distribución por delegación en donde se realizó la encuesta



Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Gráfica: Andrea Chacón.

en Cuauhtémoc (gráfica 3). Esto nos habla de delegaciones tipo ideales en donde se concentra una diversidad de población en la ciudad: desde los estratos económicos más altos hasta los más modestos, desde los empleos más precarios hasta los mejor remunerados, pasando por la condición de estudiantes y vida privilegiada hasta la más marginal. Allí se concentran también las diferentes religiones e iglesias de toda orden (cristianismos, judaísmos, islamismos, budismos). Por lo mismo, nos revela de manera sintética y concentrada el perfil de los ciudadanos que se busca establecer en el estudio, de modo que nos den pauta para conocer las tendencias presentes y por venir en cuanto a espiritualidad se refiere.

En nuestra investigación, más que procurar una representatividad poblacional o socioeconómica buscamos un conjunto de tipos ideales (aquellos propuestos por Max Weber) colectivos que tuvieran prácticas multi-religiosas desde diferentes perfiles. En efecto, un estudio de esta índole, en el que se plantea usar datos estadísticos con un enfoque cualitativo, más que buscar la conocida validez explicativa y su representatividad sociodemográfica, trata de visibilizar los significados sociales construidos en el tiempo y el espacio. Lo propositivo metodológicamente hablando en este estudio es dar cuenta de qué manera,

a partir de un enfoque interpretativo, se hacen visibles por medio de las estadísticas los espíritus del tiempo, las éticas del mundo y las intersubjetividades, que terminan por constituir significados sociales —los *meanings of social life* (significados de la vida social) propuestos por Jeffrey Alexander, 2005—, en este caso de tipo religioso, espiritual y simbólico. En otras palabras, el estudio estadístico de la multirreligiosidad, más allá de su debate con las teorías sociológicas de las religiones y la secularización en cuanto al fenómeno religioso, busca trazar una metodología de trabajo para medir/visibilizar el enfoque de la “sociología cultural interpretativa del imaginario espiritual”.

Este estudio de la diversidad espiritual no es más que el pretexto y el campo de estudio para establecer técnicas de recolección de información y metodologías de trabajo en torno a un enfoque que se sitúe más allá lo cualitativo y lo cuantitativo. Buscamos romper los purismos cualitativos con las técnicas que los acompañan, al tiempo que distanciarnos de la sacralización del dato, una característica de los estudios explicativos cuantitativos. Se trata de una propuesta metodológica al nivel del *meso-cuali-cuanti*. De ahí que nuestra selección de encuestados abarque las polaridades opuestas, o lo que Nicolás de Cusa denomina “las coincidencias de opuestos”, en donde dos entidades en oposición convergen y comparten significados sociales o intersubjetividades colectivas, por lo que partimos de tipos ideales (al estilo Max Weber) para construir tipologías (al estilo propuesto por McKinney, 1969), y al diferenciarlos estadísticamente, en el marco del estudio de los hechos sociales observados, dar cuenta de tendencias e inercias simbólicas y de significado en la sociedad. De ahí que los encuestados no sean representativos de la distribución poblacional, laboral, educativa o eclesial, sino del tipo ideal que conformaría un fenómeno como la multirreligiosidad, y a partir de ahí interpretar en cascada las inercias que advienen de manera colectiva.

En términos de adhesión eclesiástica, con todo y su relación de poder, la mayoría de los encuestados se declararon católicos (67%), seguidos de protestantes (7.9%) y las demás religiones históricas: judaica, musulmana y budista (1%), y los que se declararon sin pertenencia

religiosa (23%), a saber: sin religión (11.4%), ateos (5.7%), agnósticos (4.1%) y sin creencias (2.5%). Insistimos en que si bien no se busca la representatividad de lo registrado en las encuestas sociodemográficas estatales (Inegi), no deja de ser consecuente, en cuanto a la adhesión eclesial se refiere, la cierta compatibilidad en la distribución de los creyentes de las religiones establecidas por las encuestas oficiales, como los cristianismos. Lo que sí llama la atención es el casi 24% de los declarados “sin pertenencia religiosa” en esta encuesta de multirreligiosidad. Esto nos permite tener concentrados a los encuestados en los dos polos opuestos y emblemáticos y observar sus modos de practicar la multirreligiosidad (cuadro 2).

Cuadro 2
Distribución de encuestados por adscripción religiosa histórica

Adscripción institucional	Encuestados	Porcentaje
Cristianas		
Católica	1 508	67.3
Protestante	177	7.9
Otras religiones históricas		
Judaica	19	0.8
Musulmana	5	0.2
Budismo	2	0.1
Otras	1	0.0
Sin pertenencia religiosa		
Sin religión	255	11.4
Ateo	127	5.7
Agnóstico	92	4.1
Sin creencias	56	2.5
Total	2 242	100.0

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

Puesto que nuestro objetivo tiene que ver con la multiplicidad de creencias y prácticas urbanas recurrentes en los grupos y personas para dar cuenta de la combinación de las prácticas y creencias periféricas con las centrales, se preguntó a las personas sobre su condición religiosa y la práctica efectiva de la religión o no religión de adscripción. Así, de los 2 242 encuestados, 1 636 dijeron practicar alguna religión, de los cuales 1 231, además de practicarla, se consideraban personas religiosas. Finalmente, un dato coincidente es el de los que dicen no practicar alguna religión y no considerarse personas religiosas (506 de los encuestados), que de alguna manera coincide con los 530 declarados sin pertenencia religiosa (ateos, agnósticos, sin religión y sin creencias). Con el fenómeno de la multirreligiosidad estas clasificaciones materiales se diluyen, pues, como se observa en el cuadro 3, no importa cómo se consideren en cuanto a ser personas religiosas y practicar la religión, ya que cuando se trata de las creencias que aquí llamamos periféricas el porcentaje medio de los que declararon creer al menos en un elemento sagrado de las religiones centrales y al mismo tiempo tener creencias periféricas (75.6%) es suficientemente alto (cuadro 4).

Cuadro 3
Encuestados que se consideran religiosos y declaran practicar alguna religión

¿Se considera una persona religiosa?	¿Práctica alguna religión?		Total
	Sí	No	
Sí	1 231	65	1 296
No	405	506	911
Total	1 636	571	2 207

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

Cuadro 4

Encuestados que creen al menos en un símbolo de las religiones centrales y al menos en una de las creencias periféricas

Religiones centrales (creen al menos en Dios, espíritu santo, santos, profetas, vírgenes, libros sagrados, cielo, infierno, resurrección)	Católicos		Cristianos reformados (todas las denominaciones)		Otras religiones históricas (judaísmo, islamismo)		Sin adscripción (ateos, agnósticos, sin religión)		Total	
	Total: 1 508		Total: 177		Total: 27		Total: 530			
	Sí	%	Sí	%	Sí	%	Sí	%		
Creencias periféricas	1 360	90.2	131	74	19	70.4	184	34.7	1 694	75.6
Karma	757	55.7	46	35.1	11	57.9	121	65.8	935	55.2
Reencarnación	430	31.6	33	25.2	10	52.6	87	47.3	560	33.1
Energías	693	51.0	41	31.3	9	47.4	123	66.8	866	51.1
Espíritus	724	53.2	57	43.5	7	36.8	92	50.0	880	51.9
Amuletos	487	35.8	12	9.2	3	15.8	53	28.8	555	32.8
Apariciones	443	32.6	29	22.1	6	31.6	60	32.6	538	31.8
Fantasmas	512	37.6	24	18.3	3	15.8	52	28.3	591	34.9
Vida fuera de la Tierra	542	39.9	30	22.9	7	36.8	105	57.1	684	40.4
Ovnis	419	30.8	24	18.3	6	31.6	78	42.4	527	31.1
Hadas	122	9.0	10	7.6	1	5.3	24	13.0	157	9.3
Duendes	186	13.7	12	9.2	2	10.5	29	15.8	229	13.5
Nahuales	167	12.3	13	9.9	0	0.0	34	18.5	214	12.6
Vampiros	44	3.2	8	6.1	0	0.0	9	4.9	61	3.6
Brujas	241	17.7	27	20.6	0	0.0	50	27.2	318	18.8
Ángeles	870	64.0	76	58.0	3	15.8	91	49.5	1 040	61.4
Telepatía	204	15.0	16	12.2	3	15.8	48	26.1	271	16.0

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

Lo que habría que destacar del cuadro 4 es que de todos los encuestados, ya sean católicos, cristianos reformados, de otras religiones históricas o “sin adscripción” religiosa, un porcentaje mayor a 70% declara tener al menos una de las creencias periféricas (no hubo límite en el número de respuestas posibles). Lo interesante aquí son las polaridades, donde los católicos que tienen al menos uno de los designios de su iglesia también tienen al menos una de las creencias periféricas enlistadas (90%) y los declarados “sin adscripción” (34.7%), que lógicamente tendría que ser el porcentaje más bajo con respecto a todas las adscripciones, pero creen en al menos uno de los designios religiosos eclesiásticos: Dios, espíritu santo, santos, profetas, vírgenes, libros sagrados, cielo, infierno, resurrección, lo que es en sí mismo un porcentaje considerable. De ese 34.7% de los “sin adscripción”, 65% declara creer en el karma, 66.8% en energías y 57% en vida fuera de la Tierra; mientras que entre los católicos, además de los ya mencionados, su mayor creencia periférica fueron los ángeles (64%), el karma (55.7%), los espíritus (51%) y las energías (53.2%). En todo, salvo en “vida fuera de la Tierra”, los católicos y los “sin adscripción” comparten un nivel elevado de creencias periféricas que podrían considerarse opuestas.

Cualquiera que sea la adscripción registrada, de las 16 creencias periféricas enlistadas (sin límite de respuestas posibles) las más recurrentes fueron el karma, las energías, los espíritus y los ángeles, seguidas de la vida fuera de la Tierra y la reencarnación. Ciertamente, algunas diferencias se presentan en cuanto a los ángeles y los espíritus, según las adscripciones religiosas, pero no cabe duda de que las adscripciones religiosas no son limitantes para las prácticas y creencias periféricas; al contrario, son un aliciente y un incitador espiritual. El caso de los “sin adscripción” es interesante, por registrar porcentajes mayores o cercanos a 50% en más de seis elementos, al contrario de los cristianos reformados, que salvo en el rubro de los ángeles no registran porcentajes de creencias periféricas mayores a 50%.

En cuanto a las prácticas periféricas de quienes creen en al menos un símbolo de sus religiones centrales (Dios único y verdadero, espíritu santo, santos, profetas, vírgenes, libros sagrados, cielo, infierno y

resurrección), es notable dar cuenta que 82.3% del total de los encuestados declaró haber tenido al menos una de estas prácticas en el año (sin límite de respuestas posibles). Los católicos que creen en al menos uno de sus elementos sagrados y tuvieron al menos una práctica periférica es el porcentaje más alto, con 98%, seguido de 50% de los cristianos reformados, 70% de las otras religiones históricas (judaísmo, islamismo) y 48% de los “sin adscripción”, quienes casi se equiparan al porcentaje de los cristianos reformados. Las dos adscripciones subieron de frecuencia con respecto a las creencias periféricas, al punto de que casi se igualan (50.3% y 48.9%, respectivamente).

El cuadro 5 muestra los resultados obtenidos cuando se preguntó a los que creen en al menos un símbolo de sus religiones centrales de pertenencia (Dios único y verdadero, espíritu santo, santos, profetas, vírgenes, libros sagrados, cielo, infierno y resurrección) si tuvieron prácticas en al menos una de las creencias periféricas que aquí denominamos orientalistas (feng shui, reiki, tai chi, yoga, meditación, acupuntura, budismo), mágicas (horóscopo, lectura de cartas, de café, cuarzos, regresiones, viajes astrales, magia blanca, magia negra), mítico-étnicas (hechizos, limpiezas, sanaciones, herbolaria, temazcales, bailes rituales, chamanismo, santería, equinoccios), neo-racionalistas (numerología, auto-sanación, biomagnetismo, cuarzología, vegetarianismo, veganismo, cultura orgánica, bio) y disruptivas (culto a la Santa Muerte, a Malverde, al diablo, a la brujería).

Ciertamente, creencias y prácticas no son lo mismo en términos religiosos y espirituales, puesto que estas últimas no significarían afrontas a la espiritualidad institucional declarada, pero también es cierto que las prácticas traen consigo modos de ver el mundo, de creerlo y de simbolizarlo, que nutren la espiritualidad de grupos y personas, que resultan al final en un mayor entendimiento, vinculación e inclusión. En otras palabras, la hipótesis política sería: a más prácticas periféricas menos grados de conflicto interreligioso, y mayor inclusión en la pluralidad religiosa, pues si un musulmán no se entiende en el credo con un judío (por ejemplo), no sucede así en las creencias y prácticas periféricas, que coinciden.

Cuadro 5
Encuestados que creen en al menos un símbolo de las religiones centrales y tuvieron al menos una práctica periférica

Religiones monoteístas centrales (creen al menos en Dios único y verdadero, espíritu santo, santos, profetas, vírgenes, libros sagrados, cielo, infierno y resurrección)	Católicos			Cristianos reformados (todas denominaciones)			Otras religiones históricas (judaísmo, islamismo)			Sin adscripción (ateos, agnósticos, sin religión)			Total	
	Total: 1 508			Total: 177			Total: 27			Total: 530				
	Sí practica	%		Sí practica	%		Sí practica	%		Sí practica	%			
Orientalistas	302	20.4		25	28.1		6	31.6		70	27.0		403	21.8
Mágicas	538	36.4		23	25.8		5	26.3		71	27.4		637	34.5
Mítico-étnicas	431	29.2		16	18.0		3	15.8		61	23.6		511	27.7
Neo-racionalistas	150	10.1		24	27.0		4	21.1		42	16.2		220	11.9
Disruptivas	57	3.9		1	1.1		1	5.3		15	5.8		74	4.0
Total de quienes tienen alguna práctica periférica	1 478	98.0		89	50.3		19	70.4		259	48.9		1 845	82.3

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

En el cuadro 5 no vemos mucha distancia entre las prácticas orientalistas y las mágicas en cuanto a las frecuencias se refiere, cualquiera que sea la adscripción, las cuales parecen ser, además, las más practicadas. Algunas distancias se perciben según la adscripción con las prácticas mítico-étnicas y las neo-racionalistas. Por ejemplo, los católicos parecen tener más prácticas mágicas y mítico-étnicas (36.4% y 29.2%, respectivamente) en comparación con los cristianos reformados, quienes muestran mayores prácticas con las orientalistas y neo-racionalistas (28.1% y 27%, respectivamente), tanto como los judíos y musulmanes, quienes tienen prácticas orientalistas y mágicas más pronunciadas (31.6% y 26.3%, respectivamente), o bien los “sin adscripción” (que tienen 27% en estos dos rubros). Nos parecería lógico que esta última tuviera mayor frecuencia en las prácticas neo-racionalistas, pero encontramos que son los cristianos reformados quienes tuvieron la más alta frecuencia de todas las adscripciones en estas prácticas (con 27%). Todos estos datos están calculados en combinación con la creencia en al menos un elemento litúrgico sagrado de las religiones centrales.

Se hizo otro ejercicio (cuadro 6) en cuanto a los adscritos y sus prácticas en el marco de las religiones centrales en relación con sus prácticas periféricas, y encontramos que de los 2 242 encuestados en este rubro, la mayoría, cualquiera que fuera su adscripción, tendría prácticas periféricas en más de 70%, excepto los “sin adscripción”, lo que parecería lógico, salvo los resultados posteriores. Las prácticas que más prevalecieron, cualquiera que sea la adscripción, fueron las mágicas (34.4%), seguidas de las mítico-étnicas (28.2%). El resultado con los católicos fue que tenían más prácticas mágicas (36.6%) en comparación con las demás; mientras que los cristianos reformados tuvieron más prácticas orientalistas (14.7%) frente a las demás prácticas; y las otras religiones tuvieron más prácticas mágicas (45%) y orientalistas (40%) frente a las otras tres. Finalmente, los “sin adscripción” tuvieron más prácticas orientalistas (36.6%), seguidas de las mágicas y mítico-étnicas (34.3% cada una). Es necesario señalar que al interior de las prácticas orientalistas predominan el yoga y la

Cuadro 6
Prácticas periféricas y centrales de encuestados según adscripción religiosa

	Católicos		Cristianos reformados (todas las denominaciones)		Otras religiones históricas (judaísmo, islamismo)		Sin adscripción (ateos, agnósticos, sin creencias, sin religión)		Total	
	Sí práctica	%	Sí práctica	%	Sí práctica	%	Sí práctica	%	Sí práctica	%
	Total: 1 508		Total: 177		Total: 27		Total: 530		Total: 2 242	
Religiones centrales históricas	Sí práctica		Sí práctica		Sí práctica		Sí práctica		Sí práctica	
Prácticas religiosas monoteístas centrales	1 477	97.9	163	92.1	20	74.1	134	25.3	1 794	80.0
Prácticas periféricas										
Orientalistas	308	20.9	24	14.7	8	40.0	49	36.6	389	21.7
Mágicas	541	36.6	21	12.9	9	45.0	46	34.3	617	34.4
Mítico-étnicas	442	29.9	14	8.6	4	20.0	46	34.3	506	28.2
Neo-racionalistas	151	10.2	23	14.1	6	30.0	33	24.6	213	11.9
Disruptivas	57	3.9	0	0.0	1	5.0	8	6.0	66	3.7

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

meditación, que son muy comunes entre la población. Lo mismo se dice de las mágicas en cuanto a la práctica de la lectura del horóscopo y la lectura de cartas y manos, que son las más comunes y frecuentes entre los encuestados; en el caso de las mítico-étnicas, predomina la práctica de las limpias entre todas las demás clasificadas en este rubro. En menor medida encontramos las prácticas disruptivas, cualquiera que sea la clasificación y adscripción religiosa que se formule, aunque lo importante es que su existencia está presente en la práctica popular. Las neo-racionalistas se ven favorecidas entre quienes practican las religiones históricas (judaísmo e islamismo), con 30% de creencia, frente a las demás adscripciones, aunque vale decir que prácticamente en todas las prácticas tienen un mayor porcentaje que todas las demás adscripciones.

Todos estos valores son, recordemos, de quienes creen en al menos un designio de las religiones históricas centrales, para lo cual los llamados “sin adscripción” presentan un caso interesante a analizar. Como lo muestra el cuadro 6 bis, desagregando la categoría de los “sin adscripción” encontramos que los llamados “sin religión” son los que más casos presentan de prácticas monoteístas (278), pero también de prácticas periféricas (314), mientras que los ateos y agnósticos en pocos casos dicen tener prácticas monoteístas (71 y 112, respectivamente) y también periféricas (111 y 115, respectivamente). Vale aclarar que si quitáramos la categoría “sacramentos” (bautizo, confirmación, matrimonio, eucaristía) los casos serían mucho menos en todas las categorías, pues son 297 casos de los 461, salvo para los “sin religión”, con 82 personas que practican rezos además de los sacramentos enlistados. Es interesante dar cuenta de que son las prácticas mágicas las que predominan (160 casos) frente a las demás prácticas (orientalistas: 146, mítico-étnicas: 129, neo-racionalistas: 86, disruptivas: 19). Los “sin adscripción” son los que menos casos presentan en todas las prácticas periféricas, siendo las prácticas mítico-étnicas las que más casos tienen, con 14; seguidos de las prácticas orientalistas, con nueve, y las mágicas y disruptivas, con ocho. Lo interesante para nosotros es dar cuenta de que, no obstante que se trata de la categoría “sin ads-

cripción” o “sin religión”, no sólo se tienen prácticas periféricas, sino que en muchos casos se trata de prácticas monoteístas centrales, que conceptualmente, como hemos mencionado, son algo diferente a las creencias, y que más bien obedecerían a factores de herencia cultural histórica. A la inercia cultural, para decirlo de alguna manera más intuitiva.

Cuadro 6 bis
Encuestados que se autocalifican “sin adscripción”
según las prácticas de religiones centrales y periféricas

Prácticas	Adscripción				Total
	Ateo	Agnóstico	Sin religión	Sin adscripción	
Prácticas de religiones monoteístas	71	112	278	24	461
Sacramentos	57	74	166	19	297
Rezar, hacer oración	7	24	82	2	113
Reunirse, asistir al culto, al servicio, sacramentos	7	14	30	3	51
Lectura de Biblia u otro libro sagrado	4	9	27	2	40
Prácticas periféricas	111	115	314	41	540
Mágicas	37	37	86	8	160
Orientalistas	35	35	76	9	146
Mítico-étnicas	20	26	83	14	129
Neo-racionalistas	16	16	54	2	86
Disruptivas	3	1	15	8	19

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

Como ya dijimos, nuestro interés en cuanto a la multirreligiosidad va más allá de las clasificaciones respecto al sexo, la edad, la ocupación y el nivel de estudios de los encuestados. No obstante, hicimos un ejercicio de comparación en cuanto al sexo, sin encontrar mucha distancia en lo referente a las prácticas periféricas (1 027 contra 945). Lo que sí se consolida con esta variable del sexo son las creencias pre-

ponderantes en el karma, las energías, los espíritus y los ángeles, pues siguen estando en promedio cercanas a 50%. En todas estas creencias periféricas, el sexo femenino siempre tiene un mayor porcentaje en comparación con el sexo masculino (cuadro 7). Como se ha observado en los cuadros anteriores en cuanto a las creencias periféricas, el karma predomina en la mayoría de los casos tanto para los varones como para las mujeres, seguido de las energías, los espíritus y los ángeles. Aunque vale recalcar que parece haber más casos, proporcionalmente hablando, de la creencia en los espíritus (468) que en las energías (426) para el caso de los varones; esto se presenta de manera inversa para las mujeres, entre quienes predominan las energías (576) frente a los espíritus (492).

Cuadro 7
Encuestados según sexo y creencias periféricas

Creencias	Sexo	
	Femenino	Masculino
Creencias periféricas	1 027	945
Karma	630	477
Reencarnación	331	276
Energías	576	426
Espíritus	492	468
Amuletos	338	288
Apariciones	323	259
Fantasmas	332	330
Vida fuera de la Tierra	383	461
Ovnis	269	372
Hadas	96	80
Duendes	119	122
Nahuales	109	127
Vampiros	33	40
Brujas	167	178
Ángeles	591	466
Telepatía	138	184

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

Cuadro 8
Encuestados según sexo y prácticas periféricas

Prácticas periféricas	Sexo	
	Femenino	Masculino
Orientalistas	308	184
Mágicas	489	255
Mítico-étnicas	327	276
Neo-racionalistas	139	979
Disruptivas	34	57

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

En el cuadro 8 sí encontramos fuertes diferencias con respecto al cuadro 7 en cuanto al sexo y las prácticas periféricas, puesto que hay una distancia enorme en cuanto a las prácticas neo-racionalistas, con 979 hombres y 139 mujeres. Para el género femenino las mayores prácticas son las mágicas, con 489 casos. Finalmente, parecen igualarse los géneros masculino y femenino en lo que se refiere a las prácticas mítico-étnicas, como el segundo rubro más practicado.

Con respecto a los grupos de edad asentados en el cuadro 9, constatamos que el karma es preponderante en la mayoría, pues los mayores casos se dan en los grupos de 15 a 44 años, seguido de las energías, que se extienden al grupo de edad de hasta 64 años. Los siguientes rubros con mayores casos son los espíritus y los ángeles, que tienen muchos casos en todos los grupos de edad. Nos llaman la atención los 368 encuestados de 15 a 24 años que creen en la vida fuera de la Tierra, y los 99 casos de creencia en los ángeles por parte de los de 65 y más años.

Si esta misma comparación la llevamos a las ocupaciones (cuadro 10), encontramos que el karma es lo que más predomina en casi todas, salvo en los independientes, donde la mayor frecuencia la tienen las energías y los espíritus (145 casos en cada rubro), y en las otras

ocupaciones, donde sobresalen los espíritus (103). En todo caso, las creencias más frecuentes, cualquiera que sea la ocupación, son las mismas: las energías, los espíritus, los ángeles, destacando solamente la vida fuera de la Tierra y los ovnis entre los estudiantes.

Cuadro 9
Encuestados por grupos de edad y creencias periféricas

Creencias	Grupos de edad				
	15 a 24	25 a 34	35 a 44	45 a 64	65 y más
Creencias periféricas	738	417	305	412	136
Karma	529	256	168	144	35
Reencarnación	249	143	104	92	35
Energías	382	227	164	198	42
Espíritus	351	214	151	193	59
Amuletos	221	130	102	143	36
Apariciones	238	118	89	104	41
Fantasmas	291	142	87	115	37
Vida fuera de la Tierra	368	190	107	156	33
Ovnis	283	139	89	108	32
Hadas	70	38	31	32	7
Duendes	80	52	33	56	19
Nahuales	82	51	35	46	23
Vampiros	30	16	6	15	6
Brujas	122	76	53	68	26
Ángeles	318	185	172	292	99
Telepatía	111	66	39	77	31

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

Cuadro 10
Encuestados según ocupación y creencias periféricas

Creencias	Ocupación							Otras
	Patrón	Empleador	Asalariado	Trabajador independiente	Trabajadores familiares	Estudiante		
Creencias periféricas	71	169	454	270	164	656	202	
Karma	40	95	216	121	98	486	65	
Reencarnación	17	50	145	73	55	232	47	
Energías	35	71	241	145	78	345	90	
Espiritus	34	77	220	145	88	293	103	
Amuletos	16	41	160	97	67	177	69	
Apariciones	24	40	124	87	61	203	45	
Fantasmas	23	38	135	89	73	244	63	
Vida fuera de la Tierra	24	66	200	95	71	319	72	
Ovnis	13	54	140	76	46	254	62	
Hadas	6	12	43	19	11	69	14	
Duendes	9	10	70	34	19	72	24	
Nahuales	12	24	57	29	23	70	20	
Vampiros	2	8	16	7	7	26	8	
Brujas	12	26	78	53	28	108	35	
Ángeles	35	79	260	170	84	288	137	
Telepatía	9	25	78	53	25	97	35	

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

El cuadro 11 nos habla de las prácticas periféricas según la ocupación. Las mágicas y las mítico-étnicas son las más frecuentes, cualquiera que sea la ocupación de referencia, con una distancia entre sí poco considerable, salvo entre los estudiantes, que presentan 304 casos para las prácticas mágicas, frente a 197 de las mítico-étnicas y 210 de las orientalistas. Los estudiantes son una vez más el grupo más dinámico, con suficientes casos de interés en tres de las cinco prácticas periféricas.

Es interesante percibir la misma dinámica de los estudiantes con la ocupación de patrón, pues también se distribuyen más o menos de manera equitativa en las tres prácticas periféricas más referidas. Finalmente, damos cuenta de que tanto el grupo de estudiantes como el de asalariados son los que presentan mayores prácticas disruptivas, con 22 casos cada uno, que si bien no son muchos en términos numéricos, sí nos muestran ciertas tendencias en cuanto a la ocupación y estas prácticas (cuadro 11).

Cuadro 11
Encuestados según ocupación y prácticas periféricas

Ocupación	Prácticas periféricas				
	Orientalistas	Mágicas	Mítico-étnicas	Neo-racionalistas	Disruptivas
Patrón	22	32	20	8	3
Empleador	37	48	50	16	9
Asalariado	103	150	133	58	22
Trabajador independiente	65	88	97	47	14
Trabajadores familiares	36	61	63	15	10
Estudiante	210	304	197	102	22
Otras	29	64	46	18	10

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

Para el análisis de la religiosidad mexicana, es importante revisar la manera en que los agentes sociales pueden combinar diferentes prácticas sin cuestionar su adhesión institucional a alguna religión oficial o considerada como tal, pues esto complementa los anteriores estudios y planteamientos y nos permite ver que la combinación de creencias y las diversas apropiaciones no sólo están presentes en el ámbito popular rural cristiano (religiones populares), sino también en la esfera del catolicismo, no como forma de transformación sino como modo de complementariedad y actualización.

La conversión o el cambio de religión ha sido un tema para debatir la multirreligiosidad. En nuestra investigación, cuando se les preguntó a los encuestados si habían cambiado de religión en su vida la mayoría contestó que “no” (1 837), es decir, 81.5% de los casos, mientras que doscientos dijeron que sí lo habían hecho y del resto no se tuvo información. Una vez más, como ya lo mencionamos, no se trata de hacer representativo el fenómeno, sino de ubicar a los encuestados para interpretar los datos desde la lógica de las inercias espirituales asociadas a la construcción de significados sociales.

Si se analiza la misma pregunta con respecto a la ocupación de los encuestados (cuadro 12), encontramos que son los estudiantes y los asalariados los que más frecuentemente han cambiado de religión, aunque nunca llegan a ser un gran porcentaje con respecto a la totalidad de la población, pues, de 2 012 del total, sólo 199 han cambiado de religión. Lo mismo en los grupos de edad (cuadro 13), pues es en la franja de 15 a 34 años donde más frecuente cambian de religión, con 110 de los 199 que contestaron afirmativamente al cambio de religión. La otra cifra significativa en cuanto a los grupos de edad es de 45 casos para la franja de 45 a 64 años que cambiaron de religión.

Desde nuestro punto de vista, no hay un gran impacto en cuanto a la multirreligiosidad se refiere con el cambio de religión. En primer lugar, porque sólo una minoría declaró haberlo hecho, y en segundo lugar porque, aun así, cruzando los datos, hemos visto que 90% de los encuestados de todas las adscripciones incluidas tuvieron una creencia o una práctica periféricas en el año anterior a la realización

Multirreligiosidad urbana: ¿diversidad espiritual o pluralismo de creencias?

Cuadro 12
Cambio de religión por ocupación

Ocupación	¿Ha cambiado de religión?		
	Sí	No	Total
Patrón	7	75	82
Empleador	13	164	177
Asalariado	44	429	473
Trabajador independiente	32	238	270
Trabajadores familiares	18	148	166
Estudiante	62	579	641
Otras	23	180	203
Total	199	1 813	2 012

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

Cuadro 13
Cambio de religión por grupos de edad

Grupos de edad	¿Ha cambiado de religión?		
	Sí	No	Total
15 a 24	70	654	724
25 a 34	40	360	400
35 a 44	28	291	319
45 a 64	45	397	442
65 y más	16	130	146
Total	199	1 832	2 031

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

de la encuesta. No obstante, estas variables, por mínimas que sean, nos ayudan a medir la tendencia en cuanto a la conversión religiosa y sus diferentes rubros sociodemográficos. Respecto al sexo y la conversión religiosa, de igual modo coincidió con 195 casos que aceptaron haberla tenido, por lo cual las cifras están sumamente parejas, con cien casos para el género femenino y 95 para el masculino.

Una pregunta importante que se hizo a los encuestados fue qué opinaban sobre la combinación de las prácticas religiosas en general (cuadro 14). Ésta es una pregunta central para indagar sobre la multirreligiosidad y habla claramente de *combinación* y no de *pluralidad* religiosa, lo cual nos hace pensar en la diferencia entre multirreligiosidad y multirreligiones.

Al respecto, aunque la mayoría estaría de acuerdo con la combinación de prácticas religiosas (32.8%), a muchos les es indiferente (27.3%), y casi el mismo porcentaje estaría en desacuerdo (27.1%), a pesar de que en las frecuencias que presentamos en los cuadros anteriores sobre prácticas y creencias el porcentaje supera 90%. Vale recalcar que estas preguntas se hicieron al final de la encuesta, por lo que suponemos que la consideración no sólo tenía que ver con combinar religiones, sino religiosidades (véase prácticas y creencias). Aquí queda un poco en el aire la interpretación de la pregunta por parte de los encuestados sobre si respondieron en cuanto a la combinación entre religiones centrales o bien entre periféricas y centrales.

Cuadro 14
Opinión sobre la combinación de prácticas religiosas

Categorías de respuesta	¿Qué opina sobre la combinación de las prácticas religiosas?	
	Número de encuestados	Porcentaje
De acuerdo	738	32.8
En desacuerdo	614	27.3
Me es indiferente	611	27.1
No sé	215	9.5
Sin información	75	3.3
Total	2 253	100.0

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

En todo caso, si nos referimos a la distribución de los encuestados según su ocupación y su respuesta sobre la combinación de prácticas religiosas (cuadro 15) encontramos una vez más que son los asalariados (168) y los estudiantes (256) quienes mayoritariamente respondieron que están de acuerdo; es decir, menos de la mitad para los dos rubros. Mientras que quienes menos estarían de acuerdo son los patrones. En cuanto a quienes estarían en desacuerdo, los asalariados y los estudiantes también tienen los números más altos (187 y 144, respectivamente). Finalmente, los estudiantes se reparten entre los que son indiferentes y los que están de acuerdo con la combinación religiosa (234 y 256, respectivamente). Todos los rubros de ocupación en todo caso rondan en un porcentaje similar de 30% con respecto a estar de acuerdo en la combinación de prácticas religiosas. Lo mismo sucede para la respuesta asociada a estar en desacuerdo.

Cuadro 15
Opinión sobre la combinación de prácticas religiosas por ocupación

Ocupación	¿Qué opina sobre la combinación de las prácticas religiosas?				Total
	De acuerdo	En desacuerdo	Indiferente	No sé	
Patrón	29	21	27	10	87
Empleador	40	62	58	20	180
Asalariado	168	187	124	29	508
Trabajador independiente	99	72	82	35	288
Trabajadores familiares	67	36	40	35	178
Estudiante	256	144	234	54	688
Otras	68	86	40	28	222
Total	727	608	605	211	2 151

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

Cuadro 16
Opinión sobre la combinación de prácticas religiosas por grupos de edad

Grupos de edad	¿Qué opina sobre la combinación de las prácticas religiosas?				Total
	De acuerdo	En desacuerdo	Indiferente	No sé	
15 a 24	299	165	240	73	777
25 a 34	155	110	124	55	444
35 a 44	112	101	100	27	340
45 a 64	135	175	110	38	458
65 y más	37	62	34	20	153
Total	738	613	608	213	2172

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

Los mismos resultados aplican si los llevamos a los grupos de edad (cuadro 16), pues son los más jóvenes, de 15 a 34 años, quienes se reparten la mayor parte de las respuestas y las distribuyen equitativamente entre estar en desacuerdo y ser indiferentes. Vale recalcar que la franja de edad de los 45 a los 64 años presenta un número sustantivo en cuanto a estar en desacuerdo con combinar prácticas religiosas.

En cuanto a la opinión por sexo sobre la combinación de prácticas religiosas, también encontramos una distribución muy pareja entre quienes están de acuerdo, con 721, en desacuerdo, con 607, o les es indiferente, con 593 de los 2 133 casos presentados. El sexo femenino tiene el mayor número de casos que manifiestan estar de acuerdo con la combinación de prácticas religiosas, con 383, mientras que el masculino tiene 338. Nos sigue sorprendiendo la cantidad de respuestas acerca de que les es indiferente (292 femenino y 301 masculino), a pesar de la respuesta “no sé” (121 femenino y 91 masculino). En todo caso, parecen ser las mujeres quienes más están de acuerdo con la combinación religiosa que los hombres.

Por otro lado, también se les preguntó si se sentían más apegados a su iglesia en la actualidad, a lo cual 1 262 que respondieron “no”; es

Cuadro 17
Sentimiento de apego a la iglesia

¿Siente más apego a su iglesia el día de hoy?		
Categorías de respuesta	Número	Porcentaje
Sí	795	35.3
No	1 262	56.0
Sin información	196	8.7
Total	2 253	100.0

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

decir, 56% de los encuestados, contra 35.3% que dijo que sí (cuadro 17). Se podría pensar que debido a la gran práctica de la multirreligiosidad la tesis del reforzamiento religioso institucional sería más alta. Varios indicios nos indicarían que hay un desencanto con lo religioso que lleva a un aumento de la práctica de la multirreligiosidad (teorías de la secularización), o bien que simplemente no hubo cambio y que la práctica de la multirreligiosidad y el apego religioso no están vinculados, y que sólo estamos hablando de un reforzamiento espiritual (teorías de la multirreligiosidad). Vale mencionar que no se trata de un apego a su religiosidad o la religión, sino a su iglesia. Quizás este dato es más interesante para las mismas iglesias centrales que para el pluralismo religioso.

En cuanto al sentimiento de apego a la iglesia en la actualidad y la ocupación, tenemos que son los trabajadores independientes y otros empleados no clasificados quienes tienen casi la mitad del porcentaje sobre sentir más apego a su iglesia. El resto dice que no siente más apego, lo cual, como está claro, no significa sentir menos apego. Los estudiantes, por el contrario, manifestaron en un gran porcentaje que no sienten más apego a sus iglesias.

Una vez más, el tema del apego a las iglesias es un asunto de desencanto institucional, y del famoso desencantamiento del mundo religioso, tan vituperado por las teorías de la secularización, pero a lo

Cuadro 18
Sentimiento de apego a la iglesia por ocupación

Ocupación	¿Siente más apego a su iglesia el día de hoy?		
	Sí	No	Total
Patrón	27	58	85
Empleador	88	92	180
Asalariado	200	285	485
Trabajador independiente	138	137	275
Trabajadores familiares	63	99	162
Estudiante	160	474	634
Otras	108	102	210
Total	784	1 247	2 031

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

largo de su historia de improvisaciones teóricas habían confundido pérdida de apego eclesial con pérdida de lo religioso. Veremos que la pérdida de lo eclesial no significa la pérdida de lo religioso, y menos de lo espiritual, ni de lo simbólico. Esta fórmula regresiva nos hablaría de alguna manera de que después del desapego institucional eclesial se fortalecen paulatinamente, y en regresión, la religión, la religiosidad, la espiritualidad y lo simbólico, al punto de marcarnos teóricamente que en los años por venir nuestras sociedades estarán más apegadas “simbólicamente” que antes, con el ejemplo de prácticas y creencias periféricas, independientemente de sus condiciones socio-demográficas, económicas y geográficas.

En cuanto al sentimiento de apego a la iglesia por grupos de edad, la franja de 15 a 24 años muestra un fuerte desapego, con 523 de los 721 registrados, y de más de la mitad para la franja de 25 a 34 años, mientras los grupos de edad de 45 a 64 y de 65 y más se sienten en su ma-

Cuadro 19
Apego a la iglesia por grupos de edad

Grupos de edad	¿Siente más apego a su iglesia el día de hoy?		
	Sí	No	Total
15 a 24	198	523	721
25 a 34	143	257	400
35 a 44	130	198	328
45 a 64	237	215	452
65 y más	87	64	151
Total	795	1 257	2 052

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

yoría más apegados (cuadro 19). Lo mismo podemos decir con respecto al sexo, en donde el género femenino dijo no sentirse más apegado a su iglesia en 619 casos de 1 046, mientras que en el sexo masculino 614 de 966 dijeron no sentirse más apegados. Fueron 1 233 de 2 012 quienes, con los dos géneros incluidos, contestaron no sentirse más apegados a su iglesia.

También se preguntó a todos en general si “creen más ahora en el dios de su Iglesia” que antes. El cuadro 20 es más específico en cuanto a la distribución de las ocupaciones en este aspecto. Por un lado, en general, 1 209 de 2 031 creen más en el dios de su iglesia, que 822 que dijeron no creer más que antes. Todas las ocupaciones rondan el 50% de respuestas afirmativas al decir que creen más en el dios de su iglesia; no obstante, llama la atención que los estudiantes dijeron no creer más, con 361 de 634 encuestados. Los patrones y los asalariados son los que mayor porcentaje tienen en cuanto a respuestas afirmativas.

Cuadro 20
Creencia en el dios de su iglesia por ocupación

Ocupación	¿Cree más en el dios de su Iglesia?		
	Sí	No	Total
Patrón	51	35	86
Empleador	114	68	182
Asalariado	322	159	481
Trabajador independiente	191	85	276
Trabajadores familiares	96	67	163
Estudiante	273	361	634
Otras	162	47	209
Total	1 209	822	2 031

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

En cuanto a los grupos de edad, 1 222 de 2 052 registrados dijeron creer más que antes, aunque los de 15 a 24 años se repartieron equitativamente la respuesta, con 331 que dijeron “sí” y 390 que dijeron “no”. El resto de los grupos de edad muestra mayor creencia que antes, destacando una fuerte distancia entre los que dijeron que sí y los que no creen más que antes. En cuanto al sexo, 1 202 de 2 014 manifestaron creer más que antes, con 640 mujeres de 1 025 y 562 hombres de 969. En todos los rubros el resultado es inverso en cuanto a mayor creencia y menor apego eclesial.

Desde nuestro punto de vista, esto no consolida ni reafirma las explicaciones de las teorías de la secularización, sino que da cuenta de que a menor desapego eclesial hay mayor aumento, de manera creciente, en la religión, la religiosidad, las creencias, la espiritualidad y lo simbólico. Más que desaparición de lo religioso, habrá un aumento de la espiritualidad y lo simbólico. Esto da muestra de que en estos menesteres quienes comandan las prácticas son las personas y los grupos, los creyentes, más allá de los fenómenos sociales

Cuadro 21
Creencia en el dios de su iglesia por grupo de edad

Grupos de edad	¿Cree más en el dios de su Iglesia?		Total
	Sí	No	
15 a 24	331	390	721
25 a 34	219	185	404
35 a 44	199	128	327
45 a 64	353	98	451
65 y más	120	29	149
Total	1 222	830	2 052

Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, con base en la encuesta realizada con el apoyo del FAPI/SEP/CMQ-2014-2017. Cuadro: Andrea Chacón.

que advienen, transforman o moldean las formas del creer en su intensidad, variedad y distribución. La multirreligiosidad no es más que un fenómeno de antigua data con otros prismas, cuya historia en la formación de las religiones, las sectas y los grupos religiosos nos lo corroboraría.

LA OFENSIVA DE LAS CREENCIAS Y LOS MODOS ALTERNATIVOS DE PERTENECER

La principal observación que puede surgir una vez hecha la presentación etnográfica de la multirreligiosidad urbana en la Ciudad de México es que no se trata de procesos nuevos o posmodernos que han reemergido a partir de la secularización o modernización, sino de fenómenos siempre existentes que hoy, con el desgaste o la renovación del discurso de la secularización religiosa, han dejado de estar en la esfera clandestina, informal, subterránea, o al margen de las explicaciones científicas.

Las teorías de la multirreligiosidad irían más allá de interpretaciones de primer orden, como las teorías de la secularización predominantes en nuestra época, contrarias a las de la multirreligiosidad,

que hablan del desencantamiento del mundo, la crisis de lo religioso, el decrecimiento de la religión, postulados que hace apenas dos décadas todavía estaban en boga, y que frente a las realidades de la religiosidad, la espiritualidad y lo simbólico empezaron a analizar con los mismos esquemas explicativos de las interpretaciones clásicas de las religiones. Con esto, las explicaciones se llenaron de adjetivos como “privatización”, “pluralización”, “individualización”, “mundanización” y sobre todo “racionalización” de lo religioso.

Con respecto a la “racionalización” de lo religioso (descrita en la obra de Max Weber), las hipótesis de las teorías de la secularización van en el sentido de que al haber un crecimiento del pensamiento racional como fin y como valor los creyentes tienden a distanciarse de sus creencias. Vimos que si bien esto sucedió en el apego a las iglesias, no sucedió así con su dios de pertenencia. A pesar de que se han intelectualizado numerosas esferas de la vida, la religiosidad y la espiritualidad no ha dejado de existir; aún más, la pluralidad de las creencias sigue ahí, siempre y perenne, al punto de que la racionalización es un elemento más de la religiosidad, como se pudo ver en la encuesta. La sacralidad de las religiones históricas de salvación quizás ha perdido influencia en las esferas sociales y culturales, pero esto no da cuenta de la manera en que las formas transfiguradas de religiosidad advienen, se mezclan y conviven con otras, o simple y sencillamente se configuran en los sistemas de creencias que conforman “el creer” en la interacción de los grupos humanos.

En todo caso, se podría decir que no han sido la modernización ni la secularización las responsables del desapego institucional de los feligreses, sino las iglesias mismas las que se han encargado en mayor medida de alejar a sus propios creyentes. Es decir, se trataría de una crisis institucional más que de religiosidad. Esto, sin duda, no sólo pondría en cuestión los pilares en los que se sustentó la doctrina litúrgica de las iglesias, sino las mismas interpretaciones de las teorías de la secularización sobre el “declive” de la religión (en términos institucionales) y el regreso de lo religioso en la actualidad. Tampoco se puede afirmar que la ciencia y la tecnología ayudaron al despla-

zamiento de la religiosidad a espacios marginales, puesto que está íntimamente relacionada con técnicas alternativas de existencia material (creencias y prácticas neo-tecnologizadas); ni tampoco que la tecnología haya tenido un fuerte impacto en el decrecimiento de la religión. Esto nos permite decir que con la “mundialización” de la secularización no se han desvanecido forzosamente las preocupaciones espirituales, para concentrarse en aspectos materiales.

Ciertamente, la religiosidad se ha individualizado y la creencia se ha psicologizado al gusto del consumidor, como se afirma en la célebre fórmula de las religiones a la carta, pero esto no significa que hayan desaparecido o que exista un desvanecimiento de las creencias. Es conocido por todos que Bryan Wilson (en Hervieu-Léger, 2016) sostiene en su planteamiento general de la religión y la secularidad que las iglesias ya no tienen tanta importancia en la significación social, que ya no forman la comuna religiosa de lo societal, y aquí estamos de acuerdo con el estudio planteado; por el contrario, nos muestra un aumento de espiritualidad. Por otra parte, es difícil corroborar una *diferenciación* social en la que las instituciones (religiones) funcionen de manera autónoma, separada y especializada del aspecto envolvente de la religiosidad (magia, mito, *theos*), perdiéndose en la realidad societal, como lo planteaba la teoría clásica de la secularización de Wilson y de otros especialistas de los años sesenta tan discutida y debatida en foros, coloquios y seminarios.

Finalmente, se deja de lado la posibilidad de una complementariedad y un reforzamiento de las religiones institucionales a través de la emancipación en lo público de las creencias, como se dice que está sucediendo en la actualidad con los “nuevos movimientos religiosos” al hablar en términos de la individualización de la creencia como lo plantea Luckmann, pues si bien es cierto que es un fenómeno no desdeñable, esto no quiere decir que la religiosidad se individualice forzosamente. Nosotros diríamos, por el contrario, que siempre existe, y más en la actualidad, la opción de adherirse a otras creencias y prácticas para enriquecer una religiosidad principal o establecida, central o monoteísta, como lo mostró la encuesta aquí esbozada. Esto significa

que más bien nos encontramos con una lógica de complementariedad entre *creencias mayores* y *creencias menores*, entre aspectos míticos y mágicos y teologías, pues la característica mayor de los sistemas de creencias es la estrecha vinculación con el sentimiento de pertenencia a una colectividad, ya sea que hablemos de la formación de nuevas tribus, sectas, grupos, *ecclesias*, etc., de poca o larga duración, o de la consolidación de antiguas adhesiones institucionales.

En cuanto al célebre proceso de secularización, se plantea que ha repercutido en la emergencia legítima en el espacio público de prácticas y creencias periféricas (las neo-mágicas, mítico-indígenas, disruptivas, neo-rationales, orientales), lo que significa que las prácticas de la religiosidad no se trasladan automáticamente a la esfera privada y desaparecen de la pública, sino que existe la posibilidad de que se den de manera intrínseca a la realidad religiosa de la sociedad, como si se tratara de un movimiento de péndulo. Así, las explicaciones de la *privatización* de la religión replegándose a la esfera privada son socavadas con la práctica de religiosidades llamadas marginales, que, por el contrario, son llevadas a cabo en el espacio público. Esto reafirma que se trata particularmente de un fenómeno de fragmentación del discurso monopólico institucional, tanto de las iglesias de las religiones históricas como del discurso religioso de la modernidad.

En algunos enfoques, la secularización es el proceso a través del cual algunos sectores de la sociedad son sustraídos de la autoridad de las instituciones y los símbolos religiosos, lo que da pie a otras formas de religiosidad; es decir, se dice que se sustraen de la institución y sus símbolos mismos. Sin embargo, no dicen que esta sustracción quede fuera de cualquier otra institución; más bien, existe la posibilidad de que se traslape a otras formas de institucionalidad, como los grupos y la familia. Ciertamente, se puede decir que la religión como forma institucional de lo simbólico y de la representación de lo sagrado ha perdido cierta fuerza en el mundo social, pero, como se ha insistido reiteradamente, esto no significa que la institucionalización religiosa haya acabado, y menos aún lo religioso y/o las formas de creer. Esto designa precisamente el carácter cultural de la secularización con sus

corolarios, como la emancipación de las representaciones colectivas en relación con toda referencia religiosa, la constitución de saberes independientes con respecto a la religión, la autonomía de la conciencia y el comportamiento de los individuos en relación con las prescripciones religiosas, pero sin advertir en este proceso el desplazamiento a otras entidades institucionales.

La secularización ha afectado el nivel de las subjetividades, o las conciencias (como ha sucedido con otros procesos históricos), pero esto no es seguro, como lo muestran muchos casos de pluralidad religiosa, y que signifique que los individuos sean sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos centrales, como sucede con las religiones históricas de salvación. No cabe duda de que con la secularización como parte de un sistema de creencias se ha llegado a la sustracción de los monopolios religiosos. Sin embargo, no se puede afirmar que la religiosidad contemporánea se defina únicamente como un menú, o como *religiosidades* a la carta (como el modelo de “economía de mercado religioso” de Stark propuesto y sustentado en el *rational choice*), a la disposición de los actores que escogen de manera libre su religiosidad, desligándose completamente del aspecto estructural y sistémico de las creencias. La pluralización del mercado religioso en situación de libre competencia sobre un mercado desregulado no es completamente pertinente para comprender la manera en que se pueden legitimar diversos sistemas de creencias en un mismo espacio.

Una vez más se insiste en el registro estático, fijo y perenne de la identidad (sentido de la acción) religiosa, dejando de lado la identificación múltiple con distintas adscripciones religiosas (sentimiento de pertenencia). Quizás al respecto podríamos hablar en términos metafóricos del *menú*, planteando que la cuestión de la pluralidad religiosa tendría que ver con la elección por parte de los grupos y los individuos de un aperitivo, de una entrada, de una guarnición y un postre en referencia y alrededor de varias religiosidades centrales y respecto al capital social y económico con que se pueda contar (clase social, cultura, identidad). El monopolio católico une o divide socieda-

des y grupos (ciertamente se trata de una constante en todo discurso centralizado vinculado a las creencias), pero esto no quiere decir que los creyentes requieran de un rompimiento del monopolio para dar lugar al pluralismo religioso, y menos aún a la multirreligiosidad, pues el hecho de que las religiones históricas monopolicen el sistema de creencias no impide que a través del proceso de secularización, u otros procesos, los actores sociales se sientan forzados a abandonar las creencias y prácticas institucionales de las religiones monoplólicas, para tener creencias o practicar religiosidades en la pluralidad. El politeísmo de valores, el pluralismo de creencias y la multirreligiosidad son referentes antropológicos en todas las historias humanas.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En la literatura reciente sobre la diversidad de lo religioso se habla mucho del multiculturalismo y del pluralismo religiosos, pero no de la *inter-intra-trans-culturalidad* religiosa. Seguimos apegados a los conceptos *ecclesiocéntricos* de las religiones históricas para marcar el fenómeno de la diversidad religiosa y las multirreligiones debido a la herencia explicativa de las teorías de la religión, desde las que esbozó el precursor de la sociología francesa Emile Durkheim (1968) en el clásico libro de las formas elementales de la vida religiosa en 1912 hasta las teorías contemporáneas de la secularización. Muy al contrario, vimos que se puede creer sin pertenecer y también fortalecer la pertenencia central. Por esto, habría que hablar de *inter-intra-religiosidad*, y en el mejor de los casos del solipsismo teórico conceptual sociológico predominante, y de inter-religiones o de religiones múltiples, de lo cual podrían surgir varios fenómenos.

Este estudio permitirá poner a prueba el modelo que plantea la existencia y la interdependencia de creencias teológicas, mágicas, míticas y científicas (institucionales, pragmáticas, imaginarias y funcionalistas) en la cotidianidad social, donde es difícil entender el sentido de las acciones de los actores sociales sin la consideración de estas esferas en una dinámica de complementariedad y donde, según

el contexto temporal y espacial, puede predominar una sobre el resto, sin que desaparezca la relación con las otras esferas.

Todo esto nos lleva a hablar de la posibilidad de nuevas metáforas para entender los fenómenos de la religión, la religiosidad, la espiritualidad, como, por ejemplo, caracterizar los nomadismos, los tribalismos religiosos y/o espirituales, las creencias religiosas y/o espirituales, las religiones y/o las religiosidades étnicas, que describirían de manera más o menos comprensiva el fenómeno de la diversidad religiosa y espiritual que las teorías clásicas de la secularización simplemente han distorsionado. Habría que ir pensando en hablar de las ciencias de la espiritualidad, de las cuales derivarían las ciencias de las creencias, las ciencias de lo religioso, y de ahí las ciencias de las religiones y de la religiosidad, cada una con su especificidad analítica. Así, no será necesario esa especie de empirismo localizado (Hervieu-Léger) para evadir el problema del *ecclesi-occidentrismos* de las teorías sociológicas de lo religioso.

BIBLIOGRAFÍA

- Alducin y Asociados (1996). *Estudios sobre valores, opiniones, expectativas y mercados*, disco compacto.
- Alexander, Jeffrey C. (2005). *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Nueva York: Oxford University Press.
- Beltrán, Ulises (1996). *Los mexicanos de los noventa*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Blancarte, Roberto (1992). *Historia de la religión católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Mexiquense.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dobbelaere, Karel (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*. México: Universidad Iberoamericana.
- Durand, Gilbert (1994). *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. París: Hatier.
- Durkheim, Emile (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. París: Les Presses Universitaires de France.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (coord.) (1999). *Creyentes y creencias en Guadaluajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- González Torres, Yolotl (2000). "El movimiento de la mexicanidad". *Religiones y Sociedad* (8): 9-35.
- Gutiérrez Martínez, Daniel (2005). "Multirreligiosidad en la Ciudad de México". *Economía, Sociedad y Territorio* 5 (19): 617-658.
- Hervieu-Léger, Danièle (1987). "Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse". *Archives de Sciences Sociales des Religions* 63 (1): 11-30.
- Hervieu-Léger, Danièle (2016). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Hunt, Stephen (2002). *Religion in Western Society*. Nueva York: Palgrave.
- Inglehart, Ronald, et al. (2000). *World Values Surveys and European Values Surveys, 1981-1984, 1990-1993, and 1995-1997*. Ann Arbor, MI: University of Michigan-Inter-university Consortium for Political and Social Research.
- Lara Klahr, Marco (2000). "Mercadotecnia y angelomanía: ecos del esoterismo de la new age a fin de milenio". *Revista Académica para el Estudio de las Religiones* 3: 305-320.

- Mardones, José María (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- Martin, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Martínez Assad, Carlos (1997). "Diversidad religiosa". *Eslabones. Revista Semestral de Estudios Regionales* (14): 5-15.
- McKinney, John (1969). *Tipología constructiva y teoría social*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu.
- Portal, María Ana (coord.) (2001). *Vivir la diversidad. Identidades y cultura en dos contextos urbanos de México*. México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Stark, Rodney (1987). *A Theory of Religion*. Nueva York: Peter Lang.
- Stark, Rodney (1996). *Religion, Deviance, and Social Control*. Nueva York: Routledge.
- Vázquez Palacios, Enrique (2002). "La emergencia de nuevos asentamientos y lo religioso". *Ciudades* (56): 11-17.



HACIA UNA AGENDA PARA REPENSAR
LA EXPERIENCIA RELIGIOSA URBANA:
TEMAS E INSTRUMENTOS



Una revisión necesaria: la relación rural-urbana

Patricia Arias

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es revisar y discutir si la distinción entre lo rural y lo urbano a partir del número de habitantes continúa siendo adecuada para entender los fenómenos sociales, como las prácticas religiosas de la población mexicana actual. Como es sabido, desde hace mucho tiempo el criterio para marcar la diferencia, pero sobre todo los contrastes, entre el mundo rural y el urbano ha sido el tamaño de las localidades: de menos y más de dos mil quinientas personas. Una revisión y una discusión sobre los cambios espaciales, demográficos y socioculturales sugieren que esa dicotomía rural-urbana tradicional ha perdido capacidad para captar y explicar los fenómenos religiosos actuales, como tantos otros procesos sociales.

LA CIUDAD: HETEROGENEIDAD, LIBERTAD, SECULARIZACIÓN

Desde el ensayo clásico de Louis Wirth (1938) sobre el modo de vida urbano quedó claro que la distinción y las diferencias entre el campo y la ciudad van más allá del tamaño de las poblaciones. La densidad y heterogeneidad de las ciudades, a donde llegaban migrantes de lugares muy distintos y distantes, hacían que se debilitaran las relaciones primarias entre la gente, lo que propiciaba, entre otras cosas, una ma-

yor tolerancia hacia la diferencia y la libertad de acción de los individuos. Se trataba del paso de las sociedades de adscripción —donde la gente tiene derechos y deberes y tradiciones y prácticas definidas y pautadas por la pertenencia a la comunidad que son muy difíciles de cambiar— a las sociedades de individuos, donde las personas pueden “pensar por uno mismo” (Fishburne Collier, 2009: 47). Esta diferencia hacía posible que los *urbanitas* pudieran hacer cambios significativos en sus vidas.

Para Wirth, la ciudad moderna era “el centro de iniciación y control de la vida económica, política y cultural que ha atraído a su órbita a las más remotas partes del mundo y entrelazado en un cosmos diversas áreas, pueblos y actividades”. En la ciudad, podía pensarse, se facilitaba el cambio religioso, entre otros muchos que experimentaban las personas.

Wirth sabía de lo que hablaba. En los años veinte, la ciudad de Chicago, epicentro de los estudios y los estudiosos de la Escuela de Chicago, de la que formaba parte, era el ejemplo perfecto de las intensas transformaciones sociales provocadas por el cambio económico y la llegada de miles de inmigrantes del mundo rural de casi todo el planeta a esa gran urbe (Park y McKenzie, 1925). La diferencia y la heterogeneidad de las poblaciones urbanas llevaban a una “perspectiva relativista y de tolerancia hacia las diferencias”, consideradas como prerrequisitos de la “racionalidad y la secularización de la vida”. Hay que añadir que las Iglesias, en especial las numerosas denominaciones protestantes, promovían, con ayudas materiales y servicios comunitarios, la conversión de los migrantes. En el caso particular de México, buscaban la conversión de los migrantes católicos que llegaban a la frontera norte y a Estados Unidos con múltiples carencias y necesidades materiales y espirituales (Redfield, 2008; Hernández e Ibarra, 2017).

Así las cosas, la ciudad aparecía —y lo seguiría haciendo— como el escenario del cambio y la secularización, en tanto que el campo seguía como el ámbito de la permanencia, la tradición y la costumbre, de algún modo opuestas a “lo moderno” (Wolf, 1971). De hecho, se

suele afirmar con alguna nostalgia que los valores, las tradiciones, las buenas costumbres y el respeto se han preservado en los espacios rurales. Sin embargo, Wolf advertía que había problemas con esos imaginarios, porque la calificación de “tradicional” señala un fenómeno, pero no lo explica, y tampoco aclara por qué persiste y “qué pueblos se adhieren a ella” (Wolf, 1971: 6).

Se podría añadir que las tradiciones, en momentos y contextos diferentes, pueden tener distintos significados; es decir, representar tradición o modernidad. Un ejemplo es el temazcal, una modalidad de baño de vapor practicada en los hogares rurales del centro y sur de México que forma parte del conjunto de elementos de la terapéutica tradicional de los pueblos indígenas mesoamericanos, pero un temazcal actual en Jalisco, estado donde nunca los hubo, significa lo contrario: es un indicador de modernidad como práctica urbana y esotérica, aunque se realice en espacios rurales.

Como quiera que sea, estas nociones e imaginarios se arraigaron para diferenciar, sin mayor discusión, los comportamientos de las poblaciones rurales y urbanas. Y aunque el mismo Wirth advirtió sobre la conveniencia de tener una mirada abierta a esta dicotomía, en la práctica se llegó al consenso, simple, de distinguir lo rural y lo urbano de acuerdo con el tamaño de las localidades y se estableció que la cifra de dos mil quinientos habitantes era el principal indicador, si no es que el único, de la condición rural de una población. Pero las transformaciones sociales y las nuevas perspectivas de las ciencias sociales obligan a revisar esta dicotomía en cuatro aspectos hoy insoslayables que han redefinido la relación rural-urbana: la distancia entre las poblaciones, la conformación de espacios metropolitanos, la diversidad cultural de las sociedades rurales y el impacto de la migración rural-urbana.

CUANDO LA DISTANCIA YA NO HACE LA DIFERENCIA

Una idea implícita en la dicotomía rural-urbana ha sido que la distancia física entre las poblaciones rurales y urbanas implica diferencias

culturales y en las formas de vida que marcarían una frontera entre mundos sociales distintos. La comunicación entre la gente del campo y la ciudad se suponía infrecuente e irregular, por lo que la influencia que la ciudad podría ejercer y los cambios que podría suscitar en los valores y las prácticas rurales serían escasos. Y quizás hace décadas así fue, aunque menos de lo que se supone. Claude Bataillon y Hélène Rivière D'Arc (1973) constataron algo que se menciona poco: los migrantes que llegaron a la ciudad de México entre los años cuarenta y los años sesenta del siglo xx buscaron vivir en el centro de la ciudad, en especial en espacios desde los cuales se les facilitara la salida a sus lugares de origen, a donde regresaban con frecuencia. Es decir, a pesar de la distancia y las limitaciones de las comunicaciones, de las carreteras y de los servicios de transporte, los migrantes iban y venían, y mantenían vínculos de manera ininterrumpida con sus comunidades rurales de origen desde ciudad donde trabajaban.

De cualquier manera, esta situación ha cambiado de forma drástica. La expansión de la red de carreteras, la diversificación de los medios de transporte y los cambios en las formas de comunicación de la gente hacen difícil seguir pensando que el mundo rural, por más alejado que se encuentre de alguna ciudad, está incomunicado y que no hay noticias e influencias entre las poblaciones rurales y urbanas. Hoy por hoy, la gente del campo acude con regularidad, y de manera cotidiana, a las ciudades a hacer compras y realizar otras actividades; asiste a la escuela, va a buscar servicios de salud, participa en servicios religiosos, busca entretenimiento.

No sólo eso. En las condiciones actuales, la gente “del campo” se ha incorporado a un sinfín de empleos metropolitanos que los hacen cruzar de manera cotidiana la línea entre lo rural y lo urbano. En los espacios turísticos, en especial, los vecinos se han incorporado al empleo que generan las segundas residencias o el turismo, de donde reciben un cúmulo de influencias. Asimismo, en las localidades ha reorientado sus actividades, productos y motivaciones para atender las demandas turística y urbana (Magazine y Martínez Saldaña, 2010).

La gente del campo capta y procesa una gran variedad de influencias que afectan sus modos de vida.

Hace años se consideraba que la televisión, que llegaba a los ámbitos más recónditos de las geografías rurales, era un instrumento fundamental para la transformación tecnológica y cultural de las sociedades (Martín Barbero, 1998). Esto también ha cambiado. En la actualidad, las conexiones a internet (Facebook, YouTube) y los celulares permiten a la gente del campo estar en comunicación cotidiana y permanente con sus familiares, amigos y conocidos en diferentes lugares, rurales y urbanos, de México y Estados Unidos, que es hacia donde se dirigen los migrantes mexicanos. La diáspora de otros países latinoamericanos —Bolivia, Colombia, Haití, Perú, República Dominicana, Venezuela— es mucho más amplia, pero las formas de comunicarse con los lugares de origen son similares. Los jóvenes —hombres y mujeres— ayudan a sus mayores a enlazarse con sus hijos ausentes, a hacer solicitudes, a compartir, en tiempo real, los festejos públicos y las celebraciones privadas. En esa comunicación fluida y constante circulan ideas, mensajes, logros, valores y creencias que a todos impactan.

Un ejemplo. Un noviembre, durante la festividad de la virgen de El Quinche, de Ecuador, los migrantes enviaban fotografías y grabaciones en tiempo real de la manera en que la celebraban en diversas ciudades de España. Lo que más llamaba la atención de los vecinos de El Quinche era que migrantes bolivianos se sumaban al festejo religioso, llevando en andas a sus propias imágenes importadas de Bolivia. Esta novedad fue muy comentada por la gente de El Quinche, que llegó a la conclusión de que estaba muy bien que esto sucediera, porque así se extendía la devoción mariana en España.

Algo similar pasa con las fiestas privadas: bautizos, primeras comuniones, quince años, bodas, funerales y días de acción de gracias, y cada vez con más frecuencia las celebraciones por la inauguración de casas y la adquisición de vehículos en Estados Unidos, que se transmiten en tiempo real a los familiares en México. De esta manera, en los lugares de origen, urbanos y sobre todo rurales, se conocen las

diversas formas, religiosas y seculares, de festejar las transiciones y los logros de las familias que viven separadas entre los dos países y cada vez más en diferentes contextos de Estados Unidos. Un ejemplo. En muchas localidades rurales, en especial en las vinculadas a la migración a Estados Unidos, se han construido modernas capillas de velación para los difuntos, una práctica funeraria que ha modificado las costumbres y los ritos asociados al velatorio en los domicilios, como era lo usual.

Así las cosas, la distancia física y las dificultades para el traslado, la comunicación y el intercambio de ideas han dejado de ser barreras que marcan diferencias en las conexiones entre la gente del campo y la ciudad y las influencias que circulan y se procesan en ambos contextos. En todo caso, habría que demostrarlo de manera efectiva y precisa, y no darlo por supuesto.

EL DESPOBLAMIENTO RURAL Y LOS ESPACIOS METROPOLITANOS

El mundo rural mexicano está en proceso de despoblamiento. Aunque en todos los estados del país todavía existen muchas localidades rurales, es decir, donde hay menos de dos mil quinientos habitantes, la cantidad y proporción de gente que vive allí es cada vez menor: en 2010, en las 188 673 localidades rurales registradas vivían 26 520 610 personas, que representaban menos de una cuarta parte de la población nacional: 23.61%. En contraste, en 3 572 localidades urbanas vivían 85 815 928 personas, que representaban 76% del total de la población del país (Consejo Nacional de Población, 2010).

De hecho, la tendencia más acusada de poblamiento actual es la concentración en zonas metropolitanas (López Vega y Velarde Villalobos, 2013; Partida Bush, 2010). En 2010, había 59 zonas metropolitanas, integradas por 367 municipios, donde vivían 63.8 millones de personas, que representaban más de la mitad (56.8%) de la población nacional (Consejo Nacional de Población, 2012). En general, se calculaba que casi dos terceras partes de la población nacional residía en zonas metropolitanas, conurbaciones y centros urbanos (Consejo

Nacional de Población, 2010; López Vega y Velarde Villalobos, 2013). En el caso de Jalisco, por ejemplo, en 2015 más de la mitad (61.1%) de la población vivía en sólo ocho municipios de la zona metropolitana de Guadalajara (ZMG).

Esto significa que los espacios metropolitanos en su explosiva expansión territorial han sumado a infinidad de comunidades rurales; es decir, localidades de menos de dos mil quinientos habitantes que comparten la vida, los quehaceres y las dinámicas culturales urbanas. En este sentido, lo que diga la gente de esas pequeñas poblaciones acerca de sus creencias y prácticas religiosas no representa necesariamente un rasgo de ruralidad y tampoco de tradicionalismo rural. Y podría ser lo contrario. Las prácticas podrían representar la búsqueda de la autoafirmación por el contacto y la influencia de la ciudad, no por la persistencia inalterada de una religiosidad tradicional. Henri Favre (1984) encontró que las comunidades más cercanas a San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, como Chamula y Zinacantán, habían exacerbado sus prácticas religiosas, aparentemente tradicionales, para contrarrestar y confrontar el impacto de la ciudad y la condición urbana.

De hecho, desde los años noventa se hizo cada vez más evidente la relación que existía entre la expansión territorial de las ciudades y el mantenimiento y la exacerbación de las celebraciones comunitarias y las prácticas religiosas en pueblos urbanizados. Muchas poblaciones que pasaron a formar parte de espacios metropolitanos fueron asediadas por la demanda de tierras —privadas, ejidales y comunales— para proyectos de urbanización, lo que provocó cambios en forma de tensiones, conflictos y nuevos acuerdos en los pueblos (Magazine y Martínez Saldaña, 2010; Portal, 1997). En el valle de Texcoco se advertía una paradoja: el contraste entre la intensa integración económica de las comunidades y las familias rurales a la dinámica laboral metropolitana y la persistencia y la fortaleza de sus instituciones socioculturales (Magazine y Martínez Saldaña, 2010). Esta paradoja se acompaña de otra: el deterioro de las economías agropecuarias de la población del campo ha ido de la mano de la lucha por mantener el control comunitario de los recursos básicos, como la tierra y el agua,

para conservarlos o para negociar mejores condiciones con los intereses urbanos, en ocasiones muy poderosos, que los acosan (Castillón Quintero, 2014).

Una de las maneras culturalmente más antiguas, pero también más maleables, ha sido promover la pertenencia y legitimar los derechos en los pueblos mediante el reforzamiento y en ocasiones la reinvención de los sistemas y las prácticas rituales en las celebraciones religiosas, en especial en las fiestas patronales. Los pobladores originarios buscan prohibir o controlar la venta de tierras a la gente de fuera y, al mismo tiempo, definir las modalidades de participación de los que se han convertido en vecinos (Castillón Quintero, 2014; Portal, 1997). El mecanismo fundamental que marca la pertenencia a la comunidad es la participación en la fiesta patronal y el sistema de cargos, lo que ha supuesto en muchos casos procesos de resignificación importantes (Castillón Quintero, 2014). En San Juan de Ocotán, municipio de Zapopan, en Jalisco, por ejemplo, lo dijeron así: “Si Santo Santiago nos sigue socorriendo [en las luchas por la tierra] ya estuvo que le hacemos cada vez mejores sus fiestas” (Castillón Quintero, 2014).

Además del despoblamiento, el espacio rural ha experimentado cambios que han llevado a situaciones inéditas hasta en el campo religioso. En el municipio de Zinacantán, Chiapas, se “crearon parajes donde se construyeron iglesias, con nuevos cargos civiles y religiosos. Los parajes se volvieron más independientes de la cabecera y de su sistema de cargos” (Robledo Hernández, 2009).

Hay que señalar que cada vez más la migración rural-urbana de comunidades indígenas se dirige en términos residenciales a espacios metropolitanos, no tanto a las ciudades, como sucedía en décadas anteriores (Granados Alcántar y Quezada Ramírez, 2018). Algo se sabe de las celebraciones de los migrantes en las ciudades. Ante la dificultad de ir al pueblo cada año y la cantidad de vecinos que había en la colonia, migrantes purépechas de Nahuatzen celebran la fiesta de San Luis Rey en la colonia Ajusto de la Ciudad de México, donde se han avecindado desde hace varias décadas. La celebración, además de tejer el “tránsito rural-urbana”, ha involucrado a vecinos del barrio y ha

consolidado un “nuevo lugar de prestigio y poder en la colonia” para esos migrantes michoacanos (Suárez, 2016: 345). Pero seguramente habrá más. Investigaciones futuras darán cuenta de las modalidades que asume la religiosidad rural trasplantada ahora a espacios metropolitanos.

Todo esto para decir que es en los espacios metropolitanos donde vive y convive cada vez más gente de diferentes orígenes y proyectos sobre el territorio, donde es posible encontrar las mayores transformaciones, y resistencias, encarnadas en tradiciones religiosas.

LA DIVERSIDAD RURAL

Hasta hace poco tiempo existía una noción ampliamente aceptada sobre la homogeneidad del mundo rural, donde quiera que fuera. Sin embargo, don Luis González y González (1981 y 1989) hizo hincapié en la existencia, histórica y contemporánea, de una persistente y vigorosa diversidad rural en México que se expresaba, decía don Luis, en la existencia de tres grandes sistemas socioculturales en el mundo rural mexicano: la sociedad indígena, la sociedad campesina y la sociedad ranchera. Hay que decir que estos tres sistemas no deben ser entendidos de manera prístina, excluyente o estática. Se trata más bien de distinciones que ayudan a pensar que los códigos culturales de los actores sociales inciden en la construcción de sus modalidades, viejas y nuevas, de ser, pensar, vivir y transformar su vida y sus creencias. Los casos más contrastados son los de la sociedad indígena y la sociedad ranchera.

En la sociedad indígena, el principal mecanismo de adscripción estaría dado por la pertenencia a la comunidad, un derecho que se obtenía por nacimiento y se ratificaba en el cumplimiento de los deberes comunitarios, en la participación en el sistema de cargos; es decir, en esa trama político-religiosa que formaba parte del complejo ritual y el calendario de fiestas de los propios indígenas. Como es sabido, la ciudadanía —es decir, el derecho a participar en las decisiones comunitarias— se obtenía al cumplir los 18 años o al contraer matrimonio.

Esto en el caso de los hombres, ya que las mujeres no participaban en el sistema de cargos.

En las comunidades indígenas o de raigambre indígena la principal manifestación político-religiosa se condensaba en las fiestas patronales. Las fiestas eran momentos y eventos clave de la vida comunitaria (Arizpe, 1978). En los años setenta se decía que la organización religiosa entre los nahuas de Puebla-Tlaxcala era “marcadamente diferente del catolicismo oficial... [y se caracterizaba] por la presencia de instituciones como el sistema de mayordomías, las hermandades, la organización de los barrios, el ayuntamiento religioso” (Nutini e Isaac, 1974: 351). En las comunidades indígenas “la fiesta es una liturgia dirigida (...) donde siempre hay un encargado” (González y González, 1989: 26), en la que la iglesia institucional y el sacerdote jugaban un papel menor y subordinado. El sacerdote tenía muy poco que ver en la definición del calendario festivo, en la organización de los rituales de la comunidad indígena. En Puebla-Tlaxcala, en promedio cada comunidad recibía “la visita cural cada dos o tres semanas” (Nutini e Isaac, 1974: 531), sin que por esto se vieran afectados la vida religiosa y los rituales tradicionales.

En las sociedades indígenas se han dado los mayores cambios en cuanto a la pertenencia religiosa. La Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México 2016 (Encreer) mostró que en la región Pacífico sur y sureste (que agrupa a los estados de Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán), donde *grosso modo* vive una buena parte de la población indígena, se registró la menor pertenencia religiosa en el país: 91.9%, y más de una décima parte de la población encuestada afirmó que había cambiado de religión o la había dejado: 11.8% (Hernández Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre Castellanos, 2016). La religión predominante de origen era la católica.

Por su parte, la sociedad campesina presenta una variedad de sistemas de organización social, religiosa y ritual que reflejan las diferentes tradiciones culturales de las que se ha nutrido históricamente y los impulsos que ha procesado del exterior. Hay que

decir que la comunidad campesina sería la más relacionada con la dotación ejidal y la recuperación de las tierras comunales, dos de los logros más importantes de la Revolución mexicana de 1910 (Warman, 1980). Por esta misma razón, ha sido la sociedad campesina la que ha mantenido los vínculos políticos más fuertes con el Estado mexicano y las organizaciones oficiales y políticas relacionadas con el campo (Warman, 1980). Con todo, la matriz cultural mesoamericana, aunque modificada, es lo que parece estar en el trasfondo de muchos códigos y rasgos de la sociedad campesina. Quizás una diferencia con la sociedad indígena sea la mayor debilidad del tejido social colectivo, el predominio de una actitud más individualista y secular que comunitaria y ritual (Bonfil Batalla, 1990). En términos religiosos, habría quizá una mayor heterogeneidad de creencias, prácticas y sentidos religiosos que en las sociedades indígena y ranchera.

La región central de la República —integrada por la Ciudad de México y los estados de México, Hidalgo, Morelos, Puebla y Tlaxcala—, que *grosso modo* podría identificarse con la sociedad campesina, mantiene una proporción elevada de pertenencia religiosa: 96.3%, aunque más de una décima parte de la población (12.3%) había cambiado de religión (Hernández Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre Castellanos, 2016).

Por su parte, los rancheros, un segmento menor de la sociedad rural, son “descendientes más que nada de los antiguos pobladores y colonos españoles” (González y González, 1989: 22) que vivían y trabajaban dispersos en las partes altas de las grandes haciendas agroganaderas coloniales. Su presencia se advierte sobre todo en las microrregiones de tierras elevadas de los estados de Guanajuato, Jalisco y Michoacán, y en menor medida en Veracruz (Arias, 2003; González y González, 1989; Schryer, 1986). A lo largo del siglo XIX, y debido a la venta de las tierras altas por parte de las haciendas, esos trabajadores rurales se convirtieron en pequeños propietarios y se congregaron en pueblos, de los que fueron fundadores en varios casos (González, 1979).

La Iglesia católica y, más bien, algunos sacerdotes, jugaron un papel central en la constitución de los pueblos rancheros (Arias, 2003; González, 1979; Meyer, 1981). De ahí la vigorosa vinculación de la franja ranchera de la sociedad rural con la Iglesia católica institucional. En ese mundo de tierras flacas y rancherías solitarias se desarrolló una religiosidad católica severa, densa y enraizada en la moral, más que en el ritual. Hasta hace algunas décadas, el sacerdote era el líder moral de la comunidad, el que primero era consultado, el que mejor conocía y resolvía los problemas locales, mucho más que las autoridades municipales (González, 1979).

La sociedad ranchera se ubicaría, también *grosso modo*, en la región centro-occidente y centro norte por la Encreer 2016: Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Nayarit, Querétaro, San Luis Potosí y Zacatecas. Es la región donde la pertenencia religiosa es más elevada en el país: 98.1%, y sólo 4.5% de la población encuestada declaró que había cambiado de religión. Es donde la pertenencia religiosa es más compartida a nivel familiar: 88.2%.

Esta diversidad de la experiencia religiosa está presente —y debería tomarse en cuenta— para entender las diversas maneras en que se mantienen o se han transformado las creencias y prácticas religiosas de las distintas sociedades rurales. Como han documentado diversos estudios, el conflicto, el cambio religioso y la adscripción de la población rural a nuevos cultos e iglesias han sido mucho más intensos, heterogéneos y perturbadores en las comunidades indígenas que en otras sociedades rurales (Robledo Hernández, 2009).

LA MIGRACIÓN Y EL NUEVO PATRÓN MIGRATORIO

Como ya ha sido señalado (Rivera Sánchez, Odgers Ortiz y Hernández, 2017), la migración y los cambios recientes en el patrón migratorio entre México y Estados Unidos han alterado de manera irreparable la trama religiosa de las sociedades rurales y la religiosidad de los migrantes en los lugares de origen y destino. Durante décadas, la migración internacional y la migración interna hicieron de la fies-

ta patronal el epicentro de la vida social local. La celebración anual se convirtió en el momento por todos esperado: para los migrantes que vivían dispersos en diferentes lugares era la ocasión para regresar, de manera temporal o definitiva, a sus comunidades y para los vecinos lo era para recibirlos, agasajarlos y hacer todo tipo de acuerdos sociales, económicos y políticos (Arias, 2016).

La fiesta patronal, como un evento clave en la dinámica social, empezó a llamar la atención de los estudiosos cuando la migración rural experimentó cuatro grandes cambios. En primer lugar, la ampliación geográfica del espacio migrante, históricamente asociado a los estados del centro-occidente y la frontera norte (Durand y Massey, 2003). En los años noventa, la migración a Estados Unidos se convirtió en un fenómeno nacional; es decir, detonó en estados, municipios y localidades que carecían de esa vía migratoria de manera generalizada. Lo que más llamó la atención fue la incorporación al flujo migratorio de las entidades donde existían importantes núcleos de comunidades indígenas: Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, Yucatán (Durand y Massey, 2003), que se convirtieron en las “nuevas regiones migratorias” a Estados Unidos, con un componente étnico que no había estado presente o no se había dejado sentir en las décadas anteriores.

En segundo lugar, aumentó el número y, por lo tanto, la proporción de la población migrante en las comunidades de origen. Aunque se suele exagerar la cifra y proporción de los que se han ido, es indudable que la desagrarización del campo y las crisis de muchas economías agrícolas comerciales regionales incrementaron la migración y aceleraron el proceso de despoblamiento rural.

En tercer lugar, la tendencia a la permanencia y el establecimiento de los migrantes en Estados Unidos. La amnistía de 1986, promovida por la Immigration Reform and Control Act (IRCA), permitió a los migrantes legalizar su estancia en el país vecino y, más tarde, hacerse ciudadanos estadounidenses (Durand y Massey, 2003). Con la IRCA se modificaron de manera drástica los escenarios laborales y de vida de los migrantes, que siempre habían estado centrados en el retorno a México. Por primera vez en la historia migratoria entre ambos países,

los migrantes establecieron vínculos e hicieron inversiones y negocios permanentes en los lugares de destino en Estados Unidos, modificando el patrón de retorno a las comunidades en México (Durand y Massey, 2003).

En cuarto lugar, el incremento de la migración femenina. La IRCA dio lugar a procesos de reunificación familiar que estimularon la salida a Estados Unidos de mujeres y niños. A principios de los años noventa, Carol Zabin (1992) calculaba que había entre veinte mil y treinta mil oaxaqueños trabajando en los campos de California. En la primera década de los años 2000, la ola migratoria rural, de hombres y mujeres, se volvió marejada y dio lugar a la conformación de poblamientos estables inmensos, como San Quintín, en Baja California (Durand y Massey, 2003; Velasco, Zolniski y Coubès, 2016). Se trata de comunidades migrantes cuyo propósito no es regresar a México, como antes, sino lograr una mejor inserción laboral y social en los lugares de destino en Estados Unidos y en México. Así, hay que asumir que estamos ante un nuevo patrón migratorio: la migración México-Estados Unidos, que era un fenómeno laboral, circular y de retorno, con predominio de hombres jóvenes, se ha convertido en un proceso familiar, de largo plazo y de retorno incierto e indefinido, si no es que definitivo (Massey, Durand y Riosmena, 2006). Eso significa que la migración, internacional e interna, de las sociedades rurales ha llegado hasta la trama más profunda de la organización social y las prácticas religiosas.

El cambio en el patrón migratorio ha afectado, entre otras muchas cosas, el retorno de los migrantes a las fiestas patronales en las comunidades de origen. Los migrantes legales, que han adquirido fuertes compromisos para permanecer en Estados Unidos, tienen cada vez menos razones para regresar y cuando lo hacen sus retornos son individuales y han dejado de coincidir con las fiestas patronales. Más bien, las evitan. Muchos migrantes regresan para hacer trámites oficiales (obtención de actas de todo tipo), para hacer acuerdos sobre recursos (venta, renta, compra). En ese contexto, las fiestas patronales son un mal momento para realizarlos, porque las oficinas por lo regular cierran y la gente “anda enfiestada”. Los indocumentados, por su parte,

han prolongado al máximo su estancia laboral en Estados Unidos ante la certeza de que les sería casi imposible volver a pasar sin papeles por una frontera blindada y peligrosa (Durand y Massey, 2003).

La salida y permanencia fuera de las comunidades ha sido imparable y resulta dramática. Una consulta en un pueblo zapoteco de Oaxaca mostró que más de una tercera parte de los migrantes (36.5%) llevaba entre diez y diecinueve años viviendo fuera (Suárez, 2007). Las comunidades, en especial las indígenas, donde la organización comunitaria ejercía un fuerte control sobre los individuos, resintieron esos cambios, que afectan su complejo y vigoroso entramado social. La etnografía ha constatado, una y otra vez, lo difícil que ha sido el manejo de la migración de los jóvenes, hombres y mujeres, en las comunidades indígenas que buscan mantener, a como dé lugar, la vigencia de los compromisos tradicionales, lo que se manifiesta en la participación de los hombres en el sistema de cargos y en la fiesta patronal. Gracias al cumplimiento del llamado a participar, los miembros de los grupos domésticos tienen acceso a los recursos y servicios del pueblo “que le son indispensables para vivir” (Encarnación, 2010: 307).

Así las cosas, los grupos domésticos son fuertemente presionados por las comunidades para que sus miembros ausentes se hagan cargo de las obligaciones comunitarias, porque eso compromete los derechos de todos. La obligación de aceptar un cargo religioso, que en el caso de los migrantes supone regresar al pueblo, ha sido una de las principales maneras de mostrar que siguen comprometidos con la comunidad y que las autoridades tienen el poder de hacer cumplir esta obligación a sus ciudadanos (Rivermar Pérez, 2008; Ruiz Robles, 2004). La negativa a participar supone la pérdida de derechos sobre recursos locales clave: tierra, agua y todo tipo de servicios municipales. Ante la imposibilidad de los migrantes de regresar a las comunidades, se han desplegado tres modalidades para mantener la vigencia de las obligaciones de los migrantes. Una de ellas, la más usual, ha sido “monetizar” el servicio que deberían prestar los ausentes; es decir, pagar a alguien para que se encargue de desempeñar las tareas asociadas al cargo (Arias, 2016). Una variante que simplifica la asignación de los

cargos es que desde los pueblos se envían unas listas a los migrantes donde se indica el dinero que cada uno debe aportar para las fiestas (Arias, 2016).

Otra modalidad ha sido permitir que las mujeres, madres y esposas de los migrantes, se hagan cargo de las tareas del ausente, que de cualquier manera debe enviar dinero para cumplir con las obligaciones económicas. Esto no significa una transformación en las relaciones de poder local: las mujeres actúan como suplentes de los migrantes (varones ausentes) para evitar las sanciones negativas que supondría el incumplimiento del servicio religioso-comunitario para los grupos domésticos de los migrantes (Arias, 2016).

La migración se ha relacionado con la conversión religiosa en los lugares de origen y destino (Odgers Ortiz, 2013; Robledo Hernández, 2009). Un mecanismo para eludir las sanciones y los costos que suponen los sistemas de cargos ha sido la conversión, es decir, el abandono de la religión católica y la adhesión a otros cultos. Cambiar de religión les permite a los migrantes y sus familias dejar de cumplir con las obligaciones comunitarias, consideradas como “prácticas idólatras y costosas en términos de tiempo y dinero” (Robledo Hernández, 2009: 39). Esto podría explicar, en parte al menos, por qué en la región Pacífico sur y sureste, donde abundan las comunidades indígenas, el cambio religioso es más elevado que en otras regiones del país (Hernández Hernández, Gutiérrez Zúñiga y De la Torre Castellanos, 2016).

Las mujeres han jugado un papel central en el cambio religioso: ellas, afectadas por la migración de sus maridos, pero sobre todo cuando son migrantes, internas e internacionales, han sido clave tanto para resignificar la devoción católica como para detonar el cambio religioso (Redfield, 2008; Robledo Hernández, 2009). El cambio religioso de las migrantes está asociado a una mezcla de elementos que han adquirido relevancia cuando la emigración se ha hecho irreversible, como sucede en la actualidad: la ampliación de la oferta religiosa en las ciudades les permite establecer relaciones sociales diferentes a las de sus comunidades de origen, centradas en el parentesco y justificadas por la costumbre; la posibilidad de modificar la relación jerár-

quica en los hogares y que haya cambios en las conductas masculinas, en especial en el consumo de alcohol; la oferta de ayuda económica y en los servicios —educativos, de salud, migratorios, enseñanza de inglés— por parte de las iglesias, que les facilitan la integración a las comunidades de destino, en especial en Estados Unidos (Odgers Ortiz, 2013; Redfield, 2008; Robledo Hernández, 2009). No sólo eso. Cuando, en 2018, se incrementó la persecución contra los migrantes indocumentados en Estados Unidos, la prensa dio cuenta de cómo las iglesias, primero protestantes y más tarde también las católicas, se habían convertido en espacios de refugio para las mujeres y sus hijos, que desde allí comenzaban a dar la lucha por no ser deportadas a sus países de origen.

Así las cosas, es evidente que los cambios en el patrón migratorio México-Estados Unidos y en la migración interna han impactado de manera muy profunda y decisiva las creencias y prácticas de la gente del campo y los espacios metropolitanos. La organización de las celebraciones religiosas, uno de los ejes de la vida social, religiosa y ritual de las comunidades, debe entenderse y explicarse en relación con los escenarios que ha detonado la situación actual de las migraciones internacional e interna.

EN SÍNTESIS

La revisión de algunos de los cambios espaciales, demográficos y socioculturales que ha experimentado la sociedad mexicana desde los años noventa sugiere que la dicotomía rural-urbana tradicional basada en el número de habitantes ha perdido capacidad para captar y explicar los fenómenos religiosos actuales. La distinción entre menos y más de dos mil quinientos habitantes ya no da cuenta de contrastes significativos entre los modos de vida de la población, como las maneras de creer y practicar sus religiosidades, entre los mundos rurales y urbanos. Hoy por hoy, los espacios rurales no son los guardianes de las tradiciones ni los espacios urbanos y metropolitanos son los escenarios de la modernidad y la secularización.

Los supuestos que avalaban esta dicotomía ya no existen, si es que alguna vez tuvieron la fuerza normativa y moral que se imaginaba. En cualquier caso, los hechos ineludibles, como los cambios en la distancia y comunicación entre las poblaciones, la conformación de espacios metropolitanos y la migración, en especial la emergencia de un nuevo patrón migratorio marcado por el fin de la circularidad y, por lo tanto, la permanencia indefinida en los lugares de destino, han dado lugar a prácticas, relaciones, símbolos y proyectos religiosos que dan cuenta de procesos inéditos de sedimentación a largo plazo en ambos contextos.

Al mismo tiempo, la noción de heterogeneidad del mundo rural permite captar diferencias que hay que tomar en cuenta porque todavía son las que modelan las maneras de creer y cambiar de credo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias, Patricia (2003). "Diversidad rural y relaciones de género en México, ayer y hoy". *Estudios del Hombre. Género y Trabajo en el México Contemporáneo* (7): 15-46.
- Arias, Patricia (2016). "La fiesta patronal en el mundo rural. Escenarios de ayer, dilemas de hoy". En *La fiesta mexicana. Tomo I*, coordinado por Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha, 276-318. México: Secretaría de Cultura.
- Arizpe, Lourdes (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico*. México: El Colegio de México.
- Bataillon, Claude, y Hélène Rivière D'Arc (1973). *La ciudad de México*. México, Secretaría de Educación Pública.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990). *México profundo. Una civilización negada*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.
- Castillón Quintero, Anabel (2014). "Nuevas expresiones de religiosidad, identidad y estatus: fiesta de Santo Santiago en San Juan de Ocotán". Tesis de doctorado en ciencias sociales. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- Consejo Nacional de Población (Conapo) (2012). *Delimitación de las zonas metropolitanas de México 2010*. México: Secretaría de Desarrollo Social/Consejo Nacional de Población/Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

- Durand, Jorge, y Douglas S. Massey (2003). *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Encarnación, Junior (2010). "Compadres de los dioses: parentesco ritual y autonomía política en San Juan Tezontla". En *Texcoco en el nuevo milenio. Cambio y continuidad en una región periurbana del valle de México*, compilado por Roger Magazine y Tomás Martínez Saldaña, 295-312. México: Universidad Iberoamericana.
- Favre, Henri (1984). *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Fishburne Collier, Jane (2009). *Del deber al deseo. Recreando familias en un pueblo andaluz*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- González, Luis (1979). *Pueblo en vilo*. México: El Colegio de México.
- González, Luis (1981). *Historia de la Revolución mexicana, 1934-1940. Los días del presidente Cárdenas*. México: El Colegio de México.
- González y González, Luis (1989). "Gente del campo: Entrevista con Enrique Krauze". *Vuelta* (151): 22-29.
- Granados Alcántar, José Aurelio, y María Félix Quezada Ramírez (2018). "Tendencias de la migración interna de la población indígena en México, 1990-2015". *Estudios Demográficos y Urbanos* 33 (2): 327-363.
- Hernández, Alberto, y Carlos Samuel Ibarra (2017). "Genealogía del pentecostalismo en la frontera norte". En *Religiosidades trasplantadas. Composiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*, coordinado por Renée de la Torre y Patricia Arias, 271-297. México: El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablos Editor.
- Hernández Hernández, Alberto, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre Castellanos (coords.) (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (Encreer 2016)*. México: Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.
- López Vega, Rafael, y Sergio I. Velarde Villalobos (2013). "Una aproximación a los patrones de migración interregional en México, 1990-2010". En *La situación demográfica de México 2013*, 67-82. México: Consejo Nacional de Población.
- Magazine, Roger, y Tomás Martínez Saldaña (coords.) (2010). *Texcoco en el nuevo milenio. Cambio y continuidad en una región periurbana del valle de México*. México: Universidad Iberoamericana.
- Martín Barbero, Jesús (1998). *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

- Massey, Douglas S., Jorge Durand y Fernando Riosmena (2006). "Capital social, política social y migración desde comunidades tradicionales y nuevas comunidades de origen en México". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (116): 97-121.
- Meyer, Jean (1981). "Introducción al documento: La fundación de San Francisco de Asís, Altos de Jalisco". *Relaciones* 2 (5): 93-113.
- Nutini, Hugo G., y Barry L. Isaac (1974). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Odgers Oriz, Olga (2013). "Religión e integración: creencias y prácticas de los inmigrantes". *Migración y Desarrollo* 11 (21): 133-157.
- Park, Robert, y Roderick D. McKenzie (1925). *The City*. Chicago. IL: The University of Chicago Press.
- Partida Bush, Virgilio (2010). "Migración interna". En *Los grandes problemas nacionales. I. Población*, coordinado por Brígida García y Manuel Ordorica, 325-361. México: El Colegio de México.
- Portal, Ana María (1997). *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y práctica religiosa en San Andrés Totoltepec*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Dirección General de Culturas Populares.
- Redfield, Robert (2008). *Mexicanos en Chicago. Diario de campo de Robert Redfield*. México: Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.
- Rivera Sánchez, Liliana, Olga Odgers Ortiz y Alberto Hernández (2017). *Mudar de credo en tiempos de movilidad*. México: El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte.
- Rivermar Pérez, María Leticia (2008). *Etnicidad y migración internacional. El caso de una comunidad nahua en el estado de Puebla*. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Robledo Hernández, Gabriela (2009). *Identidades femeninas en transformación: religión y género entre la población indígena urbana del altiplano chiapaneco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ruiz Robles, Raúl René (2004). "San Jerónimo Progreso: migración y remesas. Un sistema político sustentado por ellas". En *Remesas. Milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, vol. II., coordinado por Blanca Suárez y Emma Zapata Martelo, 7-32. México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza.
- Schryer, Frans J. (1986). *Una burguesía campesina en la Revolución mexicana. Los rancheros de Pisaflores*. México: Era.

- Suárez, Hugo José (2016). "La fiesta religiosa popular en la ciudad". En *La fiesta mexicana. Tomo I*, coordinado por Enrique Florescano y Bárbara Santana Rocha, 319-347. México: Secretaría de Cultura.
- Torre, Renée de la (2014). "Género y religión. Comparativo entre hombres y mujeres". En *Creer y practicar en México. Comparación de encuestas sobre religiosidad*, de Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, María Eugenia Patiño López, Yosodhara Silva Medina, Hugo José Suárez Suárez y Genaro Zalpa Ramírez, 193-221. Aguascalientes, México: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.
- Velasco, Laura, Christian Zolniski y Marie-Laure Coubès (2014-2015). *De jornaleros a colonos: residencia, trabajo e identidad en el Valle de San Quintín*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Warman, Arturo (1980). *Los campesinos. Hijos predilectos del régimen*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Wirth, Louis (1938). "El urbanismo como modo de vida". *American Journal of Sociology*, 44. Recuperado de *Ediciones 3* (Buenos Aires, 1962) [en línea]. Disponible en: <<http://www.bifurcaciones.cl/002/reserva.htm>> (consulta: 23 de agosto de 2017)
- Wolf, Eric (1971). *Los campesinos*. Barcelona: Editorial Labor.
- Zabin, Carol (1992). *Migración oaxaqueña a los campos agrícolas de California*. San Diego, CA: University of California-San Diego-Center for US Mexican Studies.



Pensando sobre formas monumentais: Situações no Brasil e no México¹

Emerson Giumbelli

APRESENTAÇÃO

Em um texto anterior (Giumbelli, Heberle e Kerber, 2015), a questão da relação entre cidade e religião foi abordada à luz de três casos. Embora todos esses casos refiram-se à cidade de Porto Alegre, no sul do Brasil, eles permitiram elaborar a relação entre modernidade e religião de distintas formas. Um templo luterano erguido nos anos 1930 com arquitetura modernista possibilitou trabalhar a articulação entre protestantismo e espaço. Ameaçado pela modernização viária, esse templo foi preservado em nome de uma modernização anterior no plano da arquitetura. Uma igreja católica foi reconstruída nos anos 1950 para acompanhar a modernização urbana no centro da cidade, e para tanto foi necessário derrubar o templo anterior que havia sido reconhecido pelo seu valor histórico. Por fim, um mosaico recente marca a presença de uma referência afrorreligiosa na arquitetura do mercado municipal, promovendo a conciliação entre tradição e modernidade no coração da cidade. Nessa abordagem, evidencia-se como o espaço

¹ Texto vinculado ao projeto “Arquiteturas monumentais: religião e espaço público”, financiado por Bolsa Produtividade do CNPq. Agradeço aos organizadores deste volume e aos pareceristas que fizeram comentários a uma versão anterior.

urbano é atravessado por vetores religiosos em distintas articulações com dinâmicas modernizantes.

Já este texto é uma elaboração preliminar visando uma comparação entre situações específicas no Brasil e no México, nas quais se destacam formas arquitetônicas monumentais. Monumentalidade é aqui entendida como uma noção que destaca dimensões espaciais para efeitos analíticos, permitindo colocar a religião dentro de quadros mais amplos. A ideia geral enfoca as relações que envolvem a religião em temas como projetos eclesiais, investimentos estatais, turismo e mudanças urbanas. Essas relações pretendem captar aspectos relevantes dos modos pelos quais a religião se apresenta e se constitui em espaços públicos, entendidos como parte de transformações sociais recentes. Tais transformações incluem as formas de crer, assumindo-se que as crenças são significadas e praticadas em contextos históricos específicos, dos quais participam projetos como os descritos neste texto.

Embora características mais gerais dos dois países sejam levadas em consideração, não se trata de uma comparação global. Mais propriamente, busca-se compreender situações específicas e os vetores que elas colocam em ação. Ao mesmo tempo, o fato de estarem situadas no Brasil e no México provoca questões e diálogos que valorizam projetos comparativos que contribuem para colocar em foco a América Latina, como objeto e produtor de conhecimento. Em seguida, apresento uma descrição básica das situações de pesquisa e dos vetores mobilizados. Como se verá, elas têm em comum o fato de encenar a edificação de construções monumentais que estão relacionadas a referências e atores da religião majoritária em ambos os países. Na segunda parte do texto, apresento algumas pistas analíticas que estão servindo para guiar a consecução da pesquisa.

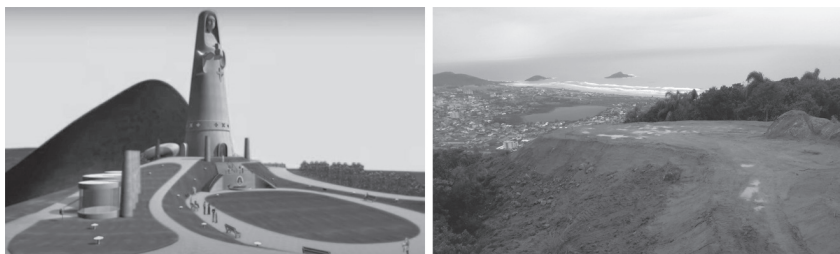
DUAS SITUAÇÕES

Imbituba é um município localizado no litoral de Santa Catarina (sul do Brasil), a menos de cem quilômetros da capital do estado, com pouco

mais de quarenta mil habitantes. Nele está sendo erguida uma estátua que retrata Santa Paulina. Madre Paulina, como era conhecida a italiana Amabile Lucia Visintainer (1865-1942), viveu a maior parte do tempo no Brasil e foi canonizada pela Igreja católica em 2002, graças sobretudo aos esforços da congregação que ela mesma fundou. O santuário de Santa Paulina situa-se na cidade de Nova Trento, também em Santa Catarina. Embora já houvesse estruturas anteriores, o santuário atual foi inaugurado em 2006 e dedica-se a propagar a devoção a uma santa ainda pouco conhecida. Imbituba é a cidade onde teria ocorrido um milagre atribuído à Santa Paulina e desde o final dos anos 1990 havia planos para homenageá-la com algum marco material. No entanto, apenas em 2009 é que se escolheu oficialmente a proposta para um monumento, que começou a ser construído em 2015 e espera ser concluído nos próximos anos.²

O monumento é constituído por uma estátua e por uma área ao redor que inclui algumas veredas e um mirante. A estátua está projetada para medir 46 metros, o que a tornará uma das maiores do Brasil e mesmo da América Latina. O local está situado em um morro de cerca de trezentos metros. Dele, tem-se uma visão panorâmica que cobre a região central de Imbituba, assim como outros morros, várias praias e as lagoas situadas a oeste da cidade. A imagem, que será iluminada, poderá ser vista de vários pontos da cidade e também da rodovia que corta o município e é uma das principais do país (BR-101). Mantendo algumas das referências que identificam a santa, a imagem inova ao utilizar uma forma tubular e estilizada para o corpo. Está projetada para ter aberturas que permitem que os visitantes adentrem um

² Para informações sobre o monumento, ver <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2016/06/03/santa-catarina-constroi-estatu-religiosa-maior-que-o-cristo-redentor.htm>> (acessado: 6 de dezembro de 2016); <<http://www.imbituba.sc.gov.br/noticias/com-decreto-ambiental-obra-de-monumento-e-lancada>> (acessado: 6 de outubro de 2015); <<http://dc.clicrbs.com.br/sc/estilo-de-vida/noticia/2016/05/monumento-gigante-de-santa-paulina-gera-controversias-5821456.html>> (acessado: 6 de dezembro de 2016). Em 2017, a obra foi paralisada e não há previsão para sua retomada, embora a Prefeitura declare não ter abandonado o projeto.



1 e 2. Monumento Santa Paulina, imagem do projeto (fonte: <<https://www.youtube.com/watch?v=AXx92tGbwjA>>), e foto das obras no local, 2016 (fonte: arquivo pessoal).

salão onde haverá painéis que contam a história de Santa Paulina e de seu milagre em Imbituba (fotos 1 e 2).

Um ponto importante é que a obra é totalmente financiada por recursos estatais, provindos dos fundos municipais com o acordo do governo estadual. O fato gera polêmicas, não apenas no âmbito local, com críticas que apelam para a defesa da laicidade e/ou defendem outros usos para o dinheiro público. A prefeitura de Imbituba, cujas sucessivas administrações desde 2009 até 2016 demonstraram apoio ao monumento, justificou o investimento com a ideia do “turismo religioso”. Com isso, embora se reconheça as referências religiosas, o argumento enfatiza o potencial econômico da obra, apostando-se que ela atrairá visitantes que poderão se hospedar e consumir outros serviços em Imbituba. O monumento conta com o apoio do santuário de Santa Paulina e das autoridades locais católicas. Mas os principais entusiastas da obra são os integrantes de uma associação de peregrinos. Devotos de Santa Paulina, eles promovem caminhadas, a principal das quais ocorre anualmente, saindo de Nova Trento para chegar em Imbituba. Embora atualmente haja sintonia entre essa associação, os párocos locais e a direção do santuário, há elementos que provocam tensões nessas relações, como a inversão do sentido da peregrinação (que começa, em vez de terminar, no santuário) e a incorporação à devoção católica de traços evangélicos (como a oposição ao consumo de álcool).

Na região metropolitana de Guadalajara, cidade mexicana que é a capital do estado de Jalisco e que conta com mais de quatro milhões

habitantes, está em construção o santuário dos Mártires de Cristo. Os “mártires” em questão são religiosos que, em sua maioria, morreram durante a guerra cristera, como ficaram conhecidos os conflitos entre forças estatais e católicas no final dos anos 1920. Desde 2000, vêm sendo concluídos dezenas de procesos de canonização. Um dos propósitos do Santuário é abrigar reliquias desses santos e beatos, que poderão ser visitadas e cultuadas. Outros católicos, mediante pagamento, poderão ter suas cinzas guardadas em depósitos no santuário. Além da parte espiritual, que inclui ainda um convento, outras dependências no mesmo complexo serão dedicadas a atividades assistenciais: sedes de entidades caritativas, uma escola para enfermeiras, serviços de atendimento médico e dentário, etc. Estão também previstos salões de conferências e um museu dos Santos Mártires. A ideia é que o santuário forme um tripé com outros dois sítios de importância nacional: a basílica de Nossa Senhora de Guadalupe, na Capital Federal, e o monumento a Cristo Rei, na cidade de Léon, ele também associado com a guerra cristera.³

Assim como a estátua de Santa Paulina, o santuário dos Mártires de Cristo tem proporções monumentais. O projeto que está sendo concretizado prevê a acomodação de doze mil pessoas sentadas sob um conjunto composto por três cúpulas feitas em aço (a mais alta delas atinge setenta metros). Esse teto cobre uma área de quase um hectare e um diâmetro de cem metros livre de colunas intermediárias. Dessa forma, o templo promete ser “a igreja de forma arquitetônica livre de maior dimensão de toda a cristandade”. A construção iniciou-se em 2007 e em 2017 o teto já estava concluído,

³ Fontes das informações: <<http://www.santuariodelosmartiresdecristo.org/wp/>>; <<http://concienciapublica.com.mx/personalidades/el-santuario-de-los-martires-la-herencia-de-sandoval/>>; <<http://www.informador.com.mx/jalisco/2015/628084/6/celebracion-primer-misa-en-santuario-de-los-martires.htm>>; <http://www.ntrguadalajara.com/post.php?id_notas=26793>; <<http://luisbozzo.com/wp-content/uploads/2016/01/costos.pdf>>; <<http://concienciapublica.com.mx/rumbo-al-2012/jalisco/obras-del-santuario-de-los-martires-caminan-a-paso-lento-juan-sandoval/>> (acessado: 24 de julho de 2017).



3 e 4. Santuário Mártires de Cristo: imagem do projeto (fonte: <<http://www.arquimiediosgdl.org.mx/iglesia-en-guadalajara/mas-que-un-santuario-una-obra-de-fe/>>).

permitindo ali a realização de eventos; mas as celebrações mais frequentes ocupam uma capela provisória. Além da área coberta, o santuário planeja ter uma esplanada capaz de abrigar outras sessenta mil pessoas. Situada em um morro, essa esplanada será constituída por uma longa rampa que funciona como o principal acesso ao santuário. Com essa configuração, anuncia-se que se tornará o edifício mais elevado da zona metropolitana de Guadalajara, marcando a paisagem urbana. Mesmo estando distante do centro da cidade (na verdade, já se situa nos limites de outro município, Tlaquepaque), o santuário lhe servirá de mirante (fotos 3 e 4).

O santuário dos Mártires de Cristo é custeado por doações vindas de pessoas e de empresas, cabendo sua administração à arquidiocese de Guadalajara. Em 2008 o governador de Jalisco anunciou que recursos públicos contribuiriam para a obra, mas houve manifestações, inclusive em praça pública, como forma de protesto; o dinheiro foi devolvido pela arquidiocese. Nessas manifestações, o argumento da laicidade teve papel proeminente. Apesar de o Estado não poder contribuir diretamente com a edificação do santuário, há pontos que o colocam em sintonia com investimentos e argumentos públicos. Novamente, há semelhanças com o caso de Imituba. Diz-se que o santuário favorecerá o desenvolvimento da região onde se situa. Ele também pretende se integrar a circuitos turísticos promovidos pelo Estado. Já existe uma *ruta cristera*, que conecta capelas onde nove dos

mártires cristãos nasceram ou morreram. Toribio parece ser o santo mais popular nesse contexto, pois está associado com a saga dos emigrantes, de modo que sua capela e seu santuário atraem milhares de devotos ao longo do ano (Levitt e De la Torre, 2016; De la Torre, 2017). Portanto, o empreendimento do santuário dos Mártires Cristãos coloca em jogo as relações, de um lado, entre Estado e religião majoritária e, de outro, entre Igreja católica e as formas de devoção de seus fieis.

Assim, há semelhanças e diferenças entre as duas situações, e se pode relacioná-las com pontos mais gerais dos dois países. Em ambos, o catolicismo perdura como religião majoritária (82,7% no México e 64,6% no Brasil, em dados censitários de 2010), mas enfrenta desafios que se expressam na redução do número de declarantes. Outro indicador é o crescimento dos evangélicos (22,2% no Brasil) —ou de vertentes cristãs não católicas (9,8% no México)— com repercussões para sua presença pública. Essas repercussões mostram-se nas duas situações descritas acima. No caso de Santa Paulina, argumentos evangélicos (acusações de “idolatria”) aparecem entre as críticas à edificação do monumento (Giumbelli, 2018a). Por outro lado, a prefeitura de Imbituba providenciou a construção de outro monumento, este em homenagem à Bíblia, dedicado aos evangélicos (Giumbelli, 2019). No caso do santuário dos Mártires, parece que os protestos, além de recorrer ao argumento da laicidade, preferem usar o catolicismo popular contra a própria Igreja católica (De la Torre, 2017). Mas a oposição com os evangélicos aparece no momento em que se compara o novo santuário com o templo também monumental da Igreja la Luz del Mundo, localizado na região metropolitana de Guadalajara. Há, portanto, nos dois casos, tensões que expõem os desafios que percorrem a constituição do catolicismo como religião majoritária em ambos os países e sociedades.

A construção de edificações monumentais pode ser ainda vista como uma forma de resposta a esses desafios. A ideia de um catolicismo monumental mobiliza relações em dois planos. Primeiro, com o público que se deseja atrair para esses marcos. No caso de monumentos ou de grandes espaços, se trata do mesmo modo de relação

que se projeta para os fiéis que preenchem locais mais estritos? Quais os efeitos que se produzem quando o catolicismo é vivido em formas monumentais? O que muda na representação de ícones e imagens, objetos de culto, quando eles adquirem proporções gigantescas ou são inseridos em arquiteturas de grande escala? Com quais agentes não religiosos as autoridades e instituições católicas são articuladas pelo fato de promoverem tais projetos?

Essa questão conecta-se com o segundo plano de relações, que envolve o Estado. Brasil e México possuem histórias bem diferentes nesse tema. Como mostra a guerra cristera, a relação entre Estado e religião no caso mexicano é permeada de conflitos, o que se percebe ainda hoje quando se nota que há “un estado secular que impide la acción directa de la Iglesia católica en la vida pública, en la participación y en las decisiones políticas, en la educación pública nacional y en la salud” e também “busca regular el uso de emblemas religiosos en la actividad política” (De la Torre, 2017). No Brasil, além de inexistir o mesmo tipo de restrição legal, não se desenvolveu a forte simbologia cívica que marca o Estado mexicano (“que se refiere a la conmemoración y consagración de la Independencia, la Revolución y la Reforma, objetivados en los padres de la patria” opositores da Igreja católica) (De la Torre, 2017).⁴ Essa diferença se expressa, nos casos do monumento de Santa Paulina e do santuário dos Mártires, tanto nas formas de suporte estatal (investimentos x doação) a projetos com referências religiosas, quanto nas formas de protesto (não ritualizado x ritualizado) a tal suporte. Por outro lado, há semelhanças no plano dos argumentos e temas que permitem aproximações entre Estado e religião. Em ambas as situações, essas aproximações passam pela promoção do turismo e recorrem a razões —econômicas e culturais— que atrelam a religião ao desenvolvimento local. Fica a questão de como se constroem essas justificações tendo em consideração quadros específicos como os casos aqui enfocados.

⁴ Ver ainda Giumbelli (2016 y 2017), que compila outras referências acerca dos marcos legais no México e os discute em perspectiva comparativa.

PERSPECTIVAS ANALÍTICAS

As discussões teóricas que inspiram a pesquisa sobre as situações no México e no Brasil estão basicamente referidas ao tema da relação entre religião e espaço público. Trata-se de um tema com o qual tenho trabalhado há vários anos, em diálogo com colegas (no Brasil, destaco Birman, 2012, e Montero, 2015a).⁵ Insisto na necessidade de nos aproximarmos desse tema sem reiterar uma abordagem genérica, seja porque contenta-se em constatar a presença pública das religiões, seja porque insere-se no já desgastado debate acerca da secularização. Os pontos elaborados a seguir buscam, portanto, sugerir direções mais circunscritas e gerar questões voltadas às situações específicas que constituem esta pesquisa.

Turismo como regulação do religioso

Um conceito que tem sido central em minhas pesquisas é o de regulação do religioso (Giumbelli, 2013, 2016 e 2017). Inspirado em certas discussões sobre laicidade e secularismo (especialmente Asad, 2006; Bowen, 2010; Sullivan *et al.*, 2015), ele incide sobre o tema das relações entre Estado e religião, de modo a provocar um duplo deslocamento. Primeiro, trata-se de não reduzir a questão das relações entre Estado e religião a modelos —por exemplo: separação, colaboração, privilégio— que são definidos em leis gerais, como as Constituições. Embora não despreze esse plano, o conceito de regulação do religioso privilegia os mecanismos pelos quais se define socialmente o lugar das religiões. Mesmo que sejam menos evidentes e diretos do que leis constitucionais, eles possuem um papel crucial no estabelecimento das condições de existência de grupos religiosos. Na busca desses mecanismos, este é o segundo ponto, é fundamental dar atenção não apenas aos agentes e regulamentações estatais, mas igualmente aos demais atores e

⁵ Ver ainda suas participações na coletânea organizada por Mapril, Blanes, Giumbelli e Wilson (2017).

dispositivos que impactam a definição do lugar do religioso. Incluem-se aí os próprios grupos religiosos, em sua diversidade confessional e heterogeneidade interna, mas também jornalistas, empresários, movimentos e lideranças da sociedade civil, e assim por diante.

O “turismo religioso” pode ser focado a partir do conceito de regulação do religioso. Uma característica marcante da literatura acerca desse tema é considerá-lo pressupondo que turismo e religião sejam termos contraditórios (por exemplo, Timothy e Olsen, 2006; Carneiro, 2004). O fato é que o “turismo religioso” vem sendo promovido mundialmente, incidindo sobre lugares e eventos variados (Stausberg, 2011). Quando ele envolve manifestações do catolicismo, propicia interações entre agentes estatais, econômicos e religiosos. Nas duas situações aqui enfocadas, tanto agentes estatais quanto religiosos evocam o tema do turismo para caracterizar as obras em construção. Partindo disso, uma questão importante passa a ser com quais concepções de “turismo religioso” esses agentes operam (Giumbelli, 2018b). Essas concepções produzem definições de religião que podem provocar transformações nas relações entre Estado e instituições religiosas e nas próprias práticas religiosas.

*Espaços públicos como formações materiais*⁶

Publicado em 2010, o artigo da socióloga Kim Knott anunciava uma “virada espacial na pesquisa sobre religião”. Essa ideia já havia sido antecipada no texto de Coleman e Collins (2006) quando se recusavam a observar recintos religiosos apenas como “teologias traduzidas em espaço”: “o templo não apenas abriga, mas é constitutivo da prática religiosa” (2006: 41). A afirmação teria a aprovação de Verkaaik (2012), antropólogo que estudou a construção de mesquitas sem reduzi-las a “meros objetos de representações político-religiosas” (2012: 162). A questão é se esse interesse no espaço, que se desenvolveu sobretudo a propósito de templos, poderia ser expandido para pensarmos sobre

⁶ Neste e no próximo item, recupero formulações já presentes em Giumbelli (2018a).

a noção de espaço público. Ou seja, é possível, nesse sintagma, conferir um sentido que não seja metafórico para “espaço”?

Trabalhos de Birgit Meyer (2006, 2009 e 2011) dão um importante passo nessa direção. Em sua abordagem, práxis, estética e materialidade são elementos fundamentais para pensar a produção do público. Com inspiração semelhante, Verkaaik (2012: 162) busca compreender o que designa como “os poderes afetivos” de elementos materiais. Em suma, trata-se de reconhecer a relação produzida entre, de um lado, disposições e habilidades e, de outro, configurações sensoriais e materiais específicas. Lossau e Stevens (2015) recorrem à ideia de *affordances*, que se refere às propriedades das coisas que as tornam utilizáveis em certas formas. Objetos e espaços não determinam comportamentos, mas permitem ou facilitam determinadas ações, limitam e dificultam outras. Isso envolve sentidos e habilidades corporais (como se usa algo?), mas também interações sociais (quem se espera, quem pode ou quem vem a usar algo?).

Embora os casos enfocados nesta pesquisa sejam distintos, ambos permitem levantar questões sobre a relação entre materialidade e público, entre formas espaciais e representações coletivas. Em se tratando do santuário dos Mártires, lidamos com um templo dedicado a receber multidões (sobre isso, ver Mafra, 2003) —e é nesse ponto, bem como no fato de sua conexão com heróis religiosos, que incidem as questões acima mencionadas—. No monumento de Santa Paulina, algo fundamental —além do modo como se representa uma personagem religiosa— é como se imagina que ele deva atrair pessoas e como essas pessoas são concebidas. Nos dois casos, esses aspectos estão permeados pela monumentalidade da arquitetura. Em suma, como essas formas monumentais se relacionam com aquilo que pretendem representar e com o público que pretendem atrair (ou que já estão atraindo)?

O público em sua constituição e em seus sentidos

A construção do santuário dos Mártires e a do monumento de Santa Paulina, como vimos, envolvem debates e controvérsias —ainda mais: servem para estimulá-los—. Esses debates passam por vários temas. Estão entre eles a relação entre Estado e religião, definições de laicidade, o lugar da religião na sociedade e diversidade religiosa. É fundamental acompanhar tais debates em seus argumentos, mapeando os atores que dele participam, em escala local e, quando for o caso, suas repercussões em outros âmbitos. Trata-se, assim, de usar a ideia de espaço público de um modo que a torne apta a captar a diversidade de sentidos e de formas com que o público se constitui. Ao lado disso, é fundamental criar as possibilidades para que a constituição do público seja acessível por meio de caminhos distintos, uma vez que sua definição não pode ser estabelecida anteriormente aos processos de sua composição. Com tal perspectiva, creio ser útil desdobrar a ideia de espaço público em três dimensões que buscam dar conta desses processos de composição.

A primeira dimensão é a da *publicidade*. Público designa, nesse sentido, o que é tema de preocupação comum (Fraser, 1992). Em outras formulações que considero equivalentes, público assume os sentidos de definição de problemas comuns (Bader, 2012) e de relevância no quadro de algum debate (Engelke, 2013). *Going public* é como Meyer (2011) prefere se referir a essa dimensão. Tais elaborações deixam claro que a recusa de uma definição a priori do que seja público não significa que o termo perca capacidade de apreensão de processos importantes e impactantes. Eles envolvem necessariamente a produção de visibilidade. É isso o que propõe Montero (2015b y 2016), pois ao nos perguntarmos por aquilo que é público somos levados a analisar os processos pelos quais certos temas se tornam objeto de debate, junto com definições sobre o que se pode dizer e sobre o que fica sem ser dito. Portanto, tornar visível é tornar controverso.

A segunda dimensão é a da *publicização*. Ela define as formas pelas quais algo se torna público. Ou seja, ao acompanharmos um debate,

não se pode ignorar os suportes por meio dos quais ele se desenvolve. Matthew Engelke (2013) elabora este ponto ao mostrar como os propagandistas cristãos que pesquisou refletem sobre a linguagem que precisam utilizar para atingir “o pessoal da rua”. Dessa reflexão resultam tanto *outdoors* quanto acessórios para cafés nos quais certas mensagens são divulgadas. Já no Egito os sermões islâmicos encontraram em fitas cassetes um suporte poderoso para sua disseminação (Hirschkind, 2001), ao passo que em Gana os filmes são o cenário e o instrumento do combate que os pentecostais travam contra as crenças tradicionais (Meyer, 2015). No caso dos debates sobre a construção do santuário e do monumento, o papel da mídia, quando for o caso, precisa ser levado em consideração. Ou seja, jornais (e outras publicações) ou internet não são apenas o espaço onde se registram posições, mas têm eles mesmos um papel na constituição da controvérsia.

A terceira dimensão é a dos *públicos constituídos*. Trata-se de uma referência específica às elaborações de Warner (2002) e seus reflexos em outros trabalhos (Engelke, 2013; Meyer e Moors, 2006; Moors e Salih, 2009; Burity, 2016). Segundo Warner, “públicos não existem independentemente dos discursos que se dirigem a eles” (2002: 54). Inserida em uma concepção não estrita de discurso, articulada a uma perspectiva performativa acerca da linguagem, essa formulação envolve uma construção de coletivos que é distinta daquela de grupos com “identidades saturadas”. Um público não precisa ser um grupo com essa característica; basta que aponte para um universo, de fronteiras fluidas, mobilizável por certo discurso. Sendo assim, não é difícil imaginar como diferentes públicos podem conviver. Mais do que convivência, há uma disputa: “Alguns públicos (...) têm mais chance, em relação a outros, de representar o que seja o público” (Warner, 2002: 84). Nos casos enfocados neste texto, isso se traduz no objetivo de identificar os públicos que se constituem e se enfrentam por meio dos discursos em torno da construção do santuário e do monumento.

UMA PESQUISA EM CURSO

Os pontos acima apresentados têm orientado a produção de dados e análises, parte dela já disponível em relação ao caso brasileiro (Giumbelli, 2018a, 2018b e 2019). O pano de fundo são discussões acerca da presença da religião no espaço público —ou, das formas públicas das religiões—. Se na Europa e na América do Norte essas discussões ocorrem principalmente a propósito do islã, na América Latina é a constante vitalidade da religião, em meio a transformações importantes, que alimenta os debates. A pesquisa comparativa pretende contribuir para tais debates, adotando perspectivas analíticas que elas mesmas mobilizam desenvolvimentos recentes na antropologia (constituição de públicos, “virada material”, por exemplo). As situações enfocadas apontam para fenômenos relevantes propiciados pela religião, que dizem respeito tanto a intervenções significativas na paisagem urbana, quanto a discursos que interpelam o papel do Estado na vida social.

A escolha de uma situação no México para comparação responde a uma preocupação em reforçar redes de pesquisa que cobrem a América Latina. Enquanto estive na diretoria da Associação de Cientistas Sociais da Religião no Mercosul, dediquei-me a uma pesquisa que incluiu quatro países latino-americanos (Brasil, México, Uruguai e Argentina). Resultados dessa pesquisa foram apresentados no III Encontro de Antropologia México-Brasil, realizado em Guadalajara no ano de 2015. Com este projeto, meu objetivo é dar continuidade a esses esforços de aproximação. Isso envolve não apenas pesquisas empíricas comparativas, mas também reflexões acerca das condições históricas que forjam a produção do conhecimento na América Latina (Mignolo, 2004).

Nesse sentido, pode-se destacar o texto de Peggy Levitt e Renée de la Torre (2016) como um exemplo interessante. Festas locais são analisadas para mostrar as múltiplas dimensões e vetores que conseguem articular. A volta dos emigrantes para visitar suas famílias no interior do México envolve devoções religiosas assim como fluxos

econômicos. Seria limitado considerar esses eventos simplesmente como o contraponto de uma globalização cuja manifestação categórica estaria alhures. Isso redundaria apenas em outra versão da ideia de que na América Latina consumimos a globalização sem poder produzi-la. Contornando essa limitação, Levitt e De la Torre mostram como local e global se constituem mutuamente e no mesmo espaço. Isso significa que observar uma festa “local” permite ao mesmo tempo problematizar aspectos do “global”.

Em outro texto (Giumbelli, 2008), busquei contribuir para esse esforço de deslocamento epistemológico. Parece-me oportuno citá-lo aqui, pois trata do tema enfocado neste livro. O Cristo Redentor é um monumento cujas dimensões marcam a paisagem urbana do Rio de Janeiro. Ele é um projeto católico de neocrisandade que acabou se tornando um símbolo cívico (cuja referencia é a cidade e mesmo o país). Para compreendermos as dimensões que se inscrevem em sua definição como monumento religioso, é preciso considerar a relação com a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, iniciada na Europa. Em certo sentido, o Cristo Redentor é o contraponto americano no início do século xx a uma devoção europeia do século xvii, pois em nenhum lugar do Velho Mundo a devoção ao Sagrado Coração gerou uma imagem tão monumental.

Em outro plano, o Cristo Redentor inspira argumento semelhante. O fato de estar associado a um projeto de neocrisandade não significa que não haja nele uma forte conexão com a modernidade. Sua aparência entrou em sintonia com movimentos artísticos contemporâneos e seus materiais o associavam com as mesmas tecnologias que erguiam os arranha-céus. Portanto, o catolicismo marcava a paisagem urbana não com uma imagem tradicional, mas com um objeto moderno. Tanto quanto expressão dos diálogos que se mantinham entre América e Europa, o Cristo Redentor é um objeto que materializa tensões entre visões e sentidos da história. Trata-se, nesse plano, da demonstração de que a modernização — e não associe essa palavra com nenhuma conotação necessariamente positiva — pode se produzir com a proliferação de referências religiosas nas cidades em que convivemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asad, Talal (2006). "Trying to understand French secularism". En *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, coordenado por Hent de Vries y Lawrence E. Sullivan, 494-526. Nova York: Fordham University Press.
- Bader, Veit (2012). "The 'public-private' divide on drift: what, if any, is its importance for analysing limits of associational religious freedoms?" En *Religion in Public Spaces. A European Perspective*, coordenado por Silvio Ferrari y Sabrina Pastorelli. Londres: Routledge.
- Birman, Patricia (2012). "Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro". *Religião & Sociedade* 32 (1): 209-226.
- Bowen, John (2010). "Secularism: Conceptual genealogy or political dilemma?" *Comparative Studies in Society and History* 52 (3): 680-694.
- Burity, Joanildo A. (2016). "Minoritization and pluralization: What is the 'people' that Pentecostal politicization is building?" *Latin American Perspectives* 43 (3): 116-132.
- Carneiro, Sandra de Sá (2004). "Novas peregrinações brasileiras e suas interfaces com o turismo". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 6 (1): 71-100.
- Coleman, Simon, y Peter Collins (2006). "The shape of faith or the architectural forms of the religious life". En *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*, coordenado por Elisabeth Arweck y William Keenan. Hampshire/Burlington, VT: Ashgate.
- Dallen, Timothy, y Daniel H. Olsen (coords.) (2006). *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. Nova York: Routledge.
- Engelke, Matthew (2013). *God's Agents: Biblical Publicity in Contemporary England*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Fraser, Nancy (1992). "Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy". En *Habermas and the Public Sphere*, coordenado por Craig Calhoun. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Giumbelli, Emerson (2008). "A modernidade do Cristo Redentor". *Dados* 51 (1): 75-105.
- Giumbelli, Emerson (2013). "Para estudar a laicidade, procure o religioso". En *Religião, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, coordenado por Verónica Beliveau y Emerson Giumbelli, 43-68. Buenos Aires: Biblos.
- Giumbelli, Emerson (2016). "Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 18 (25): 14-37.

- Giumbelli, Emerson (2017). "A vida jurídica das igrejas: observações sobre minorias religiosas em quatro países (Argentina, Brasil, México e Uruguai)". *Religião e Sociedade* 37 (2): 121-143.
- Giumbelli, Emerson (2018a). "Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyze". *Horizontes Antropológicos* 24 (52): 279-309.
- Giumbelli, Emerson (2018b). "Religious tourism". *Religion and Society* 9 (1): 24-38.
- Giumbelli, Emerson (2019). "Religious tourism and religious monuments: The politics of religious diversity in Brazil". *International Journal of Latin American Religions* (3): 342-355.
- Giumbelli, Emerson, Fernanda Heberle e Mônica Kerber (2015). "Religião, cidade e modernização: três casos distintos em Porto Alegre". En *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*, coordenado por Fatima Tavares y Emerson Giumbelli, 97-120. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Hirschkind, Charles (2001). "Civic virtue and religious reason: An Islamic counterpublic". *Cultural Anthropology* 16 (1): 3-34.
- Knott, Kim (2010). "Religion, space, and place: The spatial turn in research on religion". *Religion and Society* 1 (1): 29-43.
- Levitt, Peggy, y Renée de la Torre (2016). "Religion and rescaling: How Santo Toribio put Santa Ana on the global religious map". *Current Sociology* 66 (3): 337-355. DOI: <<https://doi.org/10.1177/0011392116670696>>.
- Lossau, Julia, y Quentin Stevens (coords.) (2015). *The Uses of Art in Public Space*. Nova York: Routledge.
- Mafra, Clara (2003). "A sedução em tempo de abundância: análise das igrejas pentecostais como objetos de arte". En *Circuitos Infinitos*, coordenado por Otavio Velho, 97-126. São Paulo: Attar Editorial.
- Mapril, José, Ruy Blanes, Emerson Giumbelli e Erin K. Wilson (coords.) (2017). *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*. Nova York: Palgrave.
- Meyer, Birgit (2009). "Introduction". En *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, coordenado por Birgit Meyer. Nova York: Palgrave.
- Meyer, Birgit (2011). "Going and making public: Some reflections on Pentecostalism as public religion in Ghana". En *Christianity and Public culture in Africa*, coordenado por Harri Englund, 149-166. Columbus, OH: Ohio State University Press.
- Meyer, Birgit (2015). *Sensational Movies-Video, Vision and Christianity in Ghana*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Meyer, Birgit, y Annelies Moors (2006). "Introduction". En *Religion, Media, and the Public Sphere*, coordenado por Birgit Meyer y Annelies Moors. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Mignolo, Walter (2004). *Histórias locais/Projetos globais*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Montero, Paula (coord.) (2015a). *Religião e controvérsias públicas. Experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome/Universidade Estadual de Campinas.
- Montero, Paula (2015b). "Introdução". En *Religiões e controvérsias públicas. Experiências, práticas sociais e discursos*, coordenado por Paula Montero. São Paulo: Terceiro Nome/Universidade Estadual de Campinas.
- Montero, Paula (2016). "'Religiões públicas' ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu". *Religião & Sociedade* 36 (1): 128-150.
- Moors, Annelies, y Ruba Salih (2009). "'Muslim women' in Europe: Secular normativities, bodily performances and multiple publics". *Social Anthropology* 17 (4): 375-378.
- Stausberg, Michael (2011). *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations, and Encounters*. Nova York: Routledge.
- Sullivan, Winnifred, Elizabeth Hurd, Saba Mahmood e Peter Danchin (coords.) (2015). *Politics of Religious Freedom*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Torre, Renée de la (2017). "El análisis fotográfico como recurso hermenéutico de los símbolos ritualizados en los dramas sociales (El caso de la manifestación por la defensa de la laicidad. Guadalajara, 2008)". Texto inédito.
- Verkaaik, Oskar (2012). "Designing the 'anti-mosque': identity, religion and affect in contemporary European mosque design". *Social Anthropology* 20 (2): 161-176.
- Warner, Michael (2002). "Publics and counterpublics". *Public Culture* 14 (1): 49-90.

Una investigación con iglesias pentecostales en un contexto urbano

Carlos Garma Navarro

Puesto que ya muchos han tomado a su cargo el compilar un relato ordenado de las cosas que entre nosotros han sido ciertas, tal como lo enseñaron los que desde el principio fueron testigos y servidores de la palabra, me ha parecido a mí, después de haber investigado todo con esmero desde su origen, escribir ordenadamente.

“Evangelio según San Lucas”, capítulo 1, versículos 1-3,
Santa Biblia, antigua versión de Casiodoro de Reina
y revisada por Cipriano de Valera.

I am a traveler of both time and space, /
to be where I have been, / To sit with elders of a gentle race,
/ This world has seldom seen. / They talk of a day for which
they sit and wait, / All will be revealed.
Led Zeppelin, “Kashmir”.

Sin duda alguna, la etnografía sigue siendo considerada la herramienta metodológica básica de la antropología. Éste es uno de los pocos puntos de consenso entre los miembros de la disciplina (Giglia, Garma y De Teresa, 2007). Es frecuente escuchar la queja de que al pasar a otras disciplinas o campos del conocimiento la etnografía se ha devaluado. Quizá por eso, en una reunión internacional, una socióloga polaca me comentó con énfasis que como investigadora sería ya había rebasado el nivel de la etnografía. Sin embargo, hay muchos hechos

que sólo se pueden comprobar a través de la etnografía; esto es, en el contacto directo con los hechos. Es mi opinión, sólo se puede hablar de la etnografía por medio de las experiencias directas. Por lo tanto, en este texto voy a hacer referencia a mis propios trabajos de investigación sobre las minorías religiosas. Creo que esta descripción podrá mostrar algunos de los retos que enfrenta el trabajo etnográfico en un contexto específico. Por lo tanto, de aquí en adelante me voy a referir al trabajo de campo que he realizado en las iglesias pentecostales durante los últimos treinta años (más o menos).

Las iglesias pentecostales tienen su origen en Estados Unidos de Norteamérica, a comienzos del siglo xx, en áreas donde había una fuerte influencia de población negra. Su nombre se deriva de la fiesta cristiana que conmemora el día en que los doce apóstoles recibieron el Espíritu Santo por primera vez y obtuvieron dones maravillosos, como hablar en otras lenguas, poderes de sanación, etc. Según el pentecostalismo, todo creyente puede recibir estos “dones” al abrirse al Espíritu Santo. El pentecostalismo existe en México desde 1917, cuando fue fundada la primera iglesia pentecostal en Villa Aldama, Chihuahua, por Romana Valenzuela. Actualmente, las agrupaciones pentecostales constituyen la minoría religiosa más importante de México (Garma, 1992).

Mi investigación más conocida, titulada “Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México” (Garma, 2004), gira en torno a esta adscripción religiosa en la capital del país. Las agrupaciones que estudié con mayor cuidado se encontraban en esa delegación. Sin embargo, también asistí a actos religiosos y realicé entrevistas en otras partes de la zona metropolitana de la Ciudad de México y opté por tomarlos en cuenta, ya que éste es un estudio sobre el fenómeno religioso y no acerca de una localidad o comunidad aislada. El periodo de realización de estas investigaciones ha sido largo. Comencé a estudiar el pentecostalismo urbano en 1989 y lo sigo haciendo hasta la fecha. Cabe señalar que toda mi vida profesional como científico social ha estado dedicada al conocimiento y el análisis de la religión.

En este apartado voy a precisar brevemente algunas cuestiones sobre el trabajo realizado que me permitió redactar el texto ya mencionado. La investigación para mi tesis de licenciatura giró en torno a los protestantes de una comunidad totonaca de la sierra de Puebla (Garma, 1987). Al obtener la plaza definitiva como profesor-investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa surgió la posibilidad de llevar a cabo un estudio sobre las religiones en esta delegación. Se creó para el efecto el proyecto de investigación “Cambio religioso en Iztapalapa”, que dirigí a partir de 1990. De esta manera, consideré que podría aprovechar mis conocimientos previos sobre las minorías religiosas.

Debido a que la zona en estudio estaba muy cerca de la universidad, el trabajo de campo y la recolección de datos no se conformó al estilo de una persona que va a una localidad remota o una comunidad lejana y permanece allí por un tiempo específico. Si bien algunos periodos del trabajo de campo fueron más intensos cuando debía identificar las iglesias y encontrar la manera de trabajar con las congregaciones, también asistí a reuniones, servicios y algunos eventos especiales, aunque esto no se considerara oficialmente trabajo de campo. Cuando encontraba alguna persona interesante en la calle, allí mismo la entrevistaba. Muchas veces también fueron a visitarme a mi cubículo y entonces mi “oficina” se volvió un espacio para el encuentro con mis sujetos de estudio. Numerosas entrevistas se realizaron también en las casas de los creyentes, así como en el templo, antes o después del servicio. Asistí regularmente a los servicios y las ceremonias de las agrupaciones estudiadas, contando con su consentimiento para hacerlo. El trabajo con las iglesias pentecostales siempre se llevó a cabo de acuerdo con las autoridades o los dirigentes de la congregación. Nunca, pues, fue estudiada una congregación sin el consentimiento de sus integrantes.

Aunque muchos estudios valiosos sobre las agrupaciones religiosas se han hecho mediante la investigación encubierta (por ejemplo, Whitehead, 1974; Zaretsky y Leone, 1974) me queda claro que la pretensión del investigador de hacerse pasar como un integrante de la agrupación

dificulta la recolección de datos por medio de entrevistas estructuradas y cuestionarios con preguntas específicas, métodos de investigación que utilicé con frecuencia durante el estudio.¹ Tampoco trabajé de manera individual. Desde el principio fui apoyado por alumnos de licenciatura que luego elaboraron sus proyectos de tesis. Esto me confirió grandes ventajas, porque los grupos religiosos desconfían de una persona que asiste asiduamente a los cultos de otros grupos religiosos. Esta desconfianza puede ser un obstáculo muy grande, que limitaría el trabajo de campo a una sola comunidad religiosa. La ayuda de los tesisistas, por lo tanto, me permitió superar este problema, ya que con su colaboración obtuve información de diversas agrupaciones a la vez.²

¹ Cuando mencioné a un grupo de pastores de la Iglesia Apostólica de la Fe reunidos en el Centro Cultural Mexicano (una institución de preparación pastoral de la asociación religiosa) que había investigadores que estudiaban grupos religiosos sin revelar su identidad como académicos, pretendiendo ser miembros potenciales, reaccionaron con profunda indignación. "Pero esos estudios son equivocados, porque no pueden preguntarnos lo que realmente significan nuestras acciones, sino que sólo dicen lo que creen haber entendido. Nosotros no tenemos por qué mentirles a ustedes. ¿Por qué deben ustedes mentirnos a nosotros?" Entendiendo que hay grupos religiosos que no permiten la presencia de alguien externo que no sea creyente, éste es el contexto donde se ha llevado a cabo la investigación encubierta con buenos resultados para los propósitos del científico. Afortunadamente, siempre encontré una actitud abierta hacia la investigación de las ciencias sociales en las agrupaciones pentecostales que aceptaron ser estudiadas. Si alguna agrupación se oponía, no era estudiada. Hubo muchas iglesias pentecostales para escoger, por lo que no tuve que imponer mi presencia o la de mi equipo a una congregación de creyentes. Barker (1985, 1994, 1995) ha discutido ampliamente sobre los problemas éticos de la investigación sobre religiones minoritarias, encubierta o no.

² Las tesis de mis alumnos aparecen citadas en la bibliografía. Podría clasificarlas en dos tipos de investigación. En el primero, al autor o la autora se dedicaron a estudiar una asociación religiosa específica, que fue el objetivo de su tesis (son los casos de Domínguez, 1986, y Díaz, 1996). Debe aclararse que algunos estudiantes recogieron datos en dos agrupaciones de la misma iglesia (los estudios de Huerta, 1995, y Cruz, 1996) o en dos congregaciones de asociaciones religiosas distintas (los textos de Hidalgo Nájera, 1996, y De la Rosa y Campos, 1992). Generalmente, los tesisistas que estudiaban a más de una congregación requerían periodos de tiempo más largos de trabajo de campo, por lo cual debían hacer mayor esfuerzo. Sin embargo, hubo interés en sostener este esfuerzo y fue alentador encontrar que había antropólogos jóvenes dispuestos a realizar este trabajo difícil ya desde sus estudios de licenciatura. Las siguientes personas realizaron trabajo de campo en Iztapalapa: Yolanda Díaz estudió la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús; Alejandro Hidalgo Nájera trabajó con la Iglesia Bautista y la Fraternidad de Iglesias Cristianas; Sara Garduño estudió a los testigos de Jehová;

No estudié exclusivamente a las iglesias pentecostales. El proyecto consistía en analizar el campo religioso de Iztapalapa en su totalidad. Se recogió, por consiguiente, información sobre mormones, católicos renovados, sistemas de mayordomía tradicionales y testigos de Jehová, entre otros. Mi proyecto de tesis de doctorado original pretendía abarcar todo el campo religioso, pero comprendí que esto rebasaba el alcance y el tiempo para la realización que tenía contemplado, por lo que decidí seleccionar a los grupos que mejor conocía: los pentecostales. Para mí era muy claro que no existían en el vacío, sino que competían con los otros grupos religiosos. Encontré siempre útil la información recopilada conjuntamente por el grupo de investigación sobre la diversidad religiosa.

La visión de conjunto sobre la interacción de los distintos grupos religiosos es básica para este trabajo, aunque el énfasis lo puse en el pentecostalismo. Las congregaciones de los creyentes no son equivalentes a las comunidades cerradas que la antropología estudiaba tradicionalmente. Sus integrantes pueden cambiarse con frecuencia a otras iglesias y templos. Un individuo incluso puede haber pertenecido a varias agrupaciones en su vida. Este movimiento de los creyentes, o “nomadismo religioso”, como lo ha denominado Manuel Marzal (2002), puede derivarse también del pentecostalismo hacia religiones muy diferentes, como lo mostré en el capítulo sobre conversión y movilidad religiosa (Garma, 2004). Al estudiar el pentecostalismo es importante incluir más datos sobre otras agrupaciones

Mirna Cruz al espiritualismo trinitario mariano; Amelia Domínguez y Armando Criollo investigaron sobre el mormonismo; Claudia Huerta estudió a los carismáticos católicos y Armando Sánchez analizó el sistema de cargos del catolicismo popular. Todos concluyeron sus tesis y son citados. Lamento que hasta la fecha las investigaciones de Verónica Ortiz sobre la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y de Alejandra Almaguer sobre las Asambleas de Dios no hayan fructificado todavía en tesis; sin embargo, ambas entregaron excelentes reportes de campo. Debo destacar los trabajos que se realizaron sobre los protestantes en otras partes del país, indispensables para entender a los pentecostales del Distrito Federal, por lo que considero que forman parte de esta investigación. Éstos son los trabajos de Milca de la Rosa y Cecilia Campos sobre presbiterianos y católicos en Hidalgo y de Gabriela Llano sobre la Iglesia de Dios en Sonora. También fue importante el estudio de Sergio Contreras sobre la Iglesia del Dios Vivo en Puebla, que aún no se ha presentado como trabajo de tesis.

religiosas, porque muchos de los creyentes pentecostales no sólo las conocen, sino que han sido parte de ellas. Sin duda, en el futuro otros creyentes también cambiarán su afiliación religiosa. El uso de un amplio método comparativo con el objetivo de estudiar la diversidad religiosa no es una opción personal del investigador; en este caso, es una herramienta indispensable para entender una realidad compleja.

La información más amplia recogida en Iztapalapa procede de las congregaciones locales de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y de las Asambleas de Dios. También se recogieron datos sobre otras iglesias evangélicas de la Ciudad de México, tanto pentecostales como del protestantismo denominacional (de congregaciones bautistas y, en menor grado, metodistas). Los datos sobre estas iglesias fueron comparados con la información que obtuve del pentecostalismo en la Sierra Norte de Puebla (Garma, 1987). Me fue indispensable también consultar otros estudios sobre el pentecostalismo en México y América Latina (véase la bibliografía de Bastian, 1994). Para entender el campo religioso en su totalidad, se hizo necesario comparar los datos de agrupaciones minoritarias específicas: testigos de Jehová, mormones, espiritualistas trinitarios marianos, y de la misma Iglesia católica, cuyo peso como actor predominante en el escenario de las instituciones religiosas del país es innegable. Por último, los estudios sobre religiones minoritarias tanto en Estados Unidos (por ejemplo, McGuire, 1988) como en el Caribe anglófono (por ejemplo, Glazier, 1991) fueron muy importante por el tratamiento de diversas temáticas (conversión, liderazgo, carisma, etc.) que han sido discutidas extensamente por los autores que han publicado sobre estos problemas específicos.

No soy un creyente pentecostal. Muchas personas me preguntan por qué, conociendo tan de cerca a las iglesias estudiadas, no me he convertido a las creencias de alguna. Sin duda, algunos antropólogos han adoptado nuevas religiones o han permanecido firmes en sus creencias espirituales toda la vida, pero me temo que la gran mayoría son agnósticos, cuando no ateos. Supongo que persiste el miedo a que la institucionalidad religiosa limite la investigación sobre la humanidad misma. No me puedo considerar ajeno a este temor. Pero

no tengo problemas con las divinidades: podría ser amigo tanto del Espíritu Santo como de Yemanjá, o del dueño de los animales del bosque. En cambio, las instituciones eclesiales me parecen otra cosa. He descrito en otro texto (Garma, 1997) que los investigadores que pertenecen a una agrupación religiosa, como miembros activos, pueden descubrir que la jerarquía de la institución intenta orientar el tipo de estudio que consideran más conveniente para los propósitos de la asociación. Prefiero mantenerme ajeno a este tipo de conflictos, aunque reconozco que no se dan en todos los casos en que el científico social es también creyente.

Hay un problema que deseo tratar aquí: ¿puede un creyente estudiar de una manera antropológica o sociológica su propia religión? Creo que es posible. ¿Es mejor el estudio científico de un creyente sobre su propia religión que el estudio que hace un inconverso o no creyente? Definitivamente no. He conocido tesis que creían en las religiones que estudiaban; otros, la mayoría, no. No puedo decir que los mejores trabajos eran siempre los de los creyentes; tampoco que eran los peores. Los problemas metodológicos que enfrenta un creyente al estudiar la religión son diferentes a los de un no creyente. Las personas que estudian la religión que profesan pueden experimentar muchos problemas para ser objetivas respecto a los elementos de sus propias creencias y prácticas, sobre todo cuando muestran un aspecto que antes desconocían o que acarrear un fuerte valor emocional. Un creyente que estudia otra religión, a su vez, puede tener juicios de valor sobre su otredad. El inconverso, por su parte, puede tener mayores dificultades para establecer contactos, o puede tener también dificultad para entender puntos sutiles que no son revelados fácilmente a un externo, aunque puede tener la ventaja de establecer una distancia crítica. De manera clara, encontré siempre útil el conocimiento de diversas religiones (o por lo menos dos) para facilitar la comprensión de una tradición religiosa específica. De aquí la importancia de conocer la diversidad religiosa para el desarrollo del proyecto de investigación.

Diversos autores han considerado el problema de la relación del investigador con la religión que estudia (Prat, 1997; Bourdieu, 1998; Campiche, 1991). Sería interesante en algún momento comparar estas discusiones con las que se han entablado en la antropología sobre el antropólogo “nativo” que estudia su propia cultura. Aun así, sólo puedo insinuar esta interesante confluencia.³

Trabajar con una población urbana de creyentes pentecostales donde se fomenta la lectura de la Biblia representó una oportunidad para verificar datos. Varios de los líderes religiosos me dijeron que querían leer lo que había escrito. Esto me permitió una discusión importante respecto a algunos puntos. Había unos que discrepaban sobre mis conceptos científicos, que según ellos no expresaban adecuadamente las emociones religiosas, que valoran tanto. “Bueno, eres un inconverso, pero parece que sí pudiste entender”, reconoció un pastor. En otra ocasión me dijo un joven predicador: “¿No estarás dorándonos la pildora, escondiendo cosas desagradables que escribes en otras partes?” Yo siempre señalaba que escribía como un investigador, no como un creyente. “Bueno, está bien, pero ojalá que al final de este estudio ya estés más cerca de Dios que cuando comenzaste”,

³ Las diferentes posiciones sobre la relación entre el antropólogo y las personas estudiadas pueden expresarse en distintos trabajos dentro de la obra de un autor. Un buen ejemplo se encuentra en los escritos de Victor Turner. En el libro *La selva de los símbolos* (Turner, 1980, aunque la edición original en inglés data de 1967), el etnólogo escocés destaca la importancia de separar los niveles de análisis en el estudio de los rituales, diferenciando la explicación del antropólogo de la interpretación de los participantes nativos. Destaca incluso que los elementos del contexto ritual pueden ser mejor entendidos por un observador externo capacitado que por un especialista tradicional (Turner, 1980: 39-43). En cambio, en una obra posterior, *Anthropology of Performance* (Turner, 1987), en una reflexión sobre su propia experiencia docente, señala la utilidad de llevar a cabo simulacros rituales donde los estudiantes universitarios actúen como si fueran participantes en ritos religiosos. Esto permitiría a los futuros antropólogos entender mejor la situación y las emociones de quienes serían el objeto de su investigación etnográfica (Turner, 1987, en el capítulo “Performing ethnography”, en las páginas 139-155). Cabe señalar que ambas metodologías (explicación externa del investigador a partir de los datos recogidos y la actuación simulada) podrían combinarse y no son necesariamente contrapuestas. Sin embargo, el uso de simulacros de rituales sí reconoce la utilidad de acortar la distancia entre el etnógrafo y el sujeto (o “nativo”) que se está estudiando. Debo reconocer que nunca he utilizado simulacros con mis estudiantes.

me comentó otra vez un creyente. En todo caso, considero un privilegio haber compartido mis escritos con las personas que la antropología tradicionalmente denomina como “informantes”. Creo que las respeto al pedirles su opinión, además de ser este diálogo una herramienta útil para el estudio. Es claro que una condición para este diálogo entre un investigador y las personas con las que se relaciona en su trabajo es que éstas puedan leer los textos producidos, condición que no se da en todos los estudios antropológicos porque muchas veces los sujetos son analfabetas.

Sin remordimiento, reconozco que he encontrado muchas veces un placer estético al escuchar un testimonio emotivo o un coro cantando himnos que permanecen en la memoria colectiva. El pentecostalismo es una religión que enfatiza las expresiones orales, por lo cual no es sorprendente la elaboración de los elementos escuchados por la congregación. Por esto siempre he tratado de incorporar en el texto los testimonios y las palabras de los propios creyentes. Se exponen los conceptos y términos que usan con los límites del científico social. Mientras el analista busca a veces una definición precisa de un término, el creyente sabe que la palabra sólo describe la vivencia de lo espiritual, pero siempre es sólo una aproximación. Traducir el lenguaje expresivo del sujeto religioso a la precisión árida que requiere el científico social implica la búsqueda de cierto equilibrio, que no estoy seguro de hasta dónde se dio. Si bien escribo como lo que soy, un científico social, la belleza y la emoción de las palabras de la fe nunca me son indiferentes. No puedo evitar el deseo de compartir con el lector algunas de estas expresiones, aun cuando esto me aparte un poco de la escritura científica, considerada más neutral o imparcial, que los estudios académicos requieren. En ocasiones, en el texto hay algunas partes que pueden expresar ironía, humor o sorpresa ante algunas situaciones vividas por el investigador. Esto no significa una posición negativa ante el tema ni una falta de respeto a la religión. Estoy de acuerdo con Cox (1994) cuando señala que el estudio de las religiones no implica la existencia de un analista sin emociones y vivencias propias.

Considero lamentable el desconocimiento teórico debido a las inútiles separaciones disciplinarias que con demasiada frecuencia han limitado la investigación de aspectos y problemas reales. Para ser un antropólogo de la religión tuve que leer por mi cuenta las obras de Max Weber y Émile Durkheim. Durante la licenciatura, cursada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), estos autores nunca fueron incorporados a la bibliografía (con apenas una sola excepción, que recuerde) o eran imposibles de conseguir. Al asistir a congresos internacionales sobre religiones contemporáneas descubrí que tanto en Europa como en Estados Unidos la mayor parte de los ponentes eran sociólogos, a diferencia de lo que sucedía en Latinoamérica, donde era notable el predominio de los antropólogos en los estudios sobre religión.

Mi contacto con los sociólogos de la religión en el extranjero me ha llevado a ampliar mi visión de las fuentes para obtener información sobre el tema religioso. Creo que el trabajo de campo individual y en equipo todavía es indispensable para el antropólogo, aunque considerarlo como la única fuente de información en las sociedades actuales no es posible. He entendido la importancia de estudiar las fuentes legales y la legislación estatal, que modelan las relaciones políticas de las religiones. La representación de una parte de la sociedad también se expresa en los periódicos y revistas, en donde muchas veces se vierten opiniones sobre actores religiosos. Por otra parte, la producción de los creyentes no se queda en lo que dicen o hacen, sino también en lo que escriben, y en el caso de creyentes religiosos de diversos tipos en lo que cantan. Aquí destacan no sólo los himnos por sí mismos, sino también las cintas (casetes) con grabaciones de música, sermones y exhortaciones pastorales. En este aspecto, son notables no sólo los libros de los autores pentecostales, sino los muchos panfletos y cuadernos anónimos que circulan masivamente. El reto para el investigador es reunir este material tan dispar y, utilizándolo, lograr un análisis coherente. Quizá lo mejor sería una investigación interdisciplinaria, pero los sociólogos de la religión (así como los psicólogos de la religión) no abundan en México. Por esto, he intentado

aprender por mi cuenta cómo examinar las fuentes legales a partir de la antropología política y el análisis del discurso, tomando como base los cursos de posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia que tomé con la doctora Julieta Haidar.

Espero que el texto muestre algo de esta realidad multiforme. Ahora esbozaré de manera muy breve el contenido de “Buscando el Espíritu” (Garma, 2004). El marco teórico presenta los conceptos básicos en la temática de la investigación científica de las religiones contemporáneas. Este apartado es breve debido a que cada capítulo (además del referente a la historia) inicia con una discusión teórica que aporta puntos importantes para entender la problemática tratada. El capítulo sobre la historia muestra el desarrollo local de Iztapalapa, donde se ubica la mayoría de las iglesias estudiadas. Por otra parte, se hace un recuento de las relaciones entre las Iglesias y el Estado mexicano con una perspectiva diacrónica. Posteriormente se presentan los datos básicos sobre la religión en el Distrito Federal y se propone una tipología de las religiones actuales en México. En el capítulo siguiente se analizan las agrupaciones religiosas, según las características socioeconómicas de sus integrantes, con elementos cuantitativos. Después se analizan las iglesias pentecostales de una manera más detallada. El texto presenta aquí dos aspectos importantes para entender la visión del mundo pentecostal: el don de lenguas y la sanación espiritual. En seguida se examina la estructura de liderazgo de las iglesias, así como su organización interna. El papel de las mujeres en las asociaciones religiosas es discutido en el apartado siguiente. El problema de la movilidad religiosa y de la conversión son tratados con un enfoque que los vincula entre sí. Esta sección termina con una revisión rápida de la ritualidad, el testimonio y el papel de la música. Los siguientes dos capítulos están muy relacionados. Tratan sobre la manera en que las iglesias pentecostales interactúan con instituciones externas. Primero se muestra la complicada situación entre las distintas agrupaciones religiosas; después la relación de las agrupaciones pentecostales con el Estado mexicano. El texto termina con una conclusión que resume

los aportes básicos de la investigación y plantea nuevos problemas en torno a algunas perspectivas para investigaciones futuras.

Afortunadamente, la investigación no concluye con la publicación de la tesis doctoral en forma de libro. Mis trabajos más actuales han retomado un tema por el cual siempre tuve gran interés: la música. Como ha señalado bien Cox (1994), el pentecostalismo siempre ha sido una forma de religión que ha enfatizado el uso de la música para comunicarse con la divinidad. En el texto “Del himnario a la industria de la alabanza, un estudio sobre la transformación de la música religiosa” (Garma, 2000) mostré cómo han cambiado el rol y la organización de las expresiones acústicas en las iglesias. Posteriormente analicé cómo expresaban las canciones mismas los cambios en las concepciones sobre la masculinidad que se desarrollaban en las letras de los cantantes que se autodesignaban como “cristianos evangélicos” (Garma, 2008). El tema de la alabanza como expresión particular sonora de los grupos religiosos minoritarios, y en particular de los jóvenes, ha sido retomado también por otros investigadores (Corpus, 2011; Hernández, 2011; Ramos, 2015).

BIBLIOGRAFÍA

- Barker, Eileen (1985). “New religious movements: Yet another great awakening?” En *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, coordinado por Phillip E. Hammond. Berkeley/Los Ángeles, CA: University of California Press.
- Barker, Eileen (1994). “Whatever next? The future of new religious movements”. En *“Religions Sans Frontières?”: Present and Future Trends of Migration, Culture and Communication*, coordinado por Roberto Cipriani. Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri-Dipartimento per l’Informazione e l’Editoria.
- Barker, Eileen, y Jean-François Mayer (1995). “Introduction”. *Social Compass* 42 (2): 147-163.
- Bastian, Jean Pierre (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre (1988). *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.

- Campiche, Roland (1988). "Sectas y nuevos movimientos religiosos. Divergencias y convergencias". *Cristianismo y Sociedad* (93): 9-20.
- Campiche, Roland (1991). "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individuación de la religión hoy en día". *Religiones Latinoamericanas* (1): 73-85.
- Corpus, Ariel (2011). "Divergencias juveniles en el protestantismo indígena de los Altos de Chiapas". En *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, coordinado por Alberto Hernández. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán.
- Cox, Harvey (1994). *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty First Century*. Nueva York: Addison Wesley.
- Criollo, Armando (1991). "Prácticas religiosas en una zona urbana: el caso de los mormones en Iztapalapa". Tesis de licenciatura. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Departamento de Antropología.
- Cruz Ramos, Mirna Liliana (1996). "Los grados de la afiliación a una religión popular urbana: el espiritualismo trinitario mariano". Tesis de licenciatura. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología.
- Díaz Espinoza, Martha Yolanda (1996). "Relación Estado-Iglesia. Concretamente enfocado a la iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y la política salinista". Tesis de licenciatura. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología.
- Domínguez, Amelia (1989). "Ideología y práctica religiosa entre los mormones". Tesis de licenciatura. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología.
- Durkheim, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Garma Navarro, Carlos (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Garma Navarro, Carlos (1988). "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México". *Iztapalapa* (15): 53-66.
- Garma Navarro, Carlos (1991). "Cultura nacional y procesos de secularización". *Religiones Latinoamericanas* (1): 57-71.
- Garma Navarro, Carlos (1992). "Ideología y cambio religioso en Iztapalapa". *Iztapalapa* (25): 43-52.

- Garma Navarro, Carlos (1993). "Pentecostalismo rural y urbano en México. Diferencias y semejanzas". *Alteridades* 2 (3): 31-38 [en francés: (1992). "Pentecôtisme rural et urbain au Mexique: Différences et similitudes". *Social Compass* 39 (3): 389-400].
- Garma Navarro, Carlos (1997). "Perspectivas en la investigación de la religión". *Nueva Antropología* 15 (51): 105-117.
- Garma Navarro, Carlos (2000). "Del himnario a la industria de la alabanza: un estudio sobre la transformación de la música religiosa". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 2 (2): 63-85.
- Garma Navarro, Carlos (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/Plaza y Valdés Editores.
- Garma Navarro, Carlos (2008). "Las masculinidades en la música cristiana". *Versión. Estudios de Comunicación y Política* (21): 83-100.
- Giglia, Ángela, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (2007). *¿Adónde va la antropología?* México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/Juan Pablos Editor.
- Glazier, Stephen (1991). *Marchin' the Pilgrims Home: A Study of the Spiritual Baptist of Trinidad*. Salem, WI: Sheffield Publishing.
- Hernández, Alberto (2011). *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán.
- Hidalgo Nájera, Alejandro René (1996). "Estudio sociorreligioso de protestantismo en la clase media de Iztapalapa". Tesis de licenciatura. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología.
- Huerta, Claudia Marina (1995). "Legión de María y Renovación del Espíritu Santo. Una alternativa para continuar. Análisis y comparación de dos movimientos apostólicos de la Iglesia católica". Tesis de licenciatura. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología.
- Llano, Gabriela (1995). "Pentecostalismo y cambio social: el caso de la colonia Emiliano Zapata en Hermosillo, Sonora". Tesis de licenciatura. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Marzal, Manuel (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Pontificia Universidad Católica del Perú/Editorial Trotta.
- McGuire, Meredith B. (1988). *Ritual Healing in Suburban America*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- Prat, Joan (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.

- Ramos, Daniel (2015). "La música evangélica, su impacto en los jóvenes cristianos". En *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, coordinado por Carlos Garma Navarro y María del Rosario Ramírez Morales. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa/Juan Pablo Editor.
- Rosa, Milca de la, y Ana Cecilia Campos Cabrera (1992). "Presbiterianismo en una comunidad otomí de la Huasteca". Tesis de licenciatura en antropología social. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Sánchez, Armando (1990). "Cargos religiosos como símbolos de identidad local en los grupos sociales de Iztapalapa, DF". Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología.
- Turner, Victor (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI España.
- Turner, Victor (1983). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, Victor (1987). *The Anthropology of Performance*. Nueva York: PAJ Publications.
- Weber, Max (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Puebla, México: Editorial Premia.
- Whitehead, Harriet (1974). "Reasonably fantastic: Some perspectives on scientology, science fiction and occultism". En *Religious Movements in Contemporary America*, coordinado por Irving Zaretsky y Mark Leone. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Zaretsky, Irving I., y Mark P. Leone (1974). *Religious Movements in Contemporary America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.



Laïcité y prácticas religiosas en contextos urbanos en Francia

Julia Martínez-Ariño

INTRODUCCIÓN

De jardines y religión

¿Pueden los jardineros municipales rezar durante las pausas de trabajo en espacios públicos mientras visten el uniforme municipal? No hace falta dar mucho más detalles para intuir que la pregunta hace referencia a trabajadores musulmanes, cuya forma de rezar puede resultar visible si implica la genuflexión como expresión corporal. Ésta fue una de las cuestiones discutidas durante las sesiones de trabajo del Comité Consultatif Laïcité de la ciudad de Rennes, en Francia. Durante mi observación en las reuniones de esta instancia de gobernanza local entre 2015 y 2016, asistí al debate que generó esta cuestión traída a colación por algunos miembros de la administración municipal. Si bien el grupo de trabajo estaba compuesto por actores de naturaleza muy diversa, incluidos representantes del gobierno municipal, miembros de los partidos políticos de la oposición, representantes de diferentes tradiciones religiosas, integrantes de organizaciones no gubernamentales y de asociaciones seculares y secularistas, parecía existir un consenso en relación con la inadecuación de tal práctica. Sin excepción, esta situación, real o potencial, entraba en contradicción con la forma en que los participantes en este comité entendían el lugar de la práctica religiosa en el espacio público y la neutralidad

del Estado, expresada a través de (las acciones de) sus empleados municipales. Desde su punto de vista, si los jardineros rezaban en público vistiendo el uniforme municipal, la neutralidad religiosa de los servicios públicos se vería comprometida.

De funerales y alquileres

¿Puede la “sala de recogimiento” presente en el cementerio municipal para la realización de ceremonias funerarias civiles ser utilizada para la celebración de servicios religiosos, dado que es financiada por la municipalidad y es de uso gratuito para las familias de las personas fallecidas? Para algunas personas que participaban en esta discusión del ya mencionado comité, permitir la celebración de ceremonias funerarias religiosas implicaría financiar indirectamente con dinero público las actividades de grupos religiosos, lo que no está permitido según la ley de separación de las Iglesias y el Estado de 1905 vigente en Francia. En cambio, para otros participantes, establecer una tarifa de arrendamiento cuando esta sala municipal fuera empleada para celebraciones religiosas chocaría con el principio de igualdad, al implicar que una parte de la ciudadanía (la religiosa) tendría que pagar por su uso y otra (la no religiosa) no. Pero la discusión no quedó ahí. Si se optara por imponer restricciones al uso de la sala, ¿cómo se establecería qué celebraciones son religiosas y cuáles no? ¿Cómo se definiría la frontera entre celebraciones religiosas y las que serían “sólo” espirituales o civiles? ¿Y quién establecería qué es una celebración religiosa y otra que no lo es? ¿En el momento de alquilar la sala un funcionario del ayuntamiento preguntaría a la familia sobre la naturaleza de la celebración? ¿Y entraría esta persona a la sala en el momento de la celebración para comprobar que era efectivamente lo que los familiares habían declarado, o una vez cerradas las puertas de la sala se convertiría temporalmente en un espacio privado y sería mejor “ignorar” lo que pasase adentro? ¿Y quién es el Estado para establecer qué es religión y qué no lo es? En este punto, el consenso era menor que en el caso anterior.

De menús y colegios

¿Pueden y deben los comedores de escuelas públicas ofrecer menús que respondan a las solicitudes de familias por requerimientos religiosos? Y si es así, ¿cómo deben denominarse estos menús: “alternativos” o “de sustitución”? ¿Y hasta qué punto deben ofrecer los servicios municipales de *catering* escolar carne con certificación *halal* y *kosher* si las familias así lo requieren? Éste es otro de los debates que tuvieron lugar durante las reuniones del comité renés, en las cuales se deliberaba sobre una aplicación restrictiva del principio de laicidad y otra que garantizara el derecho de libertad religiosa de los escolares que expresaban sus preferencias religiosas en el ámbito de la alimentación. ¿Cómo gestionar una cuestión tal en el ámbito de la escuela, *l'école nationale*, el “refugio” por excelencia de la laicidad? Este debate en torno a los comedores escolares y las prescripciones alimentarias de diferentes grupos religiosos, no obstante, no es algo exclusivo de esta ciudad, ni tampoco de Francia. El almuerzo en el ámbito escolar es entendido no sólo como un momento para la satisfacción de las necesidades nutricionales de los escolares, sino también como un espacio educativo. Además, en el caso de las escuelas públicas, se trata de un servicio público que en muchos países, y en particular en Francia, se encuentra sujeto a la obligación de neutralidad del Estado.

Las tres viñetas anteriores ofrecen ejemplos de cómo, a partir de observaciones etnográficas de temas muy específicos, podemos analizar cuestiones de una envergadura mayor (Eriksen, 2001). A partir de estos tres debates podemos examinar cómo se negocia la laicidad —entendida como el principio político de regulación de las relaciones entre los grupos religiosos y el Estado— a nivel local y cotidiano entre actores con visiones e intereses diferentes, y a veces contrapuestos. Más concretamente, en el primero y segundo casos, una de las cuestiones en juego es la visibilidad (Brighenti, 2007) de la religiosidad en espacios públicos. ¿Qué tipo y cantidad de religiosidad visible es “aceptable” en público y qué implica esta visibilidad? Por otro lado, en las tres controversias discutidas también emergen cuestiona-

mientos en torno a la neutralidad del Estado, así como discusiones sobre lo que constituye “realmente” una práctica religiosa y las diferentes formas de llevarla a cabo. Además, como en la alimentación escolar, aspectos relacionados con la identidad colectiva devienen especialmente espinosos, puesto que la carne de cerdo llega a erigirse en ciertos debates como seña de la identidad francesa y la exclusión de ciertos colectivos (el musulmán, pero también el judío) de esta identidad (Birnbaum, 2013). Finalmente, todas estas discusiones remiten al carácter controvertido de las fronteras entre lo público y lo privado en lo que a la presencia de la religión se refiere y muestran cómo estas fronteras no son ni estables, ni evidentes, ni compartidas. Del mismo modo, estas discusiones muestran la imposibilidad de diferenciar totalmente lo religioso de lo secular. Esto es especialmente evidente en el caso de la utilización de la sala de recogimiento para celebraciones funerarias, en cuya discusión se hizo patente la imposibilidad de establecer criterios para determinar qué celebraciones permitir y cuáles no.

Al mismo tiempo, como lo demuestro más adelante, los tres casos ponen de manifiesto la fuerte “huella” católica que caracteriza a ciertas prácticas de la laicidad en Francia. Dicho de otro modo, ciertas concepciones de la laicidad y su aplicación práctica a menudo resultan de una “traducción” a los repertorios católicos de interpretación de una serie de prácticas de otras tradiciones religiosas que, con frecuencia, son desconocidas. Incluso algunos participantes laicistas del comité empleaban argumentos referidos al catolicismo para fundamentar su postura. Algunos autores en Francia han acuñado el término *catho-laïcité*¹ para referirse a este fenómeno, que aparece como una religión civil implícita (Baubérot, 2007).

El análisis presentado en este capítulo resulta de una investigación realizada en Francia entre 2015 y 2017. Con la finalidad de cono-

¹ Jean-Paul Willaime empleó este término en una entrevista en el diario *Le Figaro* de 12 de diciembre de 2009, con el que se refiere a la cultura cristiana que impregna el calendario, los días festivos, las prácticas alimenticias y los monumentos.

cer cómo las ciudades gobiernan y gestionan la creciente diversidad religiosa, mi estudio se propuso analizar desde una perspectiva comparada la forma en que la laicidad es negociada e implementada por diferentes actores urbanos (representantes políticos, miembros de la administración municipal, grupos religiosos, asociaciones seculares, etc.) en tres ciudades de tamaño medio en Francia: Rennes, Bordeaux y Toulouse (Martínez-Ariño, 2018 y 2021). En este capítulo examino, a partir de los tres ejemplos de la ciudad de Rennes presentados en las viñetas, cómo las prácticas municipales de la *laïcité* regulan ciertas prácticas religiosas en espacios urbanos. Más específicamente, para acceder a las concepciones reinantes en torno a la diversidad religiosa y al tipo de religiosidad aceptada en el espacio público, analizo las discusiones sostenidas en el seno del comité participativo Comité Consultatif Laïcité de Rennes (Martínez-Ariño, 2019). De este modo, a través de un análisis de los discursos y las ideas puestos sobre la mesa, doy cuenta de las formas en que las prácticas religiosas percibidas como “ajenas” en un contexto como el francés son entendidas, discutidas y reguladas a nivel local. A través de este análisis, muestro cómo diferentes actores locales se apoyan en sus concepciones de lo que constituye la religión para regular prácticas ajenas. A través de esta forma de enmarcar, (des-)legitimar y regular ciertas prácticas, los actores involucrados hacen inteligibles prácticas religiosas que parecen escapar al conocimiento común, reduciendo así, de un modo u otro, la complejidad ligada a la diversidad religiosa.

LA LAÏCITÉ COMO TELÓN DE FONDO: MARCO LEGAL Y DEBATES PÚBLICOS

La ley de 1905 que establece el derecho de libertad religiosa y de conciencia y la neutralidad del Estado francés frente a la religión fue el resultado de las batallas históricas entre la Iglesia católica y el Estado-nación. Desde su aprobación, esta ley constituye el marco legal básico que regula la presencia de la religión en la esfera pública en Francia y su relación con el Estado. Posteriormente, otras leyes han sido aprobadas para regular aspectos más específicos, como la prohibición al

alumnado de mostrar símbolos religiosos personales visibles en las escuelas públicas.

Este marco legal básico hace del contexto francés uno muy particular. Sin embargo, como bien subraya Jean Baubérot (2015), además de las configuraciones jurídicas en las que se articula la relación entre la religión y el Estado, existe lo que denomina la “*laïcité* empírica”, entendida como las múltiples representaciones dominantes en diferentes momentos históricos sobre el lugar de la religión en la esfera pública. Así, no sólo el marco legal sino también la cantidad e intensidad de los debates públicos y políticos en torno a la presencia de la religión en la esfera pública ponen de manifiesto la relevancia de la laicidad para la propia definición de la comunidad nacional francesa y las normas de convivencia del Estado.

Como subrayan diversos autores, las discusiones públicas en torno a la laicidad y la presencia de la religión en la esfera pública en Francia son recurrentes y denotan la elevada politización del tema. La laicidad ha pasado de ser un principio legal regulador de las relaciones entre la religión y el Estado a constituirse en un elemento fundacional en la narrativa sobre la identidad nacional y los valores comunes (Amirault y Koussens, 2017; Amirault, 2015). Es decir, el “discurso dominante” (Baumann, 1996) sobre la laicidad ha pasado a presentarla como un valor republicano constituyente de la identidad nacional que en buena medida se contrapone a la idea del “islam” como una amenaza al sistema republicano. Esto es todavía más patente a partir de los atentados yihadistas perpetrados en París en 2015 y posteriormente en otras ciudades francesas. Amélie Barras (2013), entre otros, sostiene que los significados predominantes y las formas en que la laicidad es movilizadas discursivamente son cambiantes, lo que denota el carácter histórico y político de esta noción y los debates que la envuelven.

De especial relevancia son los controvertidos debates en torno al uso de símbolos religiosos visibles que han tenido lugar en Francia, en especial desde la década de los años ochenta del siglo xx —todos relativos al uso en el espacio público de la vestimenta asociada a la práctica

religiosa islámica, en particular por las mujeres (Amiriaux, 2013)—. En 1989 estalló la primera controversia sobre el uso del velo islámico por parte de escolares en colegios públicos (Molokotos-Liederman, 2000). En 2004, el parlamento del país aprobó una ley prohibiendo al alumnado de escuelas públicas el uso de símbolos religiosos considerados conspicuos (Thomas, 2006). Más adelante, en 2011, la Asamblea Nacional Francesa aprobó la ley que prohibiría el uso del velo integral en espacios públicos (bajo el nombre eufemístico de “ley prohibiendo la disimulación del rostro en el espacio público”) (Selby, 2014) y en 2015 varias localidades costeras prohibieron el uso del “burkini” en las playas municipales, aunque estos decretos municipales fueron posteriormente anulados por el Consejo de Estado (Martínez-Ariño, 2018).

Los discursos en torno a la laicidad en Francia son omnipresentes, no sólo en los debates políticos, sino también de manera cotidiana, en la forma en que las personas se definen como integrantes de la comunidad nacional. En ambos casos, la noción de laicidad adopta múltiples significados, por lo que constituye, según Bowen (2007), un término muy flexible y útil. Dada la variedad de significados que el término es capaz de albergar, la noción de laicidad es adoptada como válida por personas en todos los campos del espectro político en Francia. Es precisamente su elasticidad la que esconde todas las contradicciones y disputas en torno al lugar de la religión en la esfera pública, como afirma Bowen. Asimismo, los debates sobre la laicidad tienen lugar a nivel local y este principio político se encuentra inscrito en los espacios de las ciudades. Ejemplo de esto son los “árboles de la laicidad” que son plantados en espacios públicos, generalmente a petición de alguna asociación de la sociedad civil y con el apoyo de las autoridades locales y estatales, para reafirmar el compromiso de la ciudad con este principio.

LA LAÏCITÉ EN LA PRÁCTICA, PRÁCTICAS DE LA LAÏCITÉ

Más allá de los debates y discursos sobre la laicidad, ¿cómo se materializa en la práctica este marco general a la hora de gobernar la religión

en sus distintas expresiones en los contextos urbanos? ¿Cuáles son las prácticas de la laicidad desarrolladas por los actores urbanos en diferentes contextos? ¿Y cómo afectan éstas a las maneras de creer y practicar la religión en la ciudad? En este apartado discutiré, en primer lugar, la necesidad de distinguir entre las construcciones discursivas en torno a la laicidad y su puesta en práctica o su implementación por las diferentes autoridades públicas; en segundo lugar, haré un análisis en mayor profundidad de algunas prácticas de la *laïcité* observadas en mi estudio. Con esta noción de “prácticas de la *laïcité*” me refiero a la creación de políticas públicas, en este caso municipales, para desarrollar e implementar la ley de 1905, por un lado, y al principio de laicidad, más genéricamente, por el otro. Aquí no analizo los instrumentos de la acción pública puestos en marcha, sino los procesos de negociación que tienen lugar en el desarrollo de uno de estos instrumentos y que quedan, dado que no están reflejados explícitamente en las decisiones políticas finales, fuera del alcance público. Este análisis permite indagar en los procesos de discusión que llevan a la producción de determinadas medidas políticas, e identificar aquellos asuntos que generan mayor desacuerdo, y aquellos en los que existe un cierto consenso. Así, más allá de los recursos discursivos empleados en los debates públicos que hacen de la *laïcité* un mantra cotidiano en Francia, es interesante conocer cómo es negociado y puesto en práctica este principio político.

En Francia, como en la mayoría de los países europeos, las poblaciones urbanas se encuentran en continuo movimiento y transformación. Tras los movimientos campo-ciudad ocurridos durante una buena parte del siglo XX, las migraciones internacionales, en buena medida ligadas a los procesos de independencia de las colonias, y acentuadas en los últimos años como consecuencia de conflictos armados en Oriente Medio y África, han transformado de nuevo la composición de las ciudades grandes y medianas. Estos cambios también tienen un impacto en el perfil religioso de las poblaciones urbanas y en los paisajes religiosos de estas ciudades (Henkel, 2014; Weisse, 2016).

En el caso concreto de Francia, además, hay que tener en cuenta el impacto de los atentados terroristas del 2015 y los años posteriores, que marcaron fuertemente el debate político y dirigieron la atención todavía más hacia el islam y la lucha contra el terrorismo y la radicalización. En este contexto, las cuestiones religiosas no pasan inadvertidas para las autoridades locales, que en los últimos años, y arrastradas por una percepción de urgencia en la necesidad de intervenir para prevenir conflictos urbanos y la radicalización de los jóvenes de barrios marginales, han adoptado diferentes medidas políticas para gestionar la práctica religiosa en espacios públicos.

Uno de los instrumentos políticos que muchas ciudades europeas han puesto en marcha para gestionar temas vinculados con la religión y la diversidad religiosa son las plataformas de debate, consulta o concertación entre autoridades públicas, representantes religiosos y, en algunos casos, de organizaciones seculares de la sociedad civil. Estas instancias de gobernanza local han atraído la atención de estudiosos del fenómeno religioso urbano. En sus investigaciones muestran que el diálogo interreligioso, que habitualmente toma la forma de mesas de concertación, es considerado con frecuencia como una herramienta para gobernar la diversidad religiosa y lograr un buen entendimiento entre grupos religiosos diversos y entre éstos y las autoridades municipales. En un estudio sobre las políticas municipales de gestión de la religión en Barcelona, Mar Griera (2012) muestra que diferentes plataformas de diálogo interreligioso sirven de mediadoras con las autoridades locales y con frecuencia son cruciales para la implementación de políticas públicas. Eva Dick y Alexander-Kenneth Nagel (2017), por su parte, sostienen que la religión y los eventos interreligiosos son clave para poner en marcha planes locales para la integración de los inmigrantes en ciudades de Alemania. Estos instrumentos también son frecuentes en Francia, pese a los arreglos legales que establecen la separación entre las organizaciones religiosas y el Estado (Lamine, 2005; Martínez-Ariño, 2019).

El Comité Consultatif Laïcité de Rennes es una instancia local de consulta establecida por el gobierno municipal de esta ciudad en 2015

con la finalidad de implicar a diversos actores en las discusiones en torno a la aplicación del principio de laicidad en la ciudad (Martínez-Ariño, 2016). Esta plataforma reúne a integrantes del gobierno municipal, representantes de los grupos políticos presentes en el concejo municipal, miembros de la administración local, representantes religiosos de determinadas tradiciones (budismo, catolicismo, iglesia ortodoxa, islam, judaísmo y protestantismo), asociaciones de la sociedad civil (como organizaciones no gubernamentales y grupos secularistas), representantes de las logias masónicas y expertos del ámbito educativo y académico. Fue establecida por la alcaldesa para trabajar de forma coordinada en la aplicación de la laicidad en las áreas que competen a la administración local. Algunos de estos ámbitos de actuación municipal son el urbanismo, las subvenciones a asociaciones de la sociedad civil, el arrendamiento de equipamientos municipales, la cuestión los cementerios, los servicios educativos fuera del horario escolar, etc. Su funcionamiento consistía en reuniones plenarios mensuales en las que se discutía un tema específico. Cada reunión comenzaba por un análisis y un diagnóstico de la situación en la actualidad, seguidos de la discusión sobre las recomendaciones para el gobierno municipal respecto a las cuestiones que se debían modificar. El objetivo principal era redactar una carta local de la laicidad, pero dadas las dificultades al buscar consenso entre los miembros se optó por elaborar un informe más completo en el que quedaran reflejados los distintos puntos de vista, así como los consensos. Si bien no es un documento vinculante, el objetivo es que sirva de guía para la administración local, así como para las empresas privadas y asociaciones de la sociedad civil.

Los tres ejemplos presentados en las viñetas al inicio de este texto fueron discutidos extensamente en las reuniones de trabajo del comité. Para entrar en mayor detalle en el análisis de las discusiones en torno a las prácticas religiosas y su regulación me centraré en estos tres casos, que dan buena cuenta de la variedad de matices al analizar la gestión local de la religión. Como es previsible, la riqueza de las discusiones no queda plasmada en los documentos finales. Por esto, el

trabajo etnográfico permite captar precisamente aquello que de otro modo no sale a la luz y que es considerado poco importante. Además, mediante el análisis de debates muy específicos es posible observar cuestiones de mayor envergadura relacionadas con el lugar otorgado a la religión en la esfera pública.

Como muestra la viñeta que abre este capítulo, las discusiones sobre la presencia y visibilidad de la religiosidad en el espacio público urbano son uno de los principales temas de controversia. Lo son todavía más si se tiene en cuenta que el asunto en cuestión se encontraba vinculado con los empleados municipales que trabajan en los jardines de la ciudad y, como tales, representan a las instituciones del Estado. Sin embargo, no se trata de un caso aislado. Como indica Amélie Barras (2013), los servicios públicos en Francia son concebidos como protectores de los valores seculares del Estado. Según esta autora, en la actualidad una de las formas mediante las cuales los servicios públicos muestran el valor “sagrado” de su carácter secular es la no-acomodación de las demandas de los trabajadores para poder mostrar y practicar su religiosidad. Dicho de otro modo, para preservar el carácter secular de los servicios públicos, considerado como “sagrado” por las autoridades estatales, estos servicios rechazan adoptar posturas más acomodaticias.

Las discusiones en torno a la posibilidad por parte de los trabajadores municipales de rezar durante el horario de trabajo en las calles, las plazas o los jardines de la ciudad, o en las salas de descanso de los diferentes edificios municipales, denotan la naturaleza compleja y controvertida del debate. La recomendación final en el documento generado por el comité no menciona explícitamente al colectivo de jardinería, sino a los empleados municipales en general, y aboga por no permitir las prácticas religiosas visibles en el lugar de trabajo. Además, en los casos donde haya una sala de descanso para los empleados públicos, se recomienda no permitir su uso para la práctica religiosa (visible) porque ello podría generar malestar a las personas que no comparten las mismas convicciones religiosas. Es decir, se entiende que la práctica religiosa puede ser molesta porque “rompe” con el uso

esperado de la sala de los trabajadores, que es el descanso. Desde una perspectiva goffmaniana, Mar Grier y Marian Burchardt (2016) argumentan precisamente que lo mismo ocurre con el uso del velo integral en los espacios públicos, que rompe con el “orden” normal establecido implícitamente entre los usuarios del espacio urbano.

Las negociaciones en torno al uso de la sala de recogimiento, a la que hacía referencia la segunda viñeta, se encuentran vinculadas al uso de los recursos públicos por parte de grupos religiosos. La pregunta en cuestión era si el ayuntamiento debía permitir el uso de la sala para celebraciones religiosas o no. Si la respuesta era “sí”, entonces la crítica, o la duda, era que de ese modo los servicios municipales del Estado podrían estar financiando a los grupos religiosos, aunque fuera de manera indirecta. Y puesto que en Francia existe una postura ampliamente compartida —basada en el artículo 2 de la ley de 1905— de que el Estado no puede financiar a los grupos religiosos, y pese a que en la práctica existen muchas formas de financiación indirecta del Estado a los grupos religiosos —por ejemplo, a través del mantenimiento de las iglesias y catedrales construidas antes de 1905, consideradas patrimonio histórico—, la posibilidad de que grupos religiosos usaran la sala para realizar celebraciones funerarias generaba incomodidad y desacuerdo entre varios de los miembros del comité. Finalmente, el informe recomienda que la sala de recogimiento sea puesta a disposición para ceremonias religiosas siempre que la neutralidad del espacio sea devuelta cuando haya finalizado la celebración. En cambio, el comité no se pronuncia sobre la cuestión del pago o gratuidad del uso de la sala para celebraciones religiosas, dejando la decisión final en manos del equipo de gobierno municipal.

Finalmente, las discusiones en torno a los menús ofrecidos en los comedores de las escuelas públicas, resumidas en la tercera viñeta, también incluyen la cuestión de la neutralidad del Estado con respecto a los grupos religiosos. Al mismo tiempo, ponen de manifiesto la dificultad de ciertos sectores de la sociedad francesa para entender la importancia que tienen ciertas prácticas para las personas religiosas, y en concreto las musulmanas. En el caso de Rennes, donde al momen-

to de la discusión los colegios públicos ofrecían alternativas para el alumnado que no comía carne de cerdo, el debate incluía varias cuestiones. En primer lugar, se discutía si las escuelas municipales debían ofrecer diversos menús para garantizar que los escolares comieran de acuerdo con las prescripciones dietéticas de sus tradiciones religiosas, o al menos para no verse obligados a ingerir carne de cerdo. En segundo lugar, en el caso de optar por ofrecer diferentes menús, la cuestión era cómo debían denominarse estos menús, si “menús alternativos” o “menús de sustitución”. En tercer lugar, desde el inicio se descartó la posibilidad de ofrecer carne *halal* y *kosher* porque al adquirirla la administración local estaría financiando a las autoridades religiosas encargadas de su certificación. Finalmente, la cuestión que se planteaba era si se estaba generando artificialmente un problema de algo que no lo era, pues en aquel momento, cuando se ofrecían menús “alternativos” sin carne de cerdo, no parecían existir grandes problemas ni quejas en la ciudad.

En algunos municipios franceses los alcaldes han cuestionado la provisión de menús alternativos. Como indican Maria Chiara Giorda e Irene Sgambaro (2017), el debate en torno a la alimentación en los comedores escolares, y en particular la eliminación de la carne de cerdo de los menús, resurgió vivamente en Francia en 2015, cuando el alcalde de una localidad cercana a la ciudad de Lyon decidió suprimir los menús de sustitución, al considerarlos contrarios al principio de laicidad. Posteriormente, otras localidades se sumaron a la negativa de ofrecer menús alternativos que respondieran a las prescripciones religiosas de algunos alumnos. Desde entonces, y aunque la intensidad del debate varía en función de la localidad y el partido político que gobierna cada municipio, la cuestión de los comedores escolares constituye un tema de discusión recurrente.

La recomendación, recogida en el documento final de la carta de la laicidad renesa, fue continuar y generalizar la práctica experimental llevada a cabo en la ciudad de Rennes, consistente en ofrecer cuatro menús diferentes: el menú clásico, o del día, el menú sin carne, el menú sin cerdo y los menús conformados de acuerdo con prescripciones

médicas. El hecho de contar con cuatro opciones era considerado especialmente adecuado porque evitaba crear dicotomías estigmatizantes, como “menú con cerdo” y “menú sin cerdo”. Además, debía evitarse la idea de “menú de sustitución” o de “menú alternativo” para impedir nociones que pudieran sonar de segundo nivel. Sobre la decisión de si debían ser las familias o el alumnado quienes eligieran el menú, se decidió que continuaran siendo las familias. Para esto, al inicio del curso escolar deberían indicar cuál de los cuatro menús escogían para sus hijos e hijas.

RECURSOS DISCURSIVOS: EL CATOLICISMO COMO VARA DE MEDIR

Los discursos y argumentos empleados para justificar determinadas posturas respecto a los tres casos analizados son de distinta índole. Así, si bien el discurso de la legalidad y la compatibilidad o incompatibilidad de determinadas prácticas con la ley de separación de 1905 y las leyes aprobadas posteriormente es el reinante y no es cuestionado por ninguno de los participantes en el comité, existen argumentos y recursos discursivos al alcance de estas personas que sobrepasan la dimensión legal de la cuestión. El conocimiento del sentido común (Berger y Luckmann, 1968) práctico y local al que tienen acceso las personas en su vida cotidiana y que les sirve para dar sentido a las prácticas en cuestión y adoptar una postura concreta es lo que Christophe Bertossi y colegas (2014) han denominado *practical schemas*. Estos marcos de conocimiento cotidiano pueden derivar, por ejemplo, de experiencias personales o de un conocimiento profesional especializado. Estos marcos interpretativos circulan de manera dominante en la sociedad y no son cuestionados de manera constante.

En el primero de los casos presentados, el relativo a la práctica religiosa “visible” durante las pausas en el trabajo, todos los argumentos apuntaban en la misma dirección. Las personas que por su vinculación laboral (jardineros municipales, por ejemplo) “representan” al Estado no pueden mostrar ningún tipo de signo, símbolo o práctica que los identifique con alguna religión puesto que esto compromete

tería la neutralidad del Estado. Dicho de otro modo, si los viandantes veían a los jardineros municipales o a cualquier otro empleado de la administración local realizando prácticas religiosas mientras llevaban puesto el uniforme que los identifica con el Estado podría generarse confusión sobre la neutralidad del Estado con respecto a la religión.

Sin embargo, más allá del puro argumento legal, fueron frecuentes también las referencias a la “forma correcta” de practicar la religión en público. Diferentes miembros del comité indicaban que, para rezar, incluso en el caso del islam, no era necesario hacerlo de manera visible, sino que se podía hacer de manera privada, en silencio, mentalmente, “igual que hacen los católicos”. Algunas personas, incluso cercanas culturalmente al islam, indicaban que insistir en rezar de forma visible es “no haber entendido bien el islam”. Desde este enfoque, las prácticas religiosas que son visibles y no se ajustan al entendimiento común vinculado al catolicismo o a la “forma correcta” de practicar son vistas como problemáticas y fuera de lugar. Así, junto a los argumentos legales, las personas empleaban con cierta naturalidad argumentos de tipo teológico sobre la manera correcta de practicar y argumentos referidos a la cultura religiosa católica dominante, asumida como el patrón de referencia.

En el caso de la utilización de la sala de recogimiento del cementerio para celebraciones religiosas, los argumentos eran también de diversa índole. En primer lugar, el argumento legal era movilizado de manera clara, afirmando que permitir el uso de la sala para celebraciones religiosas sin el cobro de una tarifa de arrendamiento supondría la financiación indirecta de actividades religiosas por parte del Estado. Sin embargo, este argumento entraba en contradicción con el imperativo legal de igualdad entre todos los ciudadanos y ciudadanas —tan arraigado en la cultura política y cívica francesa—, ya que implantar una tasa para las celebraciones religiosas colocaría en una posición de desigualdad a los ciudadanos religiosos.

En este caso, además, la falta de conocimiento generalizado sobre las prácticas en torno a la muerte de ciertas minorías religiosas hacía que las formas de practicar del catolicismo fueran tomadas como pun-

to de referencia. El argumento de una de las participantes lo ilustra claramente. La representante de una asociación de promoción de la laicidad, preguntaba al resto del grupo, y específicamente a las personas representantes del islam y del judaísmo presentes, sobre las razones por las cuales necesitaban usar la sala para sus celebraciones funerarias. Su conocimiento secular le impedía interpretar y comprender el ritual religioso de estas tradiciones (Amirau, 2014). Continuaba indagando por qué estos grupos no hacían como los católicos, que celebran el funeral en una iglesia con el cuerpo del difunto presente y luego se dirigen al cementerio simplemente para el entierro, sin necesidad de realizar ninguna celebración religiosa adicional en la mencionada sala. Su postura, sugiriendo que musulmanes y judíos llevaran el cuerpo de los difuntos a la mezquita o a la sinagoga para el ritual religioso y que posteriormente lo enterraran en el cementerio, fue respondida con cierto asombro e indignación por una de las personas afectadas: “¡Porque en nuestras religiones no metemos a los muertos en los templos!”

En este segundo ejemplo, además, más allá de la cuestión legal y la falta de conocimiento sobre las prácticas religiosas minoritarias, el desacuerdo giraba en torno a que si se optaba por limitar las celebraciones religiosas habría que decidir cómo se establecerían los criterios para determinar qué celebraciones se permitían dentro de la sala y cuáles no. Si bien parecía bastante claro que una celebración islámica o judía “tradicional” era fácil de caracterizar como religiosa, resultaba más difícil establecer esa línea entre una práctica totalmente secular y una que pudiera incorporar elementos “espirituales”, como determinados tipos de música, el uso de velas o incienso, etc. En este caso, y para mi sorpresa, fue una representante del Estado la que dio la voz de alarma sobre la senda peligrosa que el comité podía tomar al intentar determinar qué es religión y qué no, y además hacerlo desde las instancias del Estado.

En cuanto a los debates en torno a la religión y la escuela, y en particular los comedores escolares, fueron los de mayor duración, puesto que la escuela pública en Francia es, en cierto modo, el “santuario de

la laicidad”. Por esto, los primeros argumentos en aparecer fueron los relativos a la laicidad y si proporcionar alimentación de acuerdo con prescripciones religiosas en los comedores escolares chocaba con la ley de 1905. En este caso, las distintas posturas planteaban si predominaba la neutralidad de la escuela con respecto a la religión o el derecho individual del alumnado a que se respetaran sus prácticas religiosas. El punto en el que sí existía consenso era en que si se continuaba ofreciendo menús alternativos, que fue la opción final, en ningún caso los comedores escolares debían ofrecer carne con certificación *halal* o *kosher*, para evitar la financiación del Estado a los organismos religiosos encargados de la certificación religiosa y, por ende, la violación de la ley de 1905, que lo prohíbe.

En cambio, como en los casos anteriores, la discusión no se limitó a discernir si adoptar una medida u otra chocaba con el principio legal de separación entre Iglesias y Estado y de neutralidad del Estado con respecto a todas las religiones. El peso del conocimiento cotidiano y los marcos discursivos dominantes, así como de las preferencias y las posiciones personales al respecto, también se ponía sobre la mesa. Para algunas personas no cabía duda de que los escolares debían tener derecho a recibir una comida acorde con las creencias religiosas de sus progenitores. Para otras, ofrecer diferentes menús podía degenerar en una situación de exclusión entre alumnos, que se verían diferenciados por el tipo de la alimentación que consumen. Por esto, apelaban a que las familias debían entender que la hora del almuerzo era un momento para promover el *vivre ensemble*, la cohesión social. Algunos miembros del comité abogaban por educar a los escolares en la libertad de elección, la cual podrían ejercer al elegir entre las diferentes comidas disponibles. Una de las personas presentes sugirió que los escolares pudieran probar varios menús, propuesta que algunas personas rechazaron argumentando que si una familia era religiosa y practicante no querría que sus hijos probaran el cerdo. Así, la movilización de ideas y conocimientos que utilizan los diferentes actores para construir una postura de apoyo o desaprobación a la provisión de menús escolares acordes con ciertas prescripciones religiosas va-

ría enormemente. Como se ha mostrado, los discursos abarcan desde ideas sobre la neutralidad de las instituciones estatales hasta nociones sobre la cohesión social, la necesidad de educar en la libertad de elección y la posibilidad del alumnado de explorar sus propios gustos.

CONCLUSIONES

Al iniciar este estudio aumentó mi interés por conocer la forma en que las ciudades gestionan la creciente presencia de la diversidad religiosa, prestando atención no sólo a las políticas públicas implementadas, sino también a los procesos de negociación y toma de decisiones que las anteceden. En este capítulo, tras plantear el contexto legal y los debates políticos en Francia, he profundizado de manera pormenorizada en el análisis de las discusiones y negociaciones que tuvieron lugar en el Comité Consultatif Laïcité de Rennes. En él he descubierto detalles y matices que un análisis exclusivo de las medidas políticas aprobadas es incapaz de captar.

Este capítulo ha puesto de manifiesto que a partir del análisis de cuestiones muy específicas pueden examinarse asuntos de mayor alcance. En concreto, es posible estudiar algunas de las principales controversias en torno a la presencia de la religión en los espacios públicos y las instituciones de la ciudad a partir de los casos presentados en las tres viñetas etnográficas. Las discusiones en torno a la práctica religiosa de los representantes de los servicios municipales, el uso de instalaciones municipales para prácticas religiosas y la (no) “adaptación” de los servicios municipales, como los comedores escolares, a prácticas religiosas específicas sirven como ejemplos de cuestiones más generales en torno a la visibilidad de la religión, la neutralidad del Estado, la forma “adecuada” de practicar la religión y lo que se ajusta o no a una idea determinada de la identidad nacional francesa y la cohesión social. Dicho de otro modo, si bien el análisis de las tres discusiones se refiere a aspectos muy específicos y a debates sujetos a un contexto local particular, resulta de gran relevancia no sólo porque estos debates son recurrentes en otras ciudades france-

sas y otros países europeos, sino porque permiten analizar de manera pormenorizada discusiones de gran envergadura. Así, más allá de las especificidades de cada caso, el estudio de estas discusiones permite un análisis de los debates y argumentos que se entrelazan al discutir el lugar de la religión en la esfera pública y en los espacios urbanos, la definición de las fronteras entre lo público y lo privado, lo religioso y lo secular y el papel de las autoridades del Estado en la regulación de las prácticas religiosas.

Del mismo modo, los ejemplos discutidos permiten identificar la variedad de interpretaciones y fuentes de conocimiento que influyen en la lectura de determinadas prácticas religiosas en el espacio público de las ciudades y los motivos y argumentos que son utilizados para su discusión y que derivan en una determinada intervención política. Es obvio que el contexto legal y político nacional no puede ser ignorado, puesto que juega un papel clave al enmarcar la forma en que determinadas prácticas religiosas son concebidas, interpretadas y, por ende, reguladas. Sin embargo, un análisis *micro* de las negociaciones muestra que a los argumentos legales se les suma toda una serie de referencias al conocimiento del sentido común y los marcos de conocimiento predominantes en un momento determinado.

Este análisis revela que las posiciones de los actores no son siempre evidentes y que los representantes del Estado no siempre adoptan la perspectiva más restrictiva ni los representantes religiosos adoptan siempre la perspectiva más acomodaticia. En esta línea, es interesante observar que los debates políticos y sobre cuestiones administrativas pueden derivar de manera relativamente fácil en debates teológicos; por ejemplo, sobre la forma adecuada de realizar una práctica religiosa. En este sentido, es interesante observar que no sólo los actores religiosos involucrados en las discusiones optaron por ofrecer argumentos de carácter (cuasi-)teológico para defender sus posturas, sino que integrantes de asociaciones laicas e incluso laicistas, y aun integrantes de la administración, basaban sus argumentos también en referencias más cercanas a la teología que a la neutralidad esperada y tan ampliamente proclamada.

Esto nos lleva al tercer punto que el análisis pone de manifiesto. Aun en el contexto de la laica Francia, una buena parte de los argumentos empleados se apoyan en nociones provenientes del catolicismo. Como se ha visto, incluso actores laicistas basan sus argumentos en ocasiones en el conocimiento del catolicismo, como en el caso de la persona que sugería que judíos y musulmanes celebraran los funerales con el cuerpo presente del difunto en la sinagoga o la mezquita, como hacen los católicos. Dada la dificultad de una parte de la población para comprender las prácticas y los gestos religiosos en el contexto secular de Francia (y de Europa occidental en general) (Amirau, 2014), el recurso a patrones conocidos, como los que ofrece el catolicismo, parece evidente.

Por último, todos estos debates ponen de manifiesto que si bien para muchas personas las cuestiones discutidas pueden pasar completamente inadvertidas o no suponerles ningún cuestionamiento, determinadas prácticas pueden generar incomodidad en ciertos sectores de la población. Así, si bien, como subrayan Berking, Steets y Schwenk (2018), una actitud de indiferencia con respecto a la diversidad de religiones, estilos de vida y sistemas de valores parece dominar en las grandes ciudades europeas, los debates que aquí se examinan, así como el análisis de la situación social y política en Francia en cuanto al islam (Amirau, 2016), indican que esta indiferencia es selectiva. Es decir, existen formas de diversidad cultural y religiosa que son más fácilmente “ignorables”, mientras que otras, generalmente vinculadas a la práctica visible del islam, generan posturas y debates más acalorados por los que “todo el mundo” se siente apelado.

BIBLIOGRAFÍA

- Amiriaux, Valérie (2013). "The 'illegal covering' saga: What's next? Sociological perspectives". *Social Identities* 19 (6): 794-806.
- Amiriaux, Valérie (2014). "Visibilité, transparence et commérage: de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté". *Sociologie* 5 (1): 81-95.
- Amiriaux, Valérie (2015). "Après le 7 janvier 2015, quelle place pour le citoyen musulman en contexte libéral sécularisé?" *Multitudes* (59): 83-93.
- Amiriaux, Valérie (2016). "Visibility, transparency and gossip: How did the religion of some (Muslims) become the public concern of others?" *Critical Research on Religion* 4 (1): 37-56.
- Amiriaux, Valérie, y David Koussens (2017). "From law to narratives: Unveiling contemporary French secularism". En *Multireligious Society: Dealing with Religious Diversity in Theory and Practice*, coordinado por Francisco Colom González y Gianni D'Amato. Abingdon, Inglaterra: Routledge.
- Barras, Amélie (2013). "Sacred *Laïcité* and the politics of religious resurgence in France: Whither religious pluralism?" *Mediterranean Politics* 18 (2): 276-293.
- Baubérot, Jean (2007). "La crise de la *Laïcité* face aux processus de mondialisation". En *La mondialisation du phénomène religieux*, coordinado por Martin Geoffroy, Jean-Guy Vaillancourt y Michel Gardaz, 15-40. Montreal: Médiaspaul.
- Baubérot, Jean (2015). *Les sept laïcités françaises: le modèle français de laïcité n'existe pas*. Paris: Les Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Baumann, Gerd (1996). *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Peter L., y Thomas Luckmann (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berking, Helmuth, Silke Steets y Jochen Schwenk (coords.) (2018). "Introduction: Filling the void? - Religious pluralism and the city". En *Religious Pluralism and the City. Inquiries into Postsecular Urbanism*, 1-23. Londres: Bloomsbury Academic.
- Bertossi, Christophe, John R. Bowen, Jan Willem Duyvendak y Mona Lena Krook (2014). "An institutional approach to framing Muslims in Europe". En *European States and their Muslim Citizens*, coordinado por Christophe Bertossi, John R. Bowen, Jan Willem Duyvendak, y Mona Lena Krook, 1-25. Nueva York: Cambridge University Press.
- Birnbaum, Pierre (2013). *La République et le cochon*. Paris: Seuil.
- Bowen, John (2007). "A view from France on the internal complexity of national models". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33 (6): 1003-1016.

- Brighenti, Andrea (2007). "Visibility: A category for the social sciences". *Current Sociology* 55 (3): 323-342.
- Dick, Eva, y Alexander-Kenneth Nagel (2017). "Local interfaith networks in urban integration politics: Religious communities between innovation and cooptation". En *Spiritualizing the City: Agency and Resilience of the Urban and Urbanesque Hábitat*, coordinado por Victoria Hegner y Peter Jan Margry, 27-45. Nueva York: Routledge.
- Eriksen, Thomas Hylland (2001). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. Londres: Pluto Press.
- Giorda, Maria Chiara, e Irene Sgarbaro (2017). "À table avec les religions. L'alimentation plurielle des cantines scolaires: Turin et Paris". *Semestrade di Studi e Ricerche di Geografia* 29 (2): 73-90.
- Griera, Mar (2012). "Public policies, interfaith associations and religious minorities: A new policy paradigm? Evidence from the case of Barcelona". *Social Compass* 59 (4): 570-587.
- Griera, Mar, y Marian Burchardt (2016). "Religión y espacio público: El conflicto en torno a la regulación del velo integral islámico". *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research* (2): 6-28.
- Henkel, Reinhard (2014). "The changing religious space of large Western European cities". *Prace Geograficzne* (137): 7-15.
- Lamine, Anne-Sophie (2004). "Quand les villes font appel aux religions". *Annales de la Recherche Urbaine* (96): 149-156.
- Martínez-Ariño, Julia (2016). "Grupos religiosos y gobierno local en interacción: Un estudio de caso en Francia". *Sociedad y Religión* 26 (46): 201-223.
- Martínez-Ariño, Julia (2018). "Conceptualising the role of cities in the governance of religious diversity in Europe". *Current Sociology* 66 (5): 810-827.
- Martínez-Ariño, Julia (2019). "Governing Islam in French cities: Defining 'acceptable' public religiosity through municipal consultative bodies". *Religion, State & Society* 47 (4-5): 423-439.
- Martínez-Ariño, Julia (2021). *Urban Secularism: Negotiating Religious Diversity in Europe*. Abingdon: Routledge.
- Molokotos-Liederman, Lina (2000). "Religious diversity in schools: The Muslim headscarf controversy and beyond". *Social Compass* 47 (3): 367-381.
- Selby, Jennifer A. (2014). "Un/veiling women's bodies: Secularism and sexuality in full-face veil prohibitions in France and Québec". *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 43 (3): 439-466.
- Thomas, Elaine R. (2006). "Keeping identity at a distance: Explaining France's new legal restrictions on the Islamic headscarf". *Ethnic and Racial Studies* 29 (2): 237-259.
- Weisse, Wolfram (2016). "Religious pluralization and secularization in continental Europe, with focus on France and Germany". *Society* 53 (1): 32-40.

Religiosidad y ciudad. Herramientas metodológicas para aprehender lo inabarcable (Reflexiones desde Guadalajara)

*Renée de la Torre
Cristina Gutiérrez Zúñiga*

INTRODUCCIÓN

Hace un par de décadas emprendimos el estudio de las dinámicas de recomposición y cambio religioso en la ciudad de Guadalajara. Esto nos ha llevado a ejecutar diferentes proyectos, en los que hemos realizado esfuerzos variados por abarcar lo que sabemos es inabarcable: la ciudad. Guadalajara no es tan grande y compleja como la capital de la República, pero es ya una megaciudad. Siendo la segunda de mayor concentración urbana del país, cuenta en la actualidad con alrededor de cinco millones de habitantes y su área metropolitana ha crecido al ritmo de su población, extendiéndose a ocho municipios en una superficie total de 2 384.66 kilómetros cuadrados, con una densidad promedio de 2 011.44 habitantes por kilómetro cuadrado.

La suma de proyectos y esfuerzos de investigación se debe a la dificultad para hacer un estudio que caracterice los cambios y acomodos culturales a través de las mudanzas religiosas en una ciudad de estas dimensiones. En primer lugar, un estudio sobre el cambio religioso de la urbe debe reconocer que para abarcar sus dimensiones demográficas y territoriales se requieren estudios a escala macro que contemplen herramientas de muestreo estadístico capaces de garantizar una representatividad del total de su población, pero también que el diseño de las preguntas que nos planteamos guíen a respuestas que

puedan representar la amplitud y complejidad de mundos urbanos y de modalidades de identificación creyentes que actúan en la ciudad. Esto implica un conocimiento extensivo de la gama de posibilidades religiosas que se practican en la ciudad. Y esto sólo se logra a través de un diálogo con los estudios etnográficos que las analizan. Como fue descrito hace algunos años en un ensayo sobre la ciudad: “Guadalajara —la de Jalisco, México— es una en cuanto a territorio ocupado y negociado, y es múltiple en cuanto lugar practicado y disputado” (Aceves, De la Torre y Safa, 2004: 278). A esta descripción añadiríamos: es inabarcable en cuanto a las maneras diferenciadas de identificarse con respecto al ámbito religioso.

Para abarcar la ciudad y no perderse se requiere de un mapa. Pero aun así se sabe de antemano que es imposible recorrerla y tener una cobertura de su totalidad. No obstante, hay que reconocer su extensión y trazar sus límites espaciales, pues tanto la ciudad como las ofertas religiosas van creciendo y se van modificando a un ritmo más veloz que el usado para recorrerla y palparla. También es necesario distinguir los territorios diferenciales que la conforman y le imprimen identificaciones urbanas y mundos de experiencia estructurados por las marcas y las instituciones religiosas allí presentes, y que a su vez son estructurantes de las experiencias religiosas.

Guadalajara no sólo ha sido un referente físico de nuestros estudios, sino el territorio fenomenológico desde el cual percibimos la emergencia de la fe, los imaginarios creyentes, las adscripciones a comunidades religiosas, la fuerza o debilidad con que se sustentan los valores, y los escenarios donde se realizan las prácticas y los rituales con los que se apropian y disputan territorios en la ciudad. Guadalajara modela y modula formas y maneras de ser religioso, aunque esto no quiere decir que sólo exista un modo de serlo. De esta manera, los habitantes de Guadalajara experimentan y se insertan en tramas relacionales, enmarcadas en el espacio, la distancia y el tiempo de la ciudad.

Nadie pone en duda que la ciudad de Guadalajara ha tenido una historia particular que ha contribuido a forjar la personalidad y el

carácter de los tapatíos. Esto no sólo se ve en las formas de comer, vestir y hablar, sino también en las actitudes religiosas. No obstante, con el crecimiento que ha experimentado en las últimas décadas ha dejado de ser aquel Rancho Grande que se exhibía en el cine mexicano de la época de oro y ha adquirido ademanes de vida urbana: diversa, fragmentada y descentrada. Estas dinámicas han generado nuevas desigualdades que pueden reforzar antiguas polarizaciones o recrear nuevos ejes urbanos de inequidad cultural, social y política. Estas dinámicas también atraviesan y pautan su campo religioso.

LOS LÍMITES DE LOS ALCANCES DE LAS HERRAMIENTAS Y LA COMBINACIÓN DE METODOLOGÍAS

Uno de los elementos importantes a lo largo de estos años de estudio ha sido el uso de metodologías mixtas, muchas veces complementarias. Empezaremos este ensayo describiendo la complementariedad de modelos de identificación creyente que generaron las encuestas para comprender los reajustes internos de las categorías de pertenencias religiosas ofrecidas por los resultados censales. Posteriormente abordaremos las perspectivas territoriales a partir de la cartografía urbana de los lugares de culto. Al final de este ensayo describiremos el acompañamiento etnográfico, basado en observaciones y anotaciones de aquello que no cabe en los cuestionarios o en las cédulas de una encuesta pero está presente en las respuestas de los entrevistados. Las fotografías de las marcas y las presencias religiosas en los escenarios urbanos donde se hicieron las preguntas de la encuesta y las notas de las respuestas que no tenían cabida en las opciones dadas por el encuestador guían una reflexión fenomenológica de la actividad de investigación.

Muchas de estas prácticas son producto de una vigilancia del método, pero también del propio proceso de “investigación sobre la investigación”. Por esta razón las incluimos en este ensayo, pues no sólo contribuyen a reconocer los alcances de nuestros instrumentos y a certificar los datos obtenidos: la reflexión es sobre todo necesaria

para conocer los límites de estos datos. Lo importante no es descalificarlos *a priori* por ser “cuantis” o “cualis”, “duros” o “blandos”. Al dato “duro” hay que hacerlo hablar con los datos “blandos”. A los datos cualitativos hay que ubicarlos en un mapa de relaciones estructurales. Es en los límites de los instrumentos donde se emprende el diálogo entre lo cuantitativo y lo cualitativo que construye a las metodologías mixtas. Si bien sabemos que la ciudad es inabarcable, reconocemos que tenemos que aproximarnos a ella combinando instrumentos con escalas de apreciación distintas, como lo planteó Gerstein:

La acción social es, por naturaleza, inherente e inseparablemente dual. Es a la vez cuantitativa y cualitativa. Tiene escala a la vez que significancia, y éstas no necesariamente trabajan en la misma forma. En la famosa diada de Weber, una explicación de la acción social debe buscar adecuación interpretativa en el nivel de la estadística y en el nivel del significado... La distinción micro/macro atraviesa a la cuantitativa y cualitativa: no es paralela, sino perpendicular a ésta (Gerstein, 1994: 113).

A pesar de esta visión weberiana que alienta a una perspectiva integral de la metodología de estudio en las ciencias histórico-sociales, la evolución de la investigación social ha seguido derroteros distintos. Las iniciativas combinatorias suelen verse como peligrosas. No obstante, los métodos y las técnicas de investigación cuantitativas y cualitativas difícilmente pueden ser aisladas de sus contextos teóricos y epistemológicos de creación. Por supuesto, la división entre las miradas *micro* y *macro*, más allá de constituir una distinción entre magnitudes aritméticas o diferencias de escala, constituye también aproximaciones teóricas y filosóficas que se han definido de forma separada e incluso en competencia en el denso desarrollo histórico de las ciencias sociales. Autores como Norman Denzin e Yvonna Lincoln (2005) y Jeffrey Alexander y Bernhard Giesen (1994) han planteado que en ocasiones estas distinciones constituyen frentes de posturas irreconciliables que se han reeditado y desarrollado desde finales del siglo XIX, alentando posturas encontradas a favor

del determinismo y en contra del libre albedrío, en pro de instrumentos positivistas *versus* herramientas hermenéuticas, escalas de medición macro *versus* micro, explicación objetiva *versus* comprensión subjetiva, ciencias duras *versus* ciencias blandas (*soft scholarship vs. hard science*). Estas oposiciones han construido posturas ideológicas al interior del campo académico. Sus argumentaciones entran en juego para legitimar la autenticidad y la validez metodológica de ciertos métodos y herramientas de estudio.

Lejos de zanjar estas discusiones, algunos autores, como Seale *et al.* (2004) y el propio Denzin (2007), plantean poner no los modelos y los paradigmas, sino la práctica investigativa de los sujetos en el centro de su reflexión. Observan que la práctica actual de los investigadores sociales no se encuentra definida por fidelidades a unas u otras perspectivas, sino que constituye una amalgama de recursos de variada índole que debe ser tomada como punto de partida para la discusión metodológica.

De hecho, los investigadores trabajamos con diferentes teorías sociales y debates filosóficos que involucran valores y enfoques distintos. Nos encontramos involucrados con materiales de investigación de diferente origen, obtenidos con distintos métodos y que se verifican de formas múltiples. Más que formaciones ortodoxas respecto a los ejes ya seculares de discusión teórica y metodológica, hay una situación inherente a nuestra práctica que debe ser tomada en cuenta. Constituimos de hecho *bricoleurs*. Movidos por la complejidad del objeto que perseguimos actuamos como tejedores que constantemente ensamblamos distintas técnicas investigativas y formas de trabajo que provienen de otros campos, como son los naturalistas, periodistas, críticos sociales o cineastas. Las tomamos en préstamo y las combinamos a la manera del “hágalo usted mismo” con la intención de sumar nuevas herramientas, métodos y técnicas de representación para armar un rompecabezas de múltiples dimensiones. Nuestro método resultante es un bricolaje que excede con mucho los recursos clásicos de nuestras disciplinas; no es un canon, sino más bien una construcción emergente, que es a la vez “práctica, estratégica y

autorreflexiva” (Denzin y Lincoln, 2005: 2). Nuestra combinación no obedece a una fórmula simplista de “todo se vale”, pasando por alto ontologías, epistemologías y metodologías particulares, sino a la conciencia de la imposibilidad de capturar la realidad objetiva, a la vez que a un tenaz “intento de asegurar una minuciosa comprensión del fenómeno en cuestión”. De esta manera:

La combinación de múltiples prácticas metodológicas, materiales empíricos, perspectivas, y observadores en un mismo estudio es mejor comprendida, entonces, como una estrategia que agrega rigor, amplitud, complejidad, riqueza y profundidad a cualquier investigación (Flick, 2002: 227-229, citado en Denzin y Lincoln, 2005).

Como lo plantean estas nuevas aproximaciones metodológicas, la investigación que hemos desarrollado conjuntamente en los últimos años es un espacio de múltiples prácticas descriptivas e interpretativas y se encuentra focalizada en algo específico: la ciudad.

Este ensayo busca elucidar reflexivamente los momentos de inflexión en esas prácticas, enfocándonos en las experiencias de los límites de una técnica o de un método para acercarnos a una realidad que al contactarla intuimos como más amplia o compleja. El ejercicio de reflexión sobre los límites es el que guía la experimentación de otro método o técnica. Es la condición de inabarcabilidad de la ciudad la que cobra agencia sobre nuestras maneras y alcances para interrogar y capturar los signos que después se traducirán en datos y teorías. Es la capacidad dinámica del cambio religioso urbano la que nos exige combinar métodos, instrumentos, escalas y velocidades de registro diferentes. No se trata simplemente de hacer una suma de métodos. Tampoco, como lo asumen algunos autores de las metodologías mixtas, de utilizar apriorística y jerárquicamente los métodos cualitativos como exploratorios y heurísticos y los cuantitativos como confirmatorios o verificativos (Denzin, 2007), sino de reflexionar sobre el propio quehacer de investigación, sus límites y su carácter experimental.

DINÁMICAS DE RECOMPOSICIÓN BAJO LA PIEL DE LA PERTENENCIA RELIGIOSA

Desde 1994, Guadalajara se convirtió en el blanco de nuestras preguntas e inquietudes para apreciar los cambios religiosos en una sociedad reconocida como tradicional. Si bien el censo del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (Inegi), que incluye una pregunta sobre pertenencia religiosa, nos permitía reconocer la preponderancia católica (de más de 90%), deseábamos hacer visibles los cambios que ocurrían (muchas veces de manera invisible para los censos) en esta aparente permanencia cultural de la catolicidad conservadora. Esto nos orientó a formular preguntas para encuestas que fueran más adentro que la mera epidermis católica, que nos permitieran introducirnos en las identificaciones y recomposiciones heterogéneas e incluso heterodoxas al interior la homogeneidad de las pertenencias al catolicismo.

El estudio de la diversidad religiosa exige en primera instancia revisar los datos censales sobre pertenencia religiosa, pero no de una manera acrítica, sino con una constante vigilancia de las categorías con que se agrupan los datos (lo cual nos llevó a incidir en el diseño del catálogo de pertenencias religiosas para los censos 2000 y 2010 del Inegi). De esta manera, el censo es una fuente válida para visibilizar las tendencias generales de recomposición religiosa a escala nacional.

Sin embargo, las mismas categorías de pertenencia no permiten apreciar fenómenos muy actuales que también marcan las tendencias al cambio religioso, como son la desinstitucionalización y subjetivación de lo religioso, donde se pueden observar las dinámicas de aquellos individuos que se definen como sin religión pero son creyentes y practicantes de espiritualidades a la carta que rechazan una pertenencia a las iglesias, o las modalidades de autonomía creyente al interior del catolicismo que se expresan en los católicos “a su manera”, un conglomerado de sujetos que practican una “heterodoxia doctrinal dentro de una adscripción religiosa exclusiva” (De la Torre, 1999: 101).

Para captarlos es necesario poner a prueba otros métodos que permitan ir más allá de la idea convencional de las adhesiones y los compromisos unilaterales con un credo o una religión. Han sido las encuestas las que nos han permitido atender dinamismos para comprender los procesos de recomposición del campo religioso en Guadalajara. A través de un análisis estratificado basado en la pertenencia religiosa declarada se mostró también que el comportamiento de los no católicos es muy semejante al de los católicos en la mayor parte de los planos o áreas exploradas por la encuesta (Gutiérrez Zúñiga, 1999).

El cambio religioso es resultado de trayectorias de movilidad religiosa que constantemente erosionan fronteras fijas y estáticas de identidad institucionalizada. La pérdida de obligatoriedad de las religiones y sus instituciones liberan a los individuos de ataduras y compromisos duraderos y los animan a emprender dinámicas de búsqueda o a negociar sus pertenencias, estableciendo adhesiones religiosas múltiples. Esto reclama afinar y conjugar métodos, idear preguntas donde las orientaciones creyentes (axiológicas y de prácticas religiosas) son transversales a las adhesiones y pertenencias religiosas. Estas encuestas que realizamos en 1996,¹ 2006² y 2016³ nos permitieron conocer y entender las dinámicas de la identificación creyente y su impacto en la reconfiguración del campo religioso, para poder discernir sobre las propias categorías de pertenencias censales y no incurrir en errores comunes de sobreinterpretación, como, por ejemplo, considerar que “sin religión” es sinónimo de ateo, o que alguien por ser católico mantiene afinidad con los marcos morales predicados por la jerarquía, o que la conversión de los evangélicos es un acto de transformación total y no un peldaño en su trayectoria de movilidad religiosa.

¹ En Fortuny, De la Torre, Dorantes y Gutiérrez, 1999.

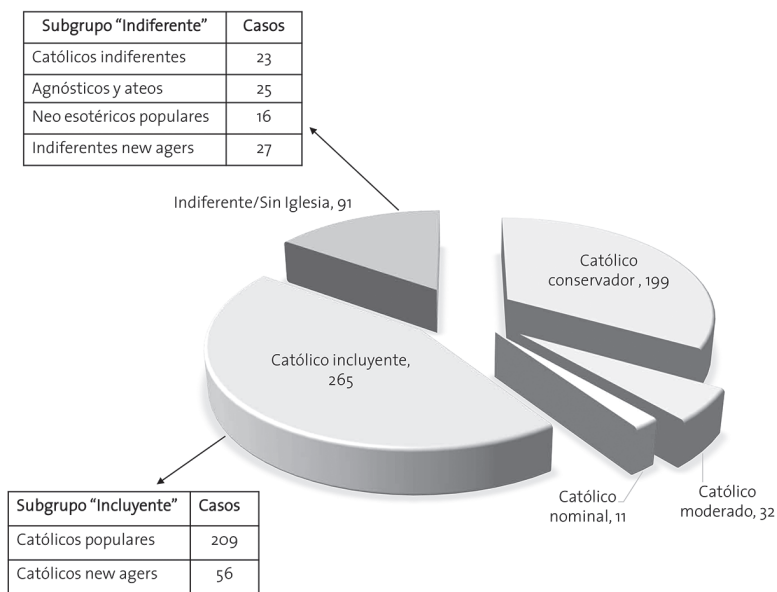
² En De la Torre *et al.*, 2014.

³ En Gutiérrez Zúñiga y De la Torre (2020). En esta obra se podrán analizar los comportamientos y las orientaciones religiosas en una serie temporal de tres décadas.

En 2016 avanzamos en la búsqueda no sólo de tendencias individuales, sino de modalidades grupales al interior de las adscripciones nominales. Para lograrlo nos nutrimos del análisis de *clusters* realizado por Campiche (2010). Por ejemplo, el abanico de identificaciones se abrió cuando definimos cinco grupos: católicos incluyentes, católicos conservadores, católicos moderados, católicos nominales y católicos indiferentes/sin iglesia. Al interior de estos grupos pudimos contemplar subgrupos que permitían atender las recomposiciones dentro de las categorías de adscripción, pero también apreciar las confluencias más allá de las pertenencias. De esta manera pudimos corroborar la consistencia de los grupos: indiferentes/sin iglesia, conformado por: católicos indiferentes, ateos/agnósticos, neoesotéricos populares y *new agers*. Y dos subgrupos al interior de los católicos incluyentes: “populares sincréticos” y “populares eclécticos”, o *new agers*, con una distribución desigual (gráfica 1). De esta manera, apostamos a probar, mediante *clusters* de configuraciones creyentes, que los contenidos y modos de creer no son actividades individuales (como frecuentemente postulan las teorías europeas sobre religiosidad contemporánea), aunque sí se muestran cada vez más desinstitucionalizadas y subjetivizadas. Tampoco son improvisadas o espontáneas. Más bien, están socialmente acuñadas en categorías con posiciones estructurales, estructurantes y estructurables. Este análisis nos permitió avanzar para la encuesta del 2016 introduciendo categorías de autoidentificación en el cuestionario, como “católico a mi manera”.

La búsqueda de reconfiguraciones en las identificaciones creyentes y practicantes guiaron nuestras maneras de construir hipótesis. Nos llevaron primero a explorar los métodos y resultados de novedosos estudios realizados en otras partes del mundo y luego a contrastar los hallazgos que daban fundamento a sus teorías con los datos que íbamos encontrando en esta zona. Luego pudimos ir cuestionando teorías de la sociología de la religión que gozaban de autoridad internacional y frecuentemente se repetían sin cuestionamiento alguno desde América Latina. Esto nos fue dando seguridad para clasificar y denominar las modalidades propias de las religiosidades

Gráfica 1
Tipos de practicantes creyentes en Jalisco, 2006



Fuente: De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2012.

contemporáneas en la ciudad. En tres ocasiones (1996, 2006 y 2016) replicamos la Encuesta sobre Creencias, Valores y Prácticas Religiosas, lo cual nos permitió tener una perspectiva diacrónica y comparativa en el tiempo.

LAS HERRAMIENTAS PARA EL ANÁLISIS TERRITORIAL BAJO VIGILANCIA

En cuanto al cambio religioso, también deseábamos atender la diversificación del campo religioso emprendida por otras denominaciones. Nuestros recorridos y pláticas cotidianas evidenciaban que era cada vez más notable la presencia de establecimientos o lugares de culto no católicos (por lo general cristianos, evangélicos y pentecostales) en la ciudad. Los censos y las encuestas contribuyen a confirmar hegemonías, pero invisibilizan lo emergente. No obstante, debido a que estos

establecimientos siguen teniendo un lugar minoritario en términos de adeptos, en los censos y las entrevistas no se advertían estas presencias ni tampoco las dinámicas de su crecimiento, ni su impacto en el reordenamiento territorial urbano. Para captarlos decidimos originalmente levantar un directorio de lugares de culto no católicos, pero el recorrido por la ciudad nos hizo conscientes de la importancia del análisis territorial. Así, el directorio se transformó en una cartografía de lugares de culto que nos permitía captar la dimensión y riqueza del análisis geográfico, para atender las estrategias institucionales y su impacto en las reconfiguraciones territoriales, haciéndose visibles en los patrones y tendencias a la concentración y distribución de lugares de culto no católicos en ciertas zonas de la ciudad.

Entre 2004 y 2007 realizamos un censo de los lugares de culto no católicos en Guadalajara, con recorridos para cubrir los cuatro principales municipios de su área conurbada (Guadalajara, Zapopan, Tlaquepaque y Tonalá). El objetivo central al inicio era ensayar nuevas aproximaciones metodológicas para captar y visibilizar la diversidad religiosa en un entorno urbano históricamente dominado por el catolicismo y en donde las clásicas fuentes históricas y censales operan como confirmadores de la hegemonía de la religión mayoritaria, que a su vez que invisibiliza a las minorías. Esto nos llevó a explorar la perspectiva territorial que nos permite la cartografía, una técnica usada por geógrafos, que suscitó nuevas preguntas para la comprensión del fenómeno de la diversificación religiosa: ¿Qué lugar y qué papel ocupan estas minorías en el proceso de construcción del espacio urbano? ¿Qué nos ofrece el análisis de su ubicación en este espacio para comprender su oferta y su inserción social?

Con este objetivo, y siguiendo la experiencia de otros investigadores, tanto de México como del extranjero (Molina y Hernández, 2002; Zalpa, 2003; Mallimaci, 2009), realizamos, con la colaboración de un equipo de estudiantes, como prestadores de servicio social, la ubicación de los centros de culto, cubriendo cada área geoestadística básica (Ageb) definida por el Inegi y documentando cada centro de culto mediante su ubicación en un mapa, y con una fotografía ex-

terior del centro de culto y, de ser posible, una del interior; asimismo, con una ficha descriptiva del local (nombre, dirección, teléfono, datos generales de la construcción) y un cuestionario sobre la orientación religiosa del centro de culto, sus actividades religiosas y sociales y su historia en la ciudad (que constó de cuarenta reactivos) (véase Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011). Al terminar el levantamiento logramos identificar la existencia de 449 lugares de culto, con sus respectivas fichas y fotografías, y aplicar 308 cuestionarios, luego de recorrer un total de 998 Agebs de las 1 114 en que se divide el área metropolitana de Guadalajara.

Con esta información integramos una base de datos y procedimos a digitalizar la ubicación sobre la plataforma cartográfica del proyecto “Atlas de la producción del suelo urbano en el Área Metropolitana de Guadalajara”, dirigido por Heriberto Cruz y Edith Jiménez, y elaboramos un primer conjunto de mapas generales y por denominación utilizando Arc View, un sistema geográfico de información. El resultado constituye una “fotografía” de los inmuebles religiosos no católicos captada en el “2007”. Debemos decir aquí que las comillas en la palabra *fotografía* y en el año no son gratuitas: el trabajo de campo, necesariamente extendido por un periodo de más de dos años, nos hizo conscientes de que la ciudad crece y se modifica literalmente todos los días con la incorporación de nuevos asentamientos y que las ofertas religiosas no son estáticas, sino cambiantes. Adoptamos el criterio de abordar el espacio en donde había una continuidad en las edificaciones al hacer el levantamiento.

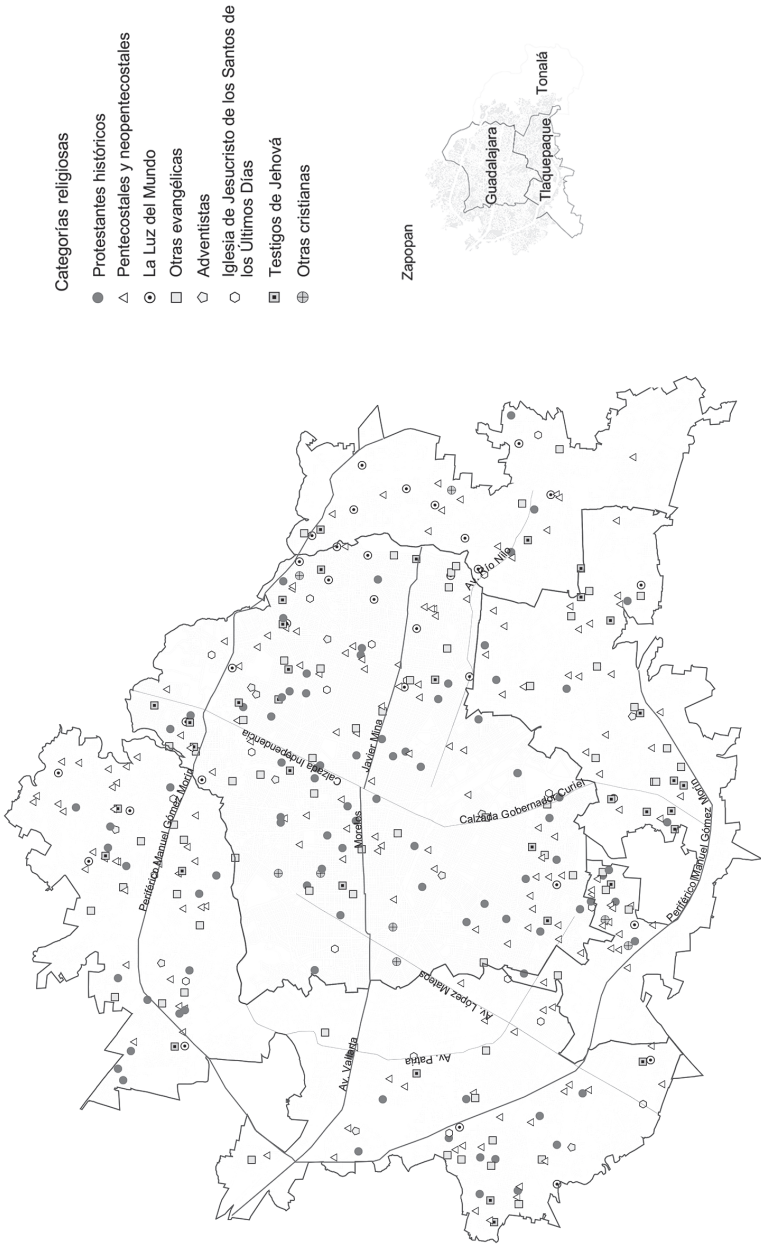
Varios lugares de culto ya identificados habían desaparecido un mes después, cuando acudíamos a realizar la entrevista con los pastores. En otros casos surgían nuevos establecimientos en zonas ya visitadas, o algunos ya identificados habían cambiado de domicilio. De manera que la cartografía fue una ilusión en la captación instantánea del objeto, pero con la pretensión de fijarla en un lapso prolongado de tiempo, que además se restringió a ciertos criterios selectivos para establecer los límites espaciales del objeto “ciudad”, pues más allá de nuestros esfuerzos por fijar en el tiempo y el espa-

cio los lugares de culto, éstos experimentan mudanzas dinámicas. Así como algunos centros de culto que habían sido captados en las fases iniciales del trabajo de campo ya no existían al terminar la digitalización (no digamos al momento de publicar el libro), otros estaban ausentes en nuestro mapa porque habían surgido después de la exploración. Esta cartografía no es, entonces, una fotografía ni corresponde al 2007. Mucho menos lo son las cartografías históricas que realizamos con cortes por década para observar el crecimiento de los establecimientos. Son aproximaciones basadas en las fechas de fundación de los lugares de culto no católicos, y si bien nos permiten observar cómo cambia su ubicación a lo largo del tiempo, son también la representación de una secuencia limitada a los lugares de culto “sobrevivientes” al realizar nuestro estudio.

No obstante este planteamiento necesariamente autocrítico, la perspectiva territorial nos permitió contar con una cartografía de lugares de culto agrupados por denominación que nos proporcionó respuestas iniciales y amplió los resultados esperados. Nos percatamos de que la distribución de los lugares de culto no obedecía a la casualidad ni era un fenómeno exclusivamente religioso: se insertaba en la dinámica de segmentación socioeconómica y territorial que ha caracterizado a la ciudad de Guadalajara desde su fundación. De esta manera, observamos que las escasas denominaciones no cristianas (como las budistas o hinduistas) se concentraban en el área noroccidental de la ciudad, tradicionalmente ocupada por los estratos de población más altos, mientras que las denominaciones pentecostales, como es el caso de La Luz del Mundo, mostraban una clara ubicación en el margen oriental de la ciudad, históricamente identificado con la población migrante de origen rural e indígena. También, mediante el seguimiento de la ubicación de templos por década, observamos que otras denominaciones mostraban desplazamientos hacia las zonas extraperiféricas, rompiendo con la histórica división social y étnica que desde tiempos coloniales divide a la ciudad en oriente/poniente trazada a lo largo del curso del río San Juan de Dios.

Mapa 1

Centros de culto no católico en el área conurbada de Guadalajara, 2007



Fuente: Tomado de Cutiérez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011: 222.

Otro resultado importante fue la observación de manera clara de la dinámica de descentramiento (alejamiento del centro histórico) y del papel de los templos para generar nuevos centros urbanos en zonas de poblamiento más reciente.

El análisis de la correspondencia entre la ubicación de los lugares de culto y el grado de marginalidad por Ageb nos reveló contundentemente el peso del factor socioeconómico en el proceso de diversificación religiosa de la ciudad y su inserción en el espacio ciudadano. Las distintas denominaciones tienen preferencia por ciertos sectores socioeconómicos a través de ofertas religiosas y formas de proselitismo específicas, siendo la ubicación geográfica un factor importante; por otra parte, la recepción de su oferta religiosa y de servicios sociales es más o menos exitosa entre poblaciones socioeconómicamente específicas. De esta manera, comenzamos a comprender que las minorías religiosas se insertan en las dinámicas de segmentación socioeconómica y de fragmentación territorial que han distinguido al reciente desarrollo urbano de la ciudad.

Las cartografías religiosas respondieron al objetivo inicial de visibilizar la diversidad religiosa, pero al incorporar la dimensión espacial a escala urbana nos permitieron generar nuevas preguntas. Con todo, el cambio de método tuvo una función crítica y heurística. Quisimos entonces, a partir de la ubicación de los lugares de culto, profundizar en el tema de la especialización socioeconómica de las distintas denominaciones y medir el grado de intensidad de la convivencia interreligiosa en los distintos ámbitos urbanos. La propuesta del análisis cartográfico para nuestro nuevo objetivo fue la definición de áreas de influencia (o *buffers*) a partir de la ubicación de los templos, técnica que incluso cuenta con una herramienta específica en los sistemas geográficos de información.

El resultado mostraba gráficamente la concentración de lugares de culto y su supuesta influencia en competencia, pero el presupuesto teórico detrás de la aplicación de esta técnica no resistió la crítica: ¿Los feligreses viven alrededor de los centros de culto que frecuentan? ¿Es válido inferir el nivel socioeconómico de las feligresías a partir del

Mapa 2
 Zonas de predominancia según ubicación de templos católicos y centros de culto no católicos, en el área conurbada de Guadalajara, 2007



Fuente: Tomado de Cutiérriz Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011: 229.

grado de marginalidad del Ageb donde se ubica su lugar de culto? ¿La ubicación de distintos cultos religiosos en un Ageb es signo de que es religiosamente diversa?

Estas preguntas ponen en cuestión algo comúnmente aceptado no sólo entre los ciudadanos comunes, sino en diversas disciplinas sociales: la homogeneidad entre cultura, comunidad y territorio (Ferrándiz, 2011). Esta concepción impregna la antropología clásica, de acuerdo con la cual el conocimiento del *otro* —que desde las metrópolis occidentales fue el *otro* colonial— implica el desplazamiento espacial hacia lugares lejanos para realizar una inmersión en una forma de vida nativa arraigada en otro territorio. El origen mismo del método etnográfico proviene de la articulación entre el antropólogo y el viajero, que sólo hasta las evoluciones más recientes de la globalización capitalista tardía, en conjunto con la crítica poscolonial, ha logrado librarse de esa noción para poder abordar la heterogeneidad cultural existente en un mismo territorio. La antropología contemporánea se ha volcado sobre el viaje interior, que incluye al *otro* urbano contemporáneo; asimismo, ha permitido comprender las múltiples formas comunitarias en espacios discontinuos e internamente heterogéneos. El modelo parroquial católico (que ordenó la vida sociocultural de los barrios de la ciudad hasta bien entrado el siglo xx) representa la constatación de este principio de homogeneidad en la dimensión religiosa: un territorio controlado por una denominación con pretensiones de cobertura total del espacio (Palard, 1999). Pero en el momento actual de diversidad religiosa urge cuestionar si podemos seguir pensando en este modelo de gestión y control religioso territorial en una situación de intensa dispersión/segmentación urbana y de des-territorialización de las identidades. Y, sobre todo, cómo se están comportando las denominaciones no católicas, visiblemente minoritarias, frente a estos fenómenos urbanos. ¿Tienen pretensiones territoriales totales? ¿Cuáles son sus estrategias y cómo influyen en el proceso de urbanización de la ciudad? ¿Los lugares de culto funcionan como centros de integración territorial barrial o como puntos de atracción de ciudadanos dispersos en el espacio urbano cuyo único vínculo co-

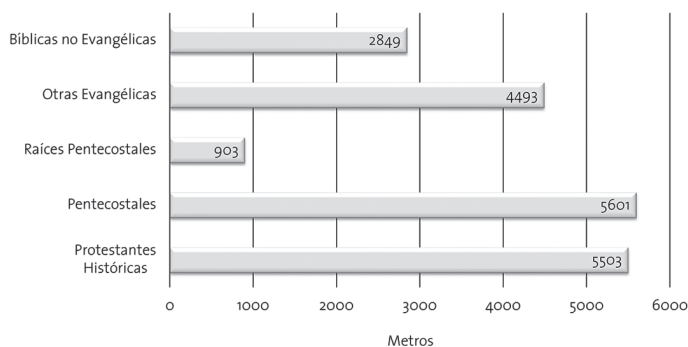
munitario, e identitario, puede ser la asistencia al servicio (en el cual pueden o no coincidir distintas y contrastantes clases sociales, profesionales, identidades barriales, etcétera)?

Esta autocrítica derivó en nuevas preguntas que nos impulsaron a realizar un estudio sobre la distancia entre el lugar de residencia de la feligresía y los lugares de culto de distintas denominaciones no católicas en la ciudad. El estudio se basó en un cuestionario dirigido a los asistentes a los servicios religiosos de las principales denominaciones no católicas encontradas mediante la cartografía de la ciudad. El objetivo fue conocer su lugar de residencia, sus tiempos y medios de traslado, pero también entender la combinación con otro hecho que comúnmente se da por sentado: el acoplamiento subjetivo entre identidad, asistencia a los servicios y pertenencia religiosa. Entrevistamos a los asistentes a los cultos sabatinos y dominicales, buscando una muestra representativa aleatoria a partir de los datos totales arrojados por el directorio de los lugares de culto. Con este marco muestral se buscó la representatividad de las principales denominaciones cristianas en la ciudad. Se aplicaron 1 912 cuestionarios anónimos (al término de los servicios religiosos y afuera del centro de culto) en 29 centros de culto,⁴ considerando las denominaciones con mayor presencia en la ciudad, así como las características contrastantes de comportamiento territorial (zona centro, iglesias barriales, megatemplos periféricos, grandes santuarios, templos barriales y marginales).

Los resultados fueron sorprendentes: la media de los feligreses “no católicos” vive lejos del centro de culto (a una distancia de entre cuatro y seis kilómetros). Observamos también que mientras que los lugares de culto se encuentran en lugares de marginalidad

⁴ Los cuestionarios se aplicaron cara a cara; mantuvieron el anonimato de los entrevistados y se realizaron al término del servicio religioso los días 19, 25, 26 de julio y 2 de agosto de 2009, a la salida de los lugares de culto. La muestra consistió en un esquema de submuestreo aleatorio con un grado de confianza de 95% y un margen de error de más menos 2,5%, tomados de los 449 lugares de culto detectados previamente (Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro, 2011) como marco muestral.

Gráfica 2
Distancia promedio entre lugar de residencia de las feligresías
y sus centros de culto por grupo denominacional



Fuente: Encuesta Patrón de Residencia y Comportamiento Territorial de Centros de Culto no Católicos en la ZMG, diseñada por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, aplicada por el Instituto de Mercadotecnia y Opinión, en agosto de 2009.

media y baja, los feligreses viven en lugares ubicados en todos los grados de marginalidad. Además, se corrobora la hipótesis, porque más de la mitad reside en un lugar de marginalidad distinta al de su centro de culto; no obstante, coinciden en la percepción de vivir cerca de su templo o lugar de culto.

Lo más interesante que nos brindó esta herramienta fue el análisis tipológico de las distintas denominaciones, ya que, en un contexto urbano marcado por la dispersión acelerada, por la segmentación urbana y por la desterritorialización de las identidades, las iglesias no católicas generan distintas estrategias y modelos de territorialidad estrechamente relacionados con el grado de inclusividad/exclusividad de su pertenencia/identidad de su feligresía. Con los resultados agrupados, formulamos los tipos de estrategias misioneras que corresponden a cuatro modelos ideales de relación entre la identidad y el territorio que representan una clasificación que incluye desde el modelo parroquial, que recrea comunidades religiosas territoriales y homogéneas con una membresía exclusiva a una iglesia (La Luz del Mundo), hasta nuevas modalidades que generan identificaciones inclusivas y genéricas por la referencia a una comunidad imaginada entre creyentes

urbanos dispersos, que hacen de los servicios religiosos un punto de identificación para los procesos de consumo religioso, ya no de pertenencia y compromiso con una iglesia (Iglesia Universal del Reino de Dios).

EL REGISTRO DEL PAISAJE URBANO COMO ESPACIO DONDE SE VIVE LO RELIGIOSO COTIDIANAMENTE

La religiosidad contemporánea no siempre responde a lo imaginado por el analista. Las coherencias son originalmente nuestras hipótesis para identificar sujetos que posteriormente nos permiten construir modalidades del creer y practicar, y en última instancia nos ayudan a perfilar tipologías creyentes.

No obstante, el hecho religioso no se agota ante las preguntas que podemos formular. La experiencia religiosa es mucho más compleja. En primer lugar, las entrevistas captan una instantánea, pero no permiten plasmar los procesos de la experiencia religiosa. En teoría, damos por supuesto que existen ciertas orientaciones entre las ideas, las prácticas y las acciones que configuran a un sujeto coherente. No obstante, sin negar que existen orientaciones institucionales, filosóficas y sociales (marcadas por las generaciones, el género y las clases sociales), no siempre los sujetos se ajustan a estas coherencias. Podemos dar cuenta de esto cuando hacemos historias de vida y entrevistas a profundidad. Estas metodologías nos permiten redimensionar los contextos sociales y las trayectorias de los sujetos de manera más amplia e insertar las respuestas en biografías y mundos de vida en donde adquieren sentido.

Lo primero que salta a la vista es que los significantes con los cuales expresamos nuestras orientaciones creyentes, si bien tienen un grado de convencionalidad, también tienen un grado de libertad en los contenidos o significados con los cuales cada individuo los asocia. Sin ir más lejos, en el ejercicio de aplicar las encuestas, es frecuente que los sujetos encuestados duden, rectifiquen y tengan que explicar la complejidad que encierra una opción.

Para desarrollar este tema, retomaremos algunas notas que no cupieron en las opciones de la encuesta que realizamos en el área metropolitana de Guadalajara en la primavera del 2016. No son datos u orientaciones marginales o sin valor, sino que incluso pueden ser más relevantes para la comprensión que las respuestas dadas al encuestador (Rodrigues Brandao, 1982). Un recurso importante fue acompañar el cuestionario con notas de campo para registrar las respuestas inesperadas, no planeadas o incluso no imaginadas. Al igual que la experiencia religiosa, la investigación no se limita sólo a la redacción de resultados con un método acotado, sino también a reflexionar sobre la experiencia comunicativa del acto mismo de investigar. Para esto se recomienda mantener una actitud atenta y abierta a los acontecimientos, reacciones y manifestaciones que surgen durante el trabajo en campo, atendiendo las modalidades del creer que dependen más de los procesos que de los propios contenidos que buscamos registrar como datos o insumos de la investigación. En vez de pensar los lugares de aplicación de la encuesta como locaciones aleatorias para recoger datos (una especie de “no lugar” construido por el propio sociólogo, en el que suspende su sensibilidad por la supuesta neutralidad del cuestionario), optamos por pensarlos como lugares etnográficos.

La experiencia religiosa tiene lugar en un tiempo cotidiano y en espacios no necesariamente regulados por las instituciones religiosas, en donde la religiosidad se vive de manera más laxa, libre, y con una adaptación continua. La religiosidad vivida es la de los actores comunes que tienen la experiencia de la divinidad en la cotidianidad. Estos actores comunes generan porosidades en las pretendidas líneas que dividen sistemas y competencias (Ammerman, 2013).

El valor de una encuesta lo define su presencia en estos contextos y la aplicación de manera directa y en el sitio donde viven los encuestados. Esto permite a los encuestadores tener una perspectiva de las condiciones materiales del hogar, pero también del contexto cotidiano en donde se desenvuelve la vida de los encuestados. Por lo tanto, se recomienda realizar anotaciones y tomar fotografías de los barrios, colonias o fraccionamientos donde se hace el levantamiento.

En el caso de encuestas sobre religión, hay que poner atención en los signos religiosos disponibles en los espacios públicos (grafitis, templos, anuncios, altares callejeros, etc.), pero también en los objetos o artefactos religiosos presentes en los hogares de los encuestados (altares, imágenes, crucifijos, biblias, atrapasueños, duendes, veladoras, inciensos, plantas u objetos rituales, etcétera).

Considerar los contextos sociales urbanos donde se inscriben las entrevistas nos ayuda a entender a primera vista las condiciones económicas y de servicios contrastantes, y es una oportunidad para percibir el papel diferencial de las marcas y los símbolos religiosos en cada territorio urbano. Por ejemplo, era claramente notorio que en los barrios y asentamientos populares había más visibilidad religiosa que en los fraccionamientos privados o de clases más pudientes, pero también se hizo evidente que los terrenos misioneros disputados por diferentes religiones cristianas se orientan a las colonias con más carencias materiales; en cambio, las orientaciones de espiritualidad nueva era (*new age*) u orientales acompañan los procesos de individuación que se viven en cotos y fraccionamientos cerrados. En este sentido, las notas nos ayudan a corroborar lo que podemos leer en los cruces entre los comportamientos religiosos y las variables socioeconómicas, que indican que las condiciones de vida no sólo circunscriben los paisajes de la vida cotidiana, sino que moldean y modelan los modos de creer y la actuación religiosa en la cotidianidad. Los contextos urbanos son, en términos de Pablo Semán, “territorios, en cada caso, donde el plano de las relaciones con lo sagrado conforma un vector de enorme capacidad de orientación de las prácticas simbólicas” (citado en Ana Lourdes Suárez, 2015: 178).

También fue enriquecedor considerar a los actores, signos y símbolos religiosos presentes en el espacio público, buscando una aproximación fenomenológica a los significados y usos con los que se les relaciona ordinariamente. Esto nos permitió ampliar la aplicación de la encuesta para hacer una exploración etnográfica de la presencia religiosa objetivada en los escenarios urbanos; o mejor dicho, en “el terreno” de nuestro trabajo de campo. Por ejemplo, captamos que

cada barrio era escenario de paisajes contrastantes entre la práctica religiosa y el lugar de residencia.

Estos contextos operan como una especie de *extratexto* de las encuestas, tanto en la disposición a responder como en la orientación de las respuestas. La interacción, la comunicación y las reacciones que tuvieron los encuestados al ser invitados a responder el cuestionario no sólo ocurren en estos paisajes practicados, sino que están influenciadas por ellos, lo cual motivó la siguiente reflexión de uno de los encuestadores voluntarios:

El contexto sociocultural es determinante en el trato hacia la persona que se dirige al entrevistado para solicitar su atención y cooperación en la entrevista. La influencia que la religión ejerce sobre las personas también determina en la conducta la necesidad de promover sus creencias (notas de campo, Gustavo Manuel Jiménez).

Por ejemplo, hubo quien al preguntarle si creía en el infierno se refirió a su vida cotidiana como la reafirmación de esta creencia. Otros reafirmaban sus creencias católicas mediante los símbolos disponibles en su entorno. Y cuando preguntábamos sobre diversidad religiosa los encuestados indicaban dónde estaban los templos de los cristianos, orientando a los encuestadores a dirigir allá sus encuestas. Las formas en que las diferentes manifestaciones de lo sagrado variaban según los contextos nos ayudó a fortalecer la idea de que el estudio de la religiosidad no puede realizarse sin considerar que “marginalidad urbana, vulnerabilidad social, variedad de manifestaciones de modos de vida, búsquedas de transformación, expresiones de esperanza y de fe son todas dimensiones que le dan forma al foco de nuestro trabajo” (Ana Lourdes Suárez, 2015: 23).

Así como la condición socioeconómica marca enormes diferencias entre las zonas habitacionales visitadas, la inseguridad también se hace presente en todas ellas, aunque las reacciones y actitudes con que se enfrenta la situación estén marcadas por culturas de clase. Este elemento fue definitivo en el levantamiento de la encuesta.

Observamos que los fraccionamientos de clase media alta afrontan la inseguridad haciéndose impermeables a lo que sucede en las calles. Sus fraccionamientos vigilados, o los edificios y pequeños cotos, prohíben el acceso, pero también los enormes muros que resguardan sus casas de la vida pública dificultan el ejercicio de la encuesta. En estos fraccionamientos fue donde más rechazos obtuvimos para aplicarla. En contraste, en las periferias —donde se asientan los pobres y se viven situaciones de violencia cotidiana— se sigue conservando un tejido vecinal que permite la convivencia y la construcción cotidiana de la confianza. La ciudad es un espacio construido, pero también es un espacio existencial “donde puede sensibilizarse lo amado, lo odiado, lo deseado, lo temido” (Delgado, 1999: 40).

Otro elemento importante es el grado con que cada territorio urbano responde a una organización religiosa del espacio. No es lo mismo ser católico en un barrio regido por el modelo parroquial, capaz de ordenar el tiempo y el espacio social, que en uno disputado por la diversidad religiosa. Y no es lo mismo ser católico rodeado de un entorno evangélico que ser cristiano en un entorno mayoritariamente católico. Esto imprime diferentes sentidos a la identidad y diferencia religiosa. La intensidad de la diversidad varía entre los diferentes lugares, según los modelos urbanos en que se inscriben, muchas veces marcados por las condiciones económicas, pero también por la violencia, por las formas abiertas o cerradas de habitar el espacio, por los orígenes y las identidades de sus habitantes, etcétera.

Si antes los barrios tradicionales construían su identidad en torno a la parroquia, a las fiestas dedicadas al santo patrón, a la sociabilidad en torno a la misa dominical y a la participación vecinal en las asociaciones parroquiales, en la actualidad esto se ha diversificado y pudimos notar que se han multiplicado los signos religiosos en los espacios públicos. Las fotografías tomadas durante el levantamiento de la encuesta nos permitieron constatar que lo religioso ha salido de los ámbitos privados e institucionales, aunque no los ha abandonado, sino que ya no está circunscrito únicamente a los templos y los hogares. Se le encuentra por doquier, creando un paisaje re-

ligioso que abarca muros, bardas, ventanas, puertas, calles, cuerpos (con tatuajes), ropas. Las notas etnográficas nos permitieron captar también la presencia religiosa en el entorno sonoro, que muestra la presencia de la diversidad religiosa mediante grabadoras portátiles y altoparlantes, campanadas y música que salen de los templos, en prédicas televisadas que se escuchan en los restaurantes, comercios, cocheras, etcétera.

Pudimos corroborar que es en los barrios y fraccionamientos populares donde se presenta la diversidad con la apertura de templos y diversos lugares de culto que ofrecen servicios religiosos. Algunos son templos imponentes y otros tan sólo bodegas o cocheras adaptadas para practicar el culto religioso. Encontramos otros barrios con población mayoritariamente católica pero que alojan lugares de culto de otras adscripciones religiosas a donde asiste semanalmente su feligresía sin formar parte de la cotidianidad de los residentes. Otros espacios viven el acecho de la diversidad religiosa todos los fines de semana, cuando llegan los agentes misioneros (se distinguen porque conforman cuadrillas integradas por mujeres de vestidos largos con sombrillas y hombres con pantalones negros, corbatas y portafolios). Diferentes contingentes de misioneros de congregaciones cristianas recorren las colonias de la ciudad para hacer el visiteo de casa en casa y frecuentemente se topan con calcomanías en puertas y ventanas que dan a la calle para prevenir a los evangelistas de que ese hogar es católico, e incluso guadalupano, y que no acepta propaganda protestante. Estos paisajes contrastan mucho con las colonias y fraccionamientos de clase media, confinados hacia el interior, y donde se ha estrechado el uso del espacio público.

INTERACCIÓN: LA CLAVE DE LA ACEPTACIÓN O EL RECHAZO

La aplicación de una encuesta se realiza con una práctica comunicativa que instaura la naturaleza intersubjetiva del trabajo de campo. La comunicación intersubjetiva permea, modula y modela las respuestas de los encuestados, que serán después procesadas como fundamento

de objetivación estadística. Las respuestas —que se traducirán en datos— están siempre ajustadas a marcos de referencia y a interacciones que no son ajenas al contexto empírico de la experiencia etnográfica. Aquí descansa la confianza o la desconfianza, la aceptación o el rechazo, el hecho de hablar con la verdad, simular o mentir (De la Torre, 1997). La aplicación de la encuesta se realiza mediante un encuentro intersubjetivo entre el encuestado y el encuestador. Este encuentro se inscribe en estructuras objetivas, donde los sujetos tienen una posición determinada, determinable y determinante de la interacción, que mediatizan y condicionan la experiencia etnográfica. Por ejemplo, no es igual entrevistar a un pastor de una iglesia que a un creyente común. El primero en varias ocasiones regañó al encuestador por preguntar sobre cuestiones no ortodoxas de su fe y convicciones; incluso una pastora pidió la cédula de la entrevista para usarla como ejemplo de lo que un cristiano no debe hacer en la prédica dominical de su iglesia. La interacción entre sujetos altera y produce una nueva realidad social: una realidad intersubjetiva. Hubo varios casos de encuestados que durante la entrevista expresaron su sorpresa al tratar de responder a preguntas que no se habían planteado y que los invitaban a reflexionar y asumir posiciones ante temas que no habían considerado.

Desde esta perspectiva, la comunicación es la base del trabajo etnográfico, y no sólo en la recolección de datos, sino en el proceso de construcción de la realidad antropológica. Entre los elementos que consideramos importantes para ser registrados durante la aplicación de la encuesta está la interacción comunicativa con los encuestados. En todos los casos, no existía una relación previa entre el encuestado y el encuestador, lo cual convierte al investigador en un extraño, o extranjero, alguien con quien quizá no se volverán a encontrar en el resto de sus vidas. Que un “desconocido” de buenas a primeras toque a la puerta y solicite respuestas sobre la vida de otro crea una situación extraordinaria. Georg Simmel (2012) planteó que *ser extranjero* puede facilitar la comunicación, pues el extraño puede ser percibido como el depositario idóneo de los secretos, los imaginarios, los senti-

mientos íntimos, y se establecen nuevas relaciones que se sabe que serán momentáneas y efímeras con alguien a quien no se volverá (tal vez) a ver jamás. Sin embargo, el extranjero no puede abrirse acceso al mundo del otro si no se establece un contrato previo de familiaridad y confianza. Este “contrato previo” es indispensable para el investigador, para propiciar el diálogo y el intercambio. Esto se llama *confianza* y pasa por distintos filtros, etiquetas de construcción del otro. Por esto es muy importante reflexionar sobre los signos que portan los investigadores (institucionales, de clase, de instauración de la confianza), que proyectan y generan identificaciones y etiquetas, que son clave para generar aceptación entre los encuestados. También son importantes para generar grados de confianza.

En varias ocasiones fuimos vistos como sujetos de alguna religión. Si nos consideraban obreros evangelistas y ellos eran católicos nos rechazaban, indicándonos que no deseaban propaganda, pues “aquí somos católicos”. Presentarse como integrantes de una institución universitaria a algunos les brindaba confianza, pero a otros les causaba molestia. La identificación con lo gubernamental genera rechazos. En el presente la inseguridad no es sólo un tema de nota roja o de programas televisivos amarillistas, sino una realidad que se vive a diario. Genera condiciones muy adversas y dificulta la aplicación de encuestas. En el presente, hacer sociología es “un deporte de combate”, como lo definió Pierre Bourdieu para titular el documental sobre el oficio cotidiano de un sociólogo (entrevista disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=CoVQOjopTEc>>).

No obstante, que el tema de la encuesta fuera la religiosidad suscitaba interés en muchos entrevistados, que deseaban seguir platicando o querían conocer después los resultados. Además, advertimos que una encuesta sobre religión está mediada constantemente por el deber ser moral o por la respuesta doctrinal correcta. Es inevitable que la encuesta muchas veces sea apreciada por el encuestado como un examen o *test* al que responde para dar cuenta de que conoce bien la doctrina o para contestar “lo que debe ser”. Gracias a los registros de las intervenciones y las reacciones pudimos observar el carácter

normativo presente en la entrevista como uno de los pivotes de los sistemas religiosos que permean la interacción de la encuesta.

Aunque las preguntas estaban diseñadas para que se respondiera con un “sí” o un “no”, o con una opción mediante respuestas puntuales, en la práctica propiciaban explicaciones por parte de los entrevistados, reacciones y hasta deseos de discutir o aclarar algunos puntos con los que no estaban de acuerdo, porque resultaban contrarios a sus creencias o convicciones. Cuando una creencia es extravagante, o no es parte del repertorio mayoritario de las creencias socialmente aceptadas, los sujetos se ven en la necesidad de presentar evidencias de la existencia real de aquello en lo que se cree y parece increíble.

La aplicación de la entrevista se pensó siempre para ser respondida por un individuo, pero muchas veces los encuestados estaban acompañados de otras personas que intervenían continuamente en las respuestas dadas. Fueron frecuentes las respuestas en que el encuestado se sentía inhibido por la presencia de su padre y/o su madre, sobre todo los jóvenes, que temían que sus respuestas no fueran bien vistas por ellos.

LAS RESPUESTAS QUE NO CABEN ENTRE PARÉNTESIS PERO INFORMAN SOBRE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

También registramos en las notas etnográficas los comentarios ampliados que no cabían en el instrumento. Estas notas nos permitieron captar el dinamismo de la recomposición del universo de creencias de los sujetos encuestados. Uno de los hallazgos principales fue que la creencia no puede ser considerada como un hecho absoluto y constituido (como se busca captar en las respuestas) porque en realidad es un proceso dinámico, fruto de negociaciones, reconfiguraciones y redefiniciones. Las encuestas nos permiten captar preferencias, tendencias y orientaciones de los creyentes, pero tienen un límite para captar lo emergente y lo heterodoxo en un instrumento diseñado de manera cerrada con opciones de respuestas limitadas.

No siempre las respuestas sobre creencias son contundentes, pues en muchas aparece la duda. Por ejemplo, al preguntar sobre la creencia en el diablo muchos dudaban, pues querían separar su creencia de la veneración. También había momentos en que necesitaban mostrar su distancia con las posturas asumidas por los sacerdotes, aunque continuaran siendo católicos. Pero sin duda lo más interesante fue reconocer que existen diferentes modos y grados de creer y de validar sus creencias. Para atender el estudio de la creencia hay que ir más allá del acto de creer. Es necesario apreciar “una modalidad de la afirmación y no tanto de su contenido” (De Certeau, 1996). Es decir, no sólo importa en qué se cree, sino cómo se fundamenta y se autentifica la creencia. En nuestro caso, la creencia religiosa. Por eso se plantea que es en las modalidades de la afirmación donde se establecen las diferencias entre la ciencia y la fe, ya que en la primera el conocimiento se logra mediante un proceso empírico, demostrable, e incluso refutable (Popper, 1980), y en la segunda no se necesita la verificación. En el acto de creer intervienen sus efectos extraordinarios —milagros que suceden, pero no son explicables por la razón—, la repetición de acciones que terminan por hacer creer (Pascal, 1962), los efectos emocionales —sentir lo extraordinario o el sentido luminoso de lo santo o sagrado (Otto, 1995)— y las fuentes autorizadas o sagradas, de donde surgen explicaciones trascendentes e inconmensurables del cosmos y los misterios que alimentan la fe (por ejemplo, los libros sagrados). La creencia religiosa se refiere a lo trascendente, algo que no puede verse ni oírse pero puede ser simbolizado, para que a través del símbolo sea percibido, sentido, y comunicado (Mardones, 2003).

El problema del estudio de la creencia trascendental se incrementa en la nueva tendencia del individualismo religioso. Si en el modelo *secta e iglesia* la gramática de la creencia correspondía a una coherencia sustentada en modelos institucionales que fomentaba el criterio delimitador de “o esto o lo otro”, el modelo *individualismo y desinstitucionalización religiosa* insta la forma abierta a la creatividad y asociación libre de las creencias bajo la fórmula: “tanto esto como lo otro” (Beck, 2009: 134).

Como lo ha desarrollado Fernando M. González (2005), en el presente se vuelve cada vez más necesario apreciar los diferentes modos de creer, que no siempre son absolutos, sino que producen distintas intensidades de adhesión, porque paradójicamente las creencias son procesuales, inestables, dinámicas y fragmentarias: “la estructura de la creencia es temporal. Esto es, está abierta al futuro como incertidumbre” (Mendiola, 2013: 155). A continuación propondremos algunas de estas artes de hacer creencias expresadas por los encuestados.

Cuando preguntábamos si creían en Dios la respuesta era, como la denominó González (2005), una creencia plena que afirmaba no tener dudas sobre la existencia de Dios. La concepción de Dios como creencia total y absoluta acompaña a otras certezas compartidas de forma contundente sobre todo por los evangélicos o cristianos. Esta certidumbre en la existencia de Dios no aparecía cuando se mencionaban otros aspectos, como cuando se les preguntaba por el diablo o por los duendes. Hubo también quien dijo no creer en Dios, pero respondió ser católico, porque lo habían bautizado sus padres. Hubo también quienes afirmaron creer en Dios, pero rechazaban tener una religión, orientándose por una espiritualidad a su manera.

Aunque parezca contradictorio, existe también la duda, que se manifiesta en las siguientes respuestas: “creo, pero ya no sé si seguir creyendo”, o “como los demás lo creen, ya no sé qué creer”. Si algo ha perdido el campo religioso es la coherencia y el consenso en torno a las creencias, lo que lleva a la duda en lo que se cree o en lo que no se cree. Aunque parezca paradójica la combinación entre la duda y la creencia, se da como un pasaje de un estado de creencia a una situación de duda, como se puede apreciar en el siguiente comentario: “Yo ya no sé qué creer, pero ya ve que esos temas están saliendo mucho en la televisión (duendes, fantasmas, extraterrestres)” (notas de campo, Gabriela Gil). La creencia no es algo con lo que se nace o se muere. Cada vez es más efímera y se expresa con la fórmula: “Antes sí creía... ahora no”. Las certezas dependen en gran medida del entorno donde se finca la experiencia cotidiana. La creencia parece marcada por la propia experiencia de ver y sentir, o de haber presenciado ciertos

fenómenos. “Yo lo vi”, “yo sé dónde viven”, “yo sé que existen”, pero aun así no creo. La invisibilidad del objeto de la creencia parece poner en suspenso la certeza, pero no necesariamente anula la creencia que se sitúa en la experiencia de un tiempo pasado. Es la afirmación de haber experimentado algo, a la vez que una negación de su creencia actual. Da cuenta de lo liminal de la creencia, que se sostiene mientras existe una verificación, pero se difumina en un tiempo transitivo que se distancia del suceso. Esta liminalidad anuncia el paso de una condición material que favorece a lo creíble —“yo sé porque yo los vi (en pasado), ahora no los veo; por lo tanto, ahora no creo; pero si los vuelvo a ver o si regreso al lugar donde habitan los duendes es posible que vuelva a creer”— que se desplaza a una nueva condición donde ya no están presentes los objetos de la creencia. Si bien su respuesta es transitiva, no la anula, y la deja en una especie de reserva o en suspenso.

También opera el caso contrario, bajo la fórmula que Fernando M. González ha denominado “sí creo, pero no lo puedo comprobar”. Aquí la creencia parece requerir de una experiencia o de una evidencia para reafirmarla, pero aun cuando no la hay se mantiene vigente. Otra combinación no esperada es “se supone que tengo que creer... pero la verdad no creo en eso”. En este caso expresa que la creencia puede también descansar en el carácter normativo del deber-creer. Un individuo que pertenece a una religión tiene claros los dogmas en los que debe creer y busca asumirlos a pesar de sus dudas.

Aunque la creencia no requiere de la constatación del conocimiento para creer, hay quienes confirman su creencia porque saben que eso existe. Esto sucede cuando aquello en lo que se cree parece extraordinario, exótico o poco creíble para los demás (como en las respuestas que se dieron sobre la existencia de nahuales, duendes, troles y reptilianos), por lo que se requiere confirmar la creencia con el acto de saber.

“De tanto que lo oigo ya lo estoy creyendo”. La repetición de algo va configurando las condiciones de credibilidad. Esta actitud se relacionaba con creencias emergentes, como el karma, que no es parte de la tradición cristiana, pero hoy en día está presente en la literatura de autoayuda y en los programas difundidos por los medios de

comunicación y está muy de moda entre las espiritualidades nueva era (*new age*).

Estas creencias se corresponden con la creencia como proceso, que Fernando M. González describe: “se trata de algo progresivo y que un buen día se despertará del otro lado del espejo instalado plenamente en la creencia” (González, 2005).

Otra vía que certifica las creencias es la experimentación. William James (1986) se refiere a esto como “sentimientos de realidad” que alimentan la convicción de que Dios o algo extraordinario escapa a la experiencia de comprobación. Por ejemplo, el relato de haber sentido a Dios en momentos de gravedad reafirma la creencia: “Son tan convincentes como puede serlo cualquier experiencia directa en los sentidos, y, por regla general, son mucho más persuasivos de lo que son jamás los resultados que establece la lógica” (James, 1986: 65).

No siempre la creencia está peleada con la ciencia. La ciencia, o al menos la búsqueda de la ciencia como fuente de autenticación de las creencias, es algo común cuando se pretende legitimar creencias emergentes que no gozan de la aceptación de la mayoría. Aunque la ciencia aparece como conocimiento antagónico de la creencia, también contribuye a brindar argumentos para crear formas no ortodoxas de creer en Dios: “Dios es el conjunto de leyes que rigen el universo”. La ciencia como recurso narrativo, no necesariamente como método experimental, aporta nuevos significantes, manteniendo los significados propios de las religiones teístas, como es la creencia en Dios.

CONCLUSIONES

Las distintas técnicas de investigación no pueden ser irreconciliables, sino complementarias. Deben permitir “recuperar a la vez lo que hay de subjetivo en el objeto y lo que hay de objetivo en el sujeto” (Ibáñez, 1994: 30). No se trata de seguir una simple moda académica. Tampoco se busca únicamente atender al objeto de estudio en distintas escalas (*micro-macro, individual-social*). Se trata, sobre todo, de reconocer los límites de la objetivación y la subjetivación de las técnicas empleadas,

pues es en esta inflexión crítica donde se puede atender el objeto de estudio, situando las pulsaciones de las transformaciones; no como un objeto inerte, sino como agente de cambios. Nuestra reflexión nos lleva a percibir que la ciudad impone la dinámica propiamente urbana que multiplica, segmenta, fragmenta, dispersa y descentra. Estas tendencias están constantemente recomponiendo el campo religioso. Por otra parte, los agentes religiosos están compitiendo constantemente entre sí para estructurar el territorio desde lógicas misioneras que tienden a construir espacio producido y practicado, recrear paisajes, marcar y apropiarse de territorios, generar vínculos comunitarios y articular espacios de identidad. Si nos atuviéramos a estudiar los fenómenos sólo desde una perspectiva cuantitativa (como las encuestas), muy probablemente percibiríamos la lógica de lo urbano en los procesos de diversificación religiosa, pero si la combinamos con la perspectiva cualitativa (etnografías de los lugares de muestreo) podremos advertir la lógica de las reconfiguraciones religiosas de los territorios en el espacio urbano. Ambas están en interacción constante. No se trata de una lógica que domine a la otra, sino de una sinergia, de un sistema de engranes que, aunque puedan operar en direcciones opuestas, gestan un movimiento complejo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves, Jorge E., Renée de la Torre y Patricia Safa (2004). "Fragmentos urbanos de una misma ciudad: Guadalajara". *Espiral* 11 (31): 277-320.
- Alexander, Jeffrey C., y Bernhard Giesen (1994). "Introducción. De la reducción a la vinculación: la visión a largo plazo del debate micro-macro". En *El vínculo micro-macro*, compilado por Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch y Neil J. Smelser. México: Universidad de Guadalajara/Gamma Editorial.
- Ammerman, Nancy (2013). *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press.
- Beck, Ulrich (2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, Pierre. Entrevista para el estreno del documental biográfico *La sociologie est un sport de combat* [en línea]. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=CoVQOjopTEc>>.
- Campiche, Roland (2010). *La religion visible. Pratiques et croyances en Suisse*. Lausana: Presses Polytechniques et Universitaires Romandes.
- Certeau, Michel de (1996). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delgado, Manuel (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Denzin, Norman K. (2007). "Qualitative methodology". En *21st Century Sociology. A Reference Handbook*, coordinado por Bryant Clifton y Dennis L. Peck, 98-107. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Denzin, Norman K., e Yvonna S. Lincoln (2005). "Introduction. The discipline and practice of qualitative research". En *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 1-13. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Ferrándiz, Francisco (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Gerstein, Dean R. (1994). "Desbrozar lo micro y lo macro: vincular lo pequeño con lo grande y la parte con el todo". En *El vínculo micro-macro*, compilado por Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch y Neil J. Smelser, 111-141. México: Universidad de Guadalajara/Gamma Editorial.
- González, Fernando M. (2005). "Más allá de la militancia contra las creencias: secularización, laicidad, psicoanálisis". *Fractal* (36): 119-153.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1999). "Heterogeneidades religiosas: las salidas de la institución". En *Creencias y creyentes en Guadalajara*, coordinado por Patricia Fortuny, 133-164. Guadalajara, México: Centro de Investiga-

- ciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina, y Renée de la Torre (2020). *Cambio religioso en Guadalajara. Perfiles y comportamientos a lo largo de tres décadas (1996-2016)*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/Universidad de Guadalajara.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina, Renée de la Torre y Cintia Castro (2011). *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. Guadalajara, México: El Colegio de Jalisco/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ibáñez, Jesús (1994). *El regreso al sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI España.
- James, William (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Ediciones Península.
- Mallimaci, Fortunato (2009). *Guía de la diversidad religiosa en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Mardones, José María (2003). *La indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?* Madrid: Ediciones Hermandad Obrera de Acción Católica.
- Mendiola, Alfonso Michel (2013). "De Certeau: las ciencias heterológicas como teoría de la creencia". *Historia y Grafía* 20 (40): 133-161.
- Molina, José Luis, y Alberto Hernández (2002). "Evolución del campo religioso cristiano no católico en Baja California". En *Baja California. Un presente con historia*, t. II, coordinado por Catalina Velázquez Morales. Mexicali, México: Universidad Autónoma de Baja California.
- Otto, Rudolph (1995). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Palard, Jacques (1999). "Les recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité". *Archives de Sciences Sociales des Religions* (107): 55-76.
- Pascal, Blaise (1962). *Pensamientos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Popper, Karl (1980). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Rodrigues Brandao, Carlos (1982). *Diário de campo: a antropologia como alegoria*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Seale, Clive, Giampietro Gobo, Jaber F. Gubrium y David Silverman (2004). "Introduction: Inside qualitative research". En *Qualitative Research Practice*, coordinado por Clive Seale, Giampietro Gobo, Jaber F. Gubrium y David Silverman. Londres: Sage.
- Simmel, Georg (2012). *El extranjero. Sociología del extraño*. Barcelona: Sequitur.
- Suárez, Ana Lourdes (2015). *Las villas de la Ciudad de Buenos Aires. Territorios de múltiples creencias, devociones y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Biblos.

- Suárez, Hugo José (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Torre, Renée de la (1997). “La comunicación intersubjetiva como fundamento de objetivación etnográfica”. *Comunicación y Sociedad* (30): 149-174 [en línea]. Disponible en <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/comsoc/pdf/30_1997/149-173.pdf>.
- Torre, Renée de la (1999). “El catolicismo en Guadalajara: ¿un templo en el que habitan muchos dioses?” En *Creyentes y creencias en Guadalajara*, coordinado por Patricia Fortuny, 101-132. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2011). “¿Comunidades religiosas territoriales? Análisis de patrones de residencia, asistencia a servicios y estrategia de territorialización de las denominaciones no católicas”. En *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*, coordinado por Cristina Gutiérrez Zúñiga, Renée de la Torre y Cintia Castro. Guadalajara, México: El Colegio de Jalisco/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2012). “Cómo creen y practican los jaliscienses su religiosidad hoy”. En *Jalisco hoy. Miradas antropológicas*, coordinado por Renée de la Torre y Santiago Bastos, 67-103. Guadalajara, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente.
- Torre, Renée de la, María Eugenia Patiño, Cristina Gutiérrez, Hugo José Suárez, Genaro Zalpa y Yasodhara Silva (2014). *Creer y practicar en México. Comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Aguascalientes, México: Universidad de Aguascalientes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.
- Zalpa, Genaro (2003). *Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el estado*. México: CIEMA/Universidad Autónoma de Aguascalientes/El Colegio de Michoacán.

Conclusiones

Hugo José Suárez
Karina Bárcenas Barajas
Cecilia Delgado-Molina

Este libro se inició con la intención de abordar la relación entre religión y ciudad, con sus distintas variantes. Como se adelantó, la inquietud inicial fue indagar sobre la experiencia religiosa en ámbitos urbanos; sus rostros, las categorías y las metodologías para estudiarla. Los distintos capítulos han mostrado que la ciudad, lejos de ser el escenario para el agotamiento y la extinción de la religión, se convierte en tierra fértil para el surgimiento de nuevas formas de religiosidad y espiritualidad, y para la reconfiguración de las creencias.

A partir de las diferentes perspectivas mostradas en este libro, es posible plantear que la relación entre religión y ciudad se articula en la diversidad religiosa, que se ancla en los diversos territorios que atraviesan el espacio urbano: las periferias, el barrio y el espacio público, y en las lógicas de la globalización que toman forma por medio del cambio demográfico, la industrialización, la movilidad que se produce a través de procesos como la migración —interna y hacia el exterior— y la transnacionalización religiosa.

La convergencia de la diversidad religiosa con la globalización en las distintas coordenadas de los capítulos presentados consolida cuatro perspectivas importantes para analizar las formas de creer en la ciudad: la secularización de la sociedad, de la moral y de la cultura; las formas de creer y pertenecer desde los márgenes; el espacio público, y la configuración de la memoria religiosa.

En cuanto a la primera, lejos de que la secularización de la sociedad, de la moral y de la cultura disminuyera la presencia de la religión en las ciudades, creó sus propias formas de religiosidad, en las que la relación entre lo sagrado y lo profano toma nuevos sentidos. Estas religiosidades se encarnan, subjetivamente, en identidades religiosas, espirituales e incluso sin religión; también en identidades étnicas y en orientaciones sexuales e identidades que se apegan a las normas de género o disidentes de los mandatos sexogénicos.

En la segunda perspectiva, las formas de creer y pertenecer que se producen desde los márgenes se convierten en recursos importantes para hacer frente a contextos de vulnerabilidad, precariedad y exclusión que genera el sistema neoliberal, como la migración —con sus prácticas de desterritorialización y reterritorialización— y las violencias.

En la tercera perspectiva, el espacio público, al ser habitado por diversas subjetividades que encarnan distintas disputas —en muchas ocasiones antagónicas y, en consecuencia, con posturas heterogéneas en relación con la secularización y la laicidad—, representa un ámbito de la diferencia, en donde se ponen en juego la identidad, la pertenencia religiosa y la ciudadanía, por lo que esta compleja articulación implica la revisión de algunas categorías y estrategias de investigación.

Finalmente, las tres perspectivas mencionadas transforman en diferentes grados el escenario de las ciudades que se han configurado de manera hegemónica con una impronta católica, por lo que la memoria religiosa de los espacios en la ciudad también está en movimiento con un ritmo que marca las múltiples diversidades: identitarias, étnicas y religiosas.

Los capítulos presentados también dejan ver que en los actores sociales la relación de la religión con la ciudad se teje por medio de dos dimensiones: una material y una simbólica. Ambas han marcado, igualmente, los estudios sobre el cuerpo, algo que no es un elemento casual para nuestro enfoque, ya que es por medio del *embodiment*, del *performance* y de la construcción de significados que el espacio

adquiere su dimensión simbólica, plasmada en los diferentes movimientos que tienen lugar en los espacios urbanos, que también configuran una cartografía de las creencias y pertenencias religiosas.

La complejidad de las ciudades permitió analizar las reconfiguraciones del campo religioso en una relación dialógica desde la dimensión material y simbólica en los centros, las fronteras y las periferias a partir de las desterritorializaciones y las reterritorializaciones, así como desde la vulnerabilidad, la precariedad y la exclusión, por lo que estas categorías llevadas al análisis de las reconfiguraciones del campo religioso nos permiten focalizar otros lugares de observación que marcan la vida cotidiana y los momentos coyunturales de los espacios urbanos, como la sexualidad, el género y las violencias, temas que también formaron parte de la agenda del Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea.



Sobre los autores

ALDO AMEIGEIRAS es doctor en ciencia política (USAL). Investigador principal, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), profesor titular del Instituto del Desarrollo Humano (Universidad Nacional de General Sarmiento) y director de la maestría en interculturalidad y comunicación, IDH-UNGS. Integrante del programa Sociedad, Cultura y Religión, CEIL-CONICET.

PATRICIA ARIAS es investigadora en la Universidad de Guadalajara. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III). Entre sus libros recientes se encuentran *Migrantes exitosos. La franquicia social como modelo de negocios* (2017), como coordinadora, y *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales* (2017), coordinado con Renée de la Torre.

KARINA BÁRCENAS BARAJAS es doctora en ciencias sociales con especialidad en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Occidente). Se desempeña como investigadora asociada en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Sus líneas de investigación son religión, diversidad sexual y cultura política; identidades, género y movimientos sociales; religión e internet.

MARIAN BURCHARDT es catedrático de sociología en el Centre of Area Studies/Institute of Sociology de la Universidad de Leipzig. Es también investigador senior asociado al proyecto “Multiple secularities” de la misma universidad.

JONATHAN CALVILLO es profesor asistente de Sociología de la Religión en la escuela de teología de Boston University, con especialidad en etnicidad, comunidades urbanas, migración, y las formas en las cuales estas dimensiones intersectan con la religión. Principalmente sus estudios se enfocan en poblaciones latinas en Estados Unidos. Reside en la ciudad de Boston con Nani, su esposa, y sus tres hijos: Kalea, Mahalia y Jonathan.

ANNA CLOT-GARRELL es doctora en sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona. Actualmente es investigadora posdoctoral en el Centro de Estudios sobre Cultura, Política y Sociedad de la Universidad de Barcelona y colaboradora del Centro de Estudios en Sociología de la Religión de la Universidad de Barcelona.

CECILIA DELGADO-MOLINA es doctora en ciencias políticas y sociales (UNAM), con orientación en sociología. Candidata a investigadora nacional del Sistema Nacional de Investigadores. Actualmente es investigadora posdoctoral en el grupo de investigación Isor (Investigaciones en Sociología de la Religión) de la Universidad Autónoma de Barcelona y autora del libro *¿Y qué podemos hacer? Habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos* (UNAM, 2020).

CARLOS GARMA NAVARRO es profesor investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa desde 1984. Doctor en antropología y especialista en el estudio de las minorías religiosas. Es autor de los libros *Protestantismo en una comunidad totonaca* (1987) y *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México* (2004). Ha publicado numerosos artículos sobre el estudio científico de las religiones en México, Brasil,

Estados Unidos, Inglaterra y Francia. Su última publicación es *Familias, iglesias y Estado laico* (2018), coordinado con Rosario Ramírez y Ariel Corpus.

FELIPE GAYTÁN ALCALÁ es profesor investigador adscrito a la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle México y profesor del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en sociología por El Colegio de México y maestro en ciencias sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México. Investigador nacional del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, nivel I. Miembro de RC22 Sociology of Religion-International Sociology Association y de la International Society for the Sociology of Religion.

EMERSON GIUMBELLI es doctor en antropología social. Profesor en la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, vinculado al Departamento de Antropología y al Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Miembro del Núcleo de Estudos da Religião (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) y coeditor de la revista *Religião e Sociedade*. Autor del libro *Símbolos religiosos em controversias* (2014) y coorganizador de los libros *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião. Textos de Birgit Meyer* (2019), *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective* (2017) y *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (2013).

MAR GRIERA es profesora de sociología, vicedecana de la Facultad de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Autónoma de Barcelona y directora del grupo Investigaciones en Sociología de la Religión (Isor).

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ es doctor en ciencias sociales con especialidad en sociología por El Colegio de México (2007). Profesor-investigador adscrito al seminario académico Población, Cultura y Sociedad

de El Colegio Mexiquense. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III.

CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA es profesora-investigadora en la Universidad de Guadalajara. Actualmente realiza un proyecto sobre diversidad religiosa en la escuela pública. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Cofundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem). Bajo la dirección de Nahayeilli Juárez Huet coordina con Renée de la Torre el proyecto “Recomposiciones de las identidades religiosas en México”. En coautoría con Renée de la Torre ha publicado *Mismos pasos, nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca* (2017) y *Cambio religioso en Guadalajara. Perfiles y comportamientos en tres décadas (1996-2016)* (2020).

SHINJI HIRAI es antropólogo japonés que radica en Monterrey y labora como profesor-investigador en la Unidad Noreste del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Es doctor en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Sus áreas de investigación son la migración mexicana a Estados Unidos, la inmigración asiática en México y la antropología de las emociones.

SARA JARAMILLO FLORES es licenciada en sociología y egresada de la primera generación de la maestría en antropología social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Noreste), donde también ha participado como investigadora asociada en distintos proyectos. Entre los temas en los que se ha especializado se encuentran el campesinado, juventudes y alcoholismo. Además de los proyectos académicos, se ha involucrado como consultora para la iniciativa privada.

JULIA MARTÍNEZ-ARIÑO es profesora asistente de Sociología de la Religión en la Universidad de Groningen (Países Bajos). Sus temas de investigación son la gobernanza de la diversidad religiosa en instituciones públicas y ciudades, las comunidades judías y el patrimonio urbano y la apostasía y no-religión. Coordina el clúster de Religión y Ciudades del Centre for Religion, Conflict and Globalization de la Universidad de Groningen. Ha publicado en revistas internacionales como *Social Compass*, *Religion*, *State & Society* y *Journal of Ethnic and Migration Studies*.

ANTONIO MONTAÑÉS JIMÉNEZ es sociólogo y doctorando en la Universidad Autónoma de Barcelona y en la Universidad de St. Andrews (Reino Unido), en régimen de cotutela europea. Sus áreas de especialización son el cristianismo evangélico y las minorías étnicas. En 2019 recibió la beca Ford-Apadrina la Ciencia, el Marian Madison Prize en Romani Studies (GLS) y el premio Jóvenes Sociólogos del Instituto de Estudios Catalanes/ACS.

CARLOS NAZARIO MORA DURO es doctor en ciencia social con especialidad en sociología por El Colegio de México, con la tesis “Crear sin iglesia y practicar sin Dios: población sin religión en el contexto urbano y rural de México en los albores del siglo XXI”. Posdoctorado e investigador asociado en el Instituto Max Planck de Antropología Social. Actualmente también se desempeña como investigador en el grupo Multiple Secularities - Beyond the West, Beyond Modernities, en la Universidad de Leipzig, Alemania.

LIDIA MUÑOZ PANIAGUA realizó sus estudios de licenciatura en la Universidad de Texas en Arlington, donde se centró en las prácticas religiosas de los migrantes mexicanos en Estados Unidos. Posteriormente obtuvo una maestría en estudios culturales (ITESM) y en antropología social (CIESAS). Ha participado en varios proyectos de investigación que abarcan temas como la migración, la igualdad de género, las prácticas laborales y el cambio climático.

ERNESTO NAVA es profesor de nacionalidad mexicana adscrito a la Universidad Tecnológica de México (Unitec). Arquitecto por la Universidad La Salle; cursó la maestría en análisis, teoría e historia de la arquitectura en la UNAM. Profesional y asesor independiente, ha recibido distinciones y ha publicado en México y en el extranjero. Integrante de cuerpos colegiados de arquitectura en el Centro Nacional de Evaluación para la Educación Superior, participa en grupos de investigación para proyectos urbanos.

OLGA ODGERS ORTIZ es investigadora del Departamento de Estudios Sociales, es doctora en sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París), miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III), de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem) y del LMI-Meso. Su investigación se centra en el estudio de la relación entre migración, religión y salud.

MARÍA EUGENIA PATIÑO LÓPEZ es profesora-investigadora del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México. Estudió el doctorado y la maestría en ciencias antropológicas en la Universidad Autónoma Metropolitana y la licenciatura en sociología en la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Sus intereses académicos se encuentran ubicados en el estudio del catolicismo, en particular la vida consagrada femenina, los grupos laicos y la religiosidad popular, así como las creencias y prácticas religiosas.

MARÍA DEL ROSARIO RAMÍREZ MORALES es doctora en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa e investigadora huésped del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Occidente). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y miembro del consejo operativo de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem). Es coordinadora del Seminario Permanente sobre Religiosidades Contemporáneas (CIESAS O) y su trabajo está enfocado en las expresiones

espirituales no institucionales en contextos urbanos, atendiendo la intersección entre el género, la espiritualidad y el feminismo.

HUGO JOSÉ SUÁREZ es investigador titular C de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Doctor en sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica (2001). Profesor invitado por la Cátedra Alfonso Reyes en el Instituto de Altos Estudios de América Latina (Universidad Sorbonne Nouvelle Paris 3, 2018). Profesor invitado por la Cátedra Jacques Leclercq (Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, 2018). Investigador visitante en la Universidad Sorbonne Nouvelle Paris 3, (2019-2020). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III.

RENÉE DE LA TORRE es doctora en antropología social. Es profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Occidente), en Guadalajara, México. Es investigadora nivel III del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) e integrante de la Academia Mexicana de las Ciencias. Es cofundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem). Actualmente dirige el proyecto nacional “Recomposiciones de las identidades religiosas en México”. Sus libros más recientes son *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara* (2012). En coautoría con Cristina Gutiérrez Zúñiga ha publicado *Mismos pasos, nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca* (2017) y *Cambio religioso en Guadalajara. Perfiles y comportamientos en tres décadas (1996-2016)* (2020).



Formas de creer en la ciudad,
editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir en octubre de 2021 en
los talleres de Impresos Vacha, S.A. de C.V.,
José María Bustillos 59, Col. Algarín, 06880,
Ciudad de México.

La composición tipográfica se hizo en
TheSerif 10,5/15, 9,5/15; TheSans 8/11.
La edición en offset consta de 300 ejemplares
en papel bond ahuesado de 75 gramos.

